T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBN HALDÛN'UN İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Osman BAYDER

Ankara–2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBN HALDÛN'UN İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Osman BAYDER

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şamil DAĞCI

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBN HALDUN'UN İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şamil Dağcı

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VII

KISALTMALAR IX

GİRİŞ X

I. KONUNUN ÖNEMİ X

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI XI

III. KONUNUN SUNULMASI XII

IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ XII

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN HAYATI VE SOSYAL-HUKUKÎ KONULARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

I. İBN HALDUN'UN HAYATI, EĞİTİMİ, ESERLERİ ve YAŞADIĞI DÖNEM 2
- A. İbn Haldun'un Ailesi 2
- B. İbn Haldun'un Yaşadığı Çağ 3
- C. İbn Haldun'un Doğumu ve Yetişmesi 5
- D. İbn Haldun'un Siyasi Hayatı ve Seyahatleri 6
- E. İbn Haldun'un Kişisel Meziyetleri 13
- F. İbn Haldun'un Eserleri 14

II. İBN HALDUN'UN SOSYAL-HUKUKÎ TEMEL FİKİRLERİ 18
- A. Umran İlmi 18
- B. Umran (Toplumsal Yapı ve Organizasyon) 21
- C. Bedevîlik ve Hadarîlik 23
- D. Asabiyet 25
  - 1. Asabiyet ve Çeşitleri 27
  - 2. Asabiyet ve Din 29
- E. İbn Haldun'un Tarih Anlayışı 30
  - 1. Demografik Ölçü 31
  - 2. Coğrafi Araştırma 32
  - 3. Tarihî Sosyal ve Siyasal Perspektifli Tahlil 32
  - 4. Bilimsel Tahlil 33
- F. İbn Haldun'un İlim Anlayışı 36
  - 1. Aklî İlimler (el-Ulûmu'l-Akliyye) 38
  - 2. Naklî İlimler (el-Ulûmu'n-Nakliyye) 39
    - a. Tefsir İlmi 39
    - b. Hadis İlmi 42
      - i. Hadis İlminin Konuları 42
      - ii. Hadis Tarihi 44
      - iii. Bazı Hadis Yorumları 45
    - c. Kelam İlmi 47
- G. İbn Haldun'un Hukuk Anlayışı 51
  - 1. Bedevî ve Hadarîlerde Hukuk 52
    - a. Bedevîlerde Hukuk 52
    - b. Hadarîlerde Hukuk 53
  - 2. Hukuk ve Adalet 53
  - 3. Devlet ve Yapısı 56
    - a. Hâkimiyetin Kaynağı 56
    - b. Devletin Yapısı 57
    - c. Yönetim Şekilleri ve Aklî Siyaset 58
    - d. Devletin Yıkılışı 60

İKİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

I. GİRİŞ ... 64
A. İbn Haldûn'un İslam Hukukundaki Yeri ... 64
B. İbn Haldun'un İslam Hukuk Anlayışı ... 67

II. ŞER´Î HÜKÜMLER VE KAYNAKLARI ... 69
A. Kitap ... 70
B. Sünnet ... 71
1. Sünnetin Kaynak Değeri ... 71
2. Hz. Peygamber'in Fiilleri ... 72
C. İcmâ´ ... 74
D. Kıyâs ... 76
E. Amel-i Ehl-i Medîne ... 78
F. Sahabî Kavli ... 80

III. FUKAHÂ ARASINDAKİ İHTİLAFIN TEMEL NEDENLERİ ... 81
A. Nasların Dil Özelliği ... 81
B. Hadislerin Kabul veya Reddi ... 82
C. Delil Farklılığı ... 82
D. İnanç Farklılığı ... 82

IV. USÛL-İ FIKIHTA YÖNTEMLER ... 83

V. EHL-İ REY VE EHL-İ HADİS ... 85

VI. HİLAFİYYÂT ... 87
A. Hilâf ... 87
B. Cedel ... 89

VII. MEKÂSID ... 90
A. İhtikârın Yasaklanması ... 91
B. Zulme Dünyevî Bir Cezanın Öngörülmemesi ... 92
C. Eşcinselliğe Zina Cezasının Verilmesi ... 93
D. Hacda Dikili Elbiseler Giymenin Yasaklanması ... 93
E. Hilafetin Kureyş'e Ait Olması ... 94

VIII. YARGILAMA (KADÂ) ... 95
A. Kadılığın Şartları ... 95
1. Asabiyet ... 95
2. Adalet ... 96
3. İlim ... 97
4. Etki Altında Kalmamak ... 98
5. İsabetli Karar ... 98
B. Yargının Görev Alanı ... 99

IX. FERÂİZ ... 100

X. İSLAM HUKUK TARİHİ ... 102
A. Mezheplerin Yayılışı ve Yayıldığı Yerler ... 102
1. Hanefî Mezhebi ... 102
2. Malikî Mezhebi ... 103
3. Şâfiî Mezhebi ... 104
4. Hanbelî Mezhebi ... 105
5. Diğer Mezhepler ... 105
a. Zahiriyye ... 105
b. Şia ... 105
c. Hariciye ... 106
B. Mezheplerin Yayılış Etkenleri ... 106
1. Siyasî Etkenler ... 106

2. Coğrafi Etkenler 107
3. Kültürel ve Ekonomik Etkenler 107
4. Kişisel Çabalar 108
5. Mezhep Yapısı 109
6. Taassup ve Saldırganlık 109

XI. HİLÂFET 109
A. Yönetim Şekilleri ve Özellikleri 112
1. Aklî Siyaset (Seküler Yönetim) 112
2. Dinî Siyaset (Hilâfet) 113
3. Toplum Düzeni İtibarıyla Seküler, Ama Dinî Kuralların Uygulandığı Devlet 113
B. Halifeliğin Saltanata Dönüşmesi 114
C. Halifede Bulunması Gereken Şartlar 115
1. İlim 115
2. Adalet 115
3. Sâlim Olma (Düşünsel ve Fiziksel Sağlamlık) 116
4. Kifâyet (Yeterlik) 116
5. Kureyşlilik 117
D. Halifenin Görevleri 119

SONUÇ 121

BİBLİYOGRAFYA 124

ÖZET 131

ABSTRACT 132

ÖNSÖZ

Hukuk, insanların huzurlu bir şekilde yaşaması için kanunlar vaz' ederek sosyal hayatın bütün alanlarını kurallara bağlayan bir disiplindir. Aynı durumu hususen amaçlayan İslam hukukunun kapsamı hiç şüphesiz ki pozitif hukuktan daha geniştir. Zira İslam hukuku çağdaş hukukun müeyyide koyarak düzenlediği beşerî ilişkiler alanına ek olarak kişinin Yaratıcısı ile olan ilişkilerini de düzenlemektedir. Bu bakımdan İslam hukukuna bakıldığında onun furû, usûl, mekâsıd, hilâfiyyât gibi geniş alt dallara ayrıldığı ve İslam tarihi boyunca bütün bu alanlar üzerinde çok yoğun bir araştırma yapıldığı görülmektedir. Diğer taraftan bütün bu alanlara yoğunlaşan İslam hukukçularının İslam hukukunun toplum ile ilişkisi üzerinde çok fazla durmadıkları da ortaya çıkan başka bir gerçektir. Hâlbuki hukuk kuralları toplum içindir. Bu yüzden de hukuk ile toplumbilim arasındaki sıkı ilişki üzerinde durmak bir zorunluluktur.

Bu çalışma, yıllarca başkadılık yapmış olmasına rağmen hukukçu kimliği hemen hemen hiç ön plana çıkarılmamış olan İbn Haldun'un İslam hukukundaki fikirlerini tespit etme amacıyla yapılmıştır. Kurduğu *umrân* ilmiyle şöhret kazanan İbn Haldun, hem bir tarihçi hem de sosyolog olarak İslam hukukunu ele almakta ve bu konuda kendine has üslup ve yöntemiyle İslam hukukunda incelenmeyen birçok konuya temas etmektedir. Biz bu çalışmamızda onun bir toplum gözlemcisi olarak fıkha yaklaşımını tespit etmeye çalıştık. Onun fıkıh anlayışını anlamak için ilk önce temel fikirlerini muhtasar olarak sunduk. Yine fıkıh anlayışından evvel özellikle hukuk sosyolojisi alanında önemli ve öncü kabul edilen İbn Haldun'un hukuk ve hukuk sosyolojisi alandaki fikirlerine değindik.

İbn Haldun'un şerî kaynaklar ile ilgili fikirleri, mezheplerin coğrafî dağılımı ve bunun üzerindeki kültürel-ekonomik, sosyal-siyasî sebeplere ilişkin görüşleri ve ayrıca kada, hilâfet, mekâsıd, ferâiz gibi fıkhın temel konularına ilişkin yorum ve fikirlerini tespit edip sunmaya çalıştık.

Bir konuya daha temas etmeyi ahlakî bir zaruret olarak görüyorum. İtiraf etmeliyim ki danışmanın, değerli hocam, İbn Haldun'u çalışmamı tavsiye ettiği zaman çok da memnun olmamış, hocama olan saygım ve güvenim nedeniyle bu memnuniyetsizliği ifade edememiştim. Ancak çalışmalarım ilerleyip İbn Haldun'u

ve onun mütercimi Ahmed Cevdet Paşa'yı yakînen tanıma imkânı buldukça başlangıçtaki isteksizliğimin bu güzide insanları yeterince tanımadığımdan kaynaklandığını fark ettim. Çalışmamın bu alanda bir boşluğu dolduracağı iddiasında değilim, ama ilim yolculuğunun başında bulunan bir mübtediye bu iki güzide âlimi tanıma ve sevme imkânı tanımasını bile şahsen bir başarı olarak görüyorum.

Tezi hazırlama sürecinde bana yol göstermekten hiç geri durmayan değerli hocam sayın Prof. Dr. Şamil DAĞCI'ya ve teze katkılar sunan Kibar KARADENİZ ve Mahmud Esad ERKAYA arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

.

OSMAN BAYDER

ANKARA–2010

KISALTMALAR

age	**: Adı geçen eser**
agm	**: Adı geçen makale**
AÜHF	**: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi**
AÜİFD	**: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**
b.	**: Baskı**
Bkz.	**: Bakınız**
c.	**: Cilt**
CÜİFD	**: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**
CÜSBE	**: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Çev.	**: Çeviren**
DİA	**: Diyanet İslam Ansiklopedisi**
DİB	**: Diyanet İşleri Başkanlığı**
Edit.	**:Editör**
h.	**: Hicrî**
H.no	**: Hadis numarası**
Haz.	**: Hazırlayan**
İÜHF	**: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi**
İÜİF	**: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi**
İÜSBE	**: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**
MEB İA	**: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi**
OTAM	**:Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi**
s.	**: sayfa**
ter	**:Tercüme eden**
Thk	**: Tahkik eden**
ty	**: Basım tarihi yok**
v.	**: vefat tarihi**
vd	**: ve devamı**
Yay.	**: Yayınları**
yy	**: Basım yeri yok**

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ

İslam tarihindeki önemli şahsiyetlerden biri ve son iki yüz yıldır özellikle Avrupalı bilginlerin ilgi odağı olan İbn Haldun, hikâyeci tarihçilikten analizci tarih yazımına geçişin öncüsü kabul edilmektedir. Toplumsal hayatı (**umran**) bilmeden nakledilen tarihî bilgilerin doğru anlaşılmasının imkânsızlığını savunan İbn Haldun, bu ilkeleri "umran ilmi" adı altında **Mukaddime**'sinde dile getirmiştir. Umran ilmi, toplumsal hayatı ve toplumsal hayatta yer alan yaşam şekilleri, yönetim, ekonomi, ticaret ve ilim gibi konuları ele alır. Toplumsal hayatta önemli bir yer tutan İslamî ve pozitif ilimler İbn Haldun'un Mukaddime'sinin önemli bir bölümünü oluşturur. Bu ilimlerin tamamına yakınını özetle de olsa ele alan İbn Haldun bunların içerisinde İslam hukukuna uzun bir bölüm ayırmıştır.

Bu çalışmamızda İbn Haldun'un İslam hukuku ile ilgili görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Özellikle tarih felsefesinin öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun'un İslam hukuk tarihi ile ilgili verdiği bilgiler bu alanda önemli bir kaynak olarak durmaktadır. İbn Haldun, döneminin mezhep ve fıkıh anlayışları ile ilgili bilgiler vermiş ve her bir mezhebin hangi bölgede yoğun olduğunu ve yayılışının sebeplerini karşılaştırmalı olarak aktarmıştır. Bundan dolayı günümüzdeki birçok araştırmacı İbn Haldun'u, İslam hukuk tarihinden ilk bahseden isimler arasında zikretmektedir.

İbn Haldun, eserlerinde özellikle de Mukaddime'de; usûl, furû, hilâf, kadâ (yargılama) gibi fıkhî konular üzerinde her birine ayrı fasıllar ayırarak durmuştur. Hilâf ilmini, İslam hukukunun bir alt disiplini olarak gören ilk defa İbn Haldun olmuştur.[1] O, bu ilmin tarifini yapmış, maksat ve yöntemini belirterek çerçevesini çizmiştir. Yine cedel ve feraiz ilimlerini de İslam hukukunun alt dalları olarak gören İbn Haldun, her iki konu hakkında da önemli malumatlar sunmuştur.

İslam hukuku konusuna ayırdığı fasıllar dışında Mukaddime'de, özellikle mekâsıd ve hilâfet hakkındaki görüşleri ile İslam hukukuna önemli bakış açıları

[1] Hilâf ilminin doğuşunun fıkıh ilmi kadar eski olduğu kabul edilse de İslam hukukçuları bu ilmin öncüsünün bu konuda derli toplu ilk eser yazan Debusî (v.432) olduğunu belirtirler. (Bkz. Abdulkerim Zeydan **"**Hilâf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", çev. Abdullah Kahraman, ***CÜİFD***, 1999, c.3. sayı 1, s. 1) Ancak hilâf ilmini, fıkıh usulünün bir alt dalı olarak ilk defa ele alan İbn Haldun olmuştur. (Bkz. Ülker Öktem "Dârü'l-Fünûn'da Hilâfiyyât", ***OTAM Dergisi***, Ankara 1997, sayı 8, s. 213).

getirmiştir. Devlet kavramını sistematik olarak kullanan ilk bilginlerden olan İbn Haldun'un hilafet ile ilgili görüşleri ve bu konuya getirdiği bakış açısı, yine İslam hukuku bakımından çok önemli görülmektedir. Hayatının son yirmi dört senesinin büyük çoğunluğu Mısır gibi o dönemin en gelişmiş İslam ülkesinde *kâdı'l-kudât* görevinde geçmesi, hiç şüphe yok ki onun kadâ ile ilgili görüşlerini de tespit etmeyi gerekli ve önemli kılmaktadır.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

İbn Haldun'un elimizde mevcut bulunan eserlerinde onun İslam hukuku ile ilgili birçok görüşlerine rastlamak mümkündür. Özellikle Mukaddime adlı eseri bu konuda önemli bir kaynaktır. Tezimizde İbn Haldun'un eserlerinden yola çıkarak onun İslam hukuku ile ilgili görüşlerini vermeye çalıştık. Ancak ifade etmek gerekir ki, ne İbn Haldun bir fakih olduğu iddiasındadır, ne de elimizde ona ait bir fıkıh kitabı mevcuttur. Biz onun eserlerinin fıkıh ile ilgili kısa bölümlerinden ve satır aralarından İslam hukukuna ait görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Fıkhî görüşüne dair çok fazla malumata sahip olmadığımız İbn Haldun'un tespit ettiğimiz görüşlerini genişçe vermeye çalıştık ve bu konuda bir sınırlandırmaya gitmedik. Yine hilafet konusu üzerinde genişçe duran İbn Haldun'un bu konudaki fikirlerini de ayrıntılı bir şekilde zikrettik.

Ayrıca Tezimizin girişinde İbn Haldun'un hayatı, eğitimi ve doğduğu çevre ile ilgili birtakım bilgileri vermeye gayret ettik. İbn Haldun'un bizzat hayatını anlatan bir kitap kaleme almış olması, hayatının en ince detayına kadar bilinmesine vesile olmuş olduğundan biz bu konuda çok fazla detaya girmeden ve imkânımız ölçüsünde ilk dönem kaynaklarından da yararlanarak bu konuyu vermeye çalıştık. Özellikle İbn Haldun'un fikirlerinin nasıl oluştuğunu görmek açısından, doğduğu çevrenin sosyal, siyasî ve fikrî yapısını belirtmeye çalıştık.

İbn Haldun'un İslam hukuku ile ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılması noktasında değinmiş olduğumuz temel görüşlerini de yine çok fazla detaya inmeden vermeye çalıştık. İbn Haldun'un bütün fikirleri birbiriyle bağlantılı olduğundan onun İslam hukuku ile ilgili fikirlerini anlamak diğer fikirlerini iyi bir şekilde bilmekten geçer. Özellikle onun İslam hukuk tarihi ile ilgili fikirlerini bilmek için tarih anlayışını; halifelik ile ilgili fikirlerini bilmek için de devlet, asabiyet ve bedevî-hadarî fikirlerini öğrenmek bir zorunluluk arz etmektedir. Biz bu

zaruretlerden dolayı İbn Haldun'un, özellikle konumuzu anlamamıza yardımcı olacak umran, bedevîlik hadarîlik, tarih ve devlet anlayışı gibi birtakım temel fikirlerine değindik.

III. KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, konunun sınırlandırılması, sunulması ve kaynakların değerlendirilmesi ile ilgili teknik bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde öncelikle İbn Haldun'un hayatı, eğitim süreci, siyasî hayatı ve kişisel meziyetleri üzerinde durduk. Ayrıca İbn Haldun'un İslam hukuk anlayışını daha iyi kavramamıza yardımcı olacak bazı sosyal ve hukukî fikirlerini ele almaya çalıştık. Bu noktada İbn Haldun'un *umran* ilminin temel yapısını teşkil eden toplumsal hayat, bedevîlik-hadarîlik, asabiyet ve tarih fikirlerine değindik. Konumuz açısından önem arz eden ilim anlayışını da bu bölümde ele aldık ve temel İslamî bilimlerden tefsir, hadis ve kelâm anlayışını imkânımız nispetinde inceledik. Ayrıca bu bölümde İbn Haldun'un hukuk anlayışını ele aldık. Özellikle hukuk sosyolojisi açısından önemli bir bilgin olarak kabul edilen[2] İbn Haldun'un hukuk anlayışı, onun İslam hukuk anlayışını anlamamız açısından da önemlidir.

Son bölümde İbn Haldun'un İslam hukuk anlayışı, şer'î kaynaklar ile ilgili fikirlerini; ferâiz, hilâf, mekâsıd, kadâ (yargılama), İslam hukuk tarihi ve halifelik ile ilgili görüşlerini belirtmeye çalıştık.

IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İbn Haldun'u inceleyen bütün araştırmacılar için öncelikli kaynak olan Mukaddime, bizim de bu konudaki en önemli kaynağımız olmuştur. Biz İbn Haldun'un İslam hukuku ile ilgili görüşlerinin çoğuna bu eserinden ulaştık. Mukaddime'nin hem ilimler bahsindeki fıkıh ile ilgili bölümler, hem de diğer bölümlerdeki İslam hukuku ile ilgili yer alan bilgiler, bu konudaki temel kaynağımız olmuştur. Bunun dışında özellikle onun yargılama ile ilgili fikir ve tecrübeleri için **Ta'rif** isimli eserinden yararlandık. İbn Haldun bu eserinde yargılama usul ve yöntemi ile ilgili kadılık yaptığı dönemlerinden hareketle önemli bir takım bilgiler

---

[2] Bkz. Hamide Topçuoğlu, ***Hukuk Soyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)***, AÜHF Yay. Ankara 1960, c. 1, s. 266.

kaydetmektedir. Bu iki eser dışında kısmen de olsa İbn Haldun'un ***Muzîlu'l-Melâm*** isimli küçük risalesinden faydalandık. Bu eser İbn Haldun'un yargılama yöntemi ve yargının görev alanı ile ilgili yazmış olduğu küçük bir risale olup son dönemlerde bulunmuş ve basılmıştır.[3]

İbn Haldun, gerek yabancı gerekse Müslüman bilginler tarafından üzerinde çok fazla araştırma yapılan ve neredeyse her alandaki fikirleri ile ilgili çalışmalar yapılan bir bilgindir. Biz bu çalışmamızda bu tür kaynaklardan elimizden geldiğince yararlanmaya çalıştık. Temel fikirleri konusunda en çok başvurduğumuz kitap, Neşet Toku'nun **İlm-i Umran** isimli eseri olmuştur. Yine 1962 yılında Kahire'de **A'mâlu Mehrecan İbn Haldun** adındaki "İbn Haldun Sempozyumu"nda sunulan tebliğler bu konudaki bir diğer önemli kaynağımız olmuştur. Özellikle İbn Haldun'un İslam hukuku ile ilgili görüşleri noktasında Muhammed Ebu Zehra'nın bu sempozyumda sunmuş olduğu **İbn Haldun ve'l-Fıkh ve'l-Kadâ** adlı tebliğinden yararlandık. Ebu Zehra'nın bu çalışması her ne kadar İbn Haldun'un İslam hukuk anlayışı ile ilgili önemli bilgiler sunsa da onun bu alandaki bütün fikirlerini içermemiş, sadece birkaç fikrinden hareketle ele alınmıştır.

İbn Haldun'un **Mukaddime** adlı eseri Türkçe'ye birkaç defa çevrilmiş olup tezimizde hem Arapça aslından hem de Türkçe çevirisinden yararlandık. Özellikle İslam hukuku ile ilgili bölümlerde aslından yararlanmaya özen gösterdik. Kaynak olarak son çeviri olması bakımından Halil Kendir tarafından yapılan Türkçe çevirisini kullandık ve bunu **Mukaddime**, Ahmed Ez-Za'bî tarafından hazırlanan Arapça baskısını da **el-Mukaddime** şeklinde belirttik. Ayrıca Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar** adıyla kazandırılan İbn Haldun'un **et-Ta'rif** adlı kitabını biz kaynak olarak **Ta'rif** şeklinde verdik.

[3] Bkz. İbn Haldun'un eserleri bölümü.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN HAYATI VE SOSYAL-HUKUKÎ KONULARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

I. İBN HALDUN'UN HAYATI, EĞİTİMİ, ESERLERİ ve YAŞADIĞI DÖNEM

A. İbn Haldun'un Ailesi

İbn Haldûn'un ailesinin soyu sahabeden Vâil b. Cuhr'a dayanır.[4] Vâil b. Cuhr, Yemen Araplarından olup bir heyetle Hz. Peygamber'i ziyarete gelmiş ve Hz. Peygamberin hayır dualarını almıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'den yetmiş kadar hadis rivayet etmiştir.[5] İbn Haldun'un atalarından Haldun b. Osman[6] Yemen'den Endülüs'e göç etmiş ve Hadramut'tan gelen bir grup akrabasıyla beraber Karmûne'ye (Carmona) yerleşmiştir. Bir süre burada kalan Haldun oğulları, sonrasında İşbiliye'ye (Sevilla) göç etmişlerdir. Endülüs'te uzun süre sakin bir hayat sürdüren Haldunoğullarının, Emir Abdullah b. Muhammed döneminde (887–913) çıkan isyan hareketine karışması ve bu aileden olan Hâlid ile Kureyb'in burada kısa bir süre de olsa hâkimiyet kurması bu ailenin tanınmasına vesile olmuştur. Ancak daha sonra ortaya çıkan başka bir ihtilal neticesinde Kureyb öldürülmüştür. Endülüs Emevileri'nden sonra ortaya çıkan feodal devletler döneminde de Haldun ailesi devlet işlerinde önemli görevlere getirilmiştir. Fakat daha sonra siyasî ve askerî nedenlerle bu aile buradan da Tunus'a göç etmek durumunda kalmıştır.[7]

Haldun oğulları ailesi, gerek Endülüs'te gerekse de Afrika'da seçkin bir konumda yer alarak çok sayıda devletin üst kademelerinde görev yapan bürokratlar

---

[4] İbn Haldun Kendi hayat hikâyesini ***Ta'rif*** isimli kitabında çok detaylı olarak anlatmaktadır. Bkz. ***et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn Rihlatuhu Ğarben ve Şarkan***, (Yayınlayan: Muhammed b. Tavît et-Tancî), Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire 1951; Türkçe çevirisi: Vecdi Akyüz, ***Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar,*** Dergâh Yay., İstanbul 2004; İbn Haldun, soy kütüğünü sayarken Haldun'a kadar bildiği on kişiyi sayar, ancak aradaki ata sayısının en az yirmi kişi olması gerektiğini de ifade eder. Soylarının sahabî Vâil b. Cuhr'a dayandığı şeklindeki bilgiyi de İbn Hazm'dan alan İbn Haldun, bilmediği bu soy kütüğünden kendisi de şüphededir. Bkz. İbn Haldûn, ***Ta'rif***, (çev. Vecdi Akyüz), s.15; Muhammed Abdullah İnan, ***İbn Haldûn Hayâtuhu ve Turâsuhu'l-Fikrî***, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye bi'l-Kâhire, Kâhire 1933, s. 13.

[5] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, ***Ta'rif***, s.1; Şemsuddin Muhammed es-Sehavî, ***ed-Dev'u'l-Lâmi',*** Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut ty, c. 3, s. 145; Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî, ***Düreru'l-Ukûdi'l-Ferîde fi Terâcimi A'yâni'l-Mufîde***, (Thk: Mahmud el-Celîlî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, c.2, s.383; Ayrıca Hz. Peygamber, Vail b. Cuhr'u Muaviye b. Ebu Sufyan ile beraber Yemen'e, İslam'ı ve Kur'an'ı öğretmek üzere gönderir. Bkz. Ali Abdulvâhid el-Vâfî, ***Abdurraman İbn Haldûn, Hayatuhu ve Âsâruhu ve Mezâhiru Abkariyyetih***, Vezaretu's-Sikâfe ve'l-İrşadi'l-Kavmî, el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttahida ty, s. 14.

[6] Birçok kaynakta bu zatın asıl isminin Hâlid olduğu, Endülüslerin isimlerin sonuna hürmet ve tazim için "vav-nun" ekleme âdeti suretiyle bu ismin "Haldun" şekline çevrildiği bilgisi yer almaktadır. Bkz. Vâfi, ***age***, s. 15; Sâtı el-Husrî, ***İbn-i Haldûn Üzerine Araştırmalar,*** (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2001, s. 54.

[7] Makrizî, ***Dürer,*** c.2, s.386; Vâfî, ***age***, s. 20–23; Haldun ailesinin Tunus'a göç etmelerinin bir diğer nedeni Tunus'ta kurulan Hafsî devletinin hükümdarı olan Zekeriyya el-Hafsî'nin daha önceden İşbiliye valisi olması ve bu vesile ile Haldun oğulları ile iyi tanışıyor olması olarak gösterilmektedir. Bkz. el-Husrî, ***age,*** s. 56.

yetiştirmiştir. Biz bunu daha sonra İbn Haldun'un hayatında da görmekteyiz. İbn Haldun'un ikinci ceddi olan Ebû Bekir Muhammed b. Haldûn, Tunus'ta devlet hizmetine girip vali, İbn Haldun'un dedesi Muhammed b. Ebû Bekir ise Bicaye'de Hafsî hükümdarına hacip olmuş, çoğu zaman hükümdar başkentte yokken naip olarak görev yapmıştır.[8] Ancak İbn Haldun'un babası Ebû Abdillah Muhammed siyasetten uzak kalıp ilim hayatına atılmış, dönemin ünlü fakîh ve âbidi Ebû Abdillah ez-Zubeydî'ye bağlanıp onun yanında ilim tahsil etmiştir.[9] Arapça ve şiir konusunda mahir olan babası aynı zamanda İbn Haldun'un ilk hocasıdır.[10]

İbn Haldun'un hem siyaset hem ilim ile yoğrulmuş bir ailede yetişmiş olması şüphe yok ki onun düşünceleri üzerinde çok fazla etkili olmuştur.[11] Onun farklı siyasî görevlerle geçen hayatı, yaptığı seyahatler ve bu konudaki tecrübe ve fikirleri kurduğu ilme bakış açısı kazandırmıştır. İbn Haldun'un hem devlet hem de ilim adamlığı görevini beraber yürütmüş olması, hayatını kısmen diğer bilginlerden faklı kılmaktadır. O, devlet işlerini yürütürken bile ilim ve araştırmayı bırakmamış, hatta siyasette kazandığı fikir ve tecrübeler, ona farklı bakış açıları kazandırmış ve daha önceki bilginlerin farkına varmadıkları bir ilmin kapısını açmıştır. Nihayette siyasete ara vererek kendisini kitap telifi, öğretim ve kadılığa vermiştir.[12] Dolayısıyla biz İbn Haldun'un aile ortamının ve özellikle hem siyasî hem de ilmî iki görevi beraber götüren bir yaşam sürmesinin fikirlerinin gelişmesinde çok etkili olduğunu düşünmekteyiz.

B. İbn Haldun'un Yaşadığı Çağ

İbn Haldun hicri sekiz, miladi on dördüncü asırda yaşamıştır. Bu dönem Müslüman toplumların birçoğunun dağılma ve çökmeye, buna karşın batı toplumların canlanma ve gelişmeye başladığı dönemdir.[13] İbn Haldun zamanında Endülüs'teki toprakların büyük bölümü Müslümanların elinden çıkıp İspanyolların

---

[8] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 22.
[9] İbn Haldun, ***age***, s. 23.
[10] İbn Haldun, ***age***, s. 24.
[11] Muhammed Ebû Zehra, İbn Haldun'un sahip olduğu ilimden bahsederken bunu şu benzetmeyle tarif eder: "Ebû Hanife'ye sorulmuş: Bu kadar ilme nasıl ulaştın? "Ben ilim madenin içindeydim" cevabını vermiş. Bu söz İbn Haldun için de doğrudur. Zira İbn Haldun ilim madeni içinde olmuş, fıkhın mekânında büyümüştür." Bkz. Muhammed Ebu Zehra, "İbn Haldun vel-Fıkh ve'l-Kada", ***A'mâlu Mehrecân İbn Haldûn***, el-Merkezu'l-Kavmî li'l-Buhûsi'l-İctimâiyye ve'l-Cinâniyye, Kâhire 1962, s. 613.
[12] Husrî, ***age***, s. 56–57.
[13] Husrî, ***age***, s. 59.

egemenliği altına girmişti. Tuleytula (Toledo), Kurtuba, İşbiliye gibi önemli merkezler Müslümanlardan alınmış ve buradaki Müslümanlar Afrika'ya sürülmüştü. Sadece birkaç küçük bölge Müslümanların elinde kalmış, bu bölgelerde de Benû Ahmer (Nasrîler) hanedanlığı hüküm sürüyordu. Ancak bu hanedanlıkta da kavga ve kargaşalar mevcuttu.[14]

Mağripte[15] ise Abdulvadiler, Hafsiler ve Meriniler hanedanlığı olmak üzere üç devlet hâkimiyet kurmuştu. Abdulvadîler orta Mağrip'te hüküm sürüyordu. Başkenti Tilemsan olan bu hanedanlık, Mağrip'teki en zayıf devlet olmasından dolayı sürekli toprak kaybına uğrardı. İbn Haldun'un siyasi hayatının birçok yılı bu devlette geçmiştir.[16] Merinîler uzak Mağrip'te (Fas) hanedanlığını kurmuş, Ebû İnân döneminde güçlenerek bütün Mağrib bölgesini egemenliği altına almıştır. İbn Haldun 23 yaşında iken Ebû İnan ile tanışmış ve onun hizmetine girmiştir.[17] Ancak Ebu İnan'ın ölümünden sonra Merinoğulları hanedanlığında kargaşalar çıkmıştır. İbn Haldun bu taht kavgasının yaşandığı dönemde Fas'ta bulunmuş ve Ebu İnan'ın kardeşi Ebu Sâlim'e destek vermiştir.[18] Hafsîler ise İfrikıyye de denilen Tunus'ta hüküm sürüyordu. Siyasi istikrarın da çok fazla olmadığı ve emirler tarafından yönetilen bu devletteki emirlerle İbn Haldun bazen iyi ilişkilere girmiştir. Örneğin İbn Haldun Fas'ta Bicâye Emiri Muhammed b. Abdullah ile temasa geçmiş Bicaye'ye kaçmayı planladığı sırada yakalanıp hapse atılmış, daha sonraları Emir, Bicaye'yi geri alınca İbn Haldun Emir'in sadrazamı olmuştur.[19]

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde Suriye, Hicaz ve Mısır, Memlüklerin egemenliği altında bulunuyordu. Buralarda siyasi durum Mağrib'e oranla çok istikrarlı idi. İbn Haldun'un 24 sene kaldığı Mısır, kendi anlatımıyla da medeni açıdan çok gelişmiş bir şehir idi. Irak, İran'ın batısı, Azerbaycan ise Timur'un istilasına kadar Celayirlilerin egemenliği altında bulunuyordu. Diğer taraftan bu dönemde Selçuklu devleti parçalanış ve topraklarında birçok beylik kurulmuştu. Timur ise Çin'den Irak'a kadar bütün bölgeyi istila etmiş daha sonra Suriye ve

---

[14] Husrî, ***age***, s.59–60; İbn Haldun, iki kere Endülüs'e gitmiş ilk gidişinde üç sene kalıp kendi isteğiyle dönüş yapmıştı. Ancak ikinci gidişinde birkaç ay kalabilmiş ve orayı terke zorlanmıştı. Bkz. Husrî, ***age***, s. 60.

[15] İbn Haldun döneminde Mağrip; Fas, Tunus, Bicâye ve Tilemsan gibi birçok şehri içine alan geniş bir bölgenin ortak adı olarak kullanılmaktaydı.

[16] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 92 v.d; Husrî, ***age***, s. 61.

[17] Husrî, ***age***, s. 64.

[18] Husrî, ***age***, s. 65.

[19] Husrî, ***age***, s. 67.

Anadolu üzerine seferlere başlamıştı. Ancak Timur'un ölümünden sonra devleti birçok parçaya bölünmüş ve gücünü kaybetmişti. İbn Haldun Şam'ı muhasarası esnasında Timur'la görüşmüş ve aralarında birçok konuşma ve tartışmalar cereyan etmiştir ki o bunların hepsine *Tarif* adlı kitabında yer verir. Timur'la olan teması son siyasi faaliyetidir. Osmanlı devleti de bu dönemde çok yavaş bir gelişim gösteriyordu. Hatta İbn Haldun'un ömrünün son yıllarına doğru Yıldırım Beyazıd'ın Ankara savaşında (1402) Timur'a yenilmesinden sonra hanedan iyice güç kaybetmiş bir durumda idi.

C. İbn Haldun'un Doğumu ve Yetişmesi

27 Mayıs 1332 (1 Ramazan 732) yılında Tunus'ta doğan İbn Haldun[20] ilk eğitimini Tunus'ta almıştır. İlk olarak Ebu Abdillah Muhammed b. Sa´d b. Burral'dan[21] yedi kıratı öğrenmiş, Şatıbi´nin *el-Lamiyye* ve *er-Raiyye,* İbn Abdilberr´in *et-Takassî li-Ehâdisi´l-Muvatta*, İbn Malik´in *Kitabu´t-Teshil* ve İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar* kitaplarını okumuştur.[22] İbn Burral'dan ders aldığı sıralarda kendi babasından, Ebu Abdillah b. El-Arabî el-Hasâirî[23], Ebu Abdillah Muhammed ez-Zeralî ve Ebu´l-Abbas Ahmed b. El-Kassar ve Muhammed b. Bahr gibi âlimlerden Arap dili ile ilgili dersler almıştır.[24] Bir süre şiir dersleri alan ve birçok şairin şiirlerini ezberleyen İbn Haldun, sonrasında Şemsuddin Muhammed b. Cabir el-Vadiyaşî´nin meclislerine devam etmiş ve burada başta *Kutub-i sitte*, *Muvatta* kitapları okuyarak hadis dersleri almıştır.

İbn Haldun, fıkıh öğrenimine Ebu Abdillah el-Cayyanî ve Ebu´l-Kasım el-Kasir´in yanında devam etmiştir. El-Kasir´den *Kitâbu´t-Tezhîb, Muhtasaru'l-Mudevvene* ve *Kitabu´l-Mâlikiyye* gibi kitapları okuyan[25] İbn Haldun, Muhammed

---

[20] Ömer Rıza Kehhâle, ***Mu'cemu'l-Muellifin***, Muessesetu'r-Risâle, yy. ty. c. 2, s. 119; İbnu'l-İmâd Şihabuddin ed-Dımaşkî, ***Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb***, (Haz. Abdulkadir el-Arnavut, Mahmud el-Arnavut), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1993, c. 9, s. 114.

[21] İbn Hacer el-Askalanî, ***Ref'u'l-Isr an Kudâti Mısr***, (thk: Alî Muhammed Ömer), Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1998, s.234; Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, ***el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta***, (thk: Abdullah İnan), Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1975, c.3, s.498; Aslen Endülüs'ün Belensiye (Valencia) bölgesi göçmenlerinden olan bu zat, kıraat konusunda İbn Haldun'un ifadesine göre geçilmez bir imamdı. İbn Burral, kıraat imamlarının piri sayılan el-Batarnî´nin öğrencisidir. Bkz. İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 24.

[22] Sehâvî, ***age***, c. 3, s. 145; Makrizî, ***Dürer***, c. 2, s. 388.

[23] İbn Haldun, el-Hasayirî´nin nahiv konusunda uzman olduğunu ve *Kitabu't-Teshil´*e bir de şerh yazdığını ifade eder. İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 25.

[24] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 25; Sehâvî, ***age***, c. 3, s. 145.

[25] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 26; Sehâvî, ***age***, c. 3, s. 145.

b. Süleyman es-Sattî'den[26] de bir süre fıkıh dersi alarak *Kitâbu't-Tabsira*'yi okumuştur.[27] Ayrıca Kadi'l-Cemâa İbn Abdisselam'dan da fıkıh dersleri almıştır.[28] Daha sonra Ebu Muhammed el-Hadramî'den dersler almış, İbn İshak'ın *Siyer*'ini ve İbn Salah'ın hadisle ilgili kitabını[29] ve ezberlediği diğer hadis kitaplarını ona okumuştur. Bu esnada Mağrip kurrasının imamı diye tanıttığı Ebu'l-Abbas Ahmed ez-Zevavî'ye kıraat-ı seba'yı okumuş ve ondan da icazet almıştır.[30] Daha sonra Ebu Abdillah el-Abillî'den[31] pozitif ilimler alanında dersler almıştır[32] ki İbn Haldun, aklî ilimler alanında el-Abillî'den başka ders aldığı kimseyi zikretmez.[33]

Görüldüğü gibi İbn Haldun birçok bilginden dersler almıştır. Hatta bazen aynı kitabı farklı kişilerin yanında tekrar okumuştur. Bütün bunlar onun çok yönlü ve özgün bir bilgin olmasına katkı sağlamış olabilir. Ancak o, on yedi yaşında iken halkı kırıp geçiren kara veba salgınında, anne ve babasının yanında hocalarının büyük bölümünü kaybetmiştir. Daha sonra Mağrip'ten gelen bir grup hocanın yanında ders almaya başlar, ama bu hocaların da kendi memleketlerine geri dönmeleri eğitiminin aksamasına neden olur. Bir ara hocaları ile beraber Mağrib'e gitmeye niyetlenmişse de ağabeyi Muhammed buna karşı çıkmıştır.[34]

D. İbn Haldun'un Siyasi Hayatı ve Seyahatleri

İlk Yolculuk

Tunus'ta eğitimi aksayan İbn Haldun başka yere gitmek için fırsatlar kollamaya başlar. Yirmi yaşında iken (1352) Tunus'tan ayrılır. Önce Hevâre beldesine gider. Ancak burada çıkan savaşta kendi tarafının (Merinî devleti) yenilmesi sonucu canını zor kurtararak Ubbe'ye kaçar.[35] Oradan Tebesse'ye sonra

---

[26] Adı Muhammed b. Ali b. Süleyman olan Sattî, Fas civarındaki Satta kabilesindendir. İbn Haldun fıkıh alanında çok iyi olduğunu belirttiği bu zatın birçok kitabı hıfz ettiğini belirtir. Bkz, İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 35–36.
[27] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 36.
[28] İbnu'l-İmâd, ***Şezeratu'z-Zeheb***, c.9, s. 114.
[29] Asıl ismi Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî'nin (v.643) bu alandaki hadis kitabının ismi 'Ulûmu'l-Hadis'tir.
[30] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 27; Sehavî, ***age***, s. 145.
[31] İbn Haldun'un aklî ilimler konusunda çok ileride olduğunu belirttiği el-Abillî aslen Tilimsanlı olup İbn Haldun bu şahsın yanında hem aklî hem naklî ilimleri okuduğunu, mantık, felsefe ve matematik dâhil birçok ilmi bundan aldığını kaydeder. İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 27–28.
[32] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, ***Mukaddime***, (ter. Halil Kendir), Yeni Şafak, İstanbul, 2004, s. 27.
[33] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 39; İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 498; Sehâvî, ***age***, c. 3, s. 145.
[34] İbn Haldun, ***age***, s. 55.
[35] İbn Haldun, ***age***, s. 56.

Kafsa'ya sonra da Beskera'ya giden İbn Haldun uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Bicaye'ye ulaşır. Bir süre Bicaye'de kaldıktan sonraki yolculuğu Fas'a olur.[36]

İbn Haldun Fas'ta (1354-1362)

Tilemsan ve Bicaye'yi ele geçirdikten sonra başkent Fas'a gelen Merini hükümdarı Ebu İnan, burada bir *bilim meclisi* kurmuştur. İbn Haldun'u Tunus'tan tanıyan bazı ilim adamı Sultan'a ondan söz edince Fas'a davet edilir. 1354 yılında henüz 22 yaşında iken *bilim meclisi*ne girer.[37] Kısa bir süre sonra istemediği halde devlet idaresinde aktif bir göreve (kâtiplik) getirilir. Böyle bir görevde tecrübesinin olmaması İbn Haldun'un buna karşı isteksiz davranmasına neden olur.[38] Ancak görünen o ki onun bu göreve karşı isteksiz davranması onun bu makamı küçük görmesinde[39] ve kâtiplik gibi bir görevi ailesine yakıştıramamasında yatmaktadır.[40] O daha büyük bir makam beklerken kâtipliğe atanmıştı. Bundan dolayı da Fas'ta tutuklu bulunan Hafsî Emiri Muhammed b. Abdullah ile gizli bir anlaşma yapar. Buradan kaçmak için yollar arayan Emir Muhammed, İbn Haldun'la anlaşır ve kurtulup tekrar emirliğini ele geçirmesi durumunda ona haciplik sözü verir. Ancak planları ortaya çıkar ve İbn Haldun hapse atılır. İki sene hapiste kalan İbn Haldun Sultan'ın ölümüyle hapisten çıkarılıp eski görevine getirilir.[41]

Ebû İnan'dan sonra küçük yaştaki Said'in tahta çıkması Merini devletinde kargaşalığa neden olmuş, sürgünde olan Emir Ebu Sâlim de saltanata talip olmuştu. İbn Haldun bu dönemde Ebu Sâlim'i desteklemiş, hatta onunla görüşmeler yaparak başkente gelmesi konusunda onu cesaretlendirmişti. Başkente gelen ve Merini devletinin başına geçen Ebu Salim, İbn Haldun'un kendisine yaptığı iyiliği unutmaz ve onu kendisine sır kâtibi yapar. Padişah adına evraklar düzenleme işine bakan İbn Haldun sonrasında *divân-ı mezâlim* (yüksek yargı ve denetim) mahkemesinin hâkimi olur.[42] Tahtta iki sene kalan Ebû Salim'in, Vezir Ömer b. Abdullah tarafından çıkarılan ayaklanmada öldürülmesiyle tahta Ömer b. Abdullah geçer. Sultan Ömer, İbn Haldun'u aynı görevinde bırakmış hatta maaşını da arttırmıştı.

---

[36] İbn Haldun, ***age,*** s. 56.
[37] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 498.
[38] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 57.
[39] Husrî, ***age***, s. 76.
[40] Franz Rosenthal, Ibn Khaldûn, ***The Muqaddimah***, 3. b. Routledge & Kegan Paul, London ty, s. XLVII.
[41] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 62.
[42] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 71; İbn Hacer, ***age***, s. 234.

Ancak o çok samimi olduğu Sultan Ömer'den beklediği teveccühü göremeyince görevinden ve Fas'tan ayrılma kararı alır.[43]

İbn Haldun Endülüs'te (1362–1365)

İbn Haldun'un Fas'tan ayrılarak güçlenen Abdulvadîlerin yanına gidip onlara yardım edeceğinden endişe eden Sultan Ömer, önceleri gitmesine izin vermemişse de araya bazı dostlarının girmesi ve Abdulvadilerin başkenti Tilemsan'a gitmemesi şartıyla Fas'tan çıkma izni alabilir. 1362 yılında Fas'tan ayrılıp ata kenti olan Endülüs'e (Gırnata) giden İbn Haldun burada çok sıcak bir şekilde karşılanır. O Gırnata Sultan'ı ile Fas'ta tanışmış ve aralarında dostluk oluşmuştu. Üç sene Gırnata'da kalan bu süre zarfında Sultan'ın danışmanlığı ve büyükelçilik görevlerinde[44] bulunan İbn Haldun, bu durumdan hoşnut olmayan bazı kesimlerin Sultan'la aralarını bozmak istemesi üzerine Endülüs'ten ayrılma kararı alır. Ancak ayrılmasının temel nedeni daha önce kaçması için yardımlarda bulunduğu Emir Ebû Abdullah'ın Bicâye'yi (Bougie) geri alması ve bir mektup göndererek onu haciplik görevi için davet etmesidir.[45]

İbn Haldun Bicâye'de (1365)

1365 yılında Bicaye'de büyük bir törenle karşılanan İbn Haldun devletin iki numaralı koltuğu olan haciplik[46] görevine getirilir. Bu görev süresince siyasi görevler dışında camide hatiplik yapıp dersler veren İbn Haldun'un bu görevi de yaklaşık bir yıl sürer. Çünkü Sultan Ebû Abdullah, Kostantîne hükümdarı ve aynı zamanda amcasının oğlu olan Ebu'l-Abbas tarafından katledilip saltanatı dağıtılır.

---

[43] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 72.

[44] İbn Hacer, ***age***, s. 234; 1364 yılında İbn Haldun büyükelçi olarak I. Petro ile görüşür. İbn Haldun'un gelişinden son derece mutlu olan Petro ona Sevilla'da kalmasını, kalması durumunda ona dedelerinin arsalarını vereceğini vaat eder. Ancak İbn Haldun bunu reddedip Gırnata'ya (Granada) döner. Bkz. Muhsin Mahdi, ***Ibn Khaldun's Philosophy of History***, George Allen and Unwin Ltd. London 1957, s. 41.

[45] Husrî, ***age***, s. 79.

[46] İbn Haldun, bu makamın görevinin yönetim (sultan) ile halk arasında aracılık olduğunu ifade eder ki (İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 90; İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 327) bu görev daha sonra İslam devletlerindeki sadrazamlığa denk düşmektedir. Husrî, ***age***, s. 80; İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserini İngilizceye çeviren Rosenthal'ın, *hacip* kelimesini İngilizceye *prime minister* yani bugün *başbakan* olarak kullandığınız tabirle çevirmesi de haciplik görevinin bugünkü konumunu göstermektedir. Bkz. Rosenthal, ***age***, s. L.

Hacip olan İbn Haldun da Ebu'l-Abbas'a, Bicâye'yi teslim edip oradan Beskera'ya gitme kararı alır.[47]

İbn Haldun Beskera'da[48] (1366–1372)

İbn Haldun, Bicâye'den ayrıldıktan sonra bazı kabileleri de ziyaret ederek Beskera'ya ulaşır. Altı sene Beskera'da kalan İbn Haldun bu süre zarfında resmî olarak siyasi bir görevde yer almasa da gayr-ı resmi birçok siyasi faaliyette bulunur. Siyasetten bıktığı için Tilemsan (Tlemcen) Sultanı Ebû Hammû'nun haciplik görevini reddeder. Beskera'da bedevî kabileleri içinde yaşayıp onların hayat tarzlarını çok iyi bir şekilde tahlil etme imkânı da bulur. Ayrıca bu bedevî kabileler üzerinde tesir kurup orada kaldığı müddetçe onları sevk ve idare ederek istediği sultana bağlamıştır. Ancak İbn Haldun'un sürekli taraf değiştirmesi ve kabileler üzerindeki etkisinin fazla olması Beskera Sultanını tedirgin etmiş, bundan dolayı da İbn Haldun buradan ayrılarak tekrar Fas'a gitmek zorunda bırakılmıştır.[49]

Siyasetten Kaçış (1372–374)

İbn Haldun Beskera'dan ayrıldıktan sonra Fas'a gider. Ancak o daha yoldayken bile birçok sıkıntıyla karşılaşmıştır. Ebu Hammû, kendi aleyhinde çalışacağı endişesiyle İbn Haldun'un yolunu kestirir. Kendisi bu olayı şu şekilde anlatır:

> "Re'su'l-Ayn yurdu sınırında yolumuzu kestiler. İçimizden kurtulmayı başaranlar, atlarıyla Debdu dağına kaçtı. Yanımızdaki her şeyi yağmaladılar. Atlıların çoğu piyade kaldı. Ben de onlardan biriydim. Çöl arazide barınaksız, örtüsüz iki gün kaldım. Daha sonra arkadaşlarımla birlikte Debdu dağına sığındım."[50]

Sonrasında Fas'a gelen İbn Haldun buralarda devam eden kavga ve kargaşadan iyice bunalır ve barış için çağrılar yapar. Bunun için bir süre uğraş vermesine rağmen, kendisini dinleyen çıkmayınca tekrar Endülüs'e gider.[51] İbn Haldun Endülüs'te sıcak karşılansa da burada da fazla barınamaz. Çünkü Mağripli sultanlar Endülüs hükümdarıyla (Nasrî devleti) aralarını bozmaktan çekindikleri için onun Endülüs'e

---

[47] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 91.
[48] Biskra şeklinde de okunan bu şehir Cezayir'de ez-Zâb beldesinin merkezidir. Bkz. İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 91 (dipnot 6).
[49] İbn Haldun, ***age***, s. 120–128.
[50] İbn Haldun, ***age***, s. 128.
[51] İbn Haldun, ***age***, s. 134.

gitmesinden hoşnut değildir. Çeşitli girişimler sonucunda İbn Haldun'un Endülüs'ten ayrılmasını sağladılar. Deniz yoluyla Endülüs'ten Tilemsan'a bağlı Huneyn limanına gelir. Arasının pek de iyi olmadığı sultan Ebu Hammû ondan faydalanmak için ona dokunmaz ve bir süre sonra onu Devâdire yurtlarına gidip buradaki kabileleri kendisine bağlaması için görevlendirir. Sultanın emriyle Devâdire'ye gitmek için yola çıkan İbn Haldun yolda fikrini değiştirir ve yolunu değiştirerek Evlâdu Ârif yurduna gider. Çünkü o artık siyasetten bıkmış ve kendini tamamen ilme verme niyetindedir. Evlâdu Ârif diyarında izzet ü ikram ile karşılanan İbn Haldun İbn Selame kalesine yerleştirilir.[52]

İbn Haldun İbn Selâme Kalesi'nde (1374–1378)

Bu kaleye yerleştiğinde(1374) kırk iki yaşında olan İbn Haldun çok da fazla olmayan ömrüne çok değişik ve karmaşık siyasi olaylar sığdırmıştı. Gezdiği yerler, yaşadığı siyasi olaylar, özellikle bedevî Araplar arasında edindiği izlenimler ona yeni bir ilmin kapsını açmıştı. Kendisini bu kalede ilim için inzivaya çeken İbn Haldun dört sene içerisinde *Mukaddime* ve *el-İber* kitaplarını yazar. Ancak Arap, Berber ve Zenata tarihini de yazacak olan İbn Haldun, yanındaki kaynakların eksikliğinden dolayı Tunus'a gitmeye karar verir. Önce mektup ile Hafsî devletinin sultanı Ebu'l-Abbas'tan izin alan İbn Haldun, İbn Selâme Kalesi'nden ayrılarak doğduğu yere geri döner.[53]

İbn Haldun Tunus'ta (1378–1382)

Tunus'ta güzel bir şekilde karşılanan İbn Haldun'a, Sultan tarafından ilmi çalışmalarını yürütmek için imkânlar sağlanır, ev tutulur, maaş bağlanır. Burada *el-İber* adlı tarih kitabını tamamlayan İbn Haldun, bir kopyasını da Sultan'a sunar. İbn Haldun burada da rahat bırakılmadığını, özellikle İbn Arafe'nin kendisini kıskandığı için sürekli aleyhinde çalışmalar yaptığından, fakat bütün propagandalara rağmen Sultan'ın bunlara ilgi göstermeyip kendi ilmi çalışmalarını desteklediğinden bahseder. Kitabını bitirdikten sonra özellikle dedikodular ve saldırılar nedeniyle

[52] İbn Haldûn, ***age***, s. 135; Cezâyir'in Oran bölgesinde yer alan bu kalenin diğer bir adı Tavgozot (Taoughzout)'tur. Bkz. Vâfî, ***age***, s. 78 (dipnot 1).
[53] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 137.

hacca gitme niyetiyle 1382 yılının Şaban'ında Tunus'tan ayrılarak İskenderiye'ye doğru yol alır.[54]

İbn Haldun Mısır'da (1382–1406)

Sadece hacca gitme niyetiyle yola çıkan İbn Haldun yolda niyetini değiştirir ve ömrünün kalan yirmi dört yılını geçireceği Mısır'a doğru gider. Aslında o daha Mısır'a gelmeden önce buralara özlem duyan, özellikle gelişmişliğinden hayranlıkla bahseden biriydi. Kendisinden önce şöhreti ve kitabı Mısır'a ulaşan İbn Haldun, gelir gelmez Ezher Üniversitesinde dersler vermeye başlar. Sultan'la tanışan ve büyük ilgisine mazhar olan İbn Haldun, Mısır'a temelli yerleşmek için ailesini de buraya getirtmek ister, ancak onun tekrar Tunus'a dönmesi için Tunus sultanı buna izin vermez. Bunun üzerine Mısır Sultanını devreye sokan İbn Haldun, Sultan'a bir mektup yazdırır ve ailesininin Mısır'a gönderilmesine ikna eder.[55] Ancak ailesini getiren geminin batması sonucu İbn Haldun bütün ailesini kaybeder.[56]

İbn Haldun'un Memlükler yönetiminde olan Mısır'daki hayatı siyasetten uzak ve tamamen ilim ve kadılıkla geçmiştir. İlk olarak Selahattin Eyyubî'nin yaptırmış olduğu el-Kamhıyye Medresesine fıkıh hocası olarak atanır.[57] Kısa bir süre sonra Maliki kadısı olan İbn Haldun bir süre bu görevi yürütür ve sonrasında (1385 yılında) yeni yaptırılan el-Berkukiyye medresesine Maliki fıkıh hocası olarak atanır. Bu görevde de uzun süre kalmayan İbn Haldun 1389 yılında Sargatmış Medresesi'ne hadis hocası olarak getirilir.[58] Kendisini bu dönemde tamamen ilme

---

[54] İbn Haldun, ***age***, s. 151.
[55] İbn Haldun, ***age***, s. 156–59.
[56] İbn Kadı Şuhbe'nin ***Tarih*** kitabında şu kayıt yer alır: "1384 yılında Mağrip'ten, Mısır'a gelen Rub'u'd-Dünya (Çeyrek Dünya) adlı gemi batar. İçerisinde İbn Haldun'un karısı ve beş kızı ölür. Ancak İbn Haldun'un Muhammed ve Ali isimlerindeki iki oğlu kurtulmuştur." İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 163 (dipnot 27); İbn Haldun'un bir çocuğunun kurtulduğu ***Ta'rif*** isimli kitabında verdiği bilgilerden kesin olarak anlaşılmaktadır: Timur, İbn Haldun'la konuşurken çocuklarının nerede olduklarını sorar. İbn Haldun ise, çocuğunun el-Mağribu'l-Cevvâni'de kâtiplik yaptığı karşılığını verir.(İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 249) İbn Haldun'un hanımının ölümünden sonra tekrar evlenip evlenmediği de kesin olarak bilinmemektedir. Gerçi Timur'la olan son görüşmesinde Timur'un ona Mısır'a ailesinin ve çocuklarının yanına dönmesini tavsiye etmesinden ailesi ve çocuklarının olduğu sonucu çıkarılabilir. (Bkz. İbn Haldun, ***age***, s. 257) Ancak Timur'un onun ailevî durumunu iyi bilmemesinden dolayı bunu söylemiş olması da muhtemeldir. Bu konuyu ele alan Franz Rosenthal, İbn Haldun'un hanımının ölümünden sonra tekrar evlenmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyler. Çünkü ona göre İbn Haldun'un toplumda iyi bir konumda yer alıyor olması ve Müslüman kültürü böyle yeniden evliliği zorunlu kılıyordu. Bkz. Rosenthal, ***age***, s. XLVI.
[57] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 159.
[58] İbn Haldun, ***age***, s. 188.

veren İbn Haldun 1398 yılının ramazanında tekrar yargıçlık görevine getirilse de bir sene sonra bu görevinden uzaklaştırılır.[59]

Bu arada Rum diyarını işgal ederek Şam'a doğru gelen Timur'a karşı savunma yapmak üzere askerleri toplayan Sultan Ferec, yanına birkaç kadı ve o zaman görevde olmayan İbn Haldun'u da alarak (1400 yılında) Şam'a doğru gider ve Timur'dan önce Şam'a ulaşırlar. Şam'a gelen Timur, Sultan Ferec'le savaşmayarak şehrin uzak bir yerine yerleşir. Yaklaşık bir ay iki ordu birbirini gözetler. Ancak daha sonra Sultan Ferec, bazı emirlerin fitne çıkarıp ayaklanmak üzere Mısır'a kaçmaya çalıştıkları haberlerini alır ve yönetimi sağlamlaştırmak üzere Mısır'a dönmek zorunda kalır. Sultan'ın Mısır'a dönmesi Şam halkını tedirgin eder. İbn Haldun ve bir grup yargıç, Timur'un huzuruna çıkıp eman almak isterler. Ancak buna da kale naibi engel olur. Bunun üzerine bazı kadılar gizlice kaleden kaçarak Timur'dan eman almayı başarır. Kadı Burhaneddin, İbn Haldun'a Timur'un kendisini sorduğundan sözedince o da kaleden gizlice çıkarak Timur'un yanına gider. İbn Haldun'u sıcak bir şekilde karşılayan Timur'un niyeti bu büyük tarihçiden yararlanmaktır. Mağrip ülkeleri ile ilgili birtakım sorular soran Timur, İbn Haldun'dan buralardaki şehirlerin detaylı bir haritasını alır. On beş gün beraber kalan İbn Haldun ile Timur arasında birçok konuşma geçer ve İbn Haldun daha sonra Mısır'a döner.[60]

Mısır'a geldikten sonra tekrar kadılığa getirilen İbn Haldun'un bu görevi de bir yıl sürer. Kısa aralıklarla birkaç defa daha göreve getirilip görevden alınan İbn Haldun en son 1406 yılında altıncı kez bu göreve getirilir ve vefatına kadar kadılık görevini yürütür. Mısır'da ikamet eden İbn Haldun 17 Mart 1406 yılında yetmiş dört yaşındayken vefat eder. Cenazesi el-Makberetu's-Sufiyye'ye defnedilir.

---

[59] İbn Haldun'un uzaklaştırılmasının nedeni Mısır'daki birçok âlimin ona karşı olmasıdır. Çünkü bir Mağripli olan İbn Haldun'un Mısır'da çok kısa zaman içerisinde üst görevlere getirilmesi yerli bilginler tarafından hoş karşılanmamış ve bu durum aleyhinde sert bir propagandaya neden olmuştur. Bu propagandaların sonucu olarak birçok defa görevinden azledilmiştir. Bkz. Muhammed Abdullah İnan, ***İbn Haldun Hayatuhu ve Turasuhu'l-Fikrî***, s. 71.

[60] Timur İbn Haldun'dan Mağrip ile ilgili birtakım malumatlar sorar. İbn Haldun, bu bilgileri verdikten sonra Timur'a şark ve ğarp tarihi ile ilgili bir kitapçık yazdığını ve o kitapta Timur'dan da bahsettiğini söyler. Timur aldığı bilgiler sonucunda müverrihe hayran kalır. Onu memleketine davet eder, ancak İbn Haldun Mısır'ı çok sevdiğini söyleyince ona izin verir. Bkz. Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, ***İbn Haldun ve Felsefesi***, İş, Türkiye Harsi ve İctimaî Araştırmalar Merkezi Kitapları, İstanbul 1939, s. 18.

E. İbn Haldun'un Kişisel Meziyetleri

Hayatını anlatırken de değindiğimiz gibi İbn Haldûn, yaşamı boyunca birçok siyasî görevde bulunmuş, henüz 22 yaşındayken girdiği siyasette çok çeşitli görevler ve deneyimler yaşamıştır. Bazen padişahların sır kâtibi olmuş, bazen hükümdarlara yardımcılık yapmış, ancak siyasî faaliyetleri onun çok defa sürgün edilmesine, hapse atılmasına neden olmuştur. İbn Haldûn, etkili hitabeti ve sahip olduğu zekâ ile hem padişahlar, hem de kabile liderleri üzerinde çok fazla etkili olmuş biridir. Onun için hiçbir hükümdar ondan vazgeçememiş, fakat bazen de muhalefetinden korktukları için sürgün etmişler ve eziyetlere maruz kılmışlardır.[61] 74 yıllık ömründe Mağrib'in birçok şehrini gezen, iki defa Endülüs'e giden ve son 24 senesini de Mısır'da geçiren İbn Haldûn'un hayatının yarısına yakın kısmı siyaset, diğer yarısı da eğitim öğretim ve kitap telifi ile geçmiştir. Tarihçi Zeki Velidi Togan, İbn Haldun'un bu dağdağalı hayatının ona, milletlerin mukadderatını öğrenmesini sağladığını söyler.[62]

İbn Haldun'dan bahseden kaynakların çoğunda çok iyi bir hatip, faziletli, asil, vakur bir şahsiyet olduğu, aynı zamanda hem aklî hem de naklî ilimlerde çok ileri biri olduğu belirtilmiş, hatta "Mağribin gurur kaynağı" olarak gösterilmiş,[63] makam ve mevki hırsı olmayan, girdiği her ortama uyum sağlayan yumuşak bir yapıya sahip olduğu belirtilmiştir.[64] İbn Haldun'un arkadaşı İbnu'l-Hatîb ve öğrencisi Makrizî onu bütün yönleriyle övmekte, özellikle ilim konusunda onu "zamanının gözdesi" olarak göstermektedir.[65]

Buna karşın bazı kaynaklarda da İbn Haldûn aşırı derecede eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin başında onun hem islamî ilimler hem de ahlakî meziyetler açısından zayıf olduğu konusu gelmektedir.[66] Kadı olduğunda insanları küçümsediği, kızdığı

---

[61] Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", ***D İA***, c. 19, s. 541.
[62] Zeki Velidi Togan, ***Tarihde Usûl***, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1950, s. 170.
[63] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 497; İbnu'l-İmâd, ***age***, c. 9, s. 115; Makrizî, ***Dürer***, c. 2, s. 386.
[64] Brockelmann, ***Tarihu'l-Edebi'l-Arabî***, (Arapça çev., Komisyon, Edit: Mahmud Fehmî Hicâzî), el-Munazzametu'l-Arabiyyetu li't-Terbiyyeti ve's-Sikâfeti ve'l-Ulûm, y.y. 1995, c. 7, s. 441.
[65] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 497; Makrizî, ***Dürer***, c. 2, s. 387.
[66] İbn Hacer el-Askalanî'nin anlattığı kadarıyla o dönemdeki bazı âlimler İbn Haldun'a karşı mesafeli durmaktadır. Her ne kadar kaynaklarda bunun bazı sebepleri anlatılmışsa da yine de bunun gerçek nedenini kestirmek zordur. Örneğin İbn Hacer, hocası Ebu'l-Hasan b. Ebî Bekr'e neden İbn Haldun'u sevmediğini sorar. O, İbn Haldun'un *Tarih* kitabında Hz. Hüseyin için ileri geri laflar kullandığından dolayı nefret ettiğini ifade ettikten sonra ağlayarak İbn Haldun'a beddualar ve küfürler etmeye başlar. İbn Hacer, İbn Haldun'un *Tarih* kitabında böyle bir lafzın olmadığını ama galiba kitabının ilk nüshalarında yer alıp sonra kaldırıldığını ifade eder. (Bkz. İbn Hacer, ***age***, s. 237) Ancak görünen o ki, bu nefretin nedenini sadece İbn Haldun'un *Tarih* kitabında yer alan ehl-i beyt ile ilgili ibarelerde aramak yanlış olur. Bazı kaynakların, -örneğin kendi öğrencisi Makrizî'nin- İbn Haldun'dan övgüyle

insanları dövdürdüğü,[67] Mısır'da kadılık yaptığı dönemlerde sırf muhalefet olsun diye kadı elbisesi giymeyip Mağrip elbisesiyle dolaşması anlatılan birtakım zaafiyetleridir.[68]

Aslında İbn Haldun için zaaf sayılabilecek birtakım özelliklere sahip olduğu kendi hayatını anlattığı *Tarif* adlı kitabından da ortaya çıkarmak mümkündür. Örneğin, Merinî devletinde kâtip iken hapisteki Hafsî emir Muhammed ile devletini kurunca hacip olacağı vaadiyle gizli bir anlaşma yapması bu zaafının bir göstergesidir.[69] Ayrıca aynı zaaf İbn Haldun'un Timur'u karşılaşmasında da ortaya çıkmaktadır. Müslüman ülkeleri talan eden hatta İbn Haldun'un yaşadığı yer olan Mısır'a da göz diken Timur'a İbn Haldun şu övgülerde bulunmaktadır: "Allah sana destek versin. Otuz kırk yıldır seninle buluşmayı bekliyordum. Çünkü sen âlemin sultanı, dünyanın kralısın. Hz. Âdemden bu yana senin gibi bir hükümdar gelmemiştir."[70] Başka bir konuşmasında Timur'un İbn Haldun'a Mısır'a gidip gitmeyeceğini sorması üzerine İbn Haldun'un Timur'a: "Allah sana destek versin. Bütün istediğim sensin. Sen barındırdın ve gözettin. Mısır'a sefer senin hizmetinde olacaksa, evet. Aksi halde gitme arzum yok"[71] şeklinde verdiği cevap onun aynı şekildeki zaafı olarak görülebilir.

Ancak bütün bunları yine de padişahlara yaranma olarak değil de o dönemin kültür anlayışı içerindeki doğal diyaloglar olarak değerlendirmek daha adilane bir durum olur. Krallara gösterilen aşırı saygı ve onların el üstünde tutulması bütün halkın onlarla bu şekilde konuşmasına neden olmaktaydı. Dolayısıyla bu tür övgü dolu dizeler bugün itibarıyla hoş karşılanmasa da o günün protokol konuşmalarında birer zorunluluk olarak telakki edilmekteydi.

F. İbn Haldun'un Eserleri

İbn Haldun'un hiç şüphesiz ki en önemli eseri ***el-İber*** kitabıdır. ***el-İber*** dışında İbn Haldun'un bir kısmı da şu an için elimizde bulunmayan pek çok eseri mevcuttur. Her ne kadar İbn Haldun ***Tarih*** ve ***Ta'rif*** isimli eserleri dışında diğer

---

bahsedip, bazılarının tam aksini söylemesi, aynı bölgede yaşayan bu bilginler arasında birtakım menfaat çatışmaları veya fikir ayrılıkları gibi başka nedenlerin olabileceğini gündeme getirmektedir.

[67] İbn Hacer, ***age***, s. 234.
[68] Sehâvî, ***age***, c. 3, s. 146.
[69] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 62.
[70] İbn Haldun, ***age***, s. 251.
[71] İbn Haldûn, ***age***, s. 257.

eserlerinden bahsetmese de bazı kaynaklar, İbn Haldun'un elimizdeki eserler dışında şiir ve nesre dair birçok telifinin daha olduğunu nakleder.[72] Aralarında İbn Haldun'a aidiyeti konusunda şüphelerin de bulunduğu birçok eserin, çağdaşlarından başlamak üzere[73] birçok kaynakta ona atfedilmesi bu eserlerin ona ait olduğunu doğrulamaktadır.

1. Şerhu Kaside-i Bürde: İbn Haldun'un şerh yazdığı bu kitabın asıl ismi *Kasidetü'l-Bürdeti'l-Mevsua bil-Kevâkibi'd-Dürriye fî Mehdi Hayri'l-Beriyye* olup Şerefuddin Ebu Abdillah el-Bûseyrî'ye (ö. 694 h.) aittir. Bu kitap 162 beyitten oluşur ve beyitler Peygamber, Kur'an övgülerini ve münacatlarını içerir.[74] Birçok şerhi olan bu esere[75] İbn Haldun da bir şerh yazmıştır.[76] İbnu'l-Hatîb, bedî' bir şerh olarak gösterdiği bu eserin İbn Haldun'un fasih dil yeteneğini ve zekâsını gösterdiğini kaydeder.[77]

2. Lubâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn: İbn Haldun'un henüz yirmili yaşlardayken yazdığı bu kitap Fahrettin er-Razi'nin(ö.606/1209), *Muhassalu Efkâri'l-Mutakaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn* adlı kitabının özetinden ve ara sıra da Nasıruddin Tusî'nin konuyla ilgili görüşlerini aktarmaktan ibarettir. Kitap, İspanya'da Eskoryal (Escorial) kütüphanesinde yer almaktadır.[78]

3. Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil: İbn Haldun'un, tasavvufî bir hayat yaşamak için bir mürşide ihtiyaç olup olmadığı ile ilgili konuya açıklık getirmek için yazmış olduğu bir kitap olup 1958 yılında Muhammed b. Tavit Tancî tarafından neşredilmiş ve Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye de çevrilmiştir.[79]

---

[72] Sehâvi, ***ed-Dav'u'l-Lâmi',*** c. 3, s. 149.

[73] İbn Haldun'la aynı dönemde yaşayan İbnu'l-Hatîb onun eserlerini nakletmekte hatta bazılarının içeriği hakkında bilgi sunmaktadır. Bkz. İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 507.

[74] Hâcî Halîfe***, Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn***, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, yy ty, c. 2, s. 1331.

[75] Şerhlerinin detaylı bir listesi için bkz. Hacî Halîfe, ***Keşfu'z-Zunûn***, c. 2, s. 1331–1336.

[76] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c.3, s.507; Abdulmunim Ahmed, "Mukaddimetu Muzili'l-Melam" İbn Haldûn'un ***Muzîlu'l-Melâm an Hukkâmi'l-Enâm*** adlı kitabının girişi, Daru'l-Vatan, Riyâd h. 1417 s.49–50.

[77] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 507.

[78] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 507; Abdulmunim Ahmed, ***age***, s. 51.

[79] Kitabın İbn Haldun'a ait olup olmadığı ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Özellikle ilk dönem kaynaklarda bu kitabın yer almaması böyle bir tartışmayı doğurmaktadır. Ancak **Şifâu's-Sâil** ile *Mukaddime* arasındaki üslup benzerliği ve bu kitaptaki tasavvufî fikirlerin **Mukaddime** ile örtüşmesi bu kitabın İbn Haldun'a ait olma fikrini güçlendirmektedir. Bkz. İbn Haldûn, ***Tasavvufun Mahiyeti, Şifau's-Sail***, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 2. b. İstanbul 1998, s. 10.

4. et-Ta'rif bi-İbn Haldun Rihlatuhu Ğarben ve Şarkan: İbn Haldun'un kendi hayatını ve dönemini detaylı olarak anlattığı kitabıdır. Otobiyografi örneği açısından da son derece önemli bir kaynak olan bu kitap Vecdi Akyüz tarafından **"Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar"** adıyla Türkçeye kazandırılmıştır.

5. Muzîlu'l-Melâm 'an Hukkâmi'l-Enâm: İbn Haldun'un muhakeme usulü ile ilgili yazmış olduğu küçük bir eserdir.[80] Ancak bu kitap ne İbn Haldun'un kendi kitaplarında ne de daha sonraki kaynaklarda ona nispet edilmez. Kitabı tahkik eden Fuad Abdulmun'im Ahmed bu kitabın İbn Haldun'a ait olduğu ile ilgili geniş bir çalışma yapmıştır.[81]

6. el-İber: Kitabın asıl adı, *Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mubtedei ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asârehum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*'dir. Yedi cilt hacmindeki bu eser aslında üç kitaptan oluşmaktadır.

Birinci kitap: el-Mukaddime[82]: Çoğu zaman ayrı basılan ve İbn Haldun'un tarih kitabına önsöz olarak yazdığı en önemli ve sayesinde şöhret bulduğu eseridir. İbn Haldûn, bu kitapta *umran*ın (toplumsal hayat) tabiatından, devlet yönetiminden, çalışma ve iş hayatından, sanat ve ilimlerden bahseder.

İbn Haldun, bu eserini hayatını anlatırken değindimiz gibi İbn Selâme Kalesi'nde kaleme almıştır. Bu eser ilk olarak Türkçe'ye Pirizade Muhammed Sahib Efendi (1674-1749) tarafından ***Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*** adıyla çevrilmiştir.[83] Pirizade Mukaddime'nin ilk beş bölümünü tecüme edebilmiş geri kalan son bölümün tercümesi ise Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) tarafından tamamlanmış[84] ve bu üçüncü cilt olarak basılmıştır. Ahmed Cevdet Paşa'nın tercüme aralarında gerekli gördüğü yerlerde yapmış olduğu ta'likler (özel yorumlar) son derece önem arz etmektedir.

---

[80] İbn Haldun bu eseri, ilk defa atandığı kadılık görevinden azledildikten sonra kaleme alır ki bu da hicri 804 yılına denk gelir. Bkz. Abdulmunim Ahmed, ***age***, s. 31.

[81] Bkz. İbn Haldûn, ***Muzîl***, s.7-48; Bu kitabı Türkiye'yi ziyarette görüp keşfettiğini belirten Fuad Abdulmunim, kitabın üzerinde İbn Haldun'un isminin yer aldığını ifade eder ve kitabın hem üslup hem de içerik olarak İbn Haldun'a ait olduğu konusunda detaylı bilgiler sunar. Bkz. İbn Haldun, ***Muzîl***, (thk: Abdulmu'nim Ahmed) s. 5.

[82] Aslında bu kitaba "***Mukaddime***" adını veren İbn Haldun değildir. "***Mukaddime***" Arapça'da "Giriş" demek olup ***İber*** kitabına giriş anlamına gelir. Ancak bu kitabın konusunun ***İber***'den farklı olması bu kitabın daha sonra ayrı basılmasına ve farklı bir eser gibi görülüp bu adla anılmasına neden olmuştur.

[83] Bkz. Pirizade Muhammed Sahib Efendi, ***Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun***, Takvimhane-i Âmire, h.1275.

[84] Pirizade, altıncı bölümün feraiz bahsine kadar olan kısmı tercüme etmişse de Ahmed Cevdet Paşa altıncı bölümü yeniden çevirmeyi uygun görmüştür.

İbn Haldun'un *Mukaddime* eserinin ilk çevirisi Türkçe'ye olmuştur. Bu Osmanlı döneminde birçok Türk bilgininin İbn Haldun'a büyük ilgi gösterdiğinin en açık işaretidir. Özellikle İbn Haldun'un Kâtip Çelebi (v.1657), Müneccimbaşı (v.1702) Naima (v.1716) ve nihayet Ahmed Cevdet Paşa[85] (v.1886) gibi bilginler üzerindeki etkisinin açıkça görülmesi İbn Haldun'un ilk olarak Osmanlı bilginleri tarafından keşfedilip rağbet gördüğünü göstermektedir. Türkçe çevirisinden sonra Mukaddime Baron de Slane tarafından Fransızca'ya (Paris 1862), Franz Rosenthal tarafından İngilizce'ye (Newyork 1958) Muhammed Pervin Conabadî tarafından Farsça'ya (Tahran 1959) ve ayrıca İtalyanca, Urduca, Hintçe, İbranice, İspanyolca, Portekizce, Japonca ve diğer birçok dile çevirilmiştir. Ayrıca ilk Türkçe tercümenin yanında Mukaddime, son dönemlerde de Zeki Velidi Togan, Turan Dursun, Süleyman Uludağ ve en son olarak Halil Kendir tarafından tekrar Türkçe'ye çevrilmiştir.

İkinci Kitap: İber'in 2–3–4 ve 5. ciltlerini oluşturan kitap başlangıçtan İbn Haldun'un yaşadığı döneme kadar olan Arap ve Araplara komşu olan Nebat, Süryani, Pers, Yahudi, Türk, Mısır, Rum, Yunan ve Frank tarihlerinden bahseder.

Üçüncü Kitap: İber'in son iki cildi Berber ve Mağrip tarihinden bahseder ki bu kitap alanında önemli ve eşsiz bir eserdir.[86]

İbn Haldun'un bunlar dışında Kitabu'l-Mantık, Kitabu'l-Hisab[87], Şerhu'r-Recez,[88] Şerhu Kaside-i İbn Abdûn, Tabiatu'l-Umran ve İbn Rüşd'ün kitaplarına yaptığı şerhler[89] gibi elimizde olmayan kitapları kaynaklarda zikredilmektedir.[90] Ayrıca İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde *Cirâbu'd-Devle* isimli bir eserinden

---

[85] İbn Haldun Ahmed Cevdet Paşa üzerinde o kadar etkili olmuştur ki Cevdet Paşa'nın yazdığı *Tarih* kitabının her satırında İbn Haldun'un izleri görünür. Bkz. Ümid Meriç, ***Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü***, Ötüken Yay., İstanbul 1975.

[86] Taha Hüseyin, ***Felsefetu İbn Haldun el-İctimâiyye,*** (Arapçaya çev: Muhammed Abdullah İnan, Matbaatu'l-İ'timâd bi-Şâri' Hasan el-Ekber), Mısır 1925, s.26-27. Taha Hüseyin'in bu kitabı "Etude Analytique et Critique de la Philosophie Sociale d'ibn Khaldoun" adıyla Paris'te 1917 yılında basılmıştır.

[87] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 507.

[88] İbn Hatib'in fıkıh usulü ile ilgili kitabına yapılmış bir şerhtir. İbnu'l-Hatib ***el-İhâta*** adlı eserini kaleme alırken İbn Haldun'un o aralar kendi usul kitabını şerh ettiğini nakleder. Bkz. İbnu'l-Hatîb, ***age***, c. 3, s. 498; İsmail Paşa el-Bağdadî, ***Hediyyetü'l-Ârifîn fî Esmâi'l-Müellefîn ve Âsâri'l-Musannifîn,*** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1955, c. 1, s. 529.

[89] İbnu'l-Hatîb, ***age***, c.3, s. 507; İbn Rüşd'ün hangi kitabına şerh yaptığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hatta hangi İbn Rüşd olduğu konusu bile meçhuldür. Vâfî, bu kitabın muhtemelen fıkıh kitabı olduğunu kaydeder ve bunun ya dede olan İbn Rüşd'ün (el-Mukaddimâtu'l-Mumehhidât kitabı) veya filozof İbn Rüşd'ün (Bidâyetu'l-Müctehid) kitabı olduğunu belirtir. Vâfi, ***age***, s. 270

[90] Bağdadi, ***age***, c. 1, s. 529; Kehhâle, ***Mu'cemu'l-Müellifîn***, c.2, s.120; Markizî, ***Dürer***, c. 2, s. 403; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu - Hilmi Ziya, ***İbn Haldun***, Kanaat Kitapevi, İstanbul 1940, s. 16.

daha bahseder. "Halife Me'mun döneminde Ahmed b. Muhammed b. Abdulhamid'in bütün bölgelerden Bağdat'a gelen gelirlerini el yazısı ile bir çizelge şeklinde yazdığını" nakleden İbn Haldun bu çizelgeyi *Cirâbu'd-Devle*'de (devletin sandığı/torbası) naklettiğini belirtir.[91] Ancak bu eserin *Kitabu'l-Hisâb* isimli eserle aynı olması da muhtemeldir. Çünkü kaynaklarda *Kitabu'l-Hisab* isimli eserin içeriği ile ilgili hiçbir bilgi verilmediğinden adından hareketle bu eserin devlet hesapları ile ilgili olduğu izlenimini uyanmaktadır. İbn Haldun'un bahsettiği kadarıyla da *Cirâbu'd-Devle* devlet hesapları ile ilgili olduğundan bu kitabın *Kitabu'l-Hisab* isimli eser ile aynı olma ihtimalini akıllara getirir.

II. İBN HALDUN'UN SOSYAL-HUKUKÎ TEMEL FİKİRLERİ

A. Umran İlmi

İbn Haldûn, cihan tarihine önsöz (Mukaddime) olarak yazdığı kitabında *umran* (**toplumsal yapı ve organizasyon**), ilmini ele alır. O, tarih ilminin araştırma yöntemlerinden bahsederken bize nakledilen bir tarihi bilginin doğru olup olmadığının ancak rivayet edilen bilginin *umran*a yani toplumsal hayatın gerçeklerine uyup uymadığının tespit edilmesiyle anlaşılabileceğini söyler. Ona göre bu konu, tarih ilmi için zorunludur ve haberi nakleden kişilerin güvenilirliğini ölçmekten **(cerh ve ta'dil)** çok daha önemlidir. Çünkü olayın toplumsal hayatta gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını araştırmak, rivayet edenin güvenilir olup olmamasının araştırılmasından daha önceliklidir. Eğer anlatılan olay umranda gerçekleşmesi mümkün bir vakıa değilse, bu durumda râvinin durumu hiç de önemli değildir.[92]

İbn Haldun, tarihî haberlerin doğruluğun araştırılmasındaki temel kriterin, olayların *umran*a sunulup tetkik edilmesinde olduğunu belirtir. Ancak, *umran* ilminin daha önceki bilginler tarafından hiç ele alınmadığını da hayretle ifade eder. İbn Haldun, toplumsal hayatın incelenmesinin önemli ve zor bir ilim olduğunu ve ilk olarak bu ilmin kendisi tarafından gündeme getirildiğini söyler ki bu konuda son derece haklıdır.[93]

---

[91] İbn Haldûn,***), Mukaddimetu İbn Haldun (el-Mukaddime),*** (haz. Ahmed ez-Za'bî), Dâru'l-Erkâm, Beyrut ty, s.211*;* İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 253.
[92] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 72.
[93] Neşet Toku, ***İlm-i Umran, İbn Haldun'da Toplumsal ve Bilimsel Düşünce***, Akçağ Yay. 2. b. Ankara, 2002, s. 83; "Mukaddime anasız doğan bir çocuk mu" sorusunu soran Cemil Meriç, İbn

İbn Haldun umran ilminin, **hitabet**, fıkıh'ta yer alan **mekâsıd**, **siyaset-i medeniyye** ve birtakım nasihatlerden oluşan **nesâih** ilimlerine bazı yönlerden benzerlik gösterse de bunlardan tamamen farklı olduğunu belirtir. O, hitabet **(retorik)** ilminin insanların görüşlerini bir tarafa çekip değiştirme amacında olan bir ilim olduğunu söyleyerek *umran* ilminden farklı olduğunu belirtmekte, yani ona göre umran ilminin maksadı, insanların fikirlerini değiştirmek olmayıp toplumun durumunu olduğu gibi tarafsız bir şekilde insanlara sunmaktır.[94] İbn Haldun, *umran* ilminin siyaset-i medeniyeden de farklı olduğunu, siyaset-i medeniyyenin amacının, ahlak ve hikmetin gereklerine göre insanların güven içinde hayatlarını devam ettirebilecek şekilde bir ev veya şehrin işlerinin nasıl düzeltileceğiyle ilgilendiğini söyleyerek bu ilmin ideal bir toplum hedefinde olduğunu hâlbuki *ilm-i umran*'ın olması gerekenle değil var olan (realite) ile uğraşan bir ilim olduğunu belirtir.[95]

İbn Haldun'a göre, her ne kadar bazı ilimlerin araştırma konuları ile *umran* ilmi benzerlik gösterse de bunlar araştırma amacı ve yöntem olarak farklıdırlar. Örneğin, fıkıh bilginleri, zinanın insan neslini bozup toplum hayatını tehlikeye soktuğunu, aynı şekilde adam öldürmenin, zulüm yapmanın *umran*ı kesintiye uğrattıklarını söylerler. Ancak ona göre, fıkıh bilginlerinin buradaki amacı toplumsal hayatı (*umran*) açıklamaya yönelik olmayıp sadece dini hükümlerin maksadını açıklamaya yöneliktir.[96]

İbn Haldun, kurduğu bu yeni ilmin daha önceki bazı bilginler tarafından fark edilmiş olsa bile bu ilme dair bir kitabın kendi dönemine ulaşmamış olduğunu kaydeder. Kurduğu bu *umran* ilminin tanımını, çerçevesini ve içeriğini detaylı bir şekilde belirtmiştir. İbn Haldun, umran ilmini altı başlık altında ele almışsa da genel çerçevede, *umran* siyaset, ekonomi ve eğitim öğretim olarak dört ana konuda incelenebilir. İbn Haldun bu dört ana konuyu *ilm-i umran*ın içeriği olarak görür ve geniş bir şekilde ele alıp bu ilmin sınırlarını genel hatlarıyla çözer.[97]

Haldun'un etkilenmiş olabileceği kaynakları ele alır. Sonuç olarak İbn Haldun'un kaynağının Avrupa değil, İslam tarihçileri ve yetiştiği toprak olduğu kanaatine varan Meriç, İbn Haldun'un İslam tarihçilerini de çok aştığını hatta "diğerlerinin dere, O'nun umman" olduğu belirterek, İbn Haldun'un elindeki fakir malzemeden muhteşem bir bina inşa ettiğini belirtir. Bkz. Cemil Meriç, ***Umrandan Uygarlığa***, Ötüken Yay. İstanbul 1977, s. 165–166.

[94] İbn Haldun, ***age,*** s. 72, Toku, ***age***, s. 84.

[95] İbn Haldun, ***age,*** s. 72.

[96] İbn Haldun, ***age,*** s. 73; Toku, ***age***, s. 85.

[97] Toku, ***age***, s. 83–123.

İbn Haldun, *umran* ilminin kesinlik ifade eden bir ilim olduğu iddiasındadır. Onun için *umran* ilmine aykırı olan hadislere bile çok ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Nitekim Mehdi ile ilgili hadislerden sonra konuyu yine asabiyete (*umran*ın temel ruhu) bağlayan İbn Haldun, konuyla ilgili farklı ve bir o kadar da çarpıcı şu yorumu yapar: "Eğer mehdi gerçekten ortaya çıkacaksa başarıya ulaşması için asabiyete ihtiyacı vardır. Bunun dışında Hz. Fatıma'nın soyundan birinin çıkıp asabiyetsiz tek başına bir şeyler yapıp başarıya ulaşmanın imkânı yoktur.[98]

Günümüzdeki birçok bilgin, *ilm-i umran*ı sosyoloji ile bir görmekte ve dolayısıyla da İbn Haldun'u sosyoloji ilminin kurucusu olarak kabul etmektedir.[99] İbn Haldun ile ilgili bir çalışma yapan Avusturyalı sosyolog Gumplowicz çalışmasını: "Bu sahifeler ile yalnız Auguste Comte'tan evvel değil; fakat İtalyanların ilk içtimaiyatçı diye göstermeye çalıştıkları G. Vico'dan da evvel, ihtiyar bir müslümanın, müverrih bir dimağ ile içtimaî hadiseleri tetkik ettiğini, bu mevzu üzerinde pek derin fikirler ortaya koyduğunu göstermek istiyorum. Filhakika İbn Haldun'un eseri bugün bizim içtimaiyat dediğimiz şeydir"[100] şeklindeki sözlerle tamamlaması onun sosyoloji ilmindeki yerini ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili başka bir araştırmacı olan felsefe profesörü Neşet Toku, sosyoloji ile *ilm*-i *umran*ın farklarını şu şekilde ortaya koymaktadır: Sosyolojinin çıkış noktası 19. yüzyılda gelenekten radikal bir kopuş olup amacı, değişimlerin kontrol altına alınmasıdır. Ayrıca sosyoloji, doğa bilimlerini kendisine örnek alır. Buna karşın, *ilm-i umran* her ne kadar sosyoloji gibi topluma yöneliyor ise de onun amacı, toplumu değiştirmek veya istikrara kavuşturmak değil, toplumsal olayların bir bütün halinde kavranmasıdır. Ayrıca sosyoloji gibi kendisine örnek aldığı bir ilim de yoktur. Toku, *ilm-i umran*ın metot olarak da sosyolojiden faklı olduğunu, sosyolojinin gerek problem alanı, gerekse de açıklamaları itibarıyla modern toplumu baz aldığını ve indirgemeci bir yaklaşımla objektiflikten uzak ideolojik genellemeler

---

[98] İbn Haldun, ***age,*** s. 431.

[99] Cemil Meriç, ***Umrandan Uygarlığa***, s. 167; Mehmet Rami Ayas da "Bilebildiğimiz kadarıyla topluluğu ve topluluk yaşayışını ele alan bir bilimi kurmayı ilk kez düşünen İbn Haldun olmuş ve onu tarih biliminin yöntemi olmak üzere ortaya koymuştur. Ona *İlmu'l-Umran* adını vermiştir ki, bugünkü anlamda sosyoloji, kültür sosyolojisidir. Ne var ki, bu bilimin, kendisinden sonra geliştirilme sürecine tanık olamıyoruz" sözleriyle bu gerçeğe dikkat çeker. Bkz. Mehmet Rami Ayas, "Bir Gerçeklik Bilimi Olarak Sosyoloji ve Tahir Çağatay", ***AÜİFD***, c. 33, s. 13; Buna karşın İbn Haldun'u sosyolojinin kurucusu olarak görmenin abartılı olacağını düşünen aarştırmacılar da bulunmaktadır. Bkz. Taha Hüseyin, ***age***, s. 63.

[100] Gumplowicz, "İbn Haldun Hakkında Bir Tetkik", çev. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, (Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri'nin ***İbn Haldun*** adlı eserlerinin içinde), Kanaat Kitapevi, İstanbul 1940, s. 106.

yaparken; *ilm-i umran*ın indirgemeci olmayan bir yaklaşımla, ideal bir model önermeksizin her toplumu kendi bağlamında ele aldığı ve bu konuda daha objektif ve gerçekçi olduğunu söyler. Ayrıca sosyolojinin dinî hiçbir ilkeyi işe katmazken, *umran* ilminin dinî düşünceyi kabul edip önemli görmesi, sosyolojinin ekonomi parametresi kapitalizm iken *umran* ilminin ekonomi için bir model öngörmemesi, sosyolojinin siyasal örgütlenme olarak bireysel eşitlik temeline dayanıp ulus devleti öngörürken, *ilm-i umran*ın bu konuda kesin bir siyasal örgütlenme sunmaması, ilm-i umran ile sosyoloji arasındaki temel farklar olarak gösterilebilir.[101]

Ancak her ne kadar sosyoloji ilmi bir on dokuzuncu yüzyıl ürünü olsa da temel konuları itibarıyla *ilm-i umran*ın sosyolojiye öncülük ettiği söylenebilir. İbn Haldun, modern sosyolojide ele alınan; ekonomi, siyaset, eğitim, din ve aile yapılarının bütünü üzerinde durmuştur. Yaklaşım veya amaç olarak modern sosyolojiden farklı olması tamamen kendi dönem ve kültürünün farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Haldun, 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın ilk yıllarında yaşamıştır. O dönemde kapitalist bir ekonomi anlayışından, eşitliğe dayanan ulus bir devlet yapısından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. İbn Haldun, bugünkü sosyolojinin asıl amacı olan toplumsal yapıları inceleme konusunu o gün için başarılı bir şekilde yapmıştır. Ancak Toku'nun da ifade ettiği gibi bu ilmin amacı sosyoloji gibi insanları yönlendirme olmayıp sadece toplumun yapısını vermeye çalışmaktır. İbn Haldun toplumda var olan bütün durumları ele alıp incelemiş, hatta toplumda yer aldığı için dine ters olan müneccimlik ve sihir gibi konulara bile değinmiş[102] böylece toplumsal yapıyı başarılı bir şekilde incelemiştir.

B. Umran (Toplumsal Yapı ve Organizasyon)

İbn Haldun, *umran*ın insanlar için zorunluluk arz ettiğini ifade eder. Çünkü insan, toplum halinde yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Ona göre bunun iki nedeni vardır. Birincisi, insanın tek başına besin maddelerini elde edememesi, ikincisi ise, insanın tek başına güçlü varlıklara karşı kendisini koruyamamasıdır.[103]

---

[101] Toku, ***age,*** s. 133–142.
[102] Süleyman Uludağ, ***İbn Haldun, Hayatı-Eserleri-Fikirleri***, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1993, s. 115.
[103] İbn Haldun, ***age,*** s. 79; Ahmet Arslan, ***İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası***, Vadi Yay. 3. b. Ankara 2002, s. 92–93.

İbn Haldun, insanın en asgari yiyecek maddesi olan buğdayı dahi elde edebilmek için birçok alet-edevata ihtiyaç duyacağını, bunu da tek başına yapmasının mümkün olamayacağını; bunun yanında insanın kendisini vahşi hayvanlara karşı koruyabilecek bir gücünün de olmadığını, Allah'ın birçok hayvana güç, pençe verip bunun yerine insana düşünce ve düşüncesini kullanarak kullanabileceği eller bahşettiğini, insanın aklını ve elini kullanarak sanayiler kurabileceği ve bununla hem yiyecek hem de kendini koruyabilecek kılıç, zırhlar üretebileceğini ifade eder. İbn Haldun, insanın bütün bunlar için birbirlerine muhtaç olduğunu ve insanların bir araya gelerek kendilerini topluca korumaları gerektiği üzerinde durur.[104]

İbn Haldun, toplumsal hayatın zorunluluğu için yiyecek temini ve güvenlik tedbiri dışında, toplumsal hayatın istikrarlı ve güvenli bir şekilde devam edebilmesi için üçüncü bir şart olarak egemenlik unsurunu gerekli görür.[105] O, toplumsal yaşam tesis edildikten sonra insanın hayvanî tabiatından dolayı ortaya çıkacak zulüm ve düşmanlığı ortadan kaldırıp düzeni tesis edecek bir yöneticiye mutlaka ihtiyaç olacağını belirtir. İbn Haldun'a göre, insanlardan gelecek tehlike hayvanlardan gelen tehlikelerden daha büyüktür. Zira insanların kendilerini korumak için kullanabileceği silahların aynısı düşmanında da bulunur. Bundan dolayı insanlar kendilerini korumak için bir gözetleyiciye mutlaka ihtiyaç duyarlar.[106] Böyle bir güçle hâkimiyet kurulduğunda hiç kimseye haksızlık yapılmayacaktır. Ayrıca bu şekilde kurulan hükümranlık (mülk/devlet) canlılar içerisinde yalnızca insanoğluna özgüdür. Her ne kadar arı ve çekirgelerde ve bazı yabanî hayvanlarda bir reise bağlılık söz konusu olsa da İbn Haldun'a göre, bu insanlardaki gibi bir düşünce veya siyaset sonucu ulaşılmış bir fikir olmayıp içgüdülerinin bir ürünüdür. Dolayısıyla sadece insan, kendi düşüncesiyle toplumsal yaşamın zorunluluğuna ve bir yöneticinin varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşmıştır.[107] Ancak ona göre bir araya gelip devlet kuran her toplum gelişmişlik yönünden aynı düzeyde olmayıp, toplumlar genel olarak bedevî ve hadarî şeklinde iki ayrı yaşayış tarzına sahiptirler.

---

[104] İbn Haldun, ***age,*** s. 79–81.
[105] Arslan, ***age***, s. 92.
[106] İbn Haldun, ***age,*** s. 80.
[107] İbn Haldun, ***age,*** s. 75.

C. Bedevîlik ve Hadarîlik

İbn Haldun, insanların yaşayış tarzı bakımından bedevî ve hadarî olmak üzere iki kısma ayrıldığını, bu farklı yaşayış tarzlarının da geçimlerini sağlamak için tuttukları yolların farklı olmasından kaynaklandığını ifade eder. Örneğin deve besiciliği ile uğraşanlar otlak ve su için sürekli gezmek, doğum için de çölün sıcak kısımlarına göç etmek zorundalar. Bu onların göçebe olmasına sebebiyet verir.[108] Bedevîliğin tamamen ekonomik ve toplumsal şartların zorunlu kıldığı coğrafyalarda yaşamadan kaynaklandığını belirten İbn Haldun, bedevîler ile hadarîler arasındaki bütün farkların coğrafî ve ekonomik nedenlerden doğduğunu düşünmektedir.

Toplumlar başlangıçta basit (bedevî) bir yapıda iken gitgide gelişerek medenileşir. Yani bedevîliğin gelişimi zorunlu olarak medeniliği getirir.[109] İbn Haldun, bedevîliğin insanlığın tabiî hali olduğu, bedevîlerin saf ve bozulmamış bir yapıda bulunduklarını, bu yüzden de hayır ve iyiliğe daha yakın oldukları görüşündedir. Bunun nedenini ise, hadarîler gibi lüks ve şehvet peşine takılmamakta görür. Türlü zevkler içinde yaşayan, refahla ilgili adetler edinen, dünyaya yönelen ve maddi arzularla iyice haşır neşir olan hadarîlerin nefisleri birçok kötü ve fena huylarla kirlenmiş, bu da iyiliğe meyletmelerini zorlaştırmıştır.[110] Ayrıca bedevîler hadarîlere oranla daha cesurdurlar. Çünkü kendilerini korumak zorunda oldukları için sürekli savunmacı, savaşçı olmak zorundadırlar. Sadece kendi güçlerine güvendikleri için cesaret onlarda tabiî bir hâl almıştır.[111] Hadarîler ise kendilerini korumak zorunda değildir, onlar rahata ve lükse alışmış, bolluk içinde yaşamaktadırlar. Bu yüzden de savunmalarını kendilerini yönetenlere emanet etmişlerdir. Hadarîler, yaşadıkları şehirleri surlarla çevirip hiçbir korku ve endişe duymadan huzurlu bir şekilde uyurlar. Silah taşımayı bile gereksiz görürler. Bu durum birkaç nesil devam edince hadarîler güvenliklerini ev reisinin sağladığı kadınlar ve çocuklar durumuna düşer ve bu durum onlarda tabiî bir hale dönüşür. Ayrıca bir de hükümdarlar üzerlerinde baskı kurup onları egemenlikleri altına aldıkları için cesaretleri iyice kırılmış, mücadeleci ruhlarını da kaybetmişlerdir.[112]

---

[108] İbn Haldun, ***age,*** s. 157–159.
[109] İbn Haldun, ***age,*** s. 161.
[110] İbn Haldun, ***age,*** s. 163.
[111] İbn Haldun, ***age,*** s. 166.
[112] İbn Haldun, ***age,*** s. 167.

İbn Haldun, bedevî toplumların ayrıca, sanat ve kültürden de uzak olduklarını, gittikleri yerleri talan ettiklerini, kendi ifadeleri ile söyleyecek olursak "bedevîlerin binaları yıkarak taşlarını tencerelerinin altına ocak yaptıklarını, ağaçlarını da çadırlarına direk yaptıklarını" belirtir.[113] Aynı şekilde sanayi ve sanata en uzak insanların bedevîler olduğunu, bu yüzden de hayat tarzlarının çok basit sade bir yapıda olduklarını,[114] buna karşın hadarîlerin sanat ve ilimde çok ilerlediklerini ifade eder. Bunun sebebini ise şöyle açıklar:

> "Gelişimini tamamlamayan umranlarda insanların derdi sadece buğday ve diğer zarurî maddelerin temini olur. Ancak şehir medenileşmesi tamamlanır da oradaki işgücü çoğalır ve zarurî ihtiyaçlar tam olarak karşılanır, hatta bunun üzerinde bir birikime ulaşırsa o zaman zarurî ihtiyaçlardan arta kalan bu birikim lüks ihtiyaçları karşılamaya harcanır."[115]

İbn Haldun, sanatların zaruri bir ihtiyaç olmadığını ve ancak zarurî ihtiyaçlarını tamamlayan hadarî toplumlarda gelişebileceğini ifade eder. Medeniyet geliştikçe sanatlar da gelişir. Buna örnek olarak medeniyet bakımından çok gelişen Mısır şehrini verir. Mısır'da evcil hayvanları eğitme, sihirbazlık, hayvanlara müzikle dans ettirme, cambazlık gibi –Mağrip'te kendilerinin bilmediği- birçok sanatın varlığından bahseden İbn Haldun,[116] bedevîlerin böyle sanatları anlamaktan dahi aciz olduğunu da sözlerine ekler.[117]

O, bedevî hayatta sınırlı bir seviyede üretim ve tüketim bulunduğunu, lüks, sefahat, aşırı tüketim ve süs bulunmadığını, bunun da malların çeşitlerinin az ve ucuz olmasına sebebiyet verdiğini söyler. Hadarîlerde ise şaşılacak bir şekilde üretim ve tüketimin varlığından dolayı bu durum dilencilerin durumuna kadar dahi yansır. Örneğin Fas'taki bir dilencinin durumu Tilimsan'dakinden daha iyidir. Fas'taki dilencilerin kurban bayramı günlerinde kurban kesmek için dilendiklerine, dilendikleri evlerden et, yağ, baharat, elbise ve yemek kapları gibi lüks sayılacak yiyecek, giyecek ve eşyalar istediklerine bizzat şahit olduğunu belirten İbn Haldun, şayet bir dilenci bunları Tilimsan'da isterse yadırganır ve isteği reddedileceğini kaydeder.[118]

---

[113] İbn Haldun, ***age,*** s. 205.
[114] İbn Haldun, ***age,*** s. 488.
[115] İbn Haldun, ***age,*** s. 555.
[116] İbn Haldun, ***age,*** s. 556.
[117] İbn Haldun, ***age,*** s. 493, 605.
[118] İbn Haldun, ***age,*** s. 493.

Ona göre, toplumlar insanların zekâ düzeylerini bile etkiler. O, hadarî insanların bedevîlere oranla çok daha zeki ve anlayışlı olduklarını, bunun nedenin ise medenî hayatın kendine özgü durumlarından, alışkanlık ve sanatlarından kaynaklandığını düşünür. Öğretimin, sanatın ve diğer işlerde kazanılan melekelerin insanın zekâsını geliştireceğini, düşüncelerini aydınlatıp parlatacağını belirten İbn Haldun, insan nefsinin yeni şeyler öğrenerek bir süre sonra o konuda meleke kazandığını ve bu melekelerin nefiste bıraktığı ilmi etkilerin zekâyı geliştirdiğini ifade eder. Zekâ farklılıklarının yaratılıştan kaynaklanmadığını da ısrarla vurgulayarak bu doğrultuda düşünenleri eleştirir.[119]

Bedevî ile hadarî toplumlar arasındaki farkların ilim ve zekâ ile sınırlı olmadığını, bunun yanında medenî yaşamın geçim, mesken, dünya işleri, çalışma şekilleri, adetleri ve bütün tasarrufları yönünden bedevî yaşamdan farklı olup her birinin kendine özgü adet ve kuralları olduğunu belirten İbn Haldûn, hatta yaşam şeklinin dini yaşayış üzerinde dahi etkisinin olduğunu belirtmektedir. Ona göre medenî insanlar bedevîlere oranla inanç açısından bozulmuş, içine daldıkları lüks ve zevkler kendilerini dinden uzaklaştırmıştır.[120] *Mukaddime*'nin başka bir yerinde medenilerin çok ve lezzetli yemekler yemelerinin bedenlerinde olumsuz etkilere neden olduğunu, bunun da fazla ibadet yapmalarına engel teşkil ettiğini, badiyelerde yaşayanların ise kendilerini lezzet ve zevklerden uzak tutmalarından dolayı daha dindar ve ibadete daha düşkün olduklarının görüldüğünü belirtir.[121]

D. Asabiyet

Kan bağına dayanan dayanışmayı ifade eden *asabiyet,*[122] İslam'dan önceki Arap toplumlarında da mevcut olup İslam hukukunda da varlığını birkaç şekilde devam ettiren bir anlayıştır.[123]

---

[119] İbn Haldun, ***age,*** s. 605.
[120] İbn Haldun, ***age,*** s. 510.
[121] İbn Haldun, ***age***, s. 124.
[122] Asabiyetin birçok farklı tanım ve tarifleri yapılmış, İbn Haldun'u inceleyen hemen hemen her araştırmacı tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Asabiyet kelimesinin anlaşılması noktasında detaylı bir araştırma yapan Ümit Hassan özetle şu sonuçlara varmıştır: "Asabiyetin, sosyal dayanışma, askeri ruh, sosyal birleşim, vurucu güç, dayanışma duygusu… gibi anlamları belli ölçülerde içermekte olduğu söylenebilir. Bu karşılıklar asabiyetin anlaşılmasında yardımcı olabilir. Ancak asabiyet teriminin gerçek mahiyetinin anlaşılması, bu kelimeyi İbn Haldun'un kavramlaştırmasının bütün yönleriyle incelenmesine ve bu yönlerin iç ilişkilerinin araştırılmasına bağlıdır. Asabiyetin anlaşılması *Mukaddime*'de ele alınan üretim ve sosyal hayat tarzlarını, bedevîlik ve hadarîliği bilmeyi gerektiriyor. Bkz. Ümit Hassan, ***İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi***, Toplumsal Dönüşüm Yay. 2.b. İstanbul 1998, s. 207–209.

İbn Haldun, Nesep ve akrabalık bağlarının insanlarda tabiî bir durum olduğunu ve bir kimsenin bir akrabasının zulme uğraması durumunda kendi içinde zillet ve aşağılanmış duygusunu hissedeceğini ve buna engel olmaya çalışacağını ifade ederek asabiyet bağlarının ilk insandan beri insanda var olan fıtrî bir duygu olduğunu ispat etmeye çalışır.[124] Ona göre, nesebin tek faydası da zaten yardımlaşma ve dayanışmadır. Bundan dolayı din akrabalık bağlarının gözetilmesini emretmiştir.[125] İbn Haldun, asabiyeti sadece insanların içlerinde yer alan "bir arada bulunma", "birbirine bağlı olma" şeklindeki duygusal bir bağ olarak da görmez. Bunun yanında o, asabiyeti sayesinde ülkeler fethedilen, zafer kazanılan bir aksiyon, bir davranış biçimi olarak görür.[126]

Aslında asabiyet Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. İbn Haldun'a kadar da asabiyet genellikle İslam âlimlerince olumsuz anlamda kullanılmıştır.[127] Ancak İbn Haldun, yasaklanan bu asabiyetin, cahiliye dönemindeki gibi batıl ve kötü şeyler için yardımlaşma ve akrabalarla övünme şeklinde olduğunu düşünür.[128] İbn Haldun konunun daha iyi anlaşılması şu örnekleri verir. Örneğin, şeriat şehveti kötüler ve şehvetten uzak durulması yönünde emirlerde bulunur. Ancak buradaki insanın tamamen şehvetten yoksun olması anlamına gelmez. Hatta şehvetten yoksun olmak bir eksikliktir. Eğer şehvet olmasaydı insanların nesli çoğalmazdı. Yasak olan bunu gayr-ı meşru yollardan tatmin etmeye çalışmaktır. Aynı şekilde şeriat öfkelenmeyi yasaklar, ama öfkenin tamamen sökülüp atılmasını istemez. Çünkü eğer bu duygu insanlardan tamamen çıkarılıp atılırsa, insanlar hakkı savunmak ve Allah'ın sözünü yüceltmek için cihat duygusunu kaybedeceklerdi. Onun için yerilen şeytanî ve kötü amaçlar için olan öfkelenmedir.[129]

İbn Haldun, asabiyetin de bu şekilde olduğunu, Allah'ın "akrabalarınızın ve çocuklarınızın size bir faydası olmayacaktır"[130] emriyle aslında toplumsal birlik

---

[123] Muhammed Âbid el-Câbirî, ***el-Asabiyye ve'd-Devle,*** 6.b. Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Lübnan 2001, s.166; Bir soydan gelen fertlerin (asabe) ödenmesi gereken diyeti müştereken üstlenmeleri buna verilebilecek en çarpıcı örnektir. Sati el-Husri, ***age***, s. 197.
[124] İbn Haldun, **age***,* s. 171.
[125] Bkz. Tirmizi, Sünen, Kitabu'l-Birr ve's-Sıla, Bab, 49, No: 1979.
[126] Hassan, ***age***, s. 232–233.
[127] Süleyman Uludağ, ***İbn Haldun, Hayatı-Eserleri-Fikirleri***, s. 71.
[128] *Lisanu'l-Arab*'ta asabiyet şu şekilde tarif edilir: "İster haklı ister haksız olsun, kişinin zor durumda kalması durumunda akrabalarını kendi yardımına çağırmasıdır. Bkz. İbn Manzur, ***Lisânu'l-Arab*** Dâru'l-Meârif, Kahire 1119/1708, c. 4, s. 2966.
[129] Abdurrahman b. Haldun, ***el-Mukaddime***, (Haz. Ahmed ez-Za'bî), Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut ty, s. 235.
[130] Mümtehine, 3.

duygusunu yermediğini, buradaki yerginin cahiliye döneminde olduğu gibi batıl durumlarla ilgili olan asabiyet olduğunu belirtir. Ancak eğer asabiyet, hak ve Allah'ın emrini uygulama için olursa bu arzu edilen bir asabiyet olur. Hatta eğer böyle bir asabiyet ortadan kalkarsa şeriat da ortadan kalkar. Çünkü din de ancak asabiyet sayesinde ayakta durabilir.[131]

Görüldüğü gibi çoğu zaman din dışı gibi gösterilen bir kavram İbn Haldun tarafından bütün sosyal değerlerin, hatta dinin bile ayakta kalabilmesi için zorunlu bir temel haline getirilmiştir.[132] İbn Haldun'un bu yaklaşımı, hem şeriatın emir ve yasaklarını daha iyi anlama hem de toplumu tahlil etme noktasında son derece önemlidir.

1. Asabiyet ve Çeşitleri

İbn Haldun, insanların tabiatlarında haksızlık yapma ve zulmetme olduğunu, insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için bu zulme bir şekilde engel olmanın şart olduğunu ifade eder. Hadarîlerde bu korumayı sağlayacak bir devlet (ve dolayısıyla askeri güç) olmasına rağmen bedevîlerde böyle bir güç bulunmamaktadır. Bundan dolayı bedevî toplumlarda dıştan gelecek saldırılara karşı tek koruyucu güç kabilenin yiğit ve cesur gençleri olabilir. Ancak bu yiğit gençlerin böyle bir koruma ve savunmayı yapmaları, ancak asabiyet ve aynı nesepten olmalarıyla mümkündür. Çünkü aynı nesebe bağlı olanlar birbirlerine karşı şefkat ve yardım duyguları içerisinde olabilirler.[133]

İbn Haldun, bedevî toplumlarda bir arada yaşayan ve akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlı, başlarındaki reise manevî bir bağla bağlı, dışarıdan gelecek tehlikelere karşı birlikte savunmaya ve korumaya iten şeye "asabiyet" adını vermektedir. Bu asabiyet kan bağına dayanmaktadır, çünkü bu kabileler aynı soydan gelmektedir.[134]

Ancak o, asabiyeti bu kadar basit bir yapı olarak görmez. Ona göre asabiyet sadece bedevî kabilelerde değil, şehirlerde de bulunur. Şehirlerde yaşayan insanların evlilikler dolayısıyla birbirleriyle girmiş oldukları ilişkiler sonucunda ortaya çıkan ailelerde de bir asabiyetin varlığından söz etmektedir. Özellikle şehir umranı

---

[131] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 235.
[132] Uludağ, ***age***, s. 72.
[133] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 170; Arslan, ***age***, s. 109.
[134] Arslan, ***age***, s. 110.

zayıfladığı zamanlarda bu asabiyet tekrar canlanmaktadır. Bunun dışında şehir umranında mülk sahibinin iktidara geçince kendi kabilesinin ileri gelenlerini ortadan kaldırarak onun yerine kabilesinden olamayan bazı mevlaları getirmesiyle, bunlarla mülk sahibi arasında yeni bir asabiye duygusu meydana gelir.[135] Bu sözlerle İbn Haldun, asabiyetin sadece kan bağına dayanmadığını, bir çeşit anlaşma ile de asabiyetin oluşabileceğini kabullenmiş olmaktadır.

İbn Haldun'a göre, toplum içindeki büyük asabiyetler içerisinde alt asabiyetler olabilir. Bunlar birbirleriyle ilişkiye girdiklerinde en kuvvetli asabiyete sahip olan asabiyet, diğer küçük asabiyetleri etkisi altına alarak daha büyük kabileler meydana getirmektedir. Bu kabileler de birbiriyle karşılaştıklarında daha kuvvetli bir asabiyete sahip olan kabile, diğer kabileleri de kendine katarak bir *kabileler konfederasyonu* oluşturabilmektedir.[136] Görüldüğü gibi İbn Haldun'un asabiyet anlayışı, en küçük akraba gruplarından başlayıp git gide genişleyen, kabile, kabileler birliği ve devlet yöneticilerinin meydana getirdiği bir toplumsal grup olarak karşımıza çıkmaktadır. [137]

İbn Haldun'un bu anlattıklarını Selçuklu devletinin dağılmasından sonra ortaya çıkan Türk beyliklerini örnek göstererek destekleyebiliriz. Anadolu Selçuklu devleti yıkıldıktan sonra Karesioğulları, Karamanoğulları, Dulkadiroğulları, Osmanoğulları… gibi irili-ufaklı yirmiye yakın beylik doğmuştu. Ancak bu beyliklerden bazıları güç kaybedip yıkılırken bazıları giderek güç kazanmış ve diğer beylikleri kendisine katmıştır. Nihayet Osmanoğulları bütün bu beylikleri kendisine katmış ve büyük bir devlet olmayı başarmıştır.[138] Hatta Osmanlı "devlet olmak" için birleştirici unsurun (asabiyetin) sadece ırka ve nesebe dayalı olmadığını ispatlamış ve kendi ırkından olmayan onlarca devleti de kendi devleti bünyesine katmayı başarmıştır.

İbn Haldun asabiyet kavramıyla, bazen akrabalar arasındaki birlik ve beraberliği, bazen dini bağlılığı kast eder. Fındıkoğlu, İbn Haldun'un asabiyet

---

[135] Arslan, ***age***, s. 112.
[136] Arslan, ***age***, s. 189; Sati el-Husrî, buna *Basit* ve *Bileşik* asabiyetler adını vermektedir. Bkz. Husrî, ***age***, s. 200, 215.
[137] Arslan, ***age***, s. 113.
[138] Bkz. Ümid Meriç, ***age,*** s. 31.

anlayışını nesep ve sebep şeklinde iki kısma ayırır. Nesep asabiyeti, akrabalık bağlarına dayanan sosyal birliği, sebep asabiyeti ise dini ve fikri birliği ifade eder.[139]

2. Asabiyet ve Din

İbn Haldun asabiyeti, dinî davet ve şer´î hükümlerin tatbiki için zorunlu bir unsur olarak görür. Bunun sebebini ise, bir şeyi halka asabiyet olmadan kabul ettirilmesinin zorluğunda görür. İbn Haldun, peygamberlerin de asabiyet sahibi olduğunu söyler ve bu konuyla ilgili olan "Allah ancak kavmi içerisinde güç ve kudret sahibi birini peygamber olarak gönderir" hadisini[140] bu görüşüne delil gösterir. Mucize sahibi olan peygamberler dahi asabiyete ihtiyaç duyduğuna göre diğer insanlar, asabiyet olmadan dinî davette başarılı olamazlar. O, bu konuda söylediklerini birkaç tarihi örnekle destekler. İlk olarak bir tasavvuf şeyhi olan İbn Kıssî'nin hakka davet için ayaklanmasından bahseder. İbn Kıssî, Limtunîler döneminde Endülüs'te ayaklanmış, Limtunîlerin, Muvahhidîn devletiyle uğraşması kendisine bazı kısa süreli başarılar imkânı sağlamışsa da davetinde onu destekleyecek bir asabiyet bulamadığı için başarılı olamamış ve bir süre sonra Muvahhidîn devletine bağlanmak zorunda kalmıştır.[141]

İbn Haldun'un örnek gösterdiği bir diğer olay Kerbela vakasıdır. İbn Haldun'a göre, Hz. Hüseyin, Yezid'e karşı güçlü bir asabiyete sahip olmadan ayaklandığı için başarısızlığa uğramıştır.[142] Bunların dışında o, asabiyet sahibi olmadan dinî davet, padişahların yaptıkları haksızlıkları durdurma ve toplumu ıslah etme amaçlarıyla birçok kişinin ayaklanmasına rağmen asabiyet sahibi olamayanların kesinlikle başarıya ulaşamadılarını beyan eder. İbn Haldun, asabiyet sahibi olan Hâlid Deryus'un Bağdat'taki kargaşayı ortadan kaldırmasını, görüşünü doğrulama noktasında karşıt bir örnek olarak verir.[143]

---

[139] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, ***İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi***, Gençlik Kitabevi Neşriyatı, İstanbul 1951, s. 57; Fındıkoğlu - Hilmi Ziya, ***İbn Haldun***, s. 64.
[140] Ahmed b. Hanbel, ***Müsned***, Müessesetu Kurtuba, Kahire ty, c. 2, s. 533.
[141] İbn Haldun, ***Mukaddime,*** s. 224.
[142] İbn Haldun, ***age***, s. 302.
[143] İbn Haldun, ***age***, s. 225; Fukahanın birçoğu fasık da olsa yöneticiye itaat etmenin farz olduğu konusunda müttefiktir. Buna karşın birçok fakîh de -örneğin Ebu Hanîfe- zalim yöneticiye karşı ayaklanmanın gerekli olduğunu ifade eder. Hatta Ebu Hanife'nin Emevî hükümdarı Hişam b. Abdulmelik'e karşı ayaklanan Zeyd b. Ali'yi desteklendiği bilinmektedir. Ancak İbn Haldun yöneticiye itaate haram veya vacip açısından yaklaşmaz. Ona göre bir kişinin asabiyet sahibi olmadan zalim yöneticiye isyan etmesi boş bir uğraştan başka bir şey değildir. Bkz. Alî el-Verdî, ***Mantıku İbn Haldun***, Dâru Kufan 2.b. Londra 1994, s. 92-93.

Görüldüğü gibi İbn Haldun, dinî davet olsa bile toplumda belli bir güç ve tabana (asabiyete) sahip olmayan kişilerin başarıya ulaşamayacağı fikrindedir. Hatta peygamberlerin dahi asabiyete ihtiyaç duyduğunu, bundan dolayı da Allah'ın bütün peygamberleri asabiyet sahibi kişilerden seçtiğini belirterek asabiyetin toplum içindeki önemine vurgu yapar. Halifeliğin Kureyş'e ait olmasındaki temel maksadın da zaten asabiyet olduğunu, o dönemde Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlayacak tek gücün Kureyş olmasından dolayı şeriatın bu görevi bu kabileye verdiğini belirtir.[144]

İbn Haldun, insanları birbirine bağlayacak temel güçlerin din ve asabiyet olduğunu, insanların sadece bu iki manevi güç ekseninde bir araya gelebileceğini belirtir.[145] Dolayısıyla asabiyetin din için zaruri olması, toplumun içinde bulunduğu şartlardan, insanların dinî yaşayıştan uzaklaşıp asabiyete sarılmaları yüzündendir. Örneğin, dört halife döneminde asabî duygular güçlü olmadığından, daha doğru bir ifade ile, insanları bir arada tutan asıl sâik din olduğundan, insanlar her işlerinde ve dolayısıyla halife seçimlerinde de dinî inançları esas alarak hareket etmişlerdir. Ancak kısa bir süre sonra artık yönlendirici unsur değişerek din olmaktan çıkıp asabiyete dönüşmüş, böylece artık asabiyet birliği sağlayacak yegâne unsur haline gelmiştir.

E. İbn Haldun'un Tarih Anlayışı

İbn Haldun ile ilgili araştırma yapan araştırmacıların çoğunluğu onu asıl olarak tarih filozofu ve en büyük Müslüman tarihçi olarak gösterirler.[146] Her ne kadar ilimler tasnifinde tarihi, ilimler içerisine yerleştirmese de[147] o, Mukaddime'nin birçok yerinde tarih ilminin üstünlüğüne değinir. Mukaddime'nin ilk satırlarında şu ifadeleri yer alır:

> "Bil ki tarih ilmi (fennu't-tarîh), yolu kutsal (azîzu'l-mezheb) faydaları çok (cemmu'l-fevâid) ve yüce gayeli (şerîfu'l-ğâye) bir ilimdir. Çünkü o bize geçmiş toplumların hallerini,

---

[144] İbn Haldûn, ***age***, s. 275.
[145] Ömer Ferruh, "Mevkıfu İbn Haldun Mine'd-Dîn ve Mine'l-Kadâya'd-Diniyye", ***A'mâlu Mehrecân***, s. 381.
[146] Taha Hüseyin, ***age***, s.36 vd; Chikh Bouamrane, "İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış", (Çev. Nesimi Yazıcı), ***AÜİFD***, c. 30, s. 270–271.
[147] İbn Haldun tasnif konusunda kendinden önceki geleneği olduğu gibi takip ettiği için tarihi bu tasnife almamıştır. Ancak İbn Haldun'un düşüncesinde tarih, bütün ilimlerin kökü ve gelişme zeminidir. Bkz. Fındıkoğlu, ***İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi***, s. 24.

> ahlaklarını, peygamberlerin hayatlarını, hükümdarların kurdukları devlet ve siyasetleri hakkında bilgiler sunuyor."[148]

İbn Haldun tarih yazımına başlamadan önce tarihçilerin görmediği ve bu yüzden de hataya düştüklerini düşündüğü bir durumu fark eder. O, tarihçilerin duydukları her haberi nakletmelerini ve bir haberin doğruluğunu tespit için sadece râvileri inceleyerek haberin sıhhatine ulaşma çalışmalarını, eksik bir yöntem olarak görür. Önemli olan haberi rivayet edenin güvenilir olup olmaması değil, rivayet edilen haberlerin toplumsal hayata (*umran*) uygun olup olmadığıdır. İbn Haldun iyi bir tarihçi olmak için *umran* ilminin gerekli olduğunu düşünür ve ilk olarak *umran*ı incelemenin tarihçi için bir görev olduğunu belirterek yola koyulur. Ona göre **zahirî** ve **hakikî** olmak üzere iki çeşit tarih anlayışı bulunmaktadır. Sadece geçmişteki rivayetleri hikâye etmeden ibaret olan zahirî tarih yetersiz bir yöntem iken buna karşın hakikî tarih bunla yetinmeyip asıl olarak olayların meydana gelişinin sebepleri üzerinde durur. Bu da, derinlemesine bir araştırmayı, akıl temelli düşünmeyi ve objektif bir ölçüyü gerekli kılar.[149] İşte bu sebeple ona göre, eğer tarih bir ilim olmak haysiyetini kazanıyorsa tarihin konusu toplumsal olaylar olmalıdır.[150] Böylece İbn Haldun tarihsel olayları bir olaylar yığını olmaktan çıkarıp bir olaylar düzeni şekline getirmiştir.[151]

İbn Haldun rivayet edilen tarihî bilgileri incelerken demografik ölçü, coğrafi araştırma, tarihî sosyal ve siyasal perspektifli tahlil ve bilimsel tahlil gibi birtakım yöntemler kullanır.

1. Demografik Ölçü

İbn Haldun'un kullandığı ilk teknik, rivayet edilen bir haberin demografik bilgilere uygun olup olmayacağı ile ilgilidir. Mes'ûdî ve pek çok tarihçinin İsrail ordusunun Hz. Musa döneminde Tih çölündeyken altı yüz binden fazla askere sahip olduğu ile ilgili rivayetleri İbn Haldun, birçok açıdan inceleyerek o günkü şartlar altında bu kadar asker toplamanın mümkün olamayacağını ispat etmeye çalışır. İbn Haldun ayrıca Hz. Musa ile İsrail (Hz. Yakup) arasında dört neslin (120 yıl)

---

[148] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 41.
[149] Toku, ***age***, s. 76; Fındıkoğlu, ***İbn Haldun ve Felsefesi***, s.42; Chikh Bouamrane, ***agm***, s.271
[150] Abdulhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn" ***MEB İA***, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1950, c. 5, 2.kısım, s. 741.
[151] Gürbüz Deniz, "Müslümanların bir Değeri Olarak İbn Haldun, ***Eskiyeni Dergisi***, sayı 2, 2006, s. 106.

bulunduğunu ve İsrail oğullarının bu kısacık zaman içerisinde bu kadar çoğalmalarının imkân dâhilinde olmadığını ifade ederek böyle bir haberin sıhhatinin olmadığını ispata çalışır.[152]

2. Coğrafi Araştırma

İbn Haldun'un tarihi haberlerin doğruluğunu tespitteki bir diğer yöntemi haberin coğrafi bilgilere arzıdır. Bu yöntemle o "sahabeden birinin kaybolan devesini ararken İrem şehrine rastladığı ve oradan alabildiğince kıymetli eşyaları kendisi ile beraber getirdiği" ile ilgili rivayetleri tefsir kitaplarına alan tarihçi ve müfessirleri eleştirir ve böyle bir şehrin olmadığını, olması durumunda yer aldığı Yemen'deki insanların ve tarihçilerin böyle bir şehrin varlığından haberlerinin olacağını söyleyerek coğrafi bilgiden yoksun olarak rivayet edilen haberlerin kabul edilmesinin yanlışlığını gösterir.[153]

3. Tarihî Sosyal ve Siyasal Perspektifli Tahlil

İbn Haldun'un bir diğer yöntemi rivayet edilen bir haberin kendi dönemindeki sosyal ve siyasal olaylar çerçevesinde incelenmesi gerektiği ile ilgili yöntemdir. İbn Haldun'un buna verdiği örnek tarihçilerin Harun Reşid'in Bermekiler'e kızmasına sebep gösterdikleri rivayet ile ilgilidir. Tarihçiler, Harun Reşid'in, Bermekîler'e kızma nedeni olarak Bermekî ailesine mensup Cafer b. Yahya'nın, Harun Reşid'in kız kardeşi Abbase ile ilişkiye girmesi olayını zikreder. Ancak İbn Haldun bu bilginin birçok açıdan gerçek dışı olduğunu düşünür. Öncelikle, Peygamber amcası Hz. Abbas'ın torunu, dindar ve soylu birinin ğayr-ı meşru bir ilişkiye girmesinin uzak bir ihtimal olduğunu belirten İbn Haldun, bu haberin siyasî açıdan da yanlış olduğunu söyler. Zira Harun Reşid'in Bermekîlere kızma nedeni Bermekîlerin yönetimi ve devlet mallarını kendi tasarrufları altına alma gayretleridir.[154]

İbn Haldun'un tarihsel perspektifli açıdan tahlile aldığı bir diğer olay Harun Reşid'in içki içtiği ile ilgili rivayettir. İbn Haldûn, Harun Reşid'in dindarlığı ile ün saldığını söyleyerek bununla ilgili birçok rivayeti de nakleder. Ayrıca

---

[152] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 33; Hassan, ***age***, s. 147; Fındıkoğlu, ***İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi***, s. 30–31.
[153] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 38–39, Hassan, ***age***, s. 148.
[154] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 40–41, Hassan, ***age***, s. 148–149.

Müslümanların halifesi olan birinin alenen içki içmesinin tarihsel bağlamda incelendiğinde yanlışlığının veya maksatlı olarak ortaya atıldığının açık olduğunu belirtir.[155]

4. Bilimsel Tahlil

İbn Haldun'un tarihî rivayetleri inceleme metotlarından biri de haberin bilimsel gerçeklere uygun olup olmadığıdır. O, olması imkân dâhilinde olan, yani akla uygun olan olayların kabul edilmesi, olmayanın ise reddedilmesi gerektiği fikrindedir.[156] İbn Haldun, Mes'ûdî'nin İskender ile ilgili naklettiği haberi, bilime aykırı olup gerçekleşmesi imkânsız bir haber olarak görür. Rivayete göre deniz yaratıkları İskender'in İskenderiye şehrini kurmasına engel olunca o da tahtadan bir sandık yaptırarak içine girmiş ve deniz dibindeki cinlerin resmini çizdirerek heykellerini yaptırmış ve deniz kenarının önüne diktirmiştir. Dışarı çıktıklarında heykelleri gören yaratıklar korkup kaçmış böylece İskender şehri kurabilmiştir. İbn Haldun'a göre birçok açıdan sakat olan bu rivayetteki diğer önemli bir sorun, bir insanın sandık içerisinde denizin altına girdiğinde nasıl nefes alacağı konusudur. Zira böyle birine sandık içerisinde oksijen yetmeyecek ve kısa bir süre sonra kişi orada ölecektir. İbn Haldun bu rivayetin bilimsel açıdan doğru olmadığını zikreder ve insanların peşine takıldıkları bu tür hurafelerin büyük tarihçilerin kitaplarında da yer almasını teessüfle karşılar.[157]

İbn Haldun, Harun Reşid'in içki içtiğine dair Mes'udî ve Taberî'de yer alan rivayeti kendi kitaplarından Harun Reşid'in içki içmediğini gösteren ifadeleri de delil göstererek tam ve gerçekçi bir kaynak eleştirisi yöntemi geliştirmiştir.[158]

İbn Haldun'a göre, birçok tarihçi sadece rivayetlerin sıhhati ile uğraşmış olup haberlerin *umran*a uygun olup olmadıklarını araştırmadan rivayet ettiklerinden dolayı tarih kitapları yalan ve hurafelerle dolup taşmıştır. Kısacası o, yöntemsiz bir tarih anlayışı ile tarih ilmini sadece bir rivayet kültürü gibi görüp her duyduklarını nakletme ile sınırlı zanneden tarihçilerin hataya düştüklerini düşünür. Oysa tarihçinin *temhisu'l-ahbar* (haberlerin irdelenmesi) ve *ta'lilu'l-vekâi'*(olayların

---

[155] İbn Haldun, ***age***, s. 43.
[156] İbn Haldun, ***age***, s. 256.
[157] İbn Haldun, ***age***, s. 70–71.
[158] Hassan, ***age***, s. 150.

sebeplerini gösterme)[159] olmak üzere asıl iki önemli görevi olmalıdır. Bunun yanında tarihçi siyasetin kuralları, varlıkların özellikleri, yaşayış, ahlâk, gelenek-görenek, din, mezhep ve diğer hususlarda bölgeler ve dönemler arasındaki farkları bilmek zorundadır.[160]

İbn Haldun bu yanlış rivayetlerin tarih kitaplarından neden ayıklanmadığı konusu üzerinde de durur. Onun tarihî haberlere doğru olmayan bilgilerin karışması olarak gördüğü nedenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Kişinin belirli bir görüşe mensup olması: İbn Haldun, kişinin objektif bir tavır takınması durumunda duyduğu haberleri inceleyip doğrusunu yanlışından ayırt edeceğini, içine kendi görüşlerini ve inançlarını karıştırdığında ise sadece kendi görüşüne uyan haberleri kabul edeceğini belitir. Ancak ona göre tarihçi tarafsız ve önyargısız olmalıdır.[161]

b) Anlatandan kaynaklanan yanlışlık ve insanların anlatana inanması: İbn Haldun kişinin, raviye duyduğu güvenin aktardığı yanlış haberlere de inanmasına neden olacağını, oysa tarihçinin görevinin cerh ve tadil yöntemiyle ravilerin sıhhat derecesini ölçmek olduğunu ifade eder.[162]

c) Ona göre haberi alan kişilerin bilgi seviyesinin düşüklüğünden dolayı yanlış ve eksik anlaması ve anlamadığı olayları yanlış aktarması tarihe yanlış bilgi aktarılmasının bir diğer önemli nedenidir.

d) Tarihî olayın o günkü şartlarda değil bulunduğu döneme göre anlatılması: İbn Haldun bazı kişilerin aldığı tarihî haberleri o günkü şartlar altında ele almayıp aksine kendi dönemindeki mevcut şartlara göre aktararak hataya düştüklerini ifade eder. Toplumlar sürekli değiştiğinden[163] tarihçi ele aldığı olayı geçtiği zamanın koşulları çerçevesinde incelemelidir. Örneğin "muallimlik" sahabe döneminde çok önemli bir meslek iken, bu meslek zamanın değişmesiyle eski değerini yitirip para kapısı haline gelmiştir. Eğer tarihçi sahabe dönemindeki muallimlikten bahsederse muallimliği, o günkü konum ve şartları içerisinde anlayıp değerlendirmelidir.[164] İbn Haldun tek toplum ve tek çeşitli halk anlayışından uzak olmak gerektiği fikrindedir.

---

[159] Husrî, ***age***, s. 128.
[160] İbn Haldûn, ***age***, s. 58.
[161] İbn Haldun, ***age***, s. 69.
[162] İbn Haldun, ***age***, s. 70.
[163] İbn Haldun, ***age***, s. 27–28, 59.
[164] İbn Haldun, ***age***, s. 60.

Tarihçi, herhangi bir haberi kaydederken hangi muhitte geçtiğini ve o muhitin durumlarını (ahvâl) iyi bilmelidir.[165]

e) Olayı anlatanların makam sahiplerine yaranmak için olayları nüfuz sahibi kişilerin hoşuna gidecek şekilde nakletmesi.

f) İbn Haldun'un en önemli gördüğü neden ise **umran**dan habersiz olmaktır. İbn Haldun toplumda meydana gelen her olayın kendine özgü bir doğası olduğunu, haberin toplumsal hayatın doğasına uygun olup olmadığını araştırmadan her duyduklarını rivayet eden tarihçilerin ise hataya düştüklerini ifade eder.[166] Örneğin o, Hz. Ömer'in Müslümanların denize açılmasını engellemesinin nedenini o dönemde henüz bedevî bir özelliğe sahip olan İslam devletinin gemi ve savaş donanımı yapacak güçte olmadıklarına ve bu konuda maharetli, tecrübeli Rumlarla baş edilemeyeceğinin bilinmesi düşüncesine bağlar.[167]

g) İbn Haldun ayrıca insan yapısının da bu haberlerin kabullenmesi ve yayılmasında etkili olduğunu söyler. Nefsin garip şeylere ilgisi, abartılı ifadelerin dile kolay gelmesi, kişisel ihtiraslar, yalan ve abartılı haberlerin araştırılmadan nakledilmesine neden olmaktadır.[168]

İbn Haldun'a göre tarih ilminin kurulabilmesi toplumsal yapının (umran) bir bütün olarak değerlendirilip ölçü alınmasına bağlıdır. Tarih ilmi için toplumsal ve tarihsel sürecin birliğini bugünkü ifadeyle *toplumsal tarihi* ilk defa gündeme getiren İbn Haldun olmuştur.[169] İbn Haldun'un ortaya koyduğu bu tarih felsefesi ve metodolojisiyle tarihi nakilcilikten çıkarmış, tarihe eleştirel bir bakış açısının zorunlu olduğunu belirtmiş ve tarih ilminin temel niteliğinin tarafsızlık ve nesnellik olduğunu vurgulamıştır.[170]

---

[165] Fındıkoğlu, ***İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi,*** s. 33.
[166] İbn Haldun, ***age***, s. 70.
[167] İbn Haldun, ***age***, s. 341.
[168] İbn Haldun, ***age***, s. 34.
[169] Toku, ***age***, s. 76; Cemil Meriç ***Umrandan Uygarlığa*** isimli eserinde konuyla ilgili şunları söyler: "Michelet, üstadı Vico'yu tanıtırken "ondan evvel, tarih ilminin tek kelimesi bile söylenmemişti" der. Marx, tarihi maddeciliğin mübeşşirini bir kere bile anlamaz. Weber'e göre, ictimaî ilimlerin yaratıcısı Avrupa. Sosyoloji tarihçileri de sosyolojinin kurucusunu dünyaya gelmemiş farz ederler. İrfanıyla övünen bir kıtanın havsalaya sığmaz hayâsızlığı veya cehaleti." Bkz. Cemil Meriç, ***Umrandan Uygarlığa***, s. 150.
[170] Ejder Okumuş, ***Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun***, İz Yay. İstanbul 2008, s. 33–34.

F. İbn Haldun'un İlim Anlayışı

Düşünmeyi insanoğlunun en tabiî hali ve bir göz kırpma süresi kadar dahi terk edemediği bir özelliği olarak açıklayan İbn Haldun, ilimleri insanoğlunun düşünme özelliğinden doğan bir sanat olarak görür.[171] İlmin bir sanat olduğunu düşünen İbn Haldun nedenini ise şöyle açıklamaktadır:

> "İlim tahsil edip ilimde uzmanlaşmak ancak ilmin temel ilkelerini ve kurallarını kuşatacak bir melekeye sahip olmak ve sonra da onun konularına vakıf olup küllî kaidelerden fer'î meseleleri elde etmekle mümkündür. Bu meleke kazanılmadıkça ilimde uzman olunmaz."[172]

İbn Haldun, meleke haline gelen her şeyin duyu organlarıyla algılanabileceği (cismanî olduğunu) ve bu yüzden de öğretime ihtiyacı olduğunu yani sanat olduğunu belirtir. İlim öğretiminin sanat olduğuna başka bir delili de ilimde kullanılan terimlerin farklı olmasıdır. Meşhur imamların her birinin öğretimde kendilerine özgü terimlerinin olmasının ilim öğretiminin bir sanat olduğunu gösterir. Zira bu terimler ilmin bir parçası değildir, eğer öyle olsaydı, her âlim tarafından farklı anlamda kullanılması söz konusu olamazdı.[173]

Umranın geliştiği yerlerde ilmin de ileri olduğunu,[174] bunun yaratılıştan gelen farklılıktan değil, umranın gelişmişlik düzeyinin farklılığından kaynaklandığını belirten İbn Haldun,[175] ilmin sanat olması, sanatın da medeniyetin geliştiği yerlerde olmasından dolayı ancak gelişmiş medeniyetlerde ilmin var olduğunu söyler. Âlimlerin çoğunun acemlerden çıkmasını da bu nedene bağlar. Arapların çoğu bedevî olduğundan ilimde ilerleyememişler, buna karşın hadarî olan acemler anadili Arapça olmamalarına rağmen ilimlerin üstadı olmuşlardır.[176]

İbn Haldûn, ilimleri kesin çizgilerle aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırır.[177] Ona göre insanlar bu ilmin konularına, meselelerine, delillerine ve öğretim yöntemlerine beşerî idrakleri yani akıl ve düşünceleriyle ulaşıp doğru ve yanlışlarını

---

[171] İbn Haldun, ***age***, s. 601.
[172] İbn Haldun, ***age***, s. 602.
[173] İbn Haldun, ***age***, s. 602-603.
[174] İbn Haldun, ***age***, s. 603; Ümit Hassan, s. 130.
[175] İbn Haldun, ***age***, s. 605–606.
[176] İbn Haldun, ***age***, s. 798.
[177] Bu tasnif İbn Haldun'a ait bir tasnif değildir. Daha önceki İslam âlimlerinin de kullandığı bu tasnif Aristo'dan İslam felsefesine geçmiş olan meşhur nazarî ve amelî ikili tasnif içine İslami ilimlerin eklenmesi suretiyle oluşmuştur. İslam âlimleri Aristo'nun amelî ilimleri yerine İslamî ilimleri yerleştirmişlerdir. Bkz. Fındıkoğlu, ***İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi***, s. 224.

birbirinden ayırt edebilir. Naklî ilimlerin tamamı ise Şâri´ tarafından gelen haberlere dayanır ve bu ilimde akla yer yoktur.[178]

Aklî ve naklî ilimlerin hem kaynak hem de yapı olarak birbirinden farklı olduğunu kaydeden İbn Haldûn, aklî ilimlerin son kaynağının akıl, naklî ilimlerinkinin ise vahiy olduğunu belirtir. Bunun için de naklî ilimlerin konu ve sorunları şer´î haberler ile sınırlı iken, aklî (felsefî) ilimlerin konu ve sorunları insan aklının üzerinde düşünebileceği her şeydir.[179] İbn Haldun'a göre naklî ilimlerin aklî olanlarından bir diğer farkı da belli topluluk ve milletlere mahsus bir ilim olması, buna karşın aklî ilimlerin her toplum tarafından kabul edilmesi yani evrensel olmasıdır.[180] Buna göre her ne kadar Allah tarafından gönderilmiş peygamber varsa o kadar farklı naklî ilim vardır. Aklî ilimler ise bütün insanlar için ortak kabul edilen evrensel bilgilerdir ve tektir. Naklî ilimlerin toplumdan topluma değiştiğini söyleyen İbn Haldun aynı zamanda İslam dininin gelmesiyle diğer bütün dinlerin hükümlerinin ortadan kalktığını sözlerine ekler.[181] Ancak o bu sözlerle aslında naklî ilimlerin bir tane ve evrensel olduğunu kast etmemektedir, aksine İslam dini geldikten sonra diğerlerinin hükmünün kalktığını söyleyerek kendi düşüncesini ortaya koymakta ve naklî ilimlerin nasıl toplumdan topluma değiştiğini ve felsefî ilimler gibi her millet tarafından kabul edilmeyeceğini göstermektedir.[182]

İbn Haldun naklî ilimlerde akla yer olmadığını söylerken aklı kötüleme gibi bir hedefte değildir. O, kaynak olarak bu ilmin insanların akıl ve düşüncelerin bir ürünü olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. İbn Haldun, dinî ilimlerin akılla ispat edilebileceğini söyler ve kendisi de bu uğurda çok çaba sarf eder. Hatta İbn Haldun'un kendi *umran* fikrine ters düşen bazı nakli rivayetleri görmemezlikten geldiği olmuştur. Örneğin Hz. Âdemin boyunun yaratıldığında 60 zıra' olduğu ve

---

[178] İbn Haldun, naklî ilimlerde aklın sadece kıyasta, fer'î meselelerin küllî meselelere benzetilerek hükmünün ona ilhak edilmesi olayında kullanılabileceğini ifade eder ki bu hem çok sınırlı bir alandır hem de İbn Haldun'un kendisinin de itiraf ettiği gibi, aslında kıyas edilen konu naklî olduğu için kıyas yapılan fer'î meselenin kaynağı da naklî olmuş oluyor. Bkz. İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 474

[179] Arslan, ***age***, s. 351.

[180] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 610, 686.

[181] İbn Haldûn, ***age***, s. 610; İbn Haldun bu sözlerle İbn Hazm gibi her toplumun kendine has bir naklî ilim türü olduğunu kabul etmekle beraber, islamî ilimlerin çok gelişmiş olmasının ve diğer dinlerin islamla nesh olmasından dolayı aslında naklî ilimlerin islam ümmetine has olduğunu düşünür. Bkz. Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn" ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, Sayı 15, 2006, s. 18.

[182] Arslan, ***age***, s. 353.

daha sonra kısaldığı ile ilgili Buharî ve Müslim'de hadisler bulunmasına rağmen[183] İbn Haldun, insanların boylarının değişmediğini özetle, "Biz Semud kavminin sert kayaları oyarak yapmış oldukları evlere ve diğer eski evlere şahit olmaktayız. Bu evler küçük, kapıları ise dardır." cümlesiyle açıklar.[184] İbn Haldun, bazıların iddia ettiği gibi önceki kavimlerin daha uzun olduklarının kabul edilmesi durumunda evlerin ve kapılarının da aynı oranda büyük olmalarının gerektiğini düşünür. İbn Haldun, bu konuda mevcut olan Hz. Âdem'in boyu ile ilgili hadislere yer vermese de[185] eski insanların boylarının daha uzun olduğu fikrinin tarihi bilgilere uygun olmadığını belirtir.[186]

1. Aklî İlimler (el-Ulûmu'l-Akliyye)

İbn Haldun aklî ilimlerle en çok Fars ve Rum halklarının ilgilendiğini, Müslümanların da bu ilimleri diğer milletlerden öğrenip geliştirdiğini söyler. İlk olarak Abbasi halifesi Ebû Cafer Mansur, Rum hükümdarına bir mektup göndererek matematik ilimleri ile ilgili kitapları tercüme edip kendisine göndermesini istemiş, Rum hükümdarı da Euclide'nin kitabı ile bazı tabiiyyât kitaplarını ona göndermişti. Müslümanlar ilk olarak aklî ilimleri bu kitaplardan öğrendiler. Daha sonra halife Me'mun gelir ve Rum hükümdarına elçiler ve mütercimler göndererek Yunanlılara ait ilimleri Arapçaya çevirtir. İbn Haldun birçok Müslüman araştırmacının bu konularda uzmanlaştığını, hatta daha önceki bilginleri geçtiğini söyler. Bunlar arasında Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Ebu Bekir b. Es-Sâığ'ı meşhur olmuş bazı filozoflar olarak zikreder. Ancak İbn Haldun, daha sonra bu ilimlerin içerisine özellikle Câbir b. Hayyân ve Endülüslü Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî tarafından

---

[183] Bize, Abdurrazzâk, Ma'mer b. Râşid'den, o da Hemmâm'dan, o da Ebû Hureyre(R)'den tahdîs etti ki, Peygamber (S) şöyle buyurmuştur: "Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı. Boyunun uzunluğu altmış zira' idi. Allah onu yarattığı zaman: Git de meleklerden oturmakta olan şu topluluğa selâm ver ve onların senin selâmını nasıl karşıladıklarını dinle! Çünkü bu, hem senin, hem de zürriyetinin selâmlaşmasıdır! buyurdu. Bunun üzerine Âdem, meleklere: es-Selâmu aleykum, dedi. Onlar da: es-Selâmu aleyke ve rahmetullâh, dediler ve selâmlarına ve rahmetullâhi'yi ziyâde ettiler. Âdem, beşerin atası olduğu için her giren kişi Âdem'in (bu güzel) sureti üzere girecektir. Âdem'den sonra gelen halk, şimdiye kadar onun güzelliğinden birer parçasını kaybetmeğe devam etti" Buhari, İsti´zân 1; Ehâdisu´l-Enbiyâ 1; Müslim, Cennet ve Sıfatu Naimihâ ve Ehlihâ, 28.

[184] İbn Haldun, ***age***, s. 252.

[185] İbn Haldun'un bu hadisleri duymamış olması uzak bir ihtimal gözükmektedir. Zira İbn Haldun, bu hadisin geçtiği Buharî ve Müslim'i daha gençken ezberlemiş ve sonraları birkaç muhaddise daha okuyarak onlardan icazet almıştır. Öyle görülüyor ki İbn Haldun *umran* fikrine ters düştüğü için zayıf kabul ettiği bu hadisleri bilerek zikretmemiştir.

[186] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 252.

astroloji, sihir ve tılsım gibi ilimlerin de sokularak zararlı birçok fikrin İslam'a dâhil edildiği ve pek çok kişinin bu yüzden hak yoldan çıktığı görüşünü savunur.
İbn Haldun aklî (felsefi) ilimleri dört başlık altında inceler. Bunlar: mantık, tabiiyyât, ilahiyyât ve teâlim (matematik) ilimleridir. Biz çalışmamızın sınırlarını aşmamak için İbn Haldun'un aklî ilimler konusundaki görüşlerine değinmeyeceğiz.

2. Naklî İlimler (el-Ulûmu'n-Nakliyye)

Naklî ilimlerin tamamının Kur'an ve onun açıklayıcısı olan Sünnet'e dayandığını belirten İbn Haldun, diğer bütün naklî ilimlerin bu iki kaynağı anlama çabasından doğduğunu ifade eder ve naklî ilimlerin birbirleri ile olan ilişkilerini dikkate alarak inceler.[187] Şöyle ki, Kur'an lafızlarını anlama için *tefsir ilmi*, Kur'an lafızlarındaki faklı okuyuşlar için *kıraat ilmi,* Hz. Peygamber'e dayandırılan sözlerin tespiti ve sıhhatinin araştırılması için *hadis ilmi*, bu iki kaynaktan nasıl hüküm çıkarılacağının kural ve ölçüleri için *fıkıh usulü ilmi*, bu hükümlerin bilinmesi için *fıkıh ilmi*, bu iki kaynaktan İmanî meselelerin ispatı ve delilleri için *kelam ilmi* ortaya çıkmıştır.[188] İbn Haldun bu ilimler dışında Kur'an ve Sünnet'i anlamak için dilleri olan Arapçanın ve bunla alakalı olan luğat, nahiv, beyan ve edebiyatın da naklî ilimlerden olduğunu bildirir.[189]

Biz İslam hukuku alanına giren fıkıh ve usul-i fıkıh üzerinde ileride duracağımız için burada İbn Haldun'un temel naklî ilimler alanında gördüğü tefsir, hadis ve kelam ilimleri üzerinde durmakla yetineceğiz.

a. Tefsir İlmi

İbn Haldun, naklî ilimler sıralamasında ilk olarak Kur´an ilimlerinden bahseder ki bunun nedeni Kur'an'ın asıl kaynak olmasıdır. Ona göre tefsir ilmi Hz. Peygamber'le birlikte başlamıştır. Hz. Peygamber peyderpey inen Kur'an ayetlerini insanlara anlatıyor, sahabiler de nasihini-mensûhunu, sebeb-i nüzûlünü öğreniyorlardı. Sahabeden sonra bu görevi tabiûn devralmış ve bu konudaki haberleri nakletmişlerdir. Bir müddet sonra da bu ilimler tedvin edilip kitaplara geçmiştir. Bunun dışında ilk Müslümanlar için ihtiyaç duyulmayan dil bilimleri de

---

[187] Hassan, ***age***, s. 129.
[188] İbn Haldûn***, Mukaddime***, s. 609.
[189] İbn Haldun, ***age,*** s. 610.

unutulmaya başlayınca bunlar da sanat haline dönüşmüş ve bunlarla ilgili de eserler yazılmaya başlanmıştır.[190]

İbn Haldun, rivayet ve luğavî (dilsel) olmak üzere iki tür tefsirin olduğunu söyler. Ona göre Arapların ümmî olmasının tesiriyle rivayet tefsirleri, genelde sağlam zayıf her türlü haberleri kapsamıştır. Çünkü ilim ehli olmayanların, varlığın yaratılışı ve sırrı ile ilgili bir konuyu merak ettiklerinde yapacakları tek şey bunu bilen birine sormaktır. Bu tür konularda Arap bölgelerinde farklı bilgilere sahip olan sadece Yahudi ve Hıristiyanlar olduğu için, özellikle Yahudî iken İslamiyeti kabul eden bazıları, sahip oldukları bu bilgileri İslam dinine sızdırmışlardır. İbn Haldun ayrıca israiliyât ile ilgili bilgilerin şer´i hükümler taşımadığı için Müslüman âlimler tarafından doğruluğunun araştırılmadığını ve bu yüzden tefsir kitaplarının da bu haberlerle dolup taştığını beyan ederek âlimlerin bu konudaki tutumlarını eleştirir.[191]

İbn Haldun´un tarih anlayışında gördüğümüz tenkitçi yöntemini tefsir ilmini açıklarken de kullandığını görmekteyiz. Nitekim o tarih kitabının girişinde müfessirlerin toplumu ve tarihi bilmeden bir takım yanlış bilgiler sunduklarını ve birçok büyük müfessirin de bu hataya düştüğünden bahseder. Örneğin Kur´an´da ismi geçen İrem şehri ile ilgili Taberî, Zamahşerî gibi birçok müfessirin aktardığı şu rivayeti İbn Haldun birçok açıdan eleştirmektedir: "Ad b. Avs b. İrem'in, Şeddad ismindeki oğlu cennet ile ilgili özellikleri duyunca "ben de onun bir benzerini inşa edeceğim" der ve Aden çölünde sekiz yüz sene içerisinde İrem şehrini inşa eder. İrem, saray ve köşkleri altından, sütunları zebercet ve yakuttan olan çok büyük bir şehirdi."[192] İbn Haldun tefsirlerde yer alan bu hikâyeyi naklettikten sonra birçok müfessirin kitaplarına aldıkları sahabeden Abdullah b. Kilâbe´nin kaybolan devesini ararken İrem şehrine rastladığı ve oradan birçok kıymetli eserleri de kendisiyle beraber getirdiği şeklindeki rivayeti de zikreder. İbn Haldun, bu rivayetin yanlışlarla dolu olduğunu, zira hiçbir tarihçinin veya başka birinin bu şehirle ilgili bir şey söylendiğinin bilinmediğini söyler. Ayrıca İrem şehrinin yer aldığı söylenen Aden'in merkezî bir bölgede yer alıp her tarafı karış karış bilinen bir yer olduğundan bahseden İbn Haldun'a göre, böyle bir şehrin burada olması durumunda halk ve özellikle yolculara rehberlik eden kişiler tarafından burası bilinirdi. İbn

[190] İbn Haldun, ***age***, s. 614.
[191] İbn Haldun, ***age***, s. 615.
[192] İbn Haldun, ***age***, s. 38-39.

Haldun, bu rivayetin yanlışlığını ortaya koyduktan sonra İrem'in Aden'de olabileceği ile ilgili bir ihtimale de değinir: "Eğer, bu haberi rivayet edenler, bu şehrin izinin tamamen yok olduğunu söyleselerdi, bu gerçeğe daha yakın olurdu.[193]

İbn Haldun, tefsir kitaplarında yer alan gerek israiliyât gerekse de doğruluğu şüpheli olan hikâye türü haberlerin müfessirler tarafından doğru bir tenkide tabi tutulmadan olduğu gibi kitaplarına alındığını belirterek tefsir gibi İslam dininin en temel ilim dalını bu şekilde yanlış bilgilerle doldurmanın yanlışlığına işaret etmektedir.

Bazı Ayet Yorumları

İbn Haldun'un ***Mukaddime*** adlı eserinde *umran* fikrini ispat için birçok ayet kullandığını, bunun yanında bazen ayetleri uzun uzun yorumladığını ve farklı bakış açılarıyla ayetleri tefsir ettiğini görmekteyiz. Örneğin, "Bir topluluğun başkalarına boyun eğmesinin onların devlet olması önündeki bir engel olduğu" konu başlığında İbn Haldun, İsrail oğullarının Firavun'un zulmünden kurtulup Mısır'dan çıktıktan sonra Allah'ın kendilerine Filistin bölgesinin hükümranlığını takdir etmesine rağmen onların "Ey Musa! Orada zorba bir kavim var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla girmeyeceğiz"[194] ve Hz. Musa'nın ısrarı üzerine "Sen ve Rabbin gidin orada savaşın biz burada oturacağız"[195] şeklindeki sözlerini nakleden İbn Haldun bu ayetlerle ilgili özetle şu yorumları yapar:

> "Kuşaklar boyunca Mısır´da Kıptîlere boyun eğen İsrail oğulları, bu zilletten dolayı artık haklarını almak için mücadele etmekten aciz kalmışlardır. Bundan dolayı bu esaretten kurtulmak için Allah'ın Kur´an´da da belirttiği gibi kırk sene Tih çölünde başıboş kalmışlardır. Onların burada hiçbir topluma karışmadan kırk sene kalmaları kölelik ve zilletten uzak yeni bir neslin yetişmesi içindir."[196]

İbn Haldun, bu ifadeleriyle Kur´an´da geçen "İsrail oğullarının kırk sene çölde kalması" ile ilgili ayetin[197] yorumunu *umran* fikrine uygun olarak yorumlamaktadır. Firavun'un baskısı altında köle olarak yetişen israiloğullarının cesaret ve yiğitlikleri kaybolmuş ve kendilerini korumaktan aciz hale gelmişlerdir. Bundan dolayı da Allah'ın kendilerine bahşettiği özgürlük ve iman nimetini görememiş ve kendilerini

---

[193] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 38-39.
[194] Maide, 22.
[195] Maide, 24.
[196] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 193.
[197] Mâide, 26.

kurtaran Hz. Musa'ya itaat etmemişlerdir. İbn Haldun'a göre Allah kölelikten uzak yeni bir neslin yetişmesi için israiloğullarının kırk yıl çölde bırakmıştır. Çünkü cesaretli bir nesil olmadan devlet kurulamaz.

Başka bir yerde, "Siz insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" ayetini iklimin insan ahlakı üzerindeki etkisini anlatarak izah etmeye çalışır. İbn Haldun, yedi kuşak iklimden bahsederken üçüncü, dördüncü ve beşinci kuşağın yaşam için en uygun iklimler olduğunu bundan dolayı da peygamberlerin hep bu kuşağa gönderildiğini, yine ilim, sanat, sanayinin bu kuşaklarda daha fazla geliştiğini söyledikten sonra "siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz"[198] ayetini bunla bağlantılı olarak ele alır ve şöyle yorumlar: "Bir ümmetin en hayırlı ümmet olabilmesi için iklim olarak da en mutedil kuşakta yer alması gerekir ki Allah´ın bildirdiklerini en kolay şekilde kabul edebilsin."[199]

b. Hadis İlmi

Naklî ilimlerin ikincisi olarak hadis ilimlerini ele alan İbn Haldun, Hadis ilminin Hz. Peygamberden nakledilen sünneti bilme hedefinde olduğu için çok değerli bir ilim olduğunu belirtir.[200] Hicaz kanalından gelen hadislerin daha sahih olduğunu söyleyen İbn Haldun, bunun nedenini de Hicazlı ravilerin adalet ve zaptları konusunda çok sıkı şartlar aramalarında görür. Hicaz kanadının önderi olarak İmam Malik'i gören İbn Haldun, sonrasında öğrencileri eş-Şafiî'yi, İbn Vehb, İbn Bükeyr, Ka'nabî, Muhammed b. el-Hasan ve onlardan sonra gelen Ahmed b. Hanbel'i sayar.[201]

i. Hadis İlminin Konuları

Hadis ilimlerinin çok ve çeşitli olduğunu söyleyen İbn Haldun Hadis ilimlerini dört alt başlık altında ele alıp inceler ve bunların her biri hakkında detaylı bilgiler verir.

- **Nâsih ve Mensûh**

Neshin var olduğunu ve bunun hem Kur´an hem de hadisler için geçerli olduğunu ifade eden İbn Haldun, neshin tespitinin çok önemli ama zor bir ilim

---

[198] Al-i İmran, 110.
[199] İbn Haldûn, ***age***, s. 116.
[200] İbn Haldûn, ***age***, s. 619.
[201] İbn Haldûn, ***age***, s. 618.

olduğunu ifade eder. İbn Haldun, iki hadisin çakışması durumunda eğer aralarını bulmak mümkün değilse ilk rivayet edilen hadisin nesh edilmiş olduğuna hükmedilmesinin gerekli olduğu kanaatindedir.[202]

- **Hadiste İsnad**

Hadislerin sahih olup olmadığını tespit etmek için hadis senetlerinin incelenmesi gerektiğini kaydeden İbn Haldun, ravilerin incelenmesi sonucu sahih olan hadisle amel etmenin vacip olduğunu belirtir. Ancak hadislerin sahih olup olmadığının tespit edilebilmesi için ravilerin adalet ve zapt yönlerinin bilinmesi gerekir. Bütün bunlardan sonra zann-ı galiple sahih olduğuna kanaat getirilen hadislerle amel edilmesi gerekir. İbn Haldun ravileri tanımanın ancak ricâl kitaplarıyla mümkün olabileceğini, ilk dönemlerde hadis rivayet edenlerin herkes tarafından tanınmaları nedeniyle cerh ve tadile gerek olmadığını, ancak zamanın geçmesiyle beraber artık bu ilmin önem kazandığını belirtir.[203]

- **Hadis Çeşitleri**

İbn Haldun, hadis ilimlerinin bir diğer alanının hadislerin çeşitlerini inceleyip bu yolla sahih olup olmadığının ortaya koymak olduğunu belirtir. Bunla ilgili olarak hadisin senedinde kopukluk olup olmadığının, ravinin hadis rivayet ettiği kişi ile gerçekten karşılaşıp karşılaşmadığının ve senette hadise zarar veren başka olumsuzlukların olup olmadığının incelenmesi gerektiğini söyler. İbn Haldun, bu anlamda senetlerin farklılar arz ettiğini, olumsuzluğun az olduğu hadisin kabul edilip çok olanının ise reddedildiğini, ortada kalanlarla ilgili ise bilginlerin farklı görüşler belirttiğini ifade eder.[204]

- **Tahammül Yolları**

İbn Haldun hadis bilginlerinin, hadisin nakledilme şeklini de incelediklerini ifade eder. Hadîs bilginleri, râvinin hadîsleri rivayet eden hocadan işitmesi (sem´) veya ravinin o hadîsi hocanın huzurunda okuması (kıraat) yahut hocanın rivayetini yazması (kitabet) ile mi veyahut hocanın eliyle yazdığı nüshayı ya da hocanın kendi nüshasıyla karşılaştırılmış olan sahih bir nüshayı râviye vererek "işte bu nüshada yazılı hadîsleri benden rivayet et!" demesi (münâvele) veyahut da hadîs kitaplarından birini kendinden rivayet etmeye izin vermesiyle (icazet) mi

[202] İbn Haldûn, ***age***, s. 617.
[203] İbn Haldûn, ***age***, s. 617.
[204] İbn Haldûn, age, s. 618.

naklettiğini araştırır. Hadîsler, bu yönlerden birbirine nispetle değişiktir. Hadis âlimleri bu yolla dereceleri farklı olan hadîsleri kabul veya reddetme hususunda ihtilaf etmişlerdir[205]

ii. Hadis Tarihi

İbn Haldun, kendi dönemine kadarki hadis tarihiyle ilgili kısa ama özlü bilgiler sunmaktadır. İslam´ın ikinci kaynağı olmasından dolayı selef âlimlerinin hadisleri toplama ve sahih olanlarını seçme işine giriştiklerini ifade eder. İbn Haldun, ilk olarak İmam Malik'ten ve Muvatta´ından bahseder. Ona göre İmam Malik, üzerinde ittifak edilen sahih hadisleri bir araya getirip bunları fıkıh bablarına göre tertip etmiştir.[206] İbn Haldun, ayrıca *et-Tarif* isimli kitabında İmam Malik´in *Muvatta´*ının bütün geliş yollarını da nakleder. Muvatta'ın tek tek ravilerini zikreden İbn Haldun'un, bu konuda geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu görülmektedir.[207] Ebu Zehra, İbn Haldun'un bu konudaki bilgisine birçok hadis hafızının dahi yetişemeyeceğini söyler.[208]

İbn Haldun, Malikî olmasına rağmen İslam ümmetinin Buharî, Müslim, Ebû Davud, Tirmizî ve Nesaî'yi tercih ettiğini ifade edip İmâm Mâlik'in Muvatta'ını bu beş kitap arasında zikretmez. Ayrıca İbn Mâce´nin kitabını da İslam ümmetince kabul gören kitaplar arasında zikretmez.[209] İbn Haldun, Buharî´nin kitabından övgüyle bahseder, ancak kitabın daha iyi anlaşılması için bir şerhe mutlaka ihtiyaç olduğunu, bunun da zor bir iş olduğunu ifade eder. O, Buharî'nin *Sahih´*ini Müslim´in *Sahih´*inden önce zikreder, fakat Mağriplilerin Müslim'i Buharî'ye tercih ettiklerini de belirtir. İbn Haldun'un Mağripli olmasına rağmen Buhari'yi daha önce zikretmesi onun, kitabını objektif bir anlayışla yazdığını gösterir. Onun Buharî'yi başa alma nedeni, kendisinin tercihinden ziyade İslam ümmetinin bu kitabı daha çok tercih etmesiyle ilişkilendirilebilir.

Buharî ve Müslim'in aradıkları şartlardan dolayı ön planda tutulduklarına dikkat çeken İbn Haldun, bu iki muhaddis dışında Ebû Davud, Tirmizî ve Nesaî'den

---

[205] Yavuz Köktaş, "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadîs İlimleri ve Hadîs Sosyoloji İlişkisi", ***CÜİFD***, cilt: VII / 1, s. 299–343 Haziran–2003-Sivas, s. 306.
[206] İbn Haldûn, *age*, s. 618.
[207] İbn Haldûn, Ta'rif, s. 190–197.
[208] Ebu Zehra, ***İbn Haldun ve'l-Fıkh ve'l-Kadâ***, s. 611.
[209] Bunun nedeni, İbn Mace'nin kitabının ilk dönemlerde çok fazla kabul görmeyip daha sonra beş kitaba eklenmiş olmasına dayandırılır. Bkz. Yavuz Köktaş, ***agm*** s. 308.

de bahseder. Ancak bunların sahih hadisler dışında hasen hadisleri de kitaplarına aldıklarını, zira bunların maksatlarının kendisiyle amel edilebilecek bütün sünnetlerin toplanması olduğunu da belirtir.[210]

İbn Haldun, kendi döneminde artık yeni hadis arayışlarının kalmadığını, çünkü art arda gelen büyük hadis imamlarının bilgi ve yeterlilikleri sayesinde ortaya koydukları ürünlerin buna ihtiyaç bırakmadığını ve artık yeni hadislere ulaşmanın hayli güç olduğunu ifade eder. Ayrıca hadislerin sahih mi, hasen mi, zayıf mı, olduğunun da ortaya çıktığını belirten İbn Haldun, hadis otoriterlerinin hadislerin çeşitlerini belirttiklerini, bundan ötürü türlerinin de artık değiştirilemeyeceğini düşünür. İbn Haldun bu görüşü temellendirmek için de Buhari'nin Bağdat'a gelişinde muhaddislerin, hadislerin senetlerini değiştirerek Buhari'yi çektikleri imtihandan Buhari'nin bütün yanlış senetleri ortaya çıkarmasını ve doğru olan senetleriyle beraber hadisleri zikretmesini örnek verir. Bunun için hadis çalışmalarının; temel hadis kitaplarının tertibi, senetlerin müelliflerine dayanıp dayanmadığı ve bunların hadis ilmindeki şart ve kurallara uyup uymadığı yönüne kaydığını kaydeder.[211]

iii. Bazı Hadis Yorumları

İbn Haldun, Mukaddime'de hadis ilmine ayırdığı bölüm dışında birçok yerde değişik vesilelerle bazı hadisleri kullanmış ve yorumlamıştır. İbn Haldun, Mehdi ile ilgili olarak rivayet edilen 24 hadisi senetleriyle beraber zikreder ve hepsinin ravilerini adalet ve zapt açısından incelemeye tabi tutar.[212] Bunların hepsini burada zikretmek mümkün olmadığından biz konuyla ilgili kısa bir bilgiyle yetineceğiz. İbn Haldun, yaptığı incelemeler sonucunda bütün bu rivayetlerin senetlerinde az veya çok sorunlar olduğunu, özellikle rivayetlerin birçoğunun şiî inançtan gelen veya adalet ve zapt yönünden sorunlu râvilere dayandığını söyleyerek Mehdi ile ilgili hadislerin ihtiyatla karşılanması gerektiğini belirtmektedir.[213]

İbn Haldun'un özellikle hadislerle ilgili yapmış olduğu sosyolojik tahliller hadislerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Çünkü onun temel felsefesi, tarihi

---

[210] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 620.
[211] İbn Haldûn, ***age***, s. 620.
[212] İbn Haldun'un bu hadisleri birçok açıdan cerhe tabi tutması eleştirilmesine hatta aleyhinde risaleler yazılmasına neden olmuştur. Bkz. Alî el-Verdî, ***age***, s. 90-91.
[213] İbn Haldûn, ***age***, s. 412-431.

olayların yaşandığı dönemi göz önüne almayı zorunlu kılar. Örneğin, Peygamberimizin "Allahım sabredenlerin hicretini tamamla! Onları Medine'de sabit tut! Gerisin geriye döndürme!"[214] duasını bu açıdan ele almaktadır. O gün için Medine'de Müslümanların zayıf olduğunu, Peygamberimizin etrafında kalmanın ve onu korumanın zorunluluk arz ettiğini söyleyen İbn Haldun, Mekke'nin fethinden sonra artık Medine'den ayrılıp başka yerlere yerleşmenin günah olmadığını söyleyerek hadislerin sebeb-i vurûdunun, söylendiği tarihi şartların ve sosyolojik durumların göz önüne alınmasının gerekliliğini belirtir.[215]

Ensardan bazılarının evinde sapan gören Hz. Peygamberin: "Bu alet kimin evine girerse oraya zillet girer"[216] hadisini de şu şekilde yorumlar: Çünkü çiftçilikle uğraş, kişinin vergi vererek başkasının tahakkümü altına girmesine neden olur. Ayrıca "Zekât vergiye dönüşmedikçe kıyamet kopmaz" hadisini de yukarıdaki hadisi daha iyi anlamak için zikreder. İbn Haldun, bu iki hadisle, elinden zorla alınan vergi veya malın kişinin yapısını bozarak kişiyi tahakküm altına alacağını, dinin ise bunu caiz görmediğini söyler ve zımnen de zekâtın zorunlu bir malî yükümlük olmayıp gönülden gelen bir ibadet olduğunu ifade eder.[217]

Eski insanların yaptığı muhteşem eserlerin, ortaya koydukları büyük çalışmayla ilintili olduğunu söyleyen İbn Haldun, eski insanların boylarının uzunluğundan dolayı bu tür eserleri rahatlıkla yaptıklarını söyleyen kişileri eleştirir. Daha önce değindiğimiz gibi Hz. Âdemin boyu ile ilgili İbn Haldun, insanların boylarının değişmediğini söyler. İbn Haldun, *umran* ilminin kesinlik ifade eden bir ilim olduğu iddiasına sahip olduğundan, *umran* ilmine aykırı olan hadislere karşı çok ihtiyatlı davranmaktadır. Nitekim Mehdi ile ilgili hadislerden sonra[218] konuyu yine asabiyete bağlar.[219] Görüldüğü kadarıyla İbn Haldun hadisleri akıl yoluyla te'vil etmeye çalışmaktadır.[220] İbn Haldun hadisleri *umran* ilmi içerisinde öyle bir

---

[214] Buharî, Menakıb, 49.
[215] İbn Haldûn, ***age***, s. 164.
[216] Buharî, Hars, 2.
[217] İbn Haldûn***, el-Mukaddime***, s. 430.
[218] Ethem Ruhi Fığlalı, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ortaya çıkan karışıklıkların, içtimaî, ahlakî ve dini tereddütlerin Müslümanları bir kurtarıcıya inanmaları düşüncesine sevk ettiğini söyler ve İbn Haldun'un, bu konu ile ilgili 24 hadisi inceleyip bunların sahih olmadığı konusundaki sözlerine işarette bulunur. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, Mezhepler Tarihi Açısından bir Bakış", ***AÜİFD***, c. 25, s. 203.
[219] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 431.
[220] Ömer Ferruh, ***Mehrecan***, s. 391.

yoğurur ki bir yandan bazı hadisleri *umran* fikrine uygun bir delil yapar, diğer taraftan mantıkî ve aklî olarak hadisleri izah eder.

c. Kelam İlmi

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde birçok kelâmî konuya değinmiş, ayrıca ilimler bahsinde kelâm için ayrı bir başlık açarak kelâm ilmi hakkında detay sayılacak bilgiler vermiştir. O, Kelâm ilminin konusunu, inanılması farz olan inanç esaslarının aklî delillerle ispat edilmesi, ona bulaşmış bidatlerin ortadan kaldırılması ve şüphelerin giderilmesi şeklinde açıklar.[221]

İbn Haldun, imanî konuların çoğunun kesin olduğunu, delillerinin ise Kur'an ve Sünnet'te yer alıp selef âlimleri tarafından ortaya konduğunu belirtir. Ancak daha sonraları inanç esaslarının ayrıntılarında ihtilafların çıktığını ve bunun da çoğunun müteşabih ayetlerden kaynaklandığını kaydeder. O, her mezhebin kendi fikrinin doğruluğunu ispat için görüşlerini sunma, naklî deliller yanında aklî delilleri de kullanma mücadelesinin sonucu olarak kelam ilminin doğduğunu düşünmektedir.[222]

Bu ilme *kelâm* denmesinin sebeplerine de değinen İbn Haldun'a göre, kelam ilminin kurucuları Mutezilî âlimlerdir. Nazzam'ın filozofların kitaplarını okuduğunu ve Allah'ın sıfatlarını reddetmede çok katı bir tutum izleyerek Mutezile mezhebinin temel esaslarını tespit ettiğini kaydeden İbn Haldun, bu yolu kendisinden sonra Câhız, Ka´bî ve Cübbaî gibi zevatların takip ettiğini söyler. İbn Haldun bu Mutezilî âlimlerin takip ettikleri yola *ilm-i kelâm* dendiğini, bunun da iki nedenden kaynaklanmış olabileceğini düşünür. Birincisi, yollarının cedel-tartışma ve konuşmaya (kelam) dayanması[223], ikincisi takip ettikleri yolun temelde Allah'ın kelam sıfatının reddine dayanmasıdır.[224]

---

[221] İbn Haldûn, ***age***, s. 647; aslında o kendi zamanında bidatçilere bir daha ayağa kalkmayacak şekilde cevap verildiğini bundan dolayı da kelama artık ihtiyaç da kalmadığı görüşündedir. (bkz. Bedir, ***agm***, s.2) Böyle bir fikre ulaşmasının bir diğer nedeni de yaşadığı toplumun ilim ve kültür seviyesinin düşük olması olabilir. Nitekim o kendi toplumunun doğu toplumlarına oranla çok geri olduğunu itiraf etmektedir. Dolayısıyla aklî istidlal ve araştırmanın gerekli olduğu kelâm, ancak ilmî açıdan gelişmiş toplumlarda var olabilecektir. (Bkz. Süleyman Akkuş, ***İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler***, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: 8, s. 138).

[222] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 643.

[223] Kelamî konuların genelde amelî olmayan soyut birtakım argüman ve delillere dayanması bu konularda söze çok fazla ihtiyaç duyulmasına ve bu ilme "kelam" denmesine neden olmuştur. Bkz. Akkuş, ***agm,*** s. 124-125.

[224] İbn Haldûn, ***age,*** s. 662.

İbn Haldun, İmanî konuların kesinlikle akılla bilinemeyeceğini görüşünde olup aksi fikirde olanları eleştirir. Her ne kadar bazılarının aklî izahı olsa da kişi, akıl ile ğaybî konuları idrak edemez.[225] İbn Haldun konu ile ilgili şunları söyler:

> "Akıl doğru bir terazidir ve onun verdiği hükümlerde yalan yoktur. Ancak akılla, ahiretle ilgili meseleleri, peygamberliğin hakikatini, ilahî sıfatların hakikatini ve onun kapasitesinin üzerindeki hiçbir şeyi tartmaya heveslenme. Çünkü bu gerçekleşmesi imkânsız bir hevestir. Bu tıpkı bir adamın altın tartmada kullanılan terazi ile dağları tartmaya heveslenmesine, terazi bunu gerçekleştiremeyince de terazinin hükmünün doğru olmadığını sanmasına benzer.[226]

İbn Haldun'un maksadı, aklı ifsat etmek olmayıp imanî konularda aklı devre dışı bırakarak aklî ve naklî ilimleri kesin sınırlarla birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca sırf bilginin hakikî iman için yeterli olamayacağını, asıl imanın kişinin bildiklerini meleke haline getirmesi şeklinde olacağını şu benzetme ile izah eder. Örneğin, yetime yardım etmenin sevap olacağı konusunda herkes müttefiktir. Ancak eğer kişi yetimi gördüğünde yardım etmiyor, aksine ondan kaçıyorsa bu sadece biliyor, yani kâl seviyesinden hâl seviyesine çıkmıyor demektir. Ama başka biri bu konuda meleke kazanmış ve yetim gördüğünde içinden gelerek ona yardımda bulunuyor ve bu konuda çaba sarf ediyorsa bu kişi bildiğini hâl ile ispatlıyor demektir. İbn Haldun'a göre, imanî konular bu şekilde bir meleke haline gelmelidir.[227] Ona göre imanın birçok derecesi vardır. Bunlardan ilki, dil ile ikrardan sonra kalp ile tasdik edilen, en üstünü ise inandığı şeyleri fiiliyata geçirip kalp başta olmak üzere bütün organlar üzerinde etkili olan imandır. Böyle bir imana sahip olan mümin küçük büyük hiçbir günah işlemez. Çünkü artık iman kalbinde sağlam bir meleke olmuştur.[228]

İslam felsefesinde İbn Haldun'a kadar Allah'ın varlığı konusunda biri Eflatuncu, diğeri Aristocu olmak üzere iki türlü delil kullanılırdı. Eflatuncu delil, "dünya mahlûktur ve her mahlûkun bir hâlıkı vardır, bu hâlık da Allah'tır" fikriyle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışırken; Aristocu delil dünyanın ezeli olup her şeyin bir sebebinin olduğunu, nihayetinde bu sebeplerin sonsuza kadar gidebileceğini, ancak sonuna ulaşmak mümkün olmadığından bunun ilk sebebinin olması gerektiğini söyler ki o ilk sebebi de Allah kabul ederek Allah'ın varlığına

---

[225] İbn Haldûn, ***age***, s. 643.
[226] İbn Haldûn, ***age***, s. 640.
[227] İbn Haldûn, ***age***, s. 641.
[228] İbn Haldûn, ***age***, s. 642.

ulaşır. İbn Haldun'un delili ne Eflatunculara ve de Aristoculara benzer. Onun delili iyice incelendiğinde ikisinin arasında bir noktada yer aldığı görülmektedir. İbn Haldun bir taraftan Aristocular gibi âlemdeki her şeyin bir sebebinin olduğunu kabul eder, ama diğer taraftan âlemin ezeli olmayıp mahlûk olduğunu söyleyerek bu konuda Eflatunculara katılır.[229] Yani ezeli olan sadece Allah'tır, Allah âlemi ve âlemdeki her şeyi bir sebebe göre yaratmıştır. Ancak İbn Haldun, sebeplerin oluşumlarına sebep oldukları şeyler (müsebbep) üzerindeki etkinin meçhul olup bunun insan aklıyla idrak edilemediğini de sözlerine ekler.

Peygamberlik konusu üzerinde genişçe duran İbn Haldun peygamberliğin hakikatini açıklamak için özetle şunları ifade eder:

> "Âlemde birçok varlık var: Madenler, bitkiler, canlılar, ruhani varlıklar… Bunların her biri kendisinden bir önceki ve bir sonraki ile bağlantılıdır ve ona dönüşmeye müsaittir. Bir üst derecedeki madde alttakinden daha hafif ve daha şeffaftır. Örneğin madenlerin son sınırı olan tohumsuz kuru ot ile bitkilerin ilk sınırı birbiriyle bağlantılıdır. Aynı şekilde bitkilerin son sınırı olan örneğin üzüm ile canlıların ilk sınırı olan ve sadece dokunma kudreti olan salyangoz ve inci kabuğu birbirleriyle bağlantılıdır."[230]

İbn Haldun buradan hareketle insanoğlunun da ilk ve son sınırının olduğunu belirtir ve insanın son sınırının bir üst grubunda yer alan meleklerle bağlantılı olduğunu ifade eder ki ona göre peygamberlik budur. O, insan nefsini üç gruba ayırarak peygamberlerin üçüncü grup nefse sahip olduklarını ve herhangi bir vakitte meleklere dönüşmeye uygun bir fıtrata sahip oldukları görüşünü serdeder.[231] İbn Haldun peygamberlerin bu sayede vahiy alabildiklerini, buna rağmen yine de vahiy alırken bir zorluk çektiklerini söyler. Allah'ın, peygamberlerini vahye alıştırmak için başta az ve kısa ayetler indirdiğini, sonra giderek bunun arttırıldığını söyler ki, İbn Haldun, mekkî ayetlerin kısa, medenî ayetlerin uzun oluşunu da buna bağlar.[232]

---

[229] Harry Austryn Wolfson, "İbn Haldun'a göre Allah'ın Sıfatları ve Kader" çev. Süleyman Toprak, ***SÜİFD***, Yıl: 1986, Sayı: 2, s.213–214; İbn Haldun'un Allah'ın varlığının ispatıyla ilgili geniş bir çalışma için bkz. Ahmed Ebu Zeyd, ***el-Fikru'l-Kelâmî 'inde İbn Haldun***, el-Muessesetu'l-Câmiiyyetu li'd-Dirasât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1997, s. 79 vd.

[230] İbn Haldûn, ***age***, s. 132–133.

[231] İbn Haldûn, ***age***, s. 134.

[232] İbn Haldûn, ***age***, s. 135; İbn Haldun'un bu sözlerinden hareketle birçok modern araştırmacı onu Darvinizm'in mübeşşiri olarak göstermektedir. (bkz. Ahmed Ebû Zeyd, ***age***, s. 70) Onun her maddenin kendinden önceki veya sonraki maddeye dönüşebileceği şeklindeki görüşünden hareketle onun maddelerin evrimleşebileceğini düşündüğünü söylerler. Ancak İbn Haldun'un söyledikleri fikirleri çerçevesinde bütüncül olarak incelendiğinde onun bugünkü anlamda bir evrim anlayışına taraf olmadığı görülecektir. Örneğin, peygamberlerin melekler seviyesine çıktığını söyleyen İbn Haldun, insan olan peygamberlerin meleğe dönüştüklerini kabul etmemektedir. Sadece peygamberlerin Allah'ın izniyle özellik olarak bir anlık melekler seviyesine çıktığını, ancak

İbn Haldun peygamberliği çok büyük ve Allah'ın kudreti olmadan aşılamayacak bir mertebe olarak gördüğünden peygamberliği rüya seviyesine indirgeyerek –kendisine göre basitleştiren- İbn Sina'yı eleştirmektedir.[233]

İbn haldun'un vahiy almak için peygamberlerin bir nevi melekleştiği şeklindeki teorisi genel olarak geleneksel anlayışa ters düşmektedir. Ayrıca nasslarda da bu tezi doğrulayacak bir delil bulmak da zordur. Hatta ayetlerde Allah Telanın belli şartlar altında insanlar ile konuşabileceği bilgisi yer almaktadır.[234] Ancak anlaşılan o ki İbn Haldun vahyi, beşer idrakinden ayırmak, vahiy iletişimini, normal insanlar arası iletişimden tamamen ayırıp bunu farklı bir kategoriye yerleştirmek için böyle bir ayrıma gitmiştir.[235]

İbn Haldun'un kelamî görüşleri Eş'arî çizgide yer almaktadır. O, *Mukaddime*'nin birçok yerinde Eş'arî ve Mutezile mezhebinden bahsederek bunların görüşlerine değinir. Ancak nedenini kestirmek zor olsa da enteresandır ki İbn Haldun, İmam Maturidî ve mezhebinden hiç bahsetmez. Bazen Mutezile'nin görüşlerini ele alarak bu konuda eleştirilerde bulunur ama bu da çok sınırlı dercededir. Örneğin Mutezile'nin haramın rızık olamayacağı konusundaki düşüncelerini verdikten sonra yanlışlığını şu kısa sözlerle anlatır: "Hâlbuki Allah, kâfire de, gasıba da, zalime de rızık verir."[236] Ayrıca Mutezile'nin Kur'an'ı mahlûk kabul etme ve Allah'ın sıfatları reddetme gibi konularda da İbn Haldun ehl-i sünnetin görüşlerini savunur.

Kelam tarihinden kısaca bahseden İbn Haldun, ihtilafların asıl nedenleri üzerinde durarak bunlara birtakım açıklamalar getirir. İbn Haldun, Allahın sıfatları, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, ahiret, cennet, cehennem konularında ihtilaflar çıktığında her mezhebin kendi fikirlerini delillendirmek için çaba sarf ettiğini söyler. Ehl-i sünnetin bu esasların aklî delillerle savunmaya girişmesinin nedenini

---

peygamberlerin yine insan olduklarını belirtmektedir. Zaten İbn Haldun, bu şekildeki bir anlayışa peygamberliği ispat etmek için değinmiştir. İbn Haldun her maddenin kendi içinde farklı seviyelerinin olduğunu kabul eder. Örneğin bütün insanların eşit olmadığını, ruh olarak insanların üç kategoride olduğunu, bunlardan en basitinin hayvanlara yakın, en üstününün meleklere yakın, ortadakilerin salih insanlar olduklarını ifade eder. Ancak İbn Haldun bununla en düşük ruha sahip insanların hayvanlara yakın olmasını söylerken onların yapı olarak hayvan olduklarını değil, ruh olarak zayıf olduklarını ifade etmeye çalışır.

[233] İbn Haldûn, ***age***, s. 667.

[234] Şura, 51.

[235] Gıyasettin Arslan, "***İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü"***, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: 8, s. 75-76.

[236] İbn Haldûn, ***age***, s. 521.

bidatçılara cevap verip görüşlaerini reddetme olarak görür ve konudaki ilk kişinin Ebu Hasan el-Eşarî olduğunu söyler.[237] Eşarî'nin bağlılarının giderek çoğaldığını, kendisinden sonra Bakıllanî ve İmamu'l-Harameyn Cüveynî gibi âlimlerin gelip Eşarî mezhebini geliştirdiğini ifade eden İbn Haldun, Gazalî'ye kadarki dönemi kelamın birinci dönemi (mutakaddimûn), sonrasını ise mutaahhirun olarak görür. [238]

G. İbn Haldun'un Hukuk Anlayışı

İnsanların tabiatı gereği bir araya gelip kurdukları devlet içerisinde hem bireylerin birbirlerine, hem de yöneticilerinin çoğu kere kendi çıkarları uğrunda halka zulüm yapabildiklerini, bunun da toplumsal hayatta büyük bir kaosa ve katliama yol açabildiğini söyleyen İbn Haldun'a göre bunu önlemenin tek yolu herkesin (kâffeten/yönetici dâhil) teslim olup hükümlerine tabi olacağı bir takım kanunların olmasıdır.[239]

İbn Haldun kanunları, insan hayatının devamı için bir zorunluluk olarak görür. Kanun ve kuralsız olan devletlerin işleri düzene girmeyecek ve bunun sonucunda da böyle bir sistem çökecektir. Bunun için İbn Haldun kurulan her devletin mutlaka bir hukuk sisteminin olması gerektiği belirtir. Ancak bu hukuk sisteminin mutlaka dinden kaynaklanma zorunluluğunun olmadığını da kaydeder.[240] Kanunlar, ya devletin akıllı, basiretli ve ileri görüşlüleri tarafından veya dinî bir kanun koyucu (Şâri') tarafından belirlenir. Birinci durumda aklî siyaset, ikincisinde dinî siyaset söz konusu olur. İbn Haldun, bazı toplumlarda -örneğin Fars ülkelerinde- insanların aklî siyasetle kanunlar yaptıklarını ve iyi kullanılması dâhilinde bunun da hikmetli bir siyaset olabileceğini belirtir. Ancak o beşerî kanunların birçok açıdan hem eksik hem de başarısız olduğu görüşündedir. Çünkü beşeri kanunlar sadece bu dünyaya yöneliktir, oysa insanın var olma amacı sadece bu dünyaya değil, asıl ahirete yöneliktir. İbn Haldun şeriat kanunlarının insanların bütün halleri ile ilgili düzenlemeler yaptığını, ibadetten günlük yaşayışa ve devlet

---

[237] İbn Haldûn, ***age***, s. 645.
[238] İbn Haldûn, ***age***, s. 647.
[239] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 238, "Dolayısıyla eğer bir beldenin ahalisi adalet ve insaf üzere hareket ederlerse böyle bir yer devlet düzenine ihitayaç duymayabilirdi. Buna siyaset-i medeniye denir. Ancak böyle bir toplumun varlığı muhaldir." Bkz. Pirizade Muhammed Sâhib Efendi, ***Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun***, Takvimhane-i Âmire, h.1275, c. 2, s. 174.
[240] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 269; Toku, ***age***, s. 100.

yönetimine kadar her konuda insanları yönetmek ve yönlendirmek için kanunlar vaz ettiğini ve bu kanunların eksiksiz, mükemmel olduğunu zikreder. Çünkü şeriat koyucu kullarını en iyi tanıyan ve maslahatını en iyi bilendir.[241]

İbn Haldun'un beşeri kanunlarda gördüğü bir diğer eksiklik bu kanunların ancak zor ve baskı ile uygulanabileceğidir. Bu baskı ve zorluk ortaya işkence ve düşmanlıklar çıkaracaktır. Oysa ilahî kanunlarda durum böyle değildir. İnananları onu kalben benimseyip içselleştirdiği için ona kesin olarak ve kimsenin baskısı olmadan uyarlar.[242]

1. Bedevî ve Hadarîlerde Hukuk

Bedevî olsun hadarî olsun her toplumda bir şekilde hukukun mutlaka var olacağını belirten İbn Haldun, ancak hukuk kurallarının varlığı ve uygulanışının toplumdan topluma farklılık göstereceğini düşünmektedir. Örneğin hadarî toplumlarda yazılı ve nizamlı bir hukuk sistemi mevcutken bedevî toplumlarda yazılı bir kanun sisteminden söz etmek mümkün değildir. Hadarî toplumlarda nasıl ki devlet yapılan zulmü yazılı kanunlarla durduruyorsa bedevî toplumlarda da yapılan zulüm ve haksızlıkları toplumun ileri gelenleri durdurur.

a. Bedevîlerde Hukuk

İbn Haldun bedevî toplumlarda kabileyi, dışarıdan gelen tehlikeye karşı asabiyet gücünün; içerdeki haksızlıklara da kabilenin ileri gelen ve saygı duyulan şahıslarının durdurduğunu söyler.[243] İbn Haldun, bedevî toplumlarda bir çeşit yazılı olmayan örfî hukukun var olduğunu kastetmektedir. O, bedevî kabilelerde asabiyetten dolayı kabile şeflerine derin bir saygı olduğunu, şeflerin bu saygı ve hürmet sayesinde kabile içerisindeki iç düzeni sağladığını, anlaşmazlıkları giderdiğini söyleyerek iç nizamın hürmete dayalı kaidelerle yönetildiğini (spontane örf hukuku) söyler.[244] İbn Haldun devlet olmayan topluluklarda bile yöneten ve yönetilenlerin mutlaka olması gerektiğini görmüş, haksızlıkları ortadan kaldırmak için de toplumun ileri gelenlerine başvurmalarına bakarak onların birer hukuk

---

[241] İbn Haldûn, ***age,*** s. 269-270.
[242] İbn Haldûn, ***age***, s. 270; Toku, ***age***, s. 104.
[243] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 169.
[244] Hamide Topçuoğlu, ***Hukuk Soyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)***, c.1, AÜHF Yay. Ankara 1960, s. 274.

söyleyici durumuna geçtiğini belirtmiş, böylece bedevî de olsa hiçbir toplumun yasaklayıcı kanunlar olmadan yaşayamayacağını belirtmiştir.[245] Çünkü ona göre hiçbir cemiyet birtakım yasak düsturları olmadan hayatiyetini devam ettiremez.

Topçuoğlu, İbn Haldun'un yapmış olduğu bu tahlillere, sosyoloji tarihinde ancak XIX. yüzyılın sonlarında yaşamış olan Spencer, Vaccaro, Gumplowicz ve Openheimer gibi sosyologların eserlerinde rastlanıldığını ve bunların da İbn Haldun'un tesiri altında kaldıklarını ve İbn Haldun'un bu fikirlerini kendisinden dört asır sonra takip ettiklerini söyleyerek bu konuda İbn Haldun'un öncü olduğunu ifade eder.[246]

b. Hadarîlerde Hukuk

İbn Haldun'a göre hadarîliğe geçen toplumlarda düzenli bir hukuk sisteminin var olması gereklidir. Çünkü bedevî toplumdaki sadelik yerini çeşitliliğe bırakmış, devletin kurulması ile beraber ihtiyaçlar farklılaşmış ve herkesin birbirini tanıdığı bedevî toplum artık karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Böyle bir medenî toplumda adaleti sağlamak, haksızlık ve zulmü önlemek için birtakım kanunlara mutlaka ihtiyaç vardır. Buradaki kanunlar ya ilahî ya da beşerî kökenlidir.[247]

İbn Haldun'un devlet için öngördüğü hukuk sistemi tamamıyla umran ve özellikle asabiyet fikri ile alakalıdır. Hadarî toplumlarda kanunların hem yapımı hem de icrası düzenlidir. Bedevî toplumlarda kanunlar örfî iken burada yazılıdır. Yine bedevîlerde kanunu uygulamak kabile şeflerinin manevî gücüyle sağlanırken hadarîlerde kanunların uygulanışı devletin gücüyle gerçekleştirilir. Bedevîlerde asabiyet ve kabile arasındaki bağlılık çok fazla olduğundan kanunların uygulanması için bir polis veya askeri güce ihtiyaç yoktur. Oysa hadarîlerde kanunlar ancak devletin düzenli askeri gücüyle uygulamaya sokulabilir.

2. Hukuk ve Adalet

Hukukun nihaî hedefi adalet olduğu içindir ki hukuk, adaletin hizmetçisi olarak kabul edilmiştir.[248] İbn Haldun adaletin, devletin temeli olduğunu, bundan dolayı da adaletten yoksun devletlerin de yıkılmaya mahkûm olduğunu şu benzetmeyle ifade eder: "Eğer devlet fakire, yaşlıya, âlimlere, zayıflara karşı saygı

---

[245] Ülker Gürkan, ***Hukuk Sosyolojisine Giriş***, AÜHF yay. Ankara 1989, s. 91–92.
[246] Topçuoğlu, ***age***, s. 274–275.
[247] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 269.
[248] Orhan Münir Çağıl, ***Hukuk Başlangıcı Dersleri***, İÜHF Yay. istanbul 1963, s. 8–9.

ve hürmeti terk ederse bu onun yıkılacağının alametidir. Çünkü bunlar asabiyet sahibi kimseler olmadığından bunlara duyulan saygı tamamen menfaat dışı olup o ülkede adaletin var olduğunun delilidir."[249]

İbn Haldun'un kendi kitabına birkaç defa almış olduğu Mûbezân'ın hikâyesi onun adalet üzerinde çok titiz durduğunu göstermektedir. İbn Haldun'un naklettiği Mûbezân'ın her tarafı viraneye çeviren Behram b. Behram adlı Fars hükümdarına tavsiyeleri şu şekildedir[250]:

> "Ey hükümdar! Hükümranlık ancak şeriata uymak ve Allah'ın emir ve yasaklarına tabi olup itaat etmekle izzet bulur. Şeriat ise ancak bir devlet ile ayakta durur. Devlet adamlarla (askeri güç) ayakta durur. Adam ise para ile olabilir. Para imar, imar ise sadece adalet ile gerçekleşebilir. Adalet, insanlar arasına konan bir terazidir. Bu teraziyi Rab dikmiş ve ona bir bekçi tayin etmiştir, o da hükümdardır."[251]

İbn Haldun bir taraftan adaletin önemi üzerinde dururken diğer taraftan adaletsizliği ifade eden zulüm üzerinde uzunca durmaktadır. Ona göre, zulmün insanların mallarını ellerinden alma şeklinin dışında insanları zorla çalıştırmak, şeriatın yüklemediği bir sorumluluğu insanlara yüklemek, fazla vergi almak ve insanların sahip oldukları birtakım haklara engel olmak gibi çok farklı şekilleri bulunmaktadır.[252]

İbn Haldun, hukukun olmadığı yerlerde adaletsizliklerin ortaya çıkacağını, adaletsizlin baş gösterdiği toplumların ise ayakta duramayacağını sürekli vurgular. Bedevîlerin hâkim oldukları yerlerin kısa sürede yıkıma uğramasının nedeni buralarda hukuk ve adaletin yoksunluğudur. Ona göre, zulüm ve adaletsizliğin toplumdaki bu tahrifinden dolayı Allah zulmü kesin şekilde yasaklamış ve adaleti emretmiştir. Çünkü zulüm toplumun bozulmasının ve yıkılmasının ana kaynağıdır. Toplumun bozulması ise insan neslinin yok olması anlamına gelir. Şeriat ise, dini, nesli, canı, malı ve aklı koruma altına aldığı için, insan neslini tehdit eden zulmü

---

[249] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 195–196.
[250] İbn Haldûn ***age***, s. 380; İbn Haldun'un Mesudî'den naklettiği hikâyenin aslı şu şekildedir: "Fars hükümdarı Behram b. Behram baykuş sesleri duyar. Dini lider olan Mubezen'a bu sesleri anlayıp anlamadığını sorar. O ise şu cevabı verir: Bir erkek baykuş, dişi bir baykuşa evlenme teklif ediyor. Dişi baykuş ise onunla evlenmek için kendisine Behram zamanında harap ve virane olmuş yirmi köyü vermesini şart koşuyor. Erkek baykuş bu şartı kabul ediyor ve dişi baykuşa diyor ki: Behram'ın hükümdarlığı sürdüğü müddetçe değil yirmi sana bin köy bile verebilirim. Behram bu sözleri işittikten sonra halka çektirdiği sefaleti anlar ve Mubezan'a ne yapması gerektiğini sorar. Bunun üzerine Mubezan yukarıdaki *adalet mülkün temelidir* çerçevesindeki uyarılarda bulunur. Bkz. İbn Haldun, ***age***, s. 380.
[251] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 321.
[252] İbn Haldûn, ***age***, s. 321.

yasak kılmıştır. İbn Haldun, zulüm ve adaletsizliğin zararlarının, sadece kişiler üzerinde meydana getirdiği birtakım haksızlıkla sınırlı olmadığını bunun yanında zulmün çok büyük tahribatlara neden olduğunu kaydeder.[253]

İbn Haldun'a göre örneğin, insanları haksız yere ve ücretsiz çalıştırmak büyük bir zulümdür. Bu tür zulümler insanların çalışma azmini ortadan kaldıracağından haksız yere bedava çalıştırılan insanların çalışmaya ve üretime ilişkin bir beklentileri olamayacağı için çalışmayı tamamen terk edecekler ki bu da toplumun gelirlerinin azalmasına ve umranın yıkılmasına yol açacaktır.[254] Bunun yanında devlet adil olursa insanlar baskı altında olmadıklarına inandıkları için kendilerine olan güvenleri artar, cesaret kazanırlar.[255] Adalet devletin bel kemiği olduğu için onsuz devlet ayakta duramaz, yıkılır. Bu yıkım devletin bütün kurumlarını ve toplumun bütün kesimlerini etkiler. Bunun yanında İbn Haldun, adaletin olmadığı yerlerde bazı kişilerin sırtını devlete dayayıp vergi vermeyeceğini ve bunun da devletin gelirlerinin önemli ölçüde azalmasına ve sonuç olarak devletin yıkımına neden olacağını ifade eder. Hâlbuki insanların malları konusunda adil olmak insanların zengin olmasını sağlar ve bu da devlet gelirlerinin artması anlamına gelir.[256] İbn Haldun, toplumda bir kişinin bile vergi vermemesi durumunda diğer vatandaşların bundan olumsuz etkileneceğini söyler ki bu sözleri adaletin toplum için hangi derece önemli olduğunu ifade açısından son derece önemlidir.

İbn Haldun'un bir diğer görüşü, halifelik olmadan toplumda gerçek anlamda adaletin tesis edilemeyeceği konusudur. O, hükümdarlıklarda zulüm ve haksızlığın çokça yer almasından dolayı katıksız bir adalet sağlamanın mümkün olmadığı görüşüne sahiptir.[257] Çünkü İslamî kurallara göre yönetilecek olan hilafette, insanlardan sadece zekât ve haraç alınacak bunun miktarı da belirli ve az olduğundan hem üretim azalmayacak hem de insanların malları ellerinde kaldığı için insanlar zenginleşecektir.[258] Ayrıca hükümdarlıktaki kanunlar akılla veya örf ve

[253] İbn Haldûn, ***age***, s. 322.
[254] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 322–323.
[255] İbn Haldûn, ***age***, s. 168.
[256] İbn Haldun, ***age***, s. 374.
[257] İbn Haldun, ***age***, s. 502.
[258] Musa Yetim***, İbn Haldun'un Devlet Görüşü***, İÜSBE, Sosyal Siyaset Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994, s. 33.

adetten alındığı için buradaki adalet mizanı kusurlu ve hükümdarın irade ve isteklerine bağlı bir adalettir.[259]

3. Devlet ve Yapısı

a. Hâkimiyetin Kaynağı

İbn Haldun'a göre zorunlu olarak bir araya gelip yaşayan insanların, kendi tabiatlarından kaynaklanan bazı nedenlerden dolayı birbirlerine zulüm ve haksızlık yapmalarının kaçınılmaz olması nedeniyle toplumda haklı ile haksızın kavgası sürer ve sonuçta kanlar dökülür. Bunun için insanlar bu zulmü ortadan kaldıracak asabiyet sahibi bir otoriteye mutlaka ihtiyaç duyarlar.[260]

Hâkimiyetin (devlet/mülk) kaynağını, insanların ihtiyaçlarından kaynaklanan bir zorunluluk olarak gören İbn Haldun'a göre, nasıl ki insanların bir arada yaşamaları tabiî bir zorunluluksa, ortaya çıkması muhtemel zulüm ve haksızlığı ortadan kaldıracak bir idarecinin varlığı da tabiî ve zorunludur. Ancak insanlar bir idarecinin gerekli oluşuna kendi akılları sayesinde ulaşmıştır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre idarecilik (hükümdarlık), aralarındaki haksızlıkları ortadan kaldırmak için insanların kendi fikirleri sayesinde anlaşma sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[261]

Ona göre toplumların huzurlu bir şekilde varlıklarını devam ettirebilmeleri ancak bir engelleyici güç ile mümkün olabilir. Bu engelleyici güç, hem zor ve galebeye dayanan hükümdarlığı, hem de toplumda manevî güce sahip reisliğini (kabile önderleri) içine alır. Çünkü her iki güç de toplumda düzeni sağlamaya yöneliktir.[262]

---

[259] Macid Hadduri, ***İslam'da Adalet Kavramı***, Yöneliş Yay., 2. b. İstanbul 1999, s. 234.

[260] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 265; Cemil Meriç, İbn Haldun'un devleti bir sözleşme gibi gören bu anlayışını Hobbes'un *toplum sözleşmesi* fikrinin öncüsü olarak görmektedir. Bkz. Umrandan uygarlığa, s.158–159. Örneğin, İbn Haldun'un insanların kanunlar olmadan birbirine yapacakları zulmü Hobbes "İnsan insanın kurdudur" deyimiyle ile ifade eder.

[261] Bazı filozoflar arı ve çekirge gibi birkaç hayvan türünün de bir reise tabi olup ona itaat ettiklerini söyleyerek arı ve çekirgenin bu konuda insan topluluklarına benzediklerini söyler. Ancak İbn Haldun insan ile hayvan topluluklarına yöneticilik anlayışının aynı olmadığını belirtir. Çünkü hayvanların bir reise tabi olmaları tamamen içgüdüleri sayesindedir. Oysa insan buna kendi düşünce ve siyaseti sayesinde ulaşmıştır. İbn Haldûn***, Mukaddime***, s. 81

[262] Muhammed Âbid el-Câbirî, ***el-Asabiyye ve'd-Devle,*** 6.b. Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Lübnan 2001, s. 163.

b. Devletin Yapısı

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Haldun'a göre devlet kurmak zorunludur. Zira toplu halde yaşamak zorunda olan insanların, aralarındaki ilişkileri düzenlemek ve birbirlerine zulmetmelerini engellemek için bir yöneticiye ihtiyaçları vardır. İbn Haldun'un devlet anlayışı sosyolojik sisteminin iki temel unsuru olan bedevîlik ve hadarîlikle tamamen ilintilidir.

İbn Haldûn, bedevî toplumlarda "riyaset" adı verilen bir yönetimin varlığından bahseder. Böyle bir yapının bedevî hayat için zorunlu olduğuna değinen İbn Haldun, reislerin biri gönül rızası, diğeri zor ve baskı olmak üzere iki yöntem kullanarak otoriteyi sağladıklarını kaydeder. Gönül rızası ile yönetilen badiyelerde huzur ve istikrar, zor ve baskı olan badiyelerde ise kargaşa, bölünmüşlük ve başka yerlere göçler olacaktır.[263] İbn Haldun'un badiyelerde bahsettiği söz konusu reislik henüz devletleşememiş, ama devlet olma yolunda ilerleyen ve kendisinde devlet yapısının bir taslak biçiminde var olduğu bir yönetim şeklidir.[264] Bedevîlerde var olan bu riyaset *yaygın otorite* olup belli şahıslara mahsus olmayan ve belli kurallara göre teşkil edilmiş kurullar tarafından yönetilmeyen kısacası kurumsallaşmamış bir sistemdir.[265]

Bedevîlere karşın hadarî toplumlarda düzen riyasetle sağlanamaz. Bedevî toplumların lider gücü tamamen kendisine bağlı olanlardan geldiği için çoğu defa bazı şeyleri icra edemez. Oysa hükümdar zor kullanarak da olsa galip gelmeye ve böylece kendisinden beklenen görevi yapmaya muktedirdir. İbn Haldun'a göre devlet yapısı ancak hadarî toplumlarda olabilir.

İbn Haldun'a göre devletleri kuran enerji kaynağı, kavimlerin bünyesinde yer alan dinamik bir kuvvet olan asabiyet olup[266] devletler ancak belli bir asabiyet sayesinde kurulabilirler. Çünkü hükümdarlık, bütün dünyevî faydaların, bedenî ve nefsî zevklerin ve arzuların kendisinde toplandığı iştah kabartıcı yüksek bir makamdır. Bu yüzden onu elde etmek için genellikle rekabet edilir ve bir kimsenin mağlup olmadan da o makamdan vazgeçmesi çok nadirdir. Aksine bu makam için

---

[263] İbn Haldûn, ***age***, s. 211.
[264] Arslan, ***age***, s. 106.
[265] Sâti, ***age***, s. 150.
[266] Zeki Velidi Togan, ***Tarihde Usul***, s. 173.

çok büyük mücadeleler verilir. İbn Haldun, böyle bir mücadele için asabiyetin şart olduğunu, asabiyet olmadan böyle bir makamın elde edilemeyeceği fikrindedir.[267]

İbn Haldun, bir kabile içerisinde birçok sülale veya asabiyetin olması durumunda, bunlar arasında sürekli çekişmelerin olacağını ve sürekli olarak güçlü olan asabiyetlerin diğer asabiyetleri kendisine ilhak etmek suretiyle git gide güç kazanan ve devlet olmaya doğru ilerleyen bir yapıya gireceğini söyler. Ancak, bütün asabiyetlerin nihaî hedefinin hükümranlık olmasına rağmen,[268] sadece bazı asabiyetlerin güç kazanarak devlet kurduğuna, diğerlerinin ise bunu başaramayıp bir süre sonra ortadan kalktığına işaret eder. Ona göre asabiyetlerin devlet kuramamaların temel nedeni lüks ve safahata dalmaları, başka kabilelere boyun eğmeleridir.[269]

İbn Haldun devletlerin ilk etapta bedevî veya bedevî özelliklere sahip olduğunu daha sonra hadarîliğe geçiş yaptığını bildirir. Çünkü devlet olmayı sağlayan asabiyet, yiğitlik ve cesarettir. Bu özellikler ise bedevîlerde bulunur.[270] Zaman geçtikçe devlet bu özelliğinden uzaklaşıp tamamen medenileşir. İbn Haldun asabiyet sayesinde yeni kurulan bedevî özellikteki devlette, israf ve aşırı vergilerin olmadığını belirtir. Ancak medenileştikçe lüks ve sefahat içine girer ki bu devletin sonunu getirir.[271]

Aslında İbn Haldun'un anlayışına göre devlet canlı bir organizma gibidir. Doğar büyür ve ölür. Bedevî olarak doğan devlet, büyür medenileşir, medeniliğin lüks ve sefahatını tattıktan sonra nihayet miadını doldurur ve ölür.

c. Yönetim Şekilleri ve Aklî Siyaset

İbn Haldun, toplumların genel olarak aklî veya dinî siyasetle yönetildiklerini, birincisinin mülk (hükümdarlık), diğerinin ise halifelik olarak adlandırıldığını kaydeder. Dinî siyaseti halifelik adı altında sonraki bölümlerde işleyeceğimizden biz burada sadece aklî siyasete değineceğiz.

---

[267] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 215.
[268] İbn Haldûn, ***age***, s. 189.
[269] İbn Haldûn, ***age***, s. 191–192.
[270] İbn Haldûn, ***age***, s. 244.
[271] İbn Haldûn, ***age***, s. 241–243.

İbn Haldun aklî siyasette, kuralların devleti yöneten hükümdarlar ve basiretli bilginler tarafından ortaya konulduğunu[272] ve halkın, idarecinin kendi iyiliklerine olan şeyleri bilip ona göre hükmedeceğini umduklarından ona uyup emir ve yasaklarına boyun eğdiklerini görüşündedir.[273] O, aklî siyasetin sadece dünya işlerini düzenlemeye yönelik olduğunu, buna karşın dinî siyasetin hem dünyevi hem de uhrevi menfaati sağlama maksadında olduğunu belirterek dini siyasetin aklî siyasete oranla daha mükemmel olduğunu belirtir.[274] Ona göre aklî siyaset de iki türlü olup bunlardan birinde hem halkın hem de hükümdarın çıkarları gözetilir, diğerinde ise sadece hükümdarların çıkar ve menfaatleri gözetilir. İbn Haldun birinci tür anlayışın az olduğunu, hükümdarların genelinin kendi menfaatlerini toplumun menfaatlerinden önce tuttuğunu belirtir. Fars ülkelerini, halkın menfaatlerini de önceleyen aklî siyaset türüne örnek gösteren İbn Haldun, bunun güzel bir yönetim şekli olduğunu vurgular.[275] Ancak Allah'ın Müslümanları, bu tür bir siyasete muhtaç bırakmayıp yönetimle ilgili kuralları belirttiğini de sözlerine ekler.[276]

İbn Haldun, halifeliğin Hz. Peygamberden sonra otuz yıl sürdüğünü ve ondan sonra bu işin hükümdarlığa (İbn Haldun'un tabiriyle *mülk*e) döndüğünü ifade eder. Ona göre İslâm hükümdarlığı yermişse de aslında o, yerilen hükümdarlığın kötü amaçla, şahsi çıkar ve şehvet için kullanılan yönetimler olduğunu söyler. Eğer böyle değilse, yani hükümdar gücünü hakkı üstün kılmak ve insanları dine boyun eğdirmek için kullanırsa böyle bir hükümdarlığın yerilecek bir tarafının olmadığını belirtir[277] ve peygamber olan Hz. Süleyman'ın Kur'an'daki şu duasıyla bu görüşünü destekler: "Rabbim! Bana, benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümdarlık ver!"[278] İbn Haldun, bu sözlerle saltanatın meşruiyetini onaylayan bir çerçeve çizmiştir.[279] Bu özellikle dört halifeden sonra saltanata dönüşen İslam devletlerinin meşruiyeti için İbn Haldun'un varmış olduğu bir kanaat gibi gözükmektedir. Ayrıca halifelik bahsinde de göreceğimiz gibi ona göre, toplumun yapısının değişmesi,

---

[272] İbn Haldûn, ***age***, s. 269.
[273] İbn Haldûn, ***age***, s. 404.
[274] İbn Haldûn, ***age***, s. 270.
[275] İbn Haldun bu görüşü fukaha tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü fukahaya göre aklî siyasetin kesinlikle iyi yönleri olamaz. İleride göreceğimiz gibi İbn Haldun her ne kadar hilafetin daha da iyi olduğunu benimsese de İslama uygun çalışmalar yaptığında hükümdarlığı da meşru görmektedir. Bkz. Alî el-Verdî, ***age***, s. 87-88.
[276] İbn Haldûn, ***age***, s. 405.
[277] İbn Haldûn, ***age,*** s. 289.
[278] Sa'd, 35.
[279] Leonard Binder, ***Liberal İslam,*** (ter. Yusuf Kaplan), Rey yay. Kayseri 1996, s. 213.

asabiyetin toplum içerisinde önem kazanması ve yöneticilerin bu yolla başa gelmesi zorunlu olarak tekrar hükümdarlığı getirmiştir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Eğer hükümdar İslam dinini uyguluyor, hakkı icra ediyorsa böyle bir yönetimin halifelikten ne farkı var? İlk bakışta halife de sadece bu görevleri icra ediyor görünebilir. Ancak İbn Haldun'un böyle bir ayrıma gitmesi tamamen onun *umran* fikrinden kaynaklanmaktadır. İbn Haldun'a göre kişiyi halife yapan güç dinî duygular, hükümdar yapan güç ise asabiyettir (akrabalık veya başka duygular vesilesiyle oluşmuş toplumsal taban). Ayrıca halifelikte lüks ve israf olmazken, hükümdarlıkta bu neredeyse devletin ayrılmaz bir parçası sayılır ki aşağıda da göreceğimiz gibi İbn Haldun lüks ve israfı, haksızlıkların ve devletlerin yıkılmasının temel nedeni olarak görür. İbn Haldun halifelikle hükümdarlık arasındaki bu iki farkın çok önemli olduğu görüşündedir. Ayrıca hilâfette herkes halifeye dinî bir duyguyla bağlı olup dinî duygular çok güçlü olduğundan herkes kendi üzerinde gözeticidir. Bunun, toplumun huzurlu bir şekilde yaşamasını sağladığını, buna karşın hükümdarlıkta bu şekildeki bir iç kontrol mekanizmasının olmadığını belirten İbn Haldun, sonuç olarak halifeliğin iyi yöneten bir hükümdar olsa dahi hükümdarlıktan çok daha üstün olduğunu belirtir.

d. Devletin Yıkılışı

İbn Haldun, devleti canlı bir organizmaya benzetir. Nasıl ki her canlı varlık doğar, büyür ve sonra ölüyorsa, devlet de bu şekilde bir seyir yaşar.[280] Her devlet doğduğunda bedevîdir. Yani lüks ve gösterişten uzak, halkına karşı iyi ve adaletlidir. Ancak büyüdükçe medenileşir ve medeniliğin getirisi olan lüks ve israf içine düşer. Bu durum devletin yıkılışına kadar devam eder. [281] İbn Haldun bütün devletlerin bu şekilde yıkıldığını söyler ve iddiasından o kadar emindir ki o devletlerin ortalama kaç yıl yaşayabileceğini dahi tahmin eder. Devletin normal ömrü ona göre, üç nesil yani 120 yıldır.[282]

---

[280] İbn Haldun'un uzviyetçi devlet anlayışı birçok batılı filozofu da etkilemiştir. XVII. Yüzyılda Juanbatisto Vico'nun "Yeni İlim" adlı eserinde müdafaa ettiği "corsi ve ricorsi" nazariyesi İbn Haldun'dan alınmadır. Aynı şekilde Lilienteld ve Worms da İbn Haldun'dan etkilenerek bu görüşü savunmuşlardır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, ***İçtimaî Doktirinler Tarihi***, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İstanbul 1941, s. 39.

[281] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 511.

[282] İbn Haldun'un en çok tartışılan görüşlerinden biri devletlere ortalama bir ömür biçmesidir. Ona göre her devlet belli bir süre sonra mutlaka yıkılır. Gerçi Mukaddime'nin başka yerlerinde devleti yöneten kişilerin ve devletin asabiyet gücünün az veya çok olmasının devletin ömrünü azaltıp

İbn Haldun'a göre asabiyet ve para devleti ayakta tutan iki unsurdur. Bu iki unsur güçlü olduğunda devlet de güçlüdür, zayıfladığında devlet de zayıflar. Asabiyet sayesinde kurulan devlet belli bir güce ulaşınca, hükümdar yönetimi tekeline almak için asabiyetini uzaklaştırır. Hükümdar bu uzaklaştırma işine kendi yakınlarından başlar ve çoğunu öldürmek suretiyle devleti onların yönetiminden kurtarmaya çalışır. Hükümdar yok ettiği kendi asabiyeti yerine başka adamlar toplayarak yeni bir asabiyet oluşturur. Ancak İbn Haldun bu yeni asabiyetin hükümdar ile akrabalık bağı olmadığından herhangi bir cesaret gösteremeyeceğini kaydeder. Asabiyetin zayıflaması ve cesaretsizleşmesi başka asabiyet sahibi grupları cüretlendirir. Sonuçta devletin uzak bölgelerindeki hâkimiyet gitgide azalır ve isyanlar başlar. Böylece devlet birkaç parçaya ayrılır.[283]

İbn Haldun, devleti yıkan ikinci neden olarak devletin malî yönden zayıflamasını görür.[284] Ona göre devlet ilk kurulduğunda bedevî bir özelliğe sahiptir. Bu yönetimin halka karşı şefkatli, harcamalarda ölçülü, haksız yere halkın malını yemekten uzak ve çok vergi toplama amacı gütmeyen bir yapıda olmasını sağlar. Ancak devlet medenileşince idareciler lüks ve israfa yönelir, bu da devletin harcamalarının çoğalmasına neden olur. Aslında ona göre, harcaması çoğalan sadece devlet erkânı değildir, onlarla beraber halk da lüks ve sefahata dalar. Çünkü halk yöneticilerin alışkanlık ve dini üzere yaşar. Medenî insanların lüks yaşantılarının

---

çoğaltacağı şeklinde birtakım fikirler bulmak mümkündür. Ancak biz devletin belli bir ömrünün olması gerektiği görüşünün tamamen İbn Haldun'un toplum fikriyle bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz. İbn Haldun, bu fikre kendi bölgesindeki devletleri inceleyerek ulaşmıştır. Bugünkü ulus ve modern devletler açısından bakıldığında yanlış olan bu fikirler İbn Haldun'un yaşadığı dönemde toplumu inceleyen biri için doğru olan bir fikirdir. Zira o dönemde devletler tamamen asabiyetler sayesinde kurulur ve bir devletin dünya sistemi içerisinde hayatiyetini devam ettirmesi tamamen kılıcının gücüne bağlıydı. Bir asabiyetin ise çok uzun süre ayakta durabilmesi zor bir durumdur. Bir asabiyet zayıflayınca devlet içindeki başka bir asabiyet güç kazanır ve o asabiyeti yıkıp yeni bir devlet kurar. Bunun dışında İbn Haldun Mukaddime'de bazı devletlerin kendi savunduğu 120 yıldan daha fazla hüküm sürdüğü ile ilgili örnekler vermektedir. Örneğin Yahudilerin 1400 sene, Romalıların 600 sene, Kıptilerin 300 sene hüküm sürdüğünden bahsetmektedir. İbn Haldun'un bu tarihlerle Yahudi, Roma ve Kıptî medeniyetlerini mi yoksa bu devletleri mi kastettiği açık değildir. Eğer Yahudi devleti 1400 yıl hüküm sürmüşse burada İbn Haldun, kendisiyle çelişmiş olmaktadır. Kanaatimizce İbn Haldun'un burada kastettiği birçok farklı devletler kurmuş Yahudi, Roma ve Kıptî medeniyetlerinin o topraklarda o kadar zaman hüküm sürmeleridir. O zaman da şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Ortalama olarak 120 yılda bir değişen devletler değil; sadece hanedanlardır. Bir asabiyet (hanedan) zayıflayınca yerine başka bir asabiyet geçer. Devlet ve sınırları çok değişmese de yöneten asabiyetler (hanedanlar) sürekli olarak değişir.

[283] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 391–392

[284] Ancak 20. yüzyılda Schumpeter ve Goldscheid tarafından ortaya atılan *malî sosyoloji* ile Devlet ve toplumun gelişiminde kamu maliyesinin rolü tespit edilebilmiştir ki bunu İbn Haldûn 14. yüzyılda başarıyla ele almıştır. Bkz. Nihat Falay, ***İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri***, İÜİF Yay., İstanbul 1978, s. 51.

sonucu masrafları sürekli olarak artar ve bir süre sonra kazançları giderlerini karşılayamaz. Bu da onların fakirleşmesine neden olur. Çarşılardaki mallara talep azalır, piyasalar durgunluğa gider, böylece devletin durumu bozulur. Ekonomik durumu bozulan insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için birçok kötülük ve hileye başvururlar ki bu da toplumda ahlakın zayıflamasına neden olur.

Diğer tarafta, devletin ileri gelenlerinin lüks ve israfı yüzünden devletin giderleri sürekli artar bu da vergilerin çoğaltılmasına neden olur. Ancak bir süre sonra alınan vergiler masraflara yetmez ve bu sefer devlet erkânı, halkın elinden mallarının alma ve türlü türlü vergiler icat etme gibi yollara gider ki bu devletin bitişi anlamına gelir.[285]

İbn Haldûn'a göre devlet ve toplum yapısının yıkılmasına diğer büyük bir neden zulümdür. İdarecilerin halktan haksız yere vergi alması[286], emeğine saygısızlık göstermesi, mallarının mülklerinin ellerinden alınması, zorla çalıştırılması umranın bozulmasına neden olur. Çünkü halk, haksız yere mallarının ellerinden alınmasından dolayı çalışma şevkini kaybeder ve bu da devlet gelirlerin azalmasına sebebiyet verir. Ayrıca çok fazla vergi alınması, fiyatların artışına sebep olur ve bu da halkın alışverişe olan ilgisinin düşmesine ve sonuç olarak devlet gelirlerin azalmasına etki eder.[287]

---

[285] İbn Haldûn, ***age***, s. 393.

[286] Bu noktada İbn Haldun halifelikte aşırı vergilerin olmamasından dolayı, halka zulüm de yapılamayacağı görüşünü ileri sürer. Çünkü şer'î kurallarla yönetilen devlette sadece zekât ve haraç vardır. Bunların da hem türleri hem de miktarları bellidir. Bunlar arttırılamazlar. Bkz. İbn Haldun, ***age***, s. 369.

[287] İbn Haldûn, ***age***, s. 380–382.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

I. GİRİŞ

A. İbn Haldûn'un İslam Hukukundaki Yeri

İbn Haldun'un en çok eleştirilen yönü fıkıh bilgisinin yetersiz olduğu konusudur. Aslında o yargıçlık yaptığı dönemde bile kendi muhalifleri tarafından bu şekildeki eleştirilere sürekli maruz kalıyordu. Fıkıhla ilgili bir kitap yazmaması, yirmi dört yıl müderrislik ve kadılık yaptığı halde en azından fıkha ait ders notlarının bile olmaması, bu konuda eleştirilmesine yol açmıştır. İbn Haldun'un bazı çağdaşları, onu hem islamî hem de pozitif ilimlerde uzman bir bilgin olarak görürken[288] bazıları, onun şer´î ilimlerde çok fazla bilgisinin olmadığını, hatta pozitif bilimlerde dahi ileri sayılmayacak seviyede bir ilme sahip olduğunu, onun sadece geliştirdiği *umran* ilmi sayesinde şöhret kazandığını ifade ederler.[289]

Muhammed Ebu Zehra'nın: "İbn Haldun denince hemen akla, onun tarih ve sosyal olaylar ilmindeki yeri, toplumu anlama konusunda ortaya koyduğu kurallar, toplumların güçlüyken nasıl zayıf duruma düştüğü, asabiyet, devlet-otorite ve hatta hilafet ile ilgili yeri ve fikirleri akla gelir. Hiç kimsenin aklına bu büyük tarihçinin fıkıh ve kadâ (yargı) ile ilgili konumu gelmez. Hâlbuki o, en olgun yirmi dört senesini fıkıh okutarak ve kadılık yaparak geçirmiştir. Onun diğer Müslüman kadılar içerinde kendine has bir yargı siyaseti ve çok fazla olmasa veya mahir fakihlere yetişmese de fıkhî görüşleri mevcuttur."[290] şeklindeki ifadeleri İbn Haldun'un İslam hukuk ilmindeki yerini tespit açısından önemlidir.

Muhammed Ebu Zehra, İbn Haldun'un bu konuda ancak İbn Rüşd ile mukayese edilebileceğini düşünür. Çünkü ona göre her ikisi de hem fakih hem filozoftur.[291]

İbn Haldun'un İslam hukukundaki yerinin anlaşılması için öncelikle bu alanda aldığı eğitimin bilinmesi gerekir. İbn Haldun, küçük yaştan itibaren dinî ve aklî ilimler çerçevesinde sıkı bir eğitim almıştır. *et-Tarif* adlı kitabında kendi eğitim ve öğretim hayatını detaylı olarak anlatan İbn Haldun, ders aldığı hocalarını da etraflıca anlatmaktadır.

---

[288] Markizi**, *Dürer***, c.2, s. 386; İbnu'l-İmâd, ***Şezerât***, 9/115.
[289] Sehavî, ***ed-Dev'u'l-Lâmi'***, c. 3, s. 147.
[290] Ebu Zehra, "İbn Haldun ve'l-Fıkh ve'l-Kada"**, *Mehrecan***, s. 611.
[291] Ebu Zehra, **a.y.**

İbn Haldun ilk olarak fıkıh öğrenimine Tunus'ta İbn Burral'ın yanında Mâlikî fakihi İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ını[292] okuyarak başlar. Daha sonra Ebu Abdillah el-Cayyanî ve Ebu'l-Kasım el-Kasir'den dersler alır. el-Kasir'in yanında *Kitabu't-Tezhib*, *Muhtasaru'l-Mudevvene* ve *Kitabu'l-Mâlikiyye* gibi eserleri okuyan İbn Haldun daha sonra kardeşi Muhammed ile beraber Ebu Abdillah Muhammed b. Abdisselam'dan başta *Muvatta* olmak üzere birçok kitap okur.[293] Yine Muhammed b. Süleyman es-Sattî'nin yanında bir süre fıkıh dersi alan İbn Haldun, *Kitabu't-Tabsira*'yi de burada okumuştur.[294] İbn Haldun kendi eserinde fıkıh eğitimi ile ilgili verdiği malumat bu kadar olsa da onun Kur'an ve Sünnet alanında aldığı eğitim ile usul-i fıkhın kıyas, icma, örf-adet… gibi kaynaklarıyla doğrudan ilgili olan mantık, felsefe, tarih ve sosyoloji çalışmalarını da yine fıkhî birikimine eklemek gerekir.[295]

İbn Haldun, Maliki bir ailede doğmuş, Malikî mezhebine mensup hocalardan ders almış ve yıllarca da maliki kadılığı yapmış bir bilgindir. Ancak bunun yanında diğer mezheplere ait bilgilere de sahip olduğu ve İslam hukukuna vakıf olduğu verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. İbn Haldun 1360 yılında 28 yaşında iken Ebu Sâlim yönetimindeki Merinî devletinde hem yargı hem de şikâyet ve suç ile ilgili davalara bakan yüksek yargı organı Mezâlim Mahkemesi'ne başkan olur.[296] İbn Haldûn bu görevde kısa bir süre kalsa da, görevini hakkı ile ifa ettiğini ve çok şeyler yaptığını sevinçle kaydeder.[297]

İbn Haldun, 1383 yılında Ezher Üniversitesi'nde ders vermeye başladıktan bir yıl sonra 52 yaşında iken Mısır'da Maliki baş yargıçlığına (kâdı'l-kudât) getirilir. İbn Haldun'un yargı ve adalet konusunda yapmış olduğu reformlar yüzünden sürekli kargaşalar çıkartılmış ve bu olaylar yüzünden beş defa görevinden alınmış ve altıncı

---

[292] Bu kitap Malikî bir fakih olan İbn Hâcib'in, fıkha dair yazmış olduğu bir kitaptır. Taha Hüseyin, İbn Hâcib'in bu adda bir furû' kitabının olmadığını, bu kitabın usul-i fıkha dair olduğunu belirtir. (bkz. Taha Hüseyin, ***age***, s.11) Konuyla ilgili bir araştırma yapan Vâfî, Taha Hüseyin'in bu konuda hata yaptığını belirtir ve böyle bir kitabın mevcut olduğunu kaydeder ve ayrıca bu kitaba yapılmış şerhleri de zikreder. Bkz. Vâfî, ***Abdurrahman b. Haldun***, s. 29-33; Yine Sehavî de bu kitabın furû'a dair olduğunu belirtir. Bkz. Sehâvî, ***ed-Dav'u'l-Lâmi'***, c. 3, s. 145; Sehavî, ez-Zeyl ala Ref'i'l-Isr isimli kitabında İbn Hacib'in hem usul hem de furû' konusunda bu isimle kitabının olduğunu nakleder. Bkz. Sehâvî, ***ez-Zeyl ala Ref'i'l-Isr,*** (thk: Cevdet Hilal-Muhammed Mahmud Sabih), yy ty, s. 222, 297.

[293] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 26.

[294] İbn Haldûn, ***age***, s. 36.

[295] Ferhat Koca, ***İbn Haldûn'un Fıkhî Birikimi ve İslam Hukuk Tarihi ile İlgili Görüşleri (el-Mukaddime çerçevesinde)*** Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Vefatının 600. yılında İbn Haldun Sempozyumu İSAM, İstanbul 2006, (Basılmamış), s. 2.

[296] İbn Haldun, ***Ta'rif***, s. 71.

[297] Rosenthal, s. XLVIII; İbn Haldun ***Ta'rif,*** s. 71.

defa tekrar aynı göreve getirilip ölümüne kadar yargıçlık görevini sürdürmüştür.[298] İbn Haldun, 1389 yılında el-Medresetu's-Surgatmışiyye'de hadis hocalığına atanır. Burada verdiği ilk derste İmâm Mâlik ve *Muvatta* hakkında vermiş olduğu geniş bilgiler[299] onun Maliki mezhebi hakkında çok derin bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Haldun'un kitaplarına özellikle de ***Mukaddime***'ye baktığımızda burada fıkha dair birçok malumata rastlamaktayız. ***Mukaddime***'nin altıncı bölümünü tamamen ilim ve eğitime ayırması bizim çalışmamız açısından son derece önemlidir. Burada, İslam hukuku ile alakalı olarak üç ayrı fasıl açan İbn Haldun bu fasılların ilkinde "Fıkıh İlmi" başlığı altında; fıkhı, bilginlerin ihtilaf sebeplerini, fıkhın kollara ayrılışını ve son olarak da fıkıh tarihini ele almaktadır. İkinci fasılda ferâiz ilmini ele alıp bu konuda bilgiler veren İbn Haldûn, feraizi, usul-i fıkıh gibi ayrı bir ilim dalı olarak gördüğü içindir ki bunu ayrı bir başlık altında ele almıştır. Son olarak başka bir fasılda usul-i fıkıh konusunu ele alan İbn Haldun, burada; şer´î delillerden, fıkıh usulünün hangi süreçlerden geçtiğinden ve özellikle onun alt dalları olarak gördüğü hilâf ve cedel ilimlerinden bahseder.

Ancak İbn Haldun'un İslam hukuku ile ilgili görüşleri bu üç fasılla sınırlı değildir. Ayad, İbn Haldun'un **Mukaddime**'sinin her sayfasının onun bir İslam hukukçusu olduğunu izlerini taşıdığını söyler.[300] Zira **Mukaddime**'nin farklı birçok bölümlerinde ve satır aralarında onun İslam hukukuna dair fikirlerine rastlamak mümkündür. Özellikle onun halifelikle ilgili belirtmiş olduğu fikirleri İslam hukuku açısından son derece önemli bilgiler ve orijinal yönler taşımaktadır. Ayrıca kendi hayatını anlattığı **Tarif** adlı kitabında kadâ (yargılama hukuku) ile ilgili birçok bilgiler bulmaktayız. Bir hukukçu olarak İbn Haldûn, burada teorik olarak anlatılanları bizzat yaşayarak ve uygulayarak hukuku hayata geçirmeye çalışmıştır.[301] Ancak yine de İbn Haldun bir fakih olduğu iddiasında değildir. Zaten

---

[298] ***Ta'rif'***te kendi muhaliflerini bozgunculuk yapan ve Allah'ın hükmünce verdiği kararlardan razı olmayan, bundan dolayı da hükümdar nezdinde kendisine karşı sürekli bir mücadele ve kışkırtma yürüten kişiler olarak anlatan İbn Haldun'a karşı böyle bir saldırının sebebini anlamak şüphesiz ki güçtür. Ama muhaliflerinin kendisini sürekli Mısır'ın örf ve âdetini bilmeyen biri olarak suçlamalara ve İbn Haldun'un yargı görevi ile ilgili yaptığı uygulamalara bakarsak bunun sebebini kısmen bazı kesimlerin ellerindeki rantların alınmasına kısmen de dışardan gelip Mısır'a kadı'l-kudat olduğu için özellikle fukahanın kıskançlığına bağlayabiliriz. Bkz. Ferhat Koca, ***agm***, s. 3-4.

[299] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 190-197.

[300] Hassan, ***age***, s. 62.

[301] İbn Haldun'un savunduğu birçok teorik fikri pratiğe yansıttığı ile ilgili olarak Hilmi Ziya Ülken şunları söyler: "hiçbir müellifin, hiçbir mütefekkirin hayatı ile fikirleri arasında İbn Haldun kadar sıkı

onun fıkıh ve diğer ilimlerden bahsetmesinin nedeni, bu ilimlerin toplumsal hayatta (umran) yer almasıdır. Çünkü onun asıl amacı toplumu incelemektir. Dolayısıyla toplumu inceleyen birinin de toplumda yer alan ilimlerden bahsetmesi zorunluluk arz etmektedir. İbn Haldun, toplum bilimlerini öğrenmek isteyenlere İslam hukuku ilmini kısaca anlatmaktır. Biz İbn Haldun'un, İslam hukuku ile ilgili vermiş olduğu bu bilgileri bugünkü anlamda ansiklopedik bilgiler şeklinde anlayabiliriz. Ancak İbn Haldun'un İslam hukuku ve tarihi ile ilgili verdiği bilgiler birçok açıdan kayda değerdir. Özellikle tarihçi ve sosyolog olan İbn Haldûn'un İslam hukuk tarihine getirdiği bakış açısı, fikirlerinin bilinmesini daha da önemli kılmaktadır.

İbn Haldûn'un İslam hukukundan bahsetmesi, fıkıh kitaplarında yer aldığı şekilde de değildir. Aynı zamanda o her tür fıkıh kitabında yer alan fıkhî bilgileri de vermemiştir. Örneğin, halifelik bahsinde hilafetle ilgili fıkhî hükümleri vermeyişini şu sözlerle açıklamaktadır: "Halifelik görevi İslam toplumlarında hükümdarlığı da içine aldığından fakîhin bütün bu hususları da incelemesi gerekir. Ancak bizim hükümdarlık makamını ele alışımız bu makamın *umran* için zorunlu olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa kitabımızın amacı bu makama has olan şer'î hükümlerin açıklanması değildir. Bunla ilgili bilgiler fıkıh kitaplarında mevcuttur."[302]

Bütün bunlar İbn Haldun'un amacının fıkıh kitabı yazmak olmadığını, asıl amacının *umran* içerisinde İslam hukukunun nasıl yer aldığı ve hangi süreçlerden geçtiğinin sosyolojik olarak tahlili olduğunu ortaya koymaktadır.

B. İbn Haldun'un İslam Hukuk Anlayışı

İbn Haldun, Malikî mezhebine mensup bir ailede yetişip Malikî hocalardan ders almış, yıllarca Malikî fıkhını okutmuş ve aynı mezhebin kadılığını yapmıştır. Bundan dolayı da onun ***Mukaddime***'nin birçok yerinde Malikî mezhebini savunmaya ve bu mezhebi ön plana çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Musiki ile Kur'an okunması konusunda İmam Malik'in fikirlerini savunması buna verilebilecek bir örnektir. İbn Haldun, İmam Şafiî´nin nağme ile Kuran okumasına cevâz verdiğini, buna karşın İmam Malik'in bunu caiz görmediğini kaydettikten sonra, Kur'an okumadaki musikinin şarkıdaki musiki ile bir olmadığını, Kur'an'daki

---

bir rabıta yoktur, denebilir. O, tefekkürle aksiyonu büyük nisbette birleştirmiştir. Bkz. Ülken, ***İçtimai Doktrinler Tarihi***, s. 36.

[302] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 325.

nağmenin, seslere birtakım uyum ve ahenkler verip kulağa hoş gelecek bir tarzda okumak olduğunu kabul eder. Ancak İmam Mâlik´in bunu da caiz görmediğini şu sözlerle açıkladıktan sonra onun fikirlerine katıldığını belirtir:

> "İmam Mâlik, Kur'an'ı nağme ile okumayı reddetmiştir. Doğru olan da Mâlik´in dediği gibi Kur'an'ın bütün bunlardan uzak olmasıdır. Çünkü Kur'an okumadaki amaç, güzel okuyup nağmelerinden zevk almak değil, aksine ölüm ve sonrasını huşu ile hatırlamaktır. Gelen haberlerden sahabîlerin okuyuşunun da bu olduğu anlaşılıyor."[303]

Bu ve başka birçok yerde İbn Haldun, Malikî mezhebinin görüşlerini savunma yoluna gider. Ancak İbn Haldun'un bazen Mâlikî mezhebinin kabul etmediği fikirleri benimsemesi, yeri geldiğinde Mâlikî mezhebinin fikirlerini tetkik etmesi, onun bu konuda mezhep taassubuna düşmeden doğru olan görüşten taraf olduğunu göstermektedir. Örneğin İbn Haldun, Malikî olmasına rağmen Buhari'nin Sahih'ini, İmam Malik'in Muvatta'ından daha sağlam görmektedir. Gerçi rivayet olarak Hicaz kanalından gelen hadislerin sahihlik ve senet bakımından en üst derecede yer aldığını belirtse de[304] o, kitap olarak Buhari'nin kitabının öncü olduğunu belirterek otoritesini kabul eder. Ayrıca kendisi de bir Mağripli olmasına rağmen Mağriplilerin daha sahih buldukları Müslim'i o, Buhari'nin altında görmektedir.[305]

İbn Haldun, Mâlikilerin bedevî olup inceleme araştırma ehli olmadığını da söyler. Malikilerin genelini Mağriplilerin oluşturduğunu, Mağriplilerin ise bedevî olup düşünme fikir yürütme gibi pratik akıl ve araştırma gerektiren konulardan uzak olduğunu ifade eden[306] İbn Haldun, açıkça olmasa da bu konuda Mağriplileri ve Malikiliği eleştirmektedir. Zira kendisi de bir araştırma ve inceleme ehlidir.

Ayrıca İmam Malik'in kaynak sıralaması Kitap, Sünnet, icma, sahabe görüşleri, amel-i Ehl-i Medine ve kıyas şeklinde iken[307] İbn Haldun şer'î delilleri, Şafiî'nin benimsediği Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde verir. O, İslam hukukunun asıl kaynaklarının Kitap ve Sünnet olduğunu, icmâ ve kıyasın ise tâlî kaynaklar olduğunu ifade eder ve ayrıca Malikilerin üçüncü kaynak olarak gördüğü sahabe kavlini kaynak olarak zikretmez. Aksine o sahabilerden nakledilen görüşlerin

---

[303] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 464.
[304] İbn Haldun***, age,***, s. 480.
[305] İbn Haldûn, ***age***, s. 481–482.
[306] İbn Haldûn, ***age***, s. 494.
[307] Bkz. Muhammed Ebu Zehra, ***Mâlik: Hayâtuhu ve Asruhu, Ârâuhu ve Fıkhuhu***, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy ty, s. 277–447; Bazı kaynaklarda Medinelilerin ameli, sahabe kavlinden önceye alınmaktadır. Bkz. Mennâ el-Kattân, ***Tarihu't-Teşrî'i'l-islamî***, s. 353.

Peygamber'e ait olmaması durumunda bunların kendi özel fikirleri olup kaynak olamayacağı fikrine sahiptir.[308]

Bazen İbn Haldun'un fıkhı, kendi fikirlerini temellendirmek için kullandığını görmekteyiz. Örneğin, halifenin Kureyşe ait olmasıyla ilgili bahiste İbn Haldun, bunun Kureyşe ait olmasındaki hikmeti Kureyşin asabiyetine bağlayarak kendi asabiyet fikrini fıkhî hükümlerle desteklemektedir. Yine bazen onun fıkhî hükümleri veya ayet ve hadisleri farklı açılardan yorumlayarak *umran* ilmine uygun anlama getirdiği de görülmektedir. Örneğin, ona göre bedevîler; basit, sade ve dikişsiz elbiseler giyer, çünkü bedevî toplumlarda dikiş sanatı gelişmemiştir. Buna karşın medenî toplumlar dikiş sanatı açısından gelişmiş, ayrıca içlerinde bulundukları lüks ve sefahat onları lüks ve pahalı elbise giyimine sevk etmiştir. İşte bu noktada İbn Haldun bu konuyu hacda dikişli elbise giymeyle ilişkilendirir ve hacda dikişsiz elbise giyilmesinin bedevî kültürde olduğu gibi sadelik ve lüksten uzak olmakla alakalı olduğunu belirterek[309] kendi tezini fıkhî bir hükümle desteklemektedir.

II. ŞER´Î HÜKÜMLER VE KAYNAKLARI

Allah'ın koymuş olduğu normların (ahkâm) hayatın her alanını kapsadığını belirten[310] İbn Haldun, Allah'ın hem genel hem de özel konularla ilgili birtakım şer´î hükümler vaz ettiğini vurgular.[311] Örneğin yönetim şekillerinden bahsettiği yerde, insanların kendilerinin koyduğu birtakım yönetim şekillerinin (aklî siyaset) de olduğunu ancak, Allah'ın Müslümanları buna muhtaç bırakmadığını, zira şeriatın yönetimle ilgili kuralları belirttiğini ifade eder.[312]

İbn Haldun, şer´i hükümlerin sadece Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılabileceğini söyleyerek asli kaynakların Kitap ve Sünnet olduğu,[313] ancak icma ve kıyasın da hüküm çıkarmada şer´î birer delil oldukları görüşündedir. Bunların dışında yer alan *amel-i ehl-i Medine´*ye ve bir cümle ile de sahabî kavline değinen İbn Haldun diğer delilleri zayıf bulduğundan dolayı[314] zikretme ihtiyacı bile hissetmemiştir.[315]

---

[308] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 226.
[309] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 572–573.
[310] İbn Haldûn, ***age***, s. 325.
[311] İbn Haldûn, ***age***, s. 405.
[312] İbn Haldûn, ***age***, s. 405.
[313] **لان الشريعة انما تؤخذ من الكتاب والسنة** İbn Haldûn***, el-Mukaddime***, s. 482.
[314] İbn Haldûn, ***age***, s. 491.
[315] Ahmed Fuad el-Ehvânî, "İbn Haldun ve Tarihu'l-Ulûm", ***A´mâlu Mehrecan***, s. 170.

Hz. Peygamber döneminde şer´î hükümlerin vahyin kendisine indiği Peygamberden bizzat alındığını, bundan dolayı kıyas, nakil gibi işlemlere gerek olmadığını ifade eden İbn Haldun, Hz. Peygamberin vefatıyla beraber sahabenin, Hz. Peygamber'den geldiğine inandıkları rivayetlere ve bunun dışında yer alan icma ve kıyasa başvurduklarını belirtir.

A. Kitap

Kur´an'a ve Kur´an ilimlerine uzun bir bölüm ayıran İbn Haldun, Kitâb'ı "Allahın elçisine indirilen, Mushaf'ın iki kapağı arasında yazılı bulunan ve ümmet arasında mütevatir olarak nakledilen Allahın kelamı"[316] şeklinde İslam bilginlerinin üzerinde ittifak ettiği şekilde tarif eder.[317] Ancak tanımdaki "ümmet" ibaresi İbn Haldun'a özgü bir kavram olup kanaatimizce onun naklî ilimler tarifine uygun olarak eklediği bir lafızdır. Zira İbn Haldun'a göre naklî ilimler, aklî ilimler gibi genel geçer bir ilim olmayıp belli milletlere mahsustur. İbn Haldun burada Kuran'ın, Müslümanlara has bir kitap olduğunu ve sadece Müslümanlar tarafından kabul edildiğini belirtmek için özel olarak "ümmet" tabirini kullanmıştır.[318] Dolayısıyla bu, hem bilimsel hem de dinî bir tanımdır.[319]

Mütevatir olarak nakledilen Kur'an'ın bütün ümmet tarafından kabul edildiğini kaydeden İbn Haldûn, buna karşın Hz. Peygamber'den bazı lafızların farklı rivayet edildiğini ve bunların da yedi tanesinin (kıraat-ı seb'a) şöhret bulup insanlar arasına yerleştiğini söyler.[320] İbn Haldun bu kıraat farklılıklarının da aynen kitaplara geçip nesilden nesile aktarıldığını belirtir. Aslında o, bu ifadelerle farklı kıraat veya okuyuşların Kur'an'ın mütevatir oluşuna zarar vermediğini ispat etmeye çalışmaktadır.

Mushaflardaki harflerin yazılış şekillerinin dahi kıraat ilmine dâhil edilmesinin yanlış olduğunu düşünen İbn Haldun'a göre, örneğin (le-ezbehanne) kelimesinin (lâ-ezbehanne) şeklinde yazılması, sahabelerin kitabet sanatlarının zayıf

---

[316] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 475.
[317] Tacuddin es-Subkî, ***Cemu'l-Cevâmi fi Usûli'l-Fıkh,*** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2.b. Beyrut 2003, s.21; Vehbe Zahaylî ***el-Veciz fi Usulil Fıkh***, , Dârul'l-Fikr, Dımaşk 1994 s.24; Zekiyuddin Şaban, ***age***, s. 51.
[318] İbn Haldun'un Kur'an ve Tefsir anlayışı ile ilgili Yüksek Lisans çalışması yapmış olan Emine Kuşgöz, buradaki "ümmet" tabirinin Kur'an tanımına getirilen sosyal bir boyut olduğunu ifade eder. Bkz. Emine Kuşgöz, ***İbn Haldun'un Kuran ve Tefsir Anlayışı***, CÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2007, s. 39.
[319] Ömer Ferruh, ***Mehrecan***, s. 386.
[320] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 475-476.

olmasından kaynaklanan bir durumdur. İbn Haldûn, bu konuda bazı insanların bu yanlış yazımları kutsayarak buralardan farklı hikmet ve anlamlar çıkarmaya çalışma girişimlerini boş bir uğraş olarak görür ve sahabelerin dönemlerinde Arap yazısının henüz gelişmemiş olmasından dolayı bazı eksikliklerin doğal olduğunu ve bunun sahabenin adaletlerine veya dinlerine bir zararlarının da olmadığını söyleyerek bu tür yazım hatalarının kıraat ilmine dâhil edilmemesi gerektiğini belirtir.[321]

B. Sünnet

İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Sünnet genel olarak "Hz. Peygamberden nakledilen söz, fiil ve takrirler" şeklinde tarif edilir.[322] İbn Haldun, herhangi bir tanımını vermese de Sünneti, Kuran'ı beyan eden (açıklayan) bir kaynak olarak görmektedir. Bununla o, Sünnetin Kuran'a tabi olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Zira asıl olan Kur´an (mubîn), Kur´an'ı beyan etmeye çalışan (el-mubeyyinetu leh) ise sünnettir. Açıklayan açıklamaya çalıştığı şeye tabidir.[323] ***Mukaddime***'nin bazı basımlarında *"Kur'an'ı açıklayan sünnet"* (es-Sunnetu'l-Mubeyyinetu leh) yerine, *Kur'an'a mebnî sünnet* (es-Sunnetu'l-Mebniyyetu leh) tabiri geçer.[324] Sünnet Kur'an'a mebnî bir kaynak anlamında kullanıldığında, Kur'an'a bağlı olan, hükümleri ondan çıkarılan ve onun bir yorumu şeklinde anlaşılabilir ki Kuran'ı beyan eden tanımıyla çok fazla bir anlam farkı görünmemektedir.

1. Sünnetin Kaynak Değeri

İslam hukuk bilginleri, sünnetin temel kaynakların ikincisi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fukahâ, Hz. Peygamber'e uymanın gerekliliği konusunda Kuran'daki pek çok ayeti delil gösterirken İbn Haldun, bu konuda Hz. Peygamber'in kendi uygulamalarının sünnete uyma zorunluluğunu getirdiğini belirtir. Ayrıca Hz. Peygamberin hayattayken civar bölgelere gönderdiği mektupların emredici ve yasaklayıcı nitelikteki hükümlerinin yerine getirilmiş olmasını buna gösterdiği diğer bir örnektir. Yine sahabelerin Hz. Peygamberden

---

[321] İbn Haldûn, ***age***, s. 476-477.
[322] Bedruddin ez-Zerkeşî, ***el-Bahru'l-Muhit fî usuli'l-fıkh***, (Haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî), Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, 2.b. 1992, Gardaka-Kuveyt, c.4, s.164; Vehbe Zuhaylî, ***el-Vecîz fi Usuli'l-Fıkh,*** Dâru'l-fikr, Dimaşk 1999, s. 35.
[323] Zuhaylî, ***El-Veciz***, s. 38.
[324] ***Mukaddimetu İbn Haldûn***, (Haz. Halil Şehade- Sehîl Zekâr), Daru'l-Fikr, Beyrut 2001, s. 573.

geldiğine inandıkları sözlü veya fiilî sünnetiyle amel etmenin zorunlu olduğu konusunda icmalarının olduğunu da ifade eder. İbn Haldun, hem Hz. Peygamber'in göndermiş olduğu elçi ve mektupları hem de sahabelerin uygulamalarını örnek göstererek Hz. Peygamberin, emir ve yasaklarının yerine getirildiğini, dolayısıyla onun emir ve yasaklarına (sünnetine) tabi olmanın zorunlu olduğunu ispat etmeye çalışır.[325]

2. Hz. Peygamber'in Fiilleri

İslam hukukçuları, Hz. Peygamber'in fiillerini genel olarak; Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yapmış olduğu fiiller, Hz. Peygamber'e has olan şer´î fiiller ve Hz. Peygamber'in teşrî nitelikteki fiilleri şeklinde üç başlık altında ele alırlar. Ayrıca ilk iki konuya giren fiillerde Hz. Peygamber'e uyma zorunluluğu bulunmadığı konusunda da genel olarak İslam hukukçuları hermfikirdir.[326]

Bunun dışında bazı İslam hukukçuları, Hz. Peygamber'in birtakım fiillerini "irşadî emir ve yasaklar" adı altında, sadece dünya menfaatlerine yönelik faydalar içerip ahiret ile ilgili sevap ve günah getirmeyen fiiller kategorisinden bahsederler.[327] Örneğin, belirli bazı sürmeleri tavsiye eden veya bazı renk elbiselerin giyimini teşvik eden hadisler bu tür emir ve yasaklar kapsamında görülür. Bu kısma girecek emir veya tavsiyeler de Hz. Peygamber'in beşer olması hasebiyle söylemiş olduğu hadisler kısmında değerlendirilmektedir.

Tıp ile ilgili hadisler konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları Hz. Peygamber'in tıp ile ilgili hadislerini her zaman ve mekânda faydalı olacak tedavi yöntemleri olarak görürken,[328] bazıları ise bunun şer´î emir veya tavsiye içeren emirler olmadığı kanaatindedir. Bunlardan biri olan İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350), bu hadislerin genel değil özel anlamlar içerdiği, örneğin, Medine hurmasının zehre karşı insanı koruduğu ile ilgili hadisin, yerel bir tedavi yöntemi olduğunu, dolayısıyla başka yerde belki de zararlı olabileceğinden bahseder. Ayrıca

---

[325] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 632-633.

[326] Zuhaylî, ***el-Vecîz***, s.44 vd; Şaban, ***age***, s.100 vd; ez-Zerkeşî, ***age***, c. 4, s. 176 vd; Birçok İslam hukukçusu bu kategorileri çoğaltsa da -örneğin bunlar arasında yer alan Zerkeşî Hz. Peygamberin fiillerini sekiz kategoride ele almıştır- genel olarak bunlar birbirine yakın maddeler olup üç maddede toplanılabilir. Bkz. Zerkeşî, ***ege***, ay.

[327] Yusuf el-Karadavî, "Sünnet ve İslam Hukuku II", (Çev. İshak Emin Aktepe), ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,*** VIII (2008), sayı:4, s. 229 vd.

[328] Örneğin Hafız ez-Zehebî bu konuyla ilgili bir de kitap kaleme almış ve hadislerde geçen tedavi yöntemlerini ele almıştır. Bkz. el-Hâfız Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehebi, ***et-Tıbbu'n-Nebevî***, (Thk: Ahmed Rıf'at el-Bedrâvî), Dâru İhyâi'l-Ulûm, 3.b. Beyrut, 1990.

o, bu tür tedavi yöntemlerinin psikolojik faydaları üzerinde de durmaktadır.[329] Dolayısıyla İbn Kayyım, tıpla ilgili hadislerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in sözlerini iki kısma ayırır: Birincisi, her zaman ve mekâna hitap eden ve değişmez olan sözler, ikincisi ise belli bir mekân veya zamana özel olan sözler.[330]

Bu konuda İbn Haldun, daha açık ifadeler kullanarak tıp ile ilgili gelen hadislerin Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yaptıkları ve söylediklerine dâhil eder. İbn Haldun, tıp ilminin medeniliğe bağlı olarak gelişim gösterdiğini, buna karşın bedevî toplumlarda bu ilmin çok geri olup var olan ilmin de genelde yaşlı kimselerin tecrübelerine dayandığını ve içinde faydalı olanlar olsa da bunların birçoğunun da yanlış tedavi yöntemleri olduğunu ifade eder.[331] İbn Haldun, sonra sözü şer´î kaynaklarda yer alan tıp ile ilgili hadislere getirir. O, bu konudaki hadislerin vahiyle bir ilgisinin olmadığını, bunların tamamen Hz. Peygamber'in insan olması hasebiyle bilip uyguladığı veya tavsiye ettiği adetler olduğunu belirtir. İbn Haldun "Peygamber bize dini öğretmeye geldi, tıbbı veya başka bir şeyi öğretmeye değil" ifadeleriyle[332] bu konudaki görüşünü fazla söze hacet bırakmayacak şekilde dile getirmektedir.

İbn Haldun, buna bir de hurma aşısı örneğini verir. "Hurmaları aşılayanları gören Hz. Peygamberin "bunun bir faydasının olacağını zannetmiyorum" şeklindeki sözleri üzerine hurmaları aşılamayan ve bundan dolayı zarar görüp kendisine gelenlere, Hz. Peygamber'in "siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" şeklindeki sözlerini"[333] hatırlatan İbn Haldun, tıp ile ilgili sözlerin de bu kapsamda ele alınması ve şer´î hükümler gibi algılanmaması gerektiğini ifade eder ve zaten bu konuda bir delilin bulunmadığını da sözlerine ekler. Ancak yine de İbn Haldun, bu tür tedavi yöntemlerin psikolojik faydalarının olabileceğini "Fakat teberrüken ve inanarak bu ilaçları kullanan tıbbî bir fayda olarak değil ama inancından dolayı çok büyük faydalarını görebilir"[334] şeklinde açıklar.

---

[329] İbn Kayyım el-Cevziyye, ***Zâdu'l-Meâd***, (ter. Muzaffer Can), Cantaş Yay. İstanbul, 1991, IV/1714-1718.
[330] Karadavî, ***agm***, s. 234.
[331] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 546.
[332] **فانه (صلعم) انما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره** Bkz. ***el-Mukaddime***, s. 547.
[333] Aslında İbn Haldun'un verdiği hurma örneği, tıp ilmi ile değil ziraat ile ilgilidir. Tıp ilmi konusunda Hz. Peygamberin sözlerinin bağlayıcı olmadığına hurma örneğini delil getirmekle o, Hz. Peygamberin din konuları dışında ümmetini kendisine uymaya zorlamadığını ispatlamaya çalışmaktadır.
[334] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s.547; Fazlur Rahman, İbn Haldun'un bu son sözleri iki nedenden dolayı söylemiş olabileceğini söyler. Birincisi fanatik hadis taraftarlarından çekinmesi diğeri de,

Görüldüğü gibi İbn Haldun, tıp ile ilgili gelen nakilleri çok iyi tahlil ederek ele almakta ve bu konuda o dönemin toplumsal şartlarını göz önüne alarak, hem tıp ilminden hem de hadis ilminden faydalanarak bir sonuca varmakta ve bütün bunların yanında asıl önemlisi şer´î nakillerin nasıl incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Nebevî tıp olarak da bilinen ve hadis kitaplarında yer alan bazı tedavi yöntemleri ile ilgili İbn Haldun'un bu görüşlerinden, onun Hz. Peygamber'in her söylediğinin, özellikle şeriat ile ilgili olmayan konuların sünnet kapsamına alınamayacağı fikrinde olduğu ortaya çıkmaktadır.[335] Dolayısıyla İbn Haldun'un bu bakış açısından onun Hz. Peygamber'in fiillerini, peygamber olarak yaptığı (şeriat ile ilgili) fiiller ve bir beşer olarak yaptığı fiiller şeklinde iki kısma ayırdığı ortaya çıkmaktadır. Birincisi bağlayıcı, ikincisi ise değildir.

C. İcmâ´

İcma genel olarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, onun ümmetinden olan müçtehitlerin herhangi bir asırda şerî bir hüküm üzerinde ittifakı şeklinde tarif edilir.[336] İbn Haldûn'a göre ise icmâ, içtihat sonucu dinî bir meselede görüş birliğine varmak demektir.[337] İbn Haldun tanımına göre, icma herhangi dinî bir mesele üzerinde gerçekleşebilir. Ancak usulcülerin tanımına göre icma, fıkhî bir hüküm üzerinde olmalıdır.

İmamiye, Hariciyye mezhepleri ve Nazzâm dışında bütün fukaha, icmâ´ın delil olduğu konusunda müttefiktir.[338] İcmâ´ın kaynak oluşunun aklî ve naklî delilleri belirtilse[339] de cumhur aklî delillere, aslî deliller olarak bakmaz. Zira onlara göre, naklî delillerden ayet ve hadislerde, icmâ´ın kaynak oluşuna yeterli miktarda delil bulunmaktadır.[340] İbn Haldûn ise cumhurdan farklı olarak icma'ın delil

---

gerçekten de inançtan kaynaklanan (psikolojik) bir faydasının olabileceğini düşünmesi. Bkz. Fazlur Rahman, ***İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp***, (çev. Adnan Bülent Baloğlu – Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay. Ankara 1997, s. 49.

[335] Bkz. Fazlur Rahman, ***age***, s. 48-53.

[336] Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, ***İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl***, (Thk: Ebû Hafs Sâmî b. El-Azayî el-Eşerî, Dâru'l-Fadîla), Riyâd 2000, c.1, s.348–349; Zuhaylî, ***el-Veciz***, s.46.

[337] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s.485. İbn Haldun'un tanımı ile Râzî'nin (v.1209) tanımı uygunluk arz etmektedir. Bkz. Fahrettin er-Râzî, ***el-Mahsul fî İlmi Usuli'l-Fıkh***, (Haz. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî), Muessesetu'r-Risâle, yy ty, c. 4, s. 20.

[338] Râzî, ***el-Mahsul***, c. 4, s. 35; Zerkeşî, ***el-Bahr***, c. 4, s. 440; Şevkânî, ***İrşâd***, c. 1, s. 356.

[339] Aklî ve naklî deliller için bkz. Râzî, ***age***, c. 4, s. 35 vd.

[340] Şevkânî, ***age,*** c. 1, s. 356.

oluşunun temelini ayet ve hadislerden ziyade sahabenin uygulamasına bağlar. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak icma, "sahabenin görüş birliğine vardıkları konularda kendilerine muhalefet yapılmasını yasaklamasından dolayı" bir kaynaktır. Ona göre, sahabeler ancak bir delile dayanarak kendilerine muhalefeti yasaklama gibi bir sözbirliğine varmışlardır. Çünkü sabit bir delil olmadan sahabe bir konuda görüş birliğine varamaz. İbn Haldun, ayrıca delillerin de bu konuda cemaatin yanlış üzerinde icma etmeyeceğine tanıklık ettiğini zikreder.[341]

İbn Haldun, sahabenin bazı konularda icma etmelerini ve bu konuda kendilerine muhalefeti yasaklamalarını icmâ´ın delili olarak görürken, diğer taraftan onların icma etmesinin ve bu konuda kendilerine karşı çıkılmasını yasaklamalarının da mutlaka bir delile dayanacağını söylemesi aslında onun icma´ı da nassa bağlı bir kaynak olarak gördüğünü gösterir. Özetle, ona göre icma Kitap ve Sünnetten sonra üçüncü kaynaktır ve bunun kaynak olması sahabelerin bunu kaynak olarak görmesinden gelir. Sahabeler bunu kaynak olarak görmüşse bunun mutlaka nassdan (sünnetten) bir delili vardır.

Halife tayininin icma'a örnek teşkil ettiğini söyleyen İbn Haldun, bütün sahabe ve tabiûnun bu konuda görüş birliği içerisinde olduklarını kaydeder. Çünkü Hz. Peygamber vefat edince, sahabîler hiç vakit kaybetmeden bir araya gelmişler ve Hz. Ebubekir'e biat edip din işlerini ona teslim etmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde de hep aynı şey olmuş ve böylece bu konuda icmâ oluşmuştur.[342]

İbn Haldun'a göre icmâ konuları akılla tespit edilemez. Çünkü icma dinî bir konudur ve dini konularda akıl kaynak olamaz. Mesela, akıl bir idarecinin zorunlu olması gerektiğine hükmedebilir ve bu idareci de insanlar arasındaki anlaşmasızlıkları ortadan kaldırıp adaleti sağlayabilir. Ancak aklın vardığı bu sonuç halifelik değil, dünyevî bir yöneticidir. Halifelik ise dinî bir kurumdur ve hem dinî hem de dünyevî görevleri vardır ve tamamen hükümdarlıktan farklıdır.[343] İbn Haldun, halifenin farziyetinin icmayla bilindiğini belirttikten sonra şunları kaydeder:

> "Bazıları halife tayininin farziyetinin akılla idrak edildiği görüşünde olup bu konudaki icma'a da akılla ulaşıldığını zanneder. Şöyle derler: Akılla halifenin varlığının farz olduğunu tespit etmek mümkündür. Zira insan toplu halde yaşamak zorundadır ve tek başına

[341] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 491.
[342] İbn Haldun, ***age***, s. 223.
[343] İbn Haldun, ***age***, s. 223; Daha önce aklî ve naklî ilimler bahsinde detaylıca değindiğimiz gibi İbn Haldun, naklî ilimlerin akılla ispatını kesinlikle kabul etmemektedir.

> hayatiyetini sürdüremez. … Bu kabul edilemez. Çünkü şeriatın öngördüğü halife olmasa da tıpkı şeraitten habersiz Mecusilerde olduğu gibi bir hükümdar veya güç sahibi biri idareci ile insanlar yönetilebilir. Dolayısıyla aklî deliller halifenin varlığını farz kılan bir delil olamaz. Halifenin farziyeti, şeriatle bilinir ve delili de icmâdır."[344]

D. Kıyâs

İslam hukuk kaynağının dördüncüsü olarak kabul edilen kıyasla ilgili İbn Haldun'un tanımı cumhurun, "hakkında nass bulunmayan bir hükmü, aralarındaki illet birliği sebebiyle hakkında nass bulunan bir hükme benzeterek, hakkında nass bulunan meselenin hükmünü nass bulunmayana vermektir"[345] tanımıyla uygunluk arz etmektedir. İbn Haldun, nassların sonradan ortaya çıkan meseleleri karşılamadığı,[346] bundan dolayı da hükmü bulunmayan meselelerin hükmü bulunanlara kıyaslanmasının kaçınılmaz olduğu görüşündedir.[347] Bunun için aralarında benzerlik kurulan bazı olaylar, dinde hükmü bulunan genel prensiplere benzetilerek ortaya çıkan yeni durumlara çare bulunacaktır. Aslında İbn Haldun'un bu yorumu kıyasın zorunlu olmasının aklî bir delilidir.

İbn Haldun, icmada olduğu gibi kıyasta da delil olarak ayet ve hadisleri değil, sahabenin bu konuda vardıkları icma´ı görür. Kur'an'da kıyas yapmayı emreden ayetler bulunmakla beraber, yapılmaması gerektiğine de yorumlanabilecek ayetlerin olması İbn Haldun'un ayetleri delil olarak görmemesine neden olmuş olabilir. Zira kıyası kabul etmeyen başta Zahiriler ve Şiiler, kıyas delilini reddetmek için birçok ayeti delil gösterirler. Konuyla ilgili olarak İbn Haldun, şunları söylemektedir:

> "Sonra biz, sahabîlerin ve selef âlimlerinin Kur'an ve Sünnet'teki istidlal yöntemlerine baktığımızda, onların benzer olayları birbirlerine kıyas ettiklerini ve kıyası icmâ´ ile kabul ettiklerini görürüz. Çünkü Allah Resulü'nden sonra ortaya çıkan birçok olayın hükmü nasslarda yer almamaktadır. Bundan dolayı da (sahabîler ve selef âlimleri) kıyas yapmışlardır. Ancak kıyas yapılabilmesi için kıyas yapılacak meselelerin birbirine benzer olması ve Allah'ın hükmünün bu iki olayda aynı olduğuna zann-ı galip ile kanaat getirilmesi gerekmektedir. Bu şekilde kıyas sahabîlerin ve selefin icmâ´ıyla bir şer´î delil olmuş oldu."[348]

---

[344] İbn Haldûn, ***age***, s. 223-224.
[345] es-Subkî, ***age***, s. 80; Hâlid Ramazan Hasan, ***Mu'cemu Usûli'l-Fıkh,*** (Neşr: er-Ravda), Dâru'd-Darabîsî li'l-İnsâniyye, Mısır 1997, s. 226.
[346] **فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص** Bkz. İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 483.
[347] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 623.
[348] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 491.

İbn Haldun, kıyasta da aklın rol oynamadığı görüşündedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbn Haldun şer'î hiçbir alanda aklın faaliyetini kabul etmez. Konuyla ilgili olarak İbn Haldûn'un: "Naklî ilimlerin tamamı Şâri' tarafından gelen haberlere dayanır ve bu konuda aklın bir alanı yoktur. Akıl sadece fer'î meselelerin asıllara ilhakında (ilave etme, katma) kullanılır. Çünkü sonradan ortaya çıkan özel bazı olaylar (cüziyyât), konulduğu zaman genel prensipler içerisinde yer almaz. İşte bu kıyas yoluyla (cüzî meselelerin küllî meselelere) ilhakına gerek gösterir. Ancak sonuç olarak bu kıyasın asıl hükmü nakilde yer aldığı için bu da bir çeşit nakil sayılır"[349] şeklindeki düşünceleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Haldun, bu ifadelerle kıyasta aklın çok dar bir alanda işlev gördüğünü belirtmeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun'a göre akıl kıyas yoluyla belli bir sonuç çıkarabilecek bağımsız bir kaynak değil, sadece aralarındaki illet sebebiyle fer´ ile asıl arasında bağ kurabilecek bağımlı ve sınırlı bir araçtır.

Kıyası, usul-i fıkhın en önemli konularından biri olarak gören İbn Haldun'a göre, asl ile fer´in durumlarının en ince şekilde incelenmesi, aslın hükmünde yer alan illetin fer´de de olup olmaması, illet birliği olsa da hükmü, fer´i meseleye vermede bir engelin bulunup bulunmaması gibi konular hep kıyas içerisinde incelenir.[350]

İbn Haldun bazı fakihlerin kıyası kabul etmediğini, örneğin bunlar arasında yer alan Zahirîlerin, sadece nassları ve icmâ´ı kabul edip kıyası ve nassla belirlenen illeti de nass çerçevesinde gördüklerini kaydeder. Bunlara göre illetin nassla tespit edilmesi, aslında o illetin kapsamına giren bütün durumlarındaki hükmün de nassla tespit edilmesi demektir.[351]

---

[349] İbn Haldûn, ***age***, s. 474.

[350] İbn Haldûn, ***age,*** s. 492.

[351] Kıyası kabul etmeyenler Kuran'dan, Sünnetten ve icmâ'dan misaller vererek kendi düşüncelerini doğrulamaya çalışmaktadır. Özellikle Mutezilî Nazzâm'ın öncülük ettiği bu fikir daha sonra Zahiriler ve bir kısım Şiîler (isnaaşariyye) tarafından savunulmuştur. Kitaptan delil olarak şu ayetleri delil gösterirler: "Bilmediğin şeyin ardına düşme" (İsra, 36), "Onların çoğu zandan başka bir şeye uymuyor. Oysa zan hiçbir şekilde gerçeğin yerini tutmaz." (Yunus, 36) Bunlar yine Allah'ın kesin bilmediğimiz, zan ifade eden işlerden kaçınmamızı istediğini, Kıyasın da zan ifade ettiği için hüküm ifade etmeyeceği görüşündeler. (Zuhaylî, ***age***, s. 63; Şaban, ***age***, s. 136) Ayrıca kıyası reddedenlerin hepsi "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"(En´am, 38) ve "Her şeyi açıklamak için sana kitabı indirdik" (Nahl, 89) gibi ayetleri delil göstererek Kuran'da her şeyin hükmünün bulunduğunu söyleyerek kıyası kabul etmezler. (Gazâlî, ***el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl,*** Haz. Hamza b. Zuheyr Hafız, Medine ty, c. 3, s. 551). Bu ve benzeri ayetleri ve ayrıca birçok hadis ve sahabe devrinden icma örneklerini görüşlerinin doğruluğu için delil olarak öne sürerler.
Zahirîlerin kurucusu olan Davud el-İsfahânî aslında eş-Şafiî'nin öğrencisidir. Kendisine hocası eş-Şafiî'nin kıyası kabul ettiğini, neden ona karşı çıkarak kıyası reddettiği sorulduğunda şu cevabı verir:

E. Amel-i Ehl-i Medîne

İmam Mâlik, Muvatta'ın birçok yerinde "bizdeki ittifaka göre", "bizim memleketimizdeki icmâa göre" "memleketimizdeki görüş bu şekildedir" "bizim burada amel buna göredir"[352] şeklinde ifadeler kullanır. Ayrıca İmam Mâlik, Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektupta da Medine'nin Peygamber ve sahabe yurdu olmasından dolayı ondan Medinelilere muhalif hareket etmemesini istemektedir.[353] İmam Mâlik tarafından kullanılan bu yöntem daha sonraki Malikiler tarafından ***Medinelilerin Amelleri*** diye adlandırılmış ve şer'î bir delil olarak kabul edilmiştir.

Malikî fakihleri bu konuyu *icmâ´* babında ele almışlarsa da İbn Haldûn, *amel-i ehl-i Medine*'yi icma olarak adlandırmanın yanlış olduğunu düşünmektedir. Bunun icma konusunda değil de "Hz. Peygamberin uygulaması ve takriri" veya "sahabelerin görüşü" konusunda zikredilmesinin daha uygun olacağını ifade eden İbn Haldun nedenini ise şöyle açıklamaktadır:

> "Bazıları *amel-i ehl-i medine*yi, icma'a ilişkin bir mesele sanmış ve onu inkâr etmiştir. Çünkü onlara göre icmâ sadece Medinelilere has kılınmaz. Bil ki! İcma, içtihat yapılarak dinî bir meselede görüş birliğine varılmasıdır. İmam Malik (r) Medinelilerin amelini icma anlamında kullanmamıştır. İmam Malik bunu, kuşaktan kuşağa nakledilen ve sonuç olarak Hz. Peygambere kadar ulaşan bir uygulama olarak görmüştür. Ve ona göre bu uygulama bütün

---

"Şafiî'nin istihsanı iptal için ileri sürdüğü delilleri inceledim ve gördüm ki bu deliller kıyası da iptal ediyor." Yani Davud el-İsfahânî keyfîliği ortadan kaldırma, hakkında kesin nass olmayan hükme uymama mantığından yola çıkmış ve sonuç olarak hocasının yolunu biraz daha daraltarak kıyası da reddetme sonucuna varmıştır. (geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Alî b. Hazm, ***el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm***, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, yy ty, c.7, s. 55; Kıyas ve bu konudaki daha detaylı bilgi için bkz. Abdulkadir Şener, ***İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah***, DİB Yayınları, Ankara 1974, s.89–91) *Mutezilîlerin* büyük kısmı kıyası kabul etmekle beraber Nazzâm ve öğrencisi Câhız kıyası şu gerekçeden dolayı reddederler: "Eğer sahabîler emredileni yapıp rey ve kıyasa başvurmasalardı farklı görüşler ortaya çıkmaz ve bu kadar kan da dökülmeyecekti." (Şener, ***age***, s. 92) *Şiîler* de bir takım delillere başvurarak kıyası reddederler. Onlara göre her konuyla ilgili dinde mutlaka bir hüküm vardır. Eğer Kur'an'da veya sünnette bu hüküm yoksa dönemin imamı onunla ilgili hükmü verecektir. Ayrıca Hz. Ali'nin şu sözünü de karşı delil olarak sunarlar. "Eğer din kıyas ve rey olsaydı, mestlerin üstü değil kirlenen altı mesh edilirdi." (Şener, ***age***, s. 92–93).

[352] Bkz. Ebu Zehra, ***Malik***, s. 353; Örnek olarak "İmam Mâlik der ki**:** Bu konuda **"bizce ittifak edilen hüküm"** şöyledir: Ana baba bir erkek kardeşler, ölünün ve oğlunun erkek çocuklarıyla ve ölüye bitişik baba ile terekeden hiç bir hisseye vâris olamazlar." Bkz. ***Muvatta***, Feraiz, 5.

[353] İmam Malik mektubunda Leys'e şöyle hitap eder: "Allah sana merhamet etsin, duydum ki sen bizim buradaki (Medine) uygulamalara aykırı değişik fetvalar veriyormuşsun insanlara. Sen içinde bulunduğun güven ve fazilete, şehrindeki konumuna, insanların sana olan ihtiyaç ve güvenlerine rağmen yine nefsin için korkmalısın. Uyduğun halde kurtuluşa ereceğin şeylere tabi olmalısın. … İnsanlar, Medinelilere tabidir. Çünkü hicret oraya yapılmış, Kur'an orada inmiş, helaller orada helal, haramlar orada haram olmuştur. Dahası Rasullulah onların arasında yaşamış ve onlar vahyin inişine muttali olmuşlardı. Peygamber onlara emirler veriyor, onlar da ona tabi oluyorlardı." Metnin tamamı için bkz. Mennâ' el-Kattân**,** ***Tarihu't-Teşrî'i'l-İslamî***, Mektebetu'l-Meârif, 2.b. Riyad 1996, s. 348–349.

> ümmeti bağlar. Bunun icmâ babında ele alınması icma'ın bunun için en elverişli konu olmasından kaynaklanır. Çünkü her ikisinde de bir mesele üzerinde ittifak vardır."[354]

İbn Haldun'a göre icma her dönemde gerçekleşebilse de *Medinelilerin ameli* bu şekilde değildir. Sonradan ortaya çıkan bir olayda Medinelilerin bir içtihatta bulunup bu içtihatlarında ittifak etmeleri *Medinelilerin ameli* konusunda değerlendirilemez. İbn Haldun Medinelilerin bu uygulamalarında ictihâd olmadığı için fakihlerin icmâ babında bunu bahis konusu yapmalarını yanlış görmektedir. Dolayısıyla ona göre, İmam Malik'in kastettiği *amel-i ehl-i Medine* sahabelerden işitilmiş haber ve uygulamalarla sınırlıdır. İbn Haldun bunu Hz. Peygamberin bir çeşit fiili sünneti olarak gördüğü içindir ki "Dolayısıyla bu uygulamaya bütün ümmetin zorunlu olarak uyması gerekir" demektedir.[355] Ebu Zehra'nın, "İmam Mâlik, bazen *Medinelilerin ameli*ni âhâd haberin önüne geçirirdi. Çünkü Medine'de uygulana gelen bir uygulama meşhur bir sünnettir. Meşhur bir sünnet ise âhâd haberin önünde yer alır"[356] şeklindeki tespiti İbn Haldun'un bu görüşünü doğrulamaktadır.

İbn Haldun, bunun icma konusunda zikredilmesinin nedeni olarak da her ikisinde de görüş birliği olmasına dayandırır. Bu aralarındaki benzerlik bu konunun icma bahsinde yer almasını müsait kılmıştır. Ancak ona göre bu *amel*in icma olduğu anlamına gelmez.[357] İbn Haldun bunu icmâ konusundan çıkarıp Hz. Peygamberin veya sahabelerin uygulamaları olarak adlandırıp bu konuyu "orada var olan veya yaşayan sünnet" kategorisine koyması Malikî mezhebine yöneltilen birçok eleştiriyi de ortadan kaldıracaktır. Nitekim İbn Hazm ve daha birçok fakîh Malikilerin sadece Medinelileri icmâ´a dâhil ettiklerini diğer sahabîleri saf dışı bıraktıkları ile ilgili eleştirilerde bulunmaktadır. [358] İbn Haldun bu konuyu şu sözlerle izah etmektedir:

> "Birçokları bu konunun icmâ ile ilgili olduğunu zannetmiş ve böyle bir delili kabul etmeyip inkâr yoluna gitmiştir. Çünkü icma herkesi dışarıda bırakarak sadece Medinelilere has bir delil değildir. Bilakis bütün ümmetin buna katılması gerekmektedir."[359]

Ebû Zehra İbn Haldun'un bu sözlerini etraflıca ele alarak bunların doğru olmadığını ortaya koymaya çalışır. Öncelikle "icma" kelimesinin bizzat İmam Malik

---

[354] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 485.
[355] İbn Haldun, ***age***, s. 485.
[356] Ebu Zehra, Muhammed, ***Mâlik: Hayâtuhu ve Asruhu, Ârâuhu ve Fıkhuhu***, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy ty, s. 355.
[357] İbn Haldun, ***age***, s. 485.
[358] İbn Hazm'ın bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Hazm ***age,*** c. 2, s. 97 vd.
[359] İbn Haldun, ***age***, s. 485.

tarafından kullanıldığını "bizim yanımızda icma edilen durum…" kelimesini Muvatta isimli eserinde tekrar tekrar kullandığını söyler. Ayrıca İmam Şafiî'nin hocası İmam Malik'in görüşüne muhalefet ederken de bunun için icmâ kelimesini kullandığını ve son olarak Kadı Iyâd, Gazalî, Râzî, Amidî, Beydâvî gibi birçok fakihin de bu uygulamayı icma olarak anmalarını örnek gösterir.[360] Yine Ebu Zehra, Kâdı Iyâd'ın Medinelilerin amelini "nesilden nesile aktarılan uygulamalar" ve "Medine âlimlerinin içtihadı" şeklinde ikiye ayırdığını, İbn Haldun'un bu söylediklerinin sadece birinci şıkka uyabileceğini belirtir. Ancak ona göre ikinci çeşidi olan "sadece Medine âlimlerinin yapmış olduğu içtihat birliğinin" de *amel-i ehl-i Medine* kısmında ele alınması İbn Haldun'un anlattıklarına ters düşmektedir.[361]

İbn Haldun'un bu ikinci çeşidi bilmemesi uzak bir ihtimal gözükmektedir. Dolayısıyla kanaatimizce İbn Haldûn'un Mâlikilerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği "sadece Medineli âlimlerin içtihatla ulaşmış oldukları uygulamaları" kabul etmediği görülmektedir. Daha doğrusu o "Malik, Medinelilerin amelini bu manada kullanmamıştır. O sadece nesilden nesile müşahede yoluyla ve nihayetinde Hz. Peygambere kadar ulaşan uygulamaları kastetmiştir" sözleriyle[362] İmam Mâlik'in bu uygulamayı icma anlamında görmediğini söyleyerek bu konuda sonradan gelen Mâlikîlerin bu konuyu İmam Mâlik gibi anlamadıklarını ima etmektedir.

F. Sahabî Kavli

Rey ve içtihatla kavranamayacak bir konu ile ilgili olduğunda Sahabî kavlinin hüccet olarak kabul edilmesi gerektiği birçok fakih tarafından kabul edilir.[363] İmam Mâlik de sahabenin fetvalarını hüccet olarak kabul eder.[364] Çünkü Malik'e göre, sahabe Allah tarafından övülen ve sürekli Hz. Peygamberin yanında bulunan, vahyin inişine şahit olan ve Hz. Peygambere itaat eden kimselerdir. Bundan dolayı dini ve Hz. Peygamberin sünnetini en iyi şekilde bilen de onlardır.

---

[360] Ebu Zehra, "İbn Haldun ve'l-Fıkh ve'l-Kadâ", ***Mehrecân***, s. 624, 625.
[361] Ebu Zehra, ***age***, s. 625.
[362] İbn Haldun, ***age,*** s. 485.
[363] Şaban, ***age***, s. 214.
[364] Ebu Zehra, ***Mâlik***, s. 328 vd.

Bütün bunlara dayanarak İmam Malik, daha güçlü bir delil bulunmadığında sahabenin görüşlerinin kabul edilmesi gerektiği görüşündedir.[365]

İbn Haldun ise sahabe kavlinin delil olamayacağı görüşünü taşımaktadır. Halifenin kureyşliliği meselesinde bu konuya değinen İbn Haldun, "halifenin Kureyş'e ait olduğu ile ilgili rivayetlerin doğru olduğunu ve Hz. Peygamberin Kureyş'in gücünden dolayı halifeliği onlara bıraktığını" ifade ettikten sonra, Hz. Ömer'in bu konudaki "Eğer Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim hayatta olsaydı, onu halife tayin ederdim" şeklindeki Kureyşten olmayan Salim'in halife tayin edilebileceği ile ilgili sözlerini nakleden İbn Haldun, Hz. Ömer'in Kureyş dışında birinin halife olabileceği ile ilgili bu ifadelerinin doğru olsa bile kabul edilemeyeceğini, zira bu görüşün Hz. Ömer'e ait olduğunu ve sahabenin görüşünün de hüccet olmadığını kaydeder.[366]

III. FUKAHÂ ARASINDAKİ İHTİLAFIN TEMEL NEDENLERİ

Hz. Peygamber devrinde ortaya çıkan sorunların bizzat Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturulmasından dolayı hiçbir ihtilafın bulunmadığını, Hz. Peygamber'in vefatıyla beraber ihtilafların baş göstermeye başladığını ifade eden İbn Haldun, ortaya çıkan ihtilafların büyük kısmını doğal, hatta zorunlu olarak görmektedir. Ona göre ortaya çıkan ihtilafın nedenlerini dört başlık altında toplayabiliriz.

A. Nasların Dil Özelliği

Kur'an ve Sünnet'in dili olan Arapçanın gramer yapısından kaynaklanan farklı anlamaları İbn Haldun, bilginler arasındaki ihtilafın birinci nedeni olarak görmektedir. İbn Haldûn selef âlimleri arasında ortaya çıkan bu ihtilafın nedenini, "…delillerin geneli nasslardır. Bu nasslar ise Arapça olup lafızları birçok anlama geldiği için şer'î hükümlerde malum olan ihtilaflar meydana gelmiştir."[367] ifadeleriyle açıklar. İbn Haldun, Kur'an'ın farklı kıraatlerinin de âlimler arasındaki bir diğer ihtilaf nedeni olduğunu düşünür.

---

[365] Ebu Zehra, ***age***, s. 330.
[366] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 226.
[367] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 483.

B. Hadislerin Kabul veya Reddi

İbn Haldun, hadislerin birçok farklı yollarla bizlere geldiğini, İslam hukuk bilginlerinin hadisleri kabul veya ret konusundaki tercihlerinden dolayı da ortaya farklı hükümlerin çıktığını ifade eder.[368] Örneğin ona göre, Hicâz bölgesinde yer alan bilginlerin çok fazla hadis rivayet edip kullanmaları; buna karşın Iraklıların hadis konusunda sıkı şartlar getirerek az hadis kullanmaları farklı görüşlerin ortaya çıkmasının temel nedenlerindendir.[369]

İbn Haldun, nassın dilinden kaynaklanan farklı anlamaları ile Sünnetin vurûdu konusundaki ihtilafların meydana gelişinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder.[370] Ancak bunun dışında ortaya çıkan ihtilaf nedenleri, zorunlu olmamakla beraber yine her zaman var olmuştur.

C. Delil Farklılığı

İbn Haldun, bir kısım bilginin kabul ettiği birtakım delillerin diğerleri tarafından kabul edilmemesini, ihtilafın diğer bir nedeni olarak gösterir. Örneğin bazı fakihlerin kıyası kabul etmemesi, mesela bunlar arasında yer alan Zahirîlerin, sadece nassları ve icmaı kabul ederek kıyası nass çerçevesinde görüp reddetmeleri böyle bir ihtilafa neden olmuştur. Çünkü bunlara göre illetin nassla tespit edilmesi, aslında o illetin kapsamına giren bütün durumlarındaki hükmün de nassla tespit edilmesi demektir. İbn Haldun, Zahirîlerin bu görüşlerinden dolayı farklı bir mezhebe ayrıldıklarını belirterek delil farklılığının mezheplerin oluşumundaki önemine işarette bulunur.[371]

D. İnanç Farklılığı

İbn Haldun, bazı inanç konularının fıkıh üzerinde etkisinin olabileceği hatta ihtilafların temel nedenini bile teşkil edebileceği görüşündedir. Örneğin o, Şia mezhebinin farklı bir kulvarda gelişerek farklılaşmasının temel nedenini, kendi imamlarını masum saymalarına bağlar. Zira kendi imamlarını masum görmeleri, imamların her dediklerini tartışmasız kabul etmelerini beraberinde getirecek bu da zorunlu olarak farklı fikirlere ulaşmalarına sebebiyet verecektir.

---

[368] İbn Haldûn, ***age***, ay.
[369] İbn Haldûn, ***age***, ay.
[370] İbn Haldûn, ***age,*** ay.
[371] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 624.

IV. USÛL-İ FIKIHTA YÖNTEMLER

Fıkıh usulünü "hüküm ve tekliflerin çıkarılması için şer´î delillerin incelenmesi" olarak tarif eden İbn Haldûn, bu ilmin sonradan ortaya çıktığını, zira selefin lafızların manalarını anlamak için dil melekesinden başka bir ilme ihtiyaç duymadığını kaydeder. Ayrıca selef âlimleri, Hz. Peygamber dönemine yakın oldukları ve hadis rivayet edenleri iyi tanıdıkları için hadislerin senetlerini inceleme ihtiyacını da hissetmemişlerdir. Ancak daha sonra ilimlerin sanat hâlini almasıyla fakîhler ve müçtehitler delillerden hüküm çıkarmak için bir takım yöntem ve kurallar geliştirmek durumunda kalmışlardır. Böylece usul-i fıkıh adında müstakil bir ilim dalı ortaya çıkmıştır.[372] İbn Haldun, bu konudaki ilk eserin eş-Şafiî'ye ait *er-Risâle* adlı kitab olduğunu ve onun bu eserinde usul-i fıkhın temel konuları üzerinde durduğunu ve onun ardından her mezhepten birçok bilginin bu konuyla ilgili eserler yazdığını ifade eder.[373]

İslam hukuk usulünde *Mütekellim* ve *Hanefiyye* olmak üzere iki yöntem bulunmaktadır. Mütekellim metodu, furû-ı fıkh konularına girmeden, aklî ve naklî birçok delili kullanarak usul kaidelerini oluşturur. Ayrıca bu yöntemde herhangi bir mezhebe bağlılık da bulunmaz.[374] Hanefiyye metodu ise, mezhep imamlarının fıkhî konularla ilgili içtihat ederken temel aldığı usul kurallarına dayanır. Bu yöntem, usul ile furû´un iç içe girip kaynaştığı bir yöntemdir.[375]

İbn Haldun, usul ile ilgili bu yöntemlerden biri olan mütekellim metodunun bu adı almasındaki nedenin, bu usulle kitap yazanların genelinin kelamcı olmasından kaynaklandığını belirtir. İbn Haldûn: "Mütekellimler, genelde kelamcı olduğundan ve kelamcılar da mümkün olduğu kadar aklî çıkarımlarda bulunmaya yöneldiklerinden yazdıkları bu kitaplar fıkıhtan soyutlanmış hâldedir. Dolayısıyla fakihlerin kitapları (Hanefiyye metodu) örneklerin çokluğu ve uygulamalı olduğundan daha doyurucudur"[376] şeklindeki ifadelerle bu konudaki görüşlerini

---

[372] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 492.
[373] İbn Haldûn, ***age***, s. 492.
[374] Zuhaylî, el-***Veciz***, s. 17; Mütekellim metodunun imamı (kurucusu) eş-Şafiî, ilkelerini ortaya koyan, Bakillanî'dir. Meşhur kitapları ise şunlardır: Kadı Abdulcebbâr*, el-Umde*; Ebu'l-Huseyn el-Mutezilî, *el-Mu´temed*; Gazâlî, *el-Mustasfa*; Râzî, *el-Mahsûl*; Âmidî, *el-İhkâm*; Beydâvî, *el-Minhâc;* İsnevî, *Şerhul-Minhâc*. Bkz. Zuhaylî, ***el-Vecîz***, s. 17.
[375] Zuhaylî, ***age***, s. 18.
[376] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 635.

serdeder.[377] İbn Haldun, bu iki metot ile ilgili olarak çok fazla bilgi vermeyip sadece aralarındaki temel farka değinir.

İbn Haldun, iki metotla ilgili yazılan kitapların da kısaca bir özetini sunmaktadır. İmam Şafiî'nin *er-Risale*'sinin hangi metoda ait olduğunu belirtmeyen İbn Haldun, mütekellim metodu ile ilgili birçok kitaplar yazıldığını, bunlardan en önemlilerinin İmâmu'l-Harameyn'in *el-Burhân´*ı, Gazalî'nin *el-Mustasfa´*sı, Abdulcebbarın *el-Umed´*i[378] ve bunun bir şerhi olan Ebu Huseyn Basrî´nin e*l-Mu´temed´*i[379] olduğunu belirtir. İbn Haldun, bu dört kitabın usul-i fıkhın temel kaynaklarını teşkil ettiğini düşünür. Bunlardan sonra gelen Fahruddin Razi'nin *el-Mahsul*, Seyfuddin Amidî´nin ise *el-İhkâm* kitabıyla bu dört kitabı özetlediğini kaydeden İbn Haldun, bu ikisinin metodunun delil getirme ve konuları inceleme açılarından farklı olduklarını; Râzî'nin daha çok delil gösterme çabasında olmasına karşın, Amidî'nin farklı görüş ve mezhepleri ele alıp değerlendirdiğini ve çok detaya indiğini zikreder. Râzî´nin *el-Mahsul* kitabını önce kendi öğrencisi Siracuddin el-Urmevî´nin (v.656/1258) *et-Tahsîl*, sonrasında ise Tâcuddîn el-Urmevî´nin *el-Hâsıl* isimli eserlerle özetlediğini nakleder. Ayrıca Şihabuddin el-Karafî'nin *et-Tenkîhât* isimli eserinde, Beydâvî'nin de *el-Minhâc*'ında, Râzî'nin *Mahsûl*'ünden mukaddime ve kaideleri alıntı yaptığını ifade eder. Âmidi'nin eserini ise Ebû Amr b. el-Hâcib'in *el-Muhtasaru´l-Kebîr* isimli eserinde ve başka bir eserinde özetlediğini belirten İbn Haldun, Mağrip halkının bu esere çok fazla ilgi gösterdiğini ve elden ele dolaştırılıp şerhlerinin yapıldığını belirtir.

Hanefiyye metodunda da birçok eser yazıldığını kaydeden İbn Haldun, ilk dönem yazılan kitaplardan en güzelinden birinin Ebû Zeyd ed-Debusî´nin eseri (*Takvîmu'l-Edille*) olduğunu belirtir. Son dönem âlimlerinden ise bu konuda en

---

[377] İbn Haldun'un bu ifadelerinden bütün Hanefî usulcülerin fukahâ, diğer mezheplerin ise mütekellim metodunu takip ettiği sonucu çıkmaktadır. Ancak fakihler yönteminin sadece Hanefi usulcülerin izlediği bir yöntem olmadığı özellikle Hanbelî usulcülerin de bu yöntemi kullandıkları görülmektedir. Ayrıca Mâlikî ve Şâfiîler içinde her iki usule göre eserler yazan usulcüler de bulunmaktadır. Örneğin Malikîî fakihi İbnü'l-Kassâr'ın **Uyûnu'l-Edille**'si, Şafiîlerden Sem'anî'nin **Kavâtı'u'l-Edille'**si, Hanbelîlerden İbn Akîl'in **el-Vâdıh**'ı fukaha metoduna göre yazılmış eserlerdir. Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrımlaşması" ***Bilimname***, sayı XVII, 2009/2, s. 75 vd.

[378] Mukaddime'nin birçok baskısında bu kitap "**el-Ahd**" yani '**mim**" harfinin "**he'**ye dönüştürülmesi şeklinde yazılmıştır. Ancak Kadı Abdulcebbar'ın **el-Ahd** adında bir eserinin olmaması hataen bu şekilde kaydedildiğini göstermektedir.

[379] İbn Haldun, Basrî'nin **El-Mutemed'**ini **Umed**'in şerhi olarak vermektedir. Basrî'nin Umed'e bir şerh yazdığı doğrudur. Ancak bu **Mutemed** değil, **Şerhu'l-Umed** adlı kitabıdır. Bu konuda detaylı bir bilgi için bkz. İltaş, **agm,** s. 66 (dipnot 5).

güzel kitap yazanlardan birinin Seyfu'l-İslam el-Pezdevî olduğunu belirten İbn Haldun'a göre, bu kitap daha kapsamlıdır. Bunlardan sonra İbn es-Saâtî'nin, farklı iki yönteme sahip Pezdevî ile Amidi'nin kitaplarındaki görüşleri sentezleyerek *el-Bedâi´* adında bir kitap telif ettiğini, kendi çağındaki âlimlerin bu kitaptan çok fazla faydalanıp acem âlimlerinin bu kitabı çokça şerh ettiğini nakleder.[380]

V. EHL-İ REY VE EHL-İ HADİS

Hem *rey* ve *hadis*'in tanımlarında hem de *ehl-i rey* ile *ehl-i hadis*in kimler olduğu konusunda çok fazla ihtilaf bulunmaktadır. Biz burada çalışmamızın sınırlarını aşmamak için bu detaylara inmeyecez.[381]

Hadisleri kabul etme konusundaki farklı usullerin mezheplerin farklılaşmasındaki temel etken olduğunu ifade eden İbn Haldun, müçtehit imamların rivayet ettikleri hadislerin farklılıklar gösterdiğini, örneğin Ebu Hanife'nin rivayet ettiği hadislerin 17 civarında,[382] Malik'in sahih kabul ettiği hadislerin 300 civarında olduğunu; Ahmed b. Hanbel'in ise Müsned'inde 50.000 hadis bulunduğunu belirtir.[383] Ona göre Medine'nin sahabe barınağı olması sebebiyle buradaki sahabiler çok hadis rivayet etmiş; öte yandan Irak'a giden sahabîler cihatla uğraşmaktan bu işlere çok fazla fırsat bulamamış ve bundan dolayı da az hadis rivayet etmiştir. Ancak İbn Haldun'a göre hadislerin çok veya az kullanılması tamamen imamların şartları ve usulüyle alakalı bir durum olup çok veya az hadis bilme ile bir bağlantısı bulunmamaktadır.[384]

İbn Haldun'a göre, hadis kabulü konusunda çok geniş davranan müçtehitler çok; sıkı şartlar arayanlar ise az hadis rivayet etmişlerdir. Ehl-i rey'in kurucusu olarak gördüğü Ebu Hanife'nin rivayetlerinin az olmasının nedeninin ise

---

[380] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 493.
[381] Bununla ilgili detaylı bir çalışma için bkz. İsmail Hakkı Ünal, ***İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu***, DİB, Ankara 1994, s. 27-39.
[382] İbn Haldun verdiği bu rakam, Ebu Hanife'nin kullandığı değil rivayet ettiği hadislerdir. Ayrıca İbn Haldun'un bunu "söylendiğine göre" şeklinde zayıf rivayet kalıbıyla zikretmesi bunu başkalarından duyduğunu göstermektedir. Ancak İbn Haldun dışında bu sayıyı veren olmadığı için ayrıca Ebu Hanife´nin derlenen onlarca Müsned´inin bulunması bu konuda İbn Haldun'un eleştirilmesine neden olmuştur. İbn Haldun'un 17 sayısına nasıl ulaştığı bilinemez, ancak onun bu lafızla Ebu Hanife´nin az hadis kullandığını ifade etmeye çalıştığı açıktır. Ayrıca Ebu Hanife'nin hadis ilmine vakıf olduğunu, zira dinî hükümlerin Kur'an ve Sünnetten alındığını, Sünneti bilmemenin eksiklik olduğunu belirten İbn Haldun, Ebu Hanife´nin az hadis rivayet etmesinin (veya kullanmasının) hadis bilgisiyle alakalı bir durum olmayıp tamamen ehl-i reyin usulü ile alakalı olduğunu belirtmeye çalışır. Bkz. Göktaş, ***agm***, s. 310-312.
[383] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 482.
[384] İbn Haldûn, ***age***, s. 482.

rivayetlerde aradığı sıkı şartlar ve bazı yakînî (kesine yakın) hadislere ârız olan nefsî (özsel) fiiller olduğunu düşünür.[385] Ancak Ebu Hanife'den sonra öğrencilerinin ise hadis şartlarında geniş davrandıklarını da sözlerine ekler.[386]

Buna göre az hadis kullanarak hadislerden çok içtihada göre hüküm çıkaranlar ehl-i rey; hadis rivayetlerini çok kullananlar ise ehl-i hadistir. İbn Haldun ehl-i hadisin Hicazlılar; ehl-i rey'in ise Iraklılar olduğunu kaydeder.[387] Ona göre, birincisinin imamı, İmam Mâlik; ikincisinin ise Ebû Hanife'dir. İmam Şafiî önce Mâlik'ten ders alarak ehl-i hadisin görüşünü öğrenmiş; Mâlik'in vefatından sonra Irak'a gidip Ebu Hanife'nin öğrencilerinden dersler almıştır. Böylece o, Irak ekolü ile Hicaz ekolünü birleştirerek kendi mezhebini oluşturmuştur. İbn Haldun'un bu sözlerinden onun, eş-Şafiî'yi ne reyci ne de hadisçi gördüğü, Şafiî'nin iki yolu sentezleyen rey-hadis karışımı üçüncü bir yol tuttuğunu belirtmeye çalıştığı ortaya çıkmaktadır. O, Şafiî ve Hanefîlerin, Malikîlere oranla daha fazla hilâf ilmine dair eser yazma nedenlerini düşünce ve kıyas ehli olmalarına bağlar. Malikîleri ise fikir ehli olmamakla tavsif eder. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre düşünce ve akıl yürütme konusunda Şafiîler ile Hanefîler aynı kategoride bulunmaktadırlar.[388]

İbn Haldun, Ahmed b. Hanbel'in ise aslında muhaddis olup bir mezhep kurmadığını ancak ondan sonra aynı zamanda iyi muhaddis de olan öğrencilerinin, Ebu Hanife'nin öğrencilerinden dersler okuyarak yeni bir mezhep ortaya çıkardıklarını düşünmektedir.[389] İbn Haldun her ne kadar Hanbelîlerin, Hanefîlerden dersler alarak yeni bir mezhep oluşturmuş olduklarını söylese de bu, onun Hanbelîlerin usul olarak Hanefîleri takip ettiklerini kastettiğini göstermez. Zira o, Hanbelî mezhebinin içtihattan uzak olduğunu, bu mezhebin sadece birtakım

---

[385] **والامام ابو حنيفة انما قلت روايته لما شدد في شروط الرواية والتحمل وضعف رواية الحديث اليقيني اذا عارضها الفعل النفسي** İbn Haldun'un "nefsî fiiller" ile ne kast ettiğini tam olarak anlamak güçtür. Ancak, muhtemelen bu, Ebu Hanife'nin açıklamadığı nedenlerden dolayı hadiste gördüğü zayıflıklardır. Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ile ilgili geniş bir çalışma yapan İsmail Hakkı Ünal, Ebu Hanife'nin az hadis rivayet etmesinin nedenlerine değinirken İbn Haldun'a göre Ebu Hanife'nin az hadis rivayet etme nedeni olarak, "rivayet şartlarını sıkı tutma ve aklî gerçeklere aykırı olan rivayetleri zayıf tutma"yı zikretmektedir. Ünal, buradaki nefsî fiileri, **aklî gerekçelere aykırılık** olarak belirtmiştir. Bkz. Ünal, age, s. 59.

[386] İbn Haldun, ***Mukaddime,*** s. 621.

[387] Hangi fakihin Ehl-i hadis hangisinin ehl-i rey olduğu konusu İslam hukukçuları arasında kısmen ihtilaf konusu olmuştur. İbn Kuteybe; Ahmed b. Hanbel'in ismini zikretmemiş, diğer üç imamı reyci olarak zikretmiştir. Makdisî, Ahmed b. Hanbelî muhaddis, Ebu Hanife ve Şafiyi reyci, diğerlerini ehl-i hadis kabul etmiş; Şehristanî, Ebu Hanife'yi ehl-i rey, diğerlerini ehl-i hadis olarak zikretmiştir. Karaman, ***age***, s.169; daha detaylı bir tablo için bkz. Ünal, ***age***, s. 31-37.

[388] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 637.

[389] İbn Haldûn, ***age***, s. 625–626.

rivayetleri bir araya getirmek suretiyle oluşturulduğunu ifade eder.[390] Dolayısıyla İbn Haldun'un, Hanefîleri ehl-i rey, Malikî ve Hanbelîleri ehl-i hadis, Şafiîleri ise rey´i kullanan hadisçiler olarak gördüğü sonucu ortaya çıkmaktadır.[391]

VI. HİLAFİYYÂT

A. Hilâf

İbn Haldun, hilâfiyyâtı "Mezhep imamları arasında ortaya çıkan farklı görüşlerin sebeplerini ve imamların içtihatlarının dayanaklarını bilmeye yarayan ve içtihatlarının yerini ortaya koymaya çalışan bir ilim" olarak tarif eder.[392] Mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh olarak da tercüme edilen hilafiyyâtı ilk defa *hilâfiyyât ilmi* adıyla ele alan İbn Haldun olmuştur.[393] Ayrıca İbn Haldun bu ilmi, fıkıh usulünün bir alt dalı olarak görmektedir. O, şer'î delillerden istinbat edilmiş olan fıkıhta, müçtehitler arasında ortaya çıkan ihtilafları kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görür. Çünkü nassların dilinden kaynaklanan farklı anlamalar ve hadisler konusunda müçtehitlerin tercihleri bu zorunluluğu beraberinde getirir. Dolayısıyla Ebû Hanife, Mâlik, Şafiî ve diğer imamlar arasında birçok görüş farklılığı zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.[394]

İbn Haldun, mezhep oluşumlarının tamamlanmasından sonra her mezhep bağlısının kendi imamının görüşlerinin doğruluğu için savunmaya giriştiğini, ancak bu tartışmaların gelişi güzel olmayıp doğru esaslara ve sağlam metotlara dayalı olarak bütün fıkhî konularda yapıldığını beyan eder. Bu söz konusu tartışmalarda herkes kendi imamının görüşlerinin doğruluğunu delillere dayalı olarak ortaya koymak, karşı tarafın kendi mezhebinin delillerini çürütmesini engellemek için çalışmalar içerisine girmiş, böylece *hilâf* dediğimiz ilim ortaya çıkmıştır.[395]

---

[390] İbn Haldun, ***age***, s. 626.
[391] Temel olarak fakîhlerin yolları rey ve hadis şeklinde ele alınmışsa da sonraki dönemlerde birçok fakihin birbirinden etkilenmesi ile yeni yönelişlerin ortaya çıktığı şüphesizdir. Bu farklı yönelişler sonucunda her iki metottan da orta yolu tutanlar ve aşırılar şeklinde farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Örneğin ehl-i hadisin bile kabul etmediği zayıf hadisler, Hanefî mezhebi kitaplarında yer almış; buna karşın hadis ehlinin maslahat, mekâsıd gibi yollarla çok fazla aklî yoruma girdikleri, hatta İbn Teymiyye, İbn Kayyım gibi Hanbelî hukukçuların çok fazla aklî yaklaşımlar sergiledikleri görülmüştür. Bkz. Subhi Receb Mahmasani, ***İslam Hukuk Felsefesi***, (Ter. Komisyon), Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı, Ankara, 2009, s. 31-32.
[392] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 494; başka bir tarif için Katib Çelebi, "İlmu Hilâf" ***Keşfu´z-Zunûn,*** c. 1, s. 401.
[393] Ülker Öktem, "Daru'l-Funûn'da Hilafiyyât"***, OTAM,*** Sayı: 8, 1997, s. 9.
[394] İbn Haldûn, ***age***, s. 494.
[395] İbn Haldûn, ***age***, s. 494.

İbn Haldun, bu ihtilafları olumlu ve güzel bir olay olarak görmektedir.[396] Buradan yola çıkarak İbn Haldun'un *hilâf* anlayışıyla farklı görüş bildiren müçtehidin görüşünün, doğru olup olmamasını göz önüne almadığı anlaşılır.[397] İbn Haldun, bu ilimle uğraşanların, tıpkı müçtehit imamlar gibi hüküm çıkarma kurallarının bilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü savunduğu mezhebin içtihatlarının doğruluğunu ispat etmek için bunları bilmek şarttır.

Bu ilmin faydalarını ise "Bu ilim, müçtehid imamların kaynaklarını ve delillerini bilme ve öğrenmek isteyenler için hükümlerin nasıl çıkarılacağı bilme konusunda çok önemlidir."[398] sözleriyle ifade eder.

İbn Haldun, Hanefî ve Şafiî mezhebi arasında münazara meclislerinin çok olmasının ve çokça hilâfiyyât kitapları yazmalarının nedenini, bu iki mezhep mensuplarının Irak, Horasan ve Maveraünnehir'de beraber yaşamalarına bağlar. Bu ilmî münazaralar sayesinde güzel ilimler (ilm mustazraf) ve farklı görüşlerin (enzâr ğarîbe) ortaya çıktığını belirtir.[399] İbn Haldûn, bu ifadelerle aslında hilafiyyat ilminin temelini, bu iki mezhep arasındaki yapılan tartışmalara dayandırmaktadır. Hanefi ile Şafiilerin bu konuda çok fazla eser telif ettiklerini söylemesi de bunu doğrulamaktadır.

Ona göre, Hanefî ve Şafiîlerin bu ilimle daha fazla uğraşmalarının bir diğer nedeni de bu iki mezhebin kıyasa ve fikre çok önem vermeleridir. Aynı şekilde Malikîlerin bu konulara çok fazla ilgi göstermemeleri de çoğunlukla sadece rivayete dayanmaları ve fikir yürütme ehli olmamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre Malikîler sanatlardan uzaktır ve Malikîlerin çoğunluğunu bedevîlik özelliği taşıyan Mağripliler oluşturur.[400] Bundan dolayı o Malikî mezhebine mensup Ebû Bekir İbn Arabî'nin bu konuyla ilgili *et-Telhîs* kitabını da doğululardan

---

[396] İbn Haldûn, ***age***, s. 486.
[397] Abdulkerim Zeydan**,** "Hilaf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri" (Çev. Abdullah Kahraman), ***CÜİFD***, 1999, c. 3. sayı 1, s. 3.
[398] İbn Haldûn, ***age***, s.494.
[399] İbn Haldûn, ***age***, s.486; Ahmed Cevdet Paşa bu konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: "evvel vakitler aktâr-ı şarkıyye'de cemî-i funûn mutelâmi'u'l-envâr olduğundan fi'l-vâki bunun gibi âsâr ve te'lifât derece-i iştiharda imiş. Ama şimdi bu fennin ismi bile unutulup kitapları dahi nadir bulunur. Subhane'l-Meliki'l-Bâkî, Ahmed Cevdet Paşa, ***Mukaddime-i İbn Haldun***, Takvimhane-i Âmire, yy, 1276, c. 2, s. 57.
[400] İbn Haldun, ***age***, s. 494.

(Hanefilerden) aldığını ve Mağrib´te bulunan az miktardaki bu ilmi de buralara İbn Arabî ve el Bâcî[401] tarafından doğudan götürüldüğünü beyan eder.[402]

Dolayısı ile İbn Haldun, ehli rey'in hilâfa önem verdiğini belirterek hilâf ilminin bir akıl ve fikir yürütme yöntemi olduğunu ve buna önem vermeyen mezheplerin de doğal olarak bu ilimle çok fazla ilgilenmediğini ortaya koymaya çalışır. İbn Haldun hilâfın zorunlu olduğunu belirtmekle beraber bunun şer`î nasslarda ihtilaf varmış gibi gösterilmesini de doğru bulmamaktadır. O bu durumu şu ifadelerle aktarmaktadır:

> "İlk zamanlarda mukallitler istedikleri müçtehidi taklid edebiliyorlardı. Sonra içtihat kapısı kapatılıp içtihat iddiasıyla ortaya çıkanlar men edildi. Geriye de dört mezhep kaldı. Sonra bu dört mezhep dinin temel esasları konumuna getirildi ve mezheplerin bağlıları arasındaki ihtilaflar şer´î nasslardaki ihtilaflar gibi gösterilmeye başlandı"[403]

İbn Haldun hilafiyyat ile ilgili yazılmış kitaplardan da birkaç örnek verir. Gazalî´nin *el-Meâhız*'ı, İbn Arabî´nin *et-Telhis´*i, Ebû Zeyd Debusî´nin *et-Talika´*sı, İbn-i Kassâr´ın *Uyûnu´l-Edille´*si zikrettiği kitaplardır. Ayrıca Saatî'nin, fıkıh usulü konusunda yazmış olduğu *el-İhtisâr* adlı kitabında, ihtilaflı meseleleri ve bu meselelerin her birindeki hilâfiyyât tartışmalarını ele aldığını da nakleder.[404]

B. Cedel

Cedel'i fıkhî mezhep mensupları veya başkaları arasında cereyan eden tartışma usullerinin bilinmesi şeklinde tarif eden İbn Haldun, cedeli de tıpkı hilafiyyat gibi usul-i fıkhın bir alt dalı olarak görmektedir. İbn Haldun, bu ilmin gerekliliğini şu sözlerle ifade eder: "Eğer (ortaya atılan fikirlerin) kabul veya reddi konusunda genişlik gösterilirse tartışmacıların her biri delil getirme ve cevap verme konusunda ölçü tanımayacaktır. Bunun sonucunda (ortaya çıkan görüşlerden) bazısı doğru bazısı yanlış olacaktır."[405] İbn Haldun, âlimlerin bu konu ile ilgili olarak tartışmacıların uyması gereken usul ve kriterleri belirlediklerini ve bu kurallar arasında, "delil getirenin ve cevap verenin durumu, delillerin neler olduğu, itiraz

---

[401] Asıl ismi Süleyman b. Halef el-Bâcî olan malikî fakihi, tefsir, hadis şiir, kelam alanında da meşhurdur. Önce Mekke, sonra Bağdat, Musul, Irak gibi doğu bölgelerde okuyup Mağrib bölgesine tekrar dönmüştür. 474/1081 yılında Meriyye'de vefat etmiştir. En önemli eserleri, *et-Tesdîd ilâ Marifeti´t-Tevhîd, Ahkamu´l-Fusûl, el-Hudûd fi´l-Usul, el-Meânî fî Şerhil Muvatta* (20 cilt), *en-Nasih ve´l-Mensuh, Tefsiru´l-Kur´an´*dır. Bkz. Kehhâle, ***Mu'cemu'l-Muellifîn***, c.1, s. 788.
[402] İbn Haldun, ***age***, ay.
[403] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 494.
[404] İbn Haldun, ***age***, s. 494.
[405] İbn Haldun, ***age***, s. 495.

edilecek durumlar, konuşulması ve susulması gereken yerler" gibi konuların yer aldığını belirtir. İbn Haldûn'a göre cedel ilmi, tartışma usulünün bilinmesi anlamına gelir ve bu ilim sayesinde kişi, benimsediği bir görüşü savunup karşı tarafın görüşlerini çürütmeye çalışır. Bunun için de cedel, fıkhî konular dışında başka konularda da olabilir.[406]

Cedel ilmi konusunda Pezdevî ve Âmidî'ye ait olmak üzere iki farklı metot bulunduğunu kaydeden İbn Haldun, Pezdevî metodunda sadece nass, icma ve kıyas gibi şer´î delillerin kullanılmasına karşın Amidî metodunda her tür delilin kullanılabildiğini belirtir. O, Âmidî'nin kullandığı bu delilin güzel olduğunu kabul etmekle beraber, zaman zaman demagojiye ve safsataya varan kıyaslar yapılarak bu yöntemin yanlış kullanılmasını eleştirmektedir. Âmidî'den[407] sonra Nesefî ve başka bilginlerin bu yöntemi takip ettiklerini ancak, kendi döneminde eğitim ve öğretimin İslam şehirlerinde gerilemesi yüzünden bu metodun artık terk edildiğini kaydeder.[408]

VII. MEKÂSID

İnsanlar için teşri kılınan bütün şer'î hükümlerin birtakım gayeleri vardır.[409] Bütün hükümlerin, ya maksatsız (bâtılen) veya bir maksada binaen vaz'edildiğini, ancak Allah'ın hiçbir şeyi boşa yaratmayacağını belirten Şâtıbî, bunun nedeni şu şekilde açıklamaktadır: "Mademki Allah, hükümleri birtakım gayelere binaen vaz' etmiş, o halde bu faydalar sadece kulların menfaati içindir. Çünkü her akıllı insan kendi fayda ve maksadına uygun, dünya ve ahireti için faydalı olacak şeyleri ister. Şeriatın her teklifinde, kulların faydasına olacak gayeler/mekâsıd mevcuttur."[410] Ancak bazı gayeler açık olmasına rağmen bazıları kapalıdır ve bunları tespit etmek bilginlerin anlayışları ölçüsünde farklılıklar arz etmektedir. Hukuk bilginlerinin ise hükümlerin (normların) açık veya kapalı illetlerini ve gayelerini (mekâsıd) bilmesi gerekir.[411]

---

[406] İbn Haldun, ***age,*** s. 495.
[407] İbn Haldun, bu usulle ilgili olarak *el-İrşâd* adında kitap yazan ilk kişinin Amidî olduğunu, bundan dolayı da bu metodun öncüsü olarak kabul edildiğini ifade eder.
[408] İbn Haldun, ***age***, s. 495.
[409] Tahir b. Âşûr, ***İslam Hukuk Felsefesi*** (çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz), Rağbet Yay. İstanbul 2006, s. 27, 66.
[410] Şatıbi, ***Muvafakât***, (Thk: Ebu Ubeyde Meşhur b.Hasan Âlu Süleyman), Dâru İbn Affân, el-Memleketu'l- Arabiyyetu's-Suudiyye, 1997, c. 2, s. 293, 294.
[411] İbn Aşûr, ***age***, s. 67.

Allah'ın koymuş olduğu bütün hükümlerin insanların faydasına[412] olduğunu, Şâri´in dünya ve ahiretimiz için faydalı olan şeyleri mübah, zararlı olanları yasak ettiğini[413] belirten İbn Haldun, insanların koyduğu kuralların ise eksik olduğunu şu sözlerle beyan eder: "Çünkü Allah insanın ahiretine yönelik insanın bilemeyeceği bütün maslahatları bilir. Kullar ise gaybı bilemezler."[414] İbn Haldun bu ifadelerle insanı en iyi tanıyanın Allah olduğunu, dolayısıyla Allah'ın kullarının faydalarını onlardan daha iyi bildiğini ve onların faydalarına uygun hükümler koyduğunu belirtmiştir.

Allah'ın her hükmü, kullarının maslahatı için vaz etmiş olduğunu ve bütün bu hükümlerin bir gayeye mebni olduğunu düşünen[415] İbn Haldun, **Mukaddime**'nin birçok yerinde de bazı hükümlerin gayelerini (mekâsıd) belirtmeye çalışır. Aslında onun amacı mekâsıdı değil, *umran*ı açıklamaktır. Nitekim onun mekâsıd ile ilgili açıklamalarını fıkıhtan bahsettiği bölümlerde değil, kitabının farklı fasıllarında ve çeşitli vesilelerle serpilmiş bir vaziyette görmekteyiz. O sadece *umran* ilmini anlatırken kendi fikirlerini temellendirmek için bazen hükümlerin konulmasındaki gaye ve maksatları da bu vesileyle açıklamıştır. Bunlardan birkaç örnek üzerinde duracağız.

A. İhtikârın Yasaklanması

İbn Haldun, ihtikârın yasak edilmesinde Yüce Allah'ın büyük bir hikmetinin gizli olduğunu ve bu yollarla para kazananların da mallarının telef olduğunu ifade eder. İbn Haldun ihitikârın yasaklanma maksadını şu şekilde beyan eder:

> "İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere ihtikâr yüzünden fiyatları katlanan malları almak zorunda kalırlar. Ancak nefisleri fazladan ödedikleri parada kalır. Nefislerin takılı kalması ile haksız yere bu parayı alanların (mallarının telef olması arasında) büyük bir sır[416] bulunmaktadır. Belki de Şâri haksız yere insanların mallarını almayı bundan yasaklamıştır."[417]

İbn Haldun, ihtikâr yapanların mallarının hangi nedenden dolayı hüsrana uğradıklarını tam olarak açıklamaz. Söylediklerinden iki anlam çıkarılabilir:

---

[412] **واحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح** İbn Haldûn, ***age***, s. 172.
[413] İbn Haldûn, ***age,*** s. 555.
[414] İbn Haldûn, ***age***, s. 222.
[415] **ان الاحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها** İbn Haldûn, ***age***, s. 226; Ömer Ferruh, ***Mehrecan***, s. 402.
[416] Paris baskısında "sır" kelimesi yerine "şer" kelimesi geçer.
[417] İbn Haldûn, ***age***, s. 433.

Birincisi, fırsatçılık yaparak haksız yere para kazanmaya çalışanların kazançlarını bizzat Allah telef edecektir. İkincisi, sömürülen bu insanlar, rahata kavuştukları dönemlerde böyle kişilerden alıveriş yapmayarak bunları cezalandıracak ve böylece ticaretleri kesada uğrayarak yok olacaktır. Ancak her iki anlamda da İbn Haldun, Allah'ın ihtikârı yasaklanmasındaki maksadını, haksız yere insanlardan alınan yüksek meblağ sonucu nefislerin verilen bu paraya takılması olarak görür ve bu şekilde şer'î bir hükmün vaz' edilmesindeki hikmet ve gayeyi tespit etmeye çalışır.

B. Zulme Dünyevî Bir Cezanın Öngörülmemesi

Zulmün, umranı yerle bir edecek kadar büyük bir kötülük olduğunu belirten İbn Haldun, toplumun yıkılmasına yol açarak insan neslinin kesintiye uğramasına sebep olduğu için Allah tarafından haram kılındığını ifade eder. Ancak nasslara bakıldığı zaman zulme dünyevî bir ceza öngörülmeyip sadece uhrevî cezalarla yetinildiği görülmektedir. İbn Haldûn, bunun sebep ve gayeleri (mekâsıd) üzerinde uzunca durmaktadır. İbn Haldun; içki, zina, öldürme gibi olaylara dünyevî cezaların verildiğini, zira idarecilerin bu tür suçları işleyen kişilere cezaları çok rahat uygulayabileceğini, buna karşın zulme dünyevî bir cezanın öngörülmediğini belirtir. Çünkü ona göre bu suç genellikle kendisine güç yetirilemeyen güçlü kişiler (hükümdar, vali vs.) tarafından işlenir. Dolayısıyla yaptıkları bu zulme ceza verebilecek bir merci de bulunmadığından Allah Teâlâ zulmün cezasının ahirette çok kötü olacağını belirterek yöneticilerin vicdanlarına seslenmiş ve bu şekilde zulümlerini engellemeye çalışmıştır. İbn Haldun'un burada kastettiği zulüm, bir devlette hiçbir kanunun veya kişinin güç yetiremeyeceği kişi veya kişiler tarafından yapılan zulümdür. Çünkü böyle bir haksızlığa kimse engel olamaz. [418]

"Yol kesicilere ve eşkıyalara güç sahibi oldukları halde şeriatça bunlara belirli cezaların öngörüldüğü" şeklindeki itirazları ise İbn Haldûn iki nedenden dolayı redderder. Birincisi yol kesicilere verilen cezanın yol kesmelerinden dolayı değil, canlara ve mallara verdikleri zararlardan dolayı olduğunu belirtir. İkincisi ise, yol kesmenin insanları korkutmak suretiyle mallarını ellerinden alma şeklinde olduğunu herhangi bir yönetimin böyle bir güce karşı kendisini koruyabileceğini

[418] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 322.

düşünür. Çünkü yol kesici ve eşkıyalar gerçek anlamda güç sahibi değillerdir ve (devlet içinde) bunların zulümlerini durdurabilecek bir otorite mutlaka mevcuttur.[419]

C. Eşcinselliğe Zina Cezasının Verilmesi

İbn Haldun, şeriatın temel hedefinin dini, malı, canı, nesli ve aklı korumak olduğunu ve Şâri'in bunları bozacak bütün fiilleri yasakladığını belirtir.[420] Örneğin bu yasaklardan biri olan zinanın, insan neslini bozduğunu; çünkü evlilik olmadığında doğan çocukların kimlere ait olacağının bilinemeyeceği ve neslin karışacağını, ayrıca sağlıklı bir aile yuvası olmadığından çocuklara gösterilen şefkat ve merhametin de yok olacağından ve onlara bakıp gözetecek kimselerin olmayışından dolayı çocukların helak olacağını söyler.[421]

Neslin karışması durumunda da *umran*ın yok olup gideceğini ifade eden İbn Haldun, eşcinselliğin de aynı şekilde nesli bozacağını, dolayısıyla bazı fakihlerin eşcinselliğe zina cezası öngörmelerinin doğru bir tespit olduğunu kaydeder. Ona göre zina, gayrı meşru bir ilişki olduğu için babalar, çocuklarına sahip çıkmayacak ve böylece nesil çoğalmayacaktır. Aynı şekilde eşcinsellikte de nesil çoğalmayacağı için tıpkı zina gibi hatta ondan daha fazla bir şiddette nesli ve *umran*ı bozan kötülükler meydana gelecektir. Çünkü eşcinsellik nesli temelinden kesintiye uğratır. İbn Haldun, bu ifadelerden sonra konuyla ilgili olarak şunları söyler:

> " …(eşcinselliğin bu zararlarından dolayı) İmam Malik´in eşcinsellik konusundaki görüşü diğer mezheplere oranla en doğru olandır.[422] Bu onun şeriatın mekasıdını bildiğini gösterir."[423]

D. Hacda Dikili Elbiseler Giymenin Yasaklanması

"Dokumacılık ve terzilik" ile ilgili bölümde medenî insanların, lüks elbise ve takılarla bezendiklerini, ancak bedevîlerin sadece bez parçalarını vücutlarına sarmak suretiyle giyindiklerini ifade eden İbn Haldûn bu konuyu ihram ile bağlantılandırarak şu tespitleri yapar:

---

[419] İbn Haldûn, ***age***, s. 322.
[420] İbn Haldûn, ***age***, s. 322.
[421] İbn Haldûn, ***age***, s. 409.
[422] İmam Mâlik, eşcinselliğin hüküm ve cezasının zina ile aynı olduğu görüşündedir. Bkz. Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karafi, ***ez-Zahîra***, (Thk: Muhammed Haccî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, c. 12, s. 65–67.
[423] İbn Haldûn, ***age,***, s. 409.

> "Hacda dikişli elbise giymenin yasaklanmasındaki sır anlaşılabilir. Hacc, dünyevî her türlü ilişkiden sıyrılıp bizi ilk yarattığı gibi Allah'a dönmemizdir.[424] Hatta kişinin öldüğünde bu dünyada zorunlu olarak bırakacağı koku, kadın, dikişli ve süslü elbiseler, ayakkabılar ve avlanma gibi kişiyi dünyaya bağlayan her şeyden bağını koparmasını ister. Bu şekilde kişi kalbi korku ile ve rabbine karşı ihlâslı bir vaziyette sanki mahşere gidiyormuş gibi hacca gider."[425]

İbn Haldun, bu ifadelerle dikişli elbiseler giymenin, koku sürünmenin ve cinsel ilişkinin ihramlı olana yasak kılınmasındaki hikmet ve gayeleri açıklamaya çalışmaktadır. İbn Haldun, dikişli ve süslü elbiseleri, medenî hayatın getirdiği bir lüks; dikişsiz elbiseleri de bedevî hayatın doğal giysileri olarak görüp Allah'ın hacda dikişli elbiseyi yasaklama gayesinin kişinin ihramlı iken her türlü dünyevi zevklerden uzak kalıp Allaha dönmesi olduğunu düşünmektedir.

E. Hilafetin Kureyş'e Ait Olması

Halifelik bahsinde detaylı olarak değineceğimiz bu konuya mekasıd vesilesiyle burada kısaca değineceğiz. İbn Haldun, halifeliğin nasslar tarafından Kureyş'e ait kılındığını kabul eder; ancak bunda birtakım gayelerin bulunduğunu belirtir. İbn Haldun, bu hikmet ve gayeyi tamamen o günün şartlarında Kureyş'in sahip olduğu kudret ve asabiyetinde görür. Ona göre asabiyet, halifelik ve hükümdarlık için şarttır. Asabiyet sahibi olmayan bir halife, Müslümanların bölünüp parçalanmasına neden olacak; asabiyet sahibi bir halife ise, bu gücü sayesinde Müslümanların birlik ve beraberliğine vesile olacaktır.[426]

Dolayısıyla Kureyş kendi döneminde bütün Araplardan daha fazla asabiyet sahibi olduğundan Müslümanları tek çatı altında toparlayacak yegâne güçtü. Ayrıca Kureyş kabilesi dışında başka bir kabileden birinin başa geçmesi, Müslümanlar açısından bölünme ve dağılmayı beraberinde getirirdi. Bu maksat ve gayelerden dolayı din, hilafetin Kureyş'e ait olmasını gerekli görmüştür.[427] İbn Haldun, Hz Peygamberin bu hikmetlere binaen halifeliği Kureyş'e verdiğini, dolayısıyla Kureyş kabilesinden halife olmasını sağlayan maksatların ortadan kalkması durumunda hükmün de kalkacağını ima eder. Çünkü maksat ortadan kalkınca hüküm de kalkar.

---

[424] "Bugün, sizi ilk defa yarattığımız zamanki gibi yapayalnız huzurumuza geldiniz, size verdiğimiz her şeyi arkanızda bıraktınız" Enam, 94.
[425] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 448.
[426] İbn Haldun, ***age***, s. 226-227.
[427] İbn Haldun, ***age***, s. 227.

VIII. YARGILAMA (KADÂ)

Yargıyı, taraflar arasındaki anlaşmazlık ve husumeti, Kur'an ve sünnet hükümlerine göre ortadan kaldırma makamı şeklinde tarif eden İbn Haldun, yargılama görevinin aslında halifeye ait olmasına rağmen İslam coğrafyasının genişleyip halifenin yükünün artmasıyla halifelerin bu iş için başkalarını görevlendirmeye başladıklarını belirtir. İlk olarak kadı görevlendirenin Hz. Ömer olduğunu ve Hz. Ömer'in Medine, Basra, Kûfe gibi birçok yere kadı görevlendirdiğini; ayrıca yargılama usulü ile ilgili genel prensipleri belirttiğini kaydeden İbn Haldun, Hz. Ömer'in bu konuyla ilgili olarak Ebu Musa'ya gönderdiği mektubun tamamını da nakleder.[428]

A. Kadılığın Şartları

İbn Haldun, yargı görevine getirilecek kişilerde bulunması gereken özelliklerden bahsetmeyip sadece bu hükümlerin fıkıh kitaplarında yer aldığını ifade etmekle yetinir. Ancak kadılık yaptığı dönemde kendi uygulamalarından bahsederken o, kadı olmak için hangi şartların gerekli olduğunu da aslında belirtmiş olmaktadır. Bu bilgiler ışığında onun kadılık için asabiyet, adalet, ilim, etki altında kalmama ve isabetli karar gibi şartları öngördüğü ortaya çıkmaktadır.

1. Asabiyet

Yargılama görevi bizzat halifenin sorumluluğunda bulunduğunu için, İslam'ın ilk dönemlerinde halifeler kendilerine yardımcı olmak üzere kadılar atamış, atanan bu kadılar; şikâyetlere bakmak, delilleri ve ikrarları değerlendirmek ve şahitleri dinleme gibi işlere bakmışlardır. İbn Haldun'a göre gücünü halifeden alan asabiyet sahibi bu kadılar, zalimlerin zulmünü engellemede çok etkili bir güç idiler.[429] Halifeliğin hükümdarlığa tebdili ile artık asabiyet sahibi olmayan kişilerin kadı yapıldığını belirten İbn Haldun'a göre güç ve asabiyet sahibi olmayan kişilerin kadı olması, hukukun iyice uygulanmasına büyük bir engeldir. Asabiyet sahibi olmayan bu kadılara insanlar sadece dinî bir makamda bulunmalarından dolayı hürmet ve itibar göstermişlerdir. Bunun için de ona göre, elinde hiçbir yetki ve güç olmayan kadıların şura meclisinden çıkarılmalarına bile tepki göstermek

[428] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 308.
[429] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 309.

anlamsızdır. "Şura meclisinde karar almak veya kararı feshetmek, ancak buna güç yetirebilecek asabiyet sahiplerinin işidir. Bir asabiyeti olmayan kişi ise kendisini bile koruyamaz"[430] şeklindeki ifadelerle İbn Haldun bunun nedenini açıklamaktadır. Zira kendisini koruyamayan başkalarının hakkını koruyamayacaktır.

İbn Haldun Mısır'da kadılık yaparken de birçok zorluklarla karşılaştığını ve hukuku hakkıyla icra edemeyip çok defa azledildiğini söyler. Onun kadının asabiyet sahibi olması gerektiği konusunda söyledikleri bizzat yaşadıklarıyla uyumludur. Zira o aslen Tunusluydu ve Mısır'da kendisini savunacak bir asabiyete sahip değildi. Onun için de güç ve asabiyet sahibi olmayan birinin çok kolay baskı ve etki altında kalabileceğini ve hakkı uygulamanın zor olduğunu bizzat yaşayarak öğrenmiştir. Dolayısıyla kadının asabiyet sahibi olması gerektiği şartı, İbn Haldun'un kendi asabiyet teorisine uygun olarak ileri sürdüğü ve başka fakihler tarafından dile getirilmeyen önemli bir şart olarak görülmektedir.

2. Adalet

Hukuk ve adaletin olmadığı yerde kaos ve kargaşa olacağını ifade eden[431] İbn Haldun, ülkelerin yıkılmalarının birinci nedeni olarak adaletsizliği görür. Kadılık yaptığı dönemde adaletsizliğin her tarafı etkisi altına aldığını, seçkin insanların kayırıldığını, sözü geçen insanların haksız şahitlikler yaparak adaletsiz hükümler verilmesine neden olduğundan üzüntüyle bahseder.[432] İbn Haldun, Mısır'da büyük bir ahlaki çöküntü ve adaletsizlikler tablosu ile karşı karşıya kalınca bir kadı olarak adalet dağıtımındaki suistimal ve düzensizlikleri teşhis etmiş ve hukuki yollardan tam bir ciddiyet ve yansızlıkla adaletsizliklerin üzerine gitmiştir.[433]

İbn Haldun, "kime kardeşinin hakkından bir şeyi lehine hükmettiysem, ona ancak bir ateş parçasını hükmetmiş olurum"[434] hadisini zikrederek yargılama konusunda adaletin ne kadar önemli olduğuna vurgu yapar.[435] Konuyla ilgili olarak ***Tarif*** isimli eserindeki şu uzun açıklaması adaletin önemini belirtmesi açısından önemlidir:

---

[430] İbn Haldûn, ***age***, s. 310-311.
[431] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 206.
[432] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 161.
[433] Hadduri, ***age***, s. 235.
[434] Buhari, Kitabu'ş-Şehadât, H.No: 28; Müslim, Akdiyye, H. No: 4.
[435] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 163.

> "Bana emanet ettiği bu makamda, Allahın hükümlerine göre karar vermeye var gücümle çalıştım. Hak konusunda hiçbir kınama beni durduramaz. Hiçbir makam ve satvet de beni alıkoyamaz. Bu konuda iki tarafı da eşit tutarım. Taraflardan zayıf olanın hakkını alırım. Her iki tarafın şefaatçi ve vesilelerini kabul etmem. Kanıtları dinleyerek gerçeği belirlemeye çalışırım. Tanıklık sorumluluğu için seçilenlerin adaletine bakarım. İyileri kötüleriyle karışmıştı. Güzel çirkinden ayırt edilemez durumdaydı. Hâkimler onları eleştiremezdi. Güçlülere dayanma yanıltmacalarından dolayı kötülüklerini bildiklerinin üstüne gitmezdi. Çünkü tanıkların çoğu emirlerle içli dışlıydı. Kimi kuran öğretmeniydi, kimi de cami imamıydı. Adaleti yanıltıyorlardı. İnsanların bu tanıklar hakkındaki zanları iyiydi. Kadılar huzurundaki tezkiyelerinde ve onlara şefaatçilikte kendilerine makam mevki payı verirlerdi. Bu yüzden hastalıkları adamakıllı ilerlemişti. İnsanlar arasında tezvirattan ve etliye sütlüğe karışmaktan doğan kötülükler yaygınlaştı. Bunların bir kısmından haberdar oldum. Bu konuda en ağır cezayı, en acıtıcı karşılığı verdim. Bilgim beni bir bölüğünü güvensiz görmeye yöneltti. Bunun üzerine onların tanıklık yapmalarını engelledim"[436]

3. İlim

İbn Haldun, adil bir karar verilebilmesi için kadı'nın iyi derecede bir ilme sahip olması gerektiğini söyler. "Eğer kadı karşısına çıkan bir olayı çözemiyor ve bu olaya benzer bir tatbikat bilmiyorsa o zaman ilmine, dinine ve aklına güvendiği bir bilgine danışmalıdır"[437] ifadeleriyle, kadı'nın ilmî temelden uzak kararlar vermemesi gerektiğini belirtmektedir.

Ayrıca İbn Haldun, kadılık yaptığı dönemde ortaya çıkan birçok sorunun temelinde ehliyet ve liyakatten yoksun insanların fetva ve yargı görevlerine getirilmesinde görür.[438] Bu konuda İbn Haldun, "…baktım ki müftülüğe yükselmiş kişilerin arasında aşağılık olanlar var. Talep ve adaletin peşini bırakmazlar ve oradan fetva ve tedris mertebesine sıçrama yapıverirler, oralara kurulurlar ve bu makamları bedavadan elde ediverirler. Ehliyetlerini ne kınayan, ne eleştiren, ne de süzgeçten geçiren var. Çünkü sayıları çok fazla ve bu nüfuslarının çokluğundan kaynaklanıyor. … Bu konuda gerçeği tüm çıplaklığıyla haykırdım. Hevâ ehli ve cahilleri durdurdum. Onları gerisin geriye gönderdim. İçlerinde Mağrip'ten gelen kapkaççılar bile vardı. Şurada ya da burada birtakım bilim terimleriyle düzenbazlık yapıyorlardı. Meşhur bir hocaya intisapları yoktu. Herhangi bir fende kitapları da

---

[436] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 161.
[437] İbn Haldûn, ***Muzilu'l-Melâm***, s. 119.
[438] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 161-162.

bilinmiyordu."[439] sözleriyle ilimden yoksun kişilerin yargı veya fetva makamına getirilişini eleştirmektedir.

4. Etki Altında Kalmamak

Adil bir karar için hiç kimsenin etkisi veya baskısı altında kalmamanın şart olduğunu belirten İbn Haldun'a göre, kadıların zengin ve seçkin insanların istekleri doğrultusunda hüküm vermeleri hukuka vurulacak en büyük darbedir. İbn Haldun, Allah'ın hükümlerine göre karar verme konusunda kadıyı, hiçbir makam veya kınamanın engellememesi gerektiğini belirterek[440] kadının bağımsız bir şekilde karar vermesi gerektiğini ifade eder.

5. İsabetli Karar

İbn Haldun, isabetli karar verilebilmesi için öncelikle hâkimin iki tarafı da eşit tutması gerektiğini ifade eder.[441] Ona göre kadı, İddia sahiplerinin iddialarını ispat etmelerine fırsat tanımalı, aralarındaki sorunu iyice anlamak için tarafları sonuna kadar dinlemeli ve her iki tarafın da varsa kanıtlarını incelemelidir. Olayı etraflıca inceleyen kadı, birçok ihtimali göz önünde bulundurmalı ve en sonda Allah'ın kendisine emrettiği şekilde kendi görüşünü olayın içine katmadan, adaletle aralarında hükmetmelidir.[442] İbn Haldun, kadının yargılama bittikten sonra bile verdiği kararı tekrar gözden geçirmesi, eğer bir hata varsa hatasının telafi etmesi gerektiğini[443] söyleyerek adil bir yargılama sürecinin nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır.

Bütün bunlardan önce İbn Haldun, hâkimin samimi ve dürüst davranıp bu konuda Allah'tan yardım dileyerek işini kendisine kolaylaştırmasını talep etmesini ister. Karar verirken sürekli bu sorumluluğun bilincinde olmasını ve mahşer günündeki hesabın farkında olarak hüküm vermesi gerektiğini kaydederek kadıların verdikleri kararlarda dikkatli olmanın gerekliliği konusundaki öneme işaret eder.[444] O bu ifadeleri ile hâkimlerin manevi denetim ve otokontrolüne vurgu yapar.

---

[439] İbn Haldûn, ***Ta'rif***, s. 161-162.
[440] İbn Haldûn, ***age***, s. 161.
[441] İbn Haldûn, ***age***, s. 161.
[442] İbn Haldun, ***Muzîlu'l-Melâm***, s. 111–116.
[443] İbn Haldun, ***age***, s. 125.
[444] İbn Haldun, ***age***, s. 103–106.

B. Yargının Görev Alanı

Sınırları genişleyen devletin genel siyasetini yürütmek, cihat, fetihler ve sınırların korunması gibi çok fazla işlere yoğunlaşmaları nedeniyle hükümdarların yargılama işini ayrı şahsiyetlere tevdi etmek zorunda kaldıkları kaydeden[445] İbn Haldun'un belirttiğine göre kadılar, ilk dönemlerde sadece yargılama görevlerine bakmışlardır. Fakat sonraları halifenin yükünün hafifletilmesi için görev alanları genişletilmiş halifenin sorumluluğunda olan birçok görev kadılara devredilmiştir. İbn Haldun, kadıların yargılama dışındaki görev alanlarını *Muzilu'l-Melâm* isimli küçük risalesinde birkaç grupta toplamıştır.

Yetimler: İbn Haldun, bütün yetimlerin malları devlet tarafından korunma altına alındığı için bu işin hâkimin görev alanında olduğunu beyan eder. Hâkimin bir sorumlu tespit ederek, yetimin malına zarar gelmesini engelleme, malını kullandırıp arttırma gibi görevleri yerine getirmesinin gerekliliğini belirten İbn Haldun "Yetimler, hâkimin evladıdır" ifadesiyle kadıların bu konudaki görevlerin ehemmiyetine dikkat çeker.[446]

Vakıflar: İbn Haldun, vakıf mallarını tamir etme, onarma, kiraya verme ve yanlış ellere geçmesini engelleme gibi konuların hâkimin görev ve sorumluluğu altında olduğunu belirtir. İbn Haldûn "Vakıflar Allah'ın malıdır, hâkim buraları korumalıdır" ifadeleriyle vakıf malları konusunda hâkimin görev ve sorumluluğunu izah etmektedir.[447]

Cami/Mescit: Hâkim, buraların tamir, aydınlatma, temizlik ve görevli bulmak gibi görevleri yerine getirmek durumundadır.

Mahpuslar: Hâkim, hapiste bulunanların her türlü iaşe ve ihtiyaçlarından sorumludur. Kısacası ona göre, mahpuslar, hâkimin kardeşleridir ve hükmü altındadır. [448]

İlim talebesi: Hâkim, ilim talebeleri için uygun fırsat ve imkânları hazırlamakla görevlidir.[449]

Bunların dışında, İbn Haldun'a göre, şehirdeki dulların evlendirilmesi,[450] fakir ve yolda kalmışlar ile ilgili hâkim üzerine düşeni yapmalıdır.[451] Yolların ve

---

[445] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 309.
[446] İbn Haldun, ***Muzil***, s. 129–130.
[447] İbn Haldûn, ***age***, s. 130.
[448] İbn Haldûn, ***age***, s. 132.
[449] İbn Haldûn, ***age***, s. 133.

binaların iyileştirilmesi; bilgi, tecrübe ve adalet yönünden şahit, vekil ve memurların durumunun araştırılması gibi Müslümanların genel maslahatlarını ilgilendiren genel konuların hâkimin görev alanına girdiğini ifade eder.[452]

IX. FERÂİZ

Ferâizi, mûrisin bıraktığı mirasın usul ve münâseha açısından hangi oranda paylaştırılacağının bilinmesi ve buna göre miras cetvelinin düzenlenmesi olarak tarif eden İbn Haldun, mirasın nasıl paylaştırılacağıyla ilgili olarak çok kısa bir özet sunar. Münâseha, bir ölünün terekesi henüz taksim edilmeden, varislerden birinin veya birkaçının ölmesi durumunda o terekenin paylarının ölen mirasçının mirasçıları arasında dağıtılmasıdır.[453] İbn Haldun münâseha konusuyla ilgili olarak kısmen detaylı bilgiler sunar ve bu konunun özel ve ayrıntılı hesaplamalar gerektirdiğini ifade eder.[454]

İbn Haldun, ferâizi bir taraftan aklî ve naklî bilgileri topladığı, öbür taraftan da mirasın doğru bir şekilde paylaşılmasını sağladığı için önemli bir ilim olarak görmektedir. Bu ilmin öğrenilmemesi durumunda mirasçıların hangi oranda pay alacaklarının bilinemeyeceğini ve bu yüzden de mirasın paylaştırılması konusunda birçok sıkıntının ortaya çıkacağını belirtir.[455] İbn Haldun, ferâiz ilminin önem ve faydasını açıkladıktan sonra ferâiz ilminin toplumda hangi görevi ifa ettiği ve hangi önemi haiz olduğu konusu üzerinde durmakta ve bu öneminden dolayı âlimlerin bu konu üzerinde çokça durduğunu belirtmektedir. Feraiz türü kitaplarda pratik hayatta karşılığı olmayan hayalî ve çok detay hesaplarla uğraşılmış olmasının bu ilme pek fazla bir faydasının olmayacağını, ancak yine de bu tür meselelerde meleke kazanmak açısından bunun da önemli olduğunu kaydeder.[456]

"Feraiz" kelimesi üzerinde de duran İbn Haldun bununla ilgili birtakım semantik açıklamalar yapmaktadır. Bu ilmin üstünlüğünü göstermek için birçok ferâiz âliminin Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen "ferâiz, ilmin üçte biridir ve

---

[450] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 309.
[451] İbn Haldûn, ***Muzîl***, s. 132-133.
[452] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 309.
[453] Mehmet Erdoğan, ***Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü***, Rağbet Yay. İstanbul 1998, s. 333.
[454] İbn Haldun, ***age***, s. 489.
[455] İbn Haldun, ***age***, ay.
[456] İbn Haldun, ***age***, s. 490.

ilk unutulacak olandır" ve "feraiz ilmin yarısıdır" [457] gibi hadislerden hareketle buradaki "ferâiz" kelimesini "miras payları" anlamında kullandıklarını ifade eden İbn Haldun konuya şu şekilde açıklığa kavuşturmaktadır:

> "Ancak bu (hadisteki ferâiz ilminin, miras ilmi anlamında kullanılması) göründüğü kadarıyla uzak bir ihtimal gibi durmaktadır. Buradaki ferâiz ile ibadetlerde, muamelatta, miras vb. tüm konulardaki yerine getirilmesi gereken feraiz (farzlar) anlamı kast edilmiştir. Kaldı ki ferâizin, ilmin yarısı veya üçte biri olarak adlandırılmasını anlamak için de bu anlamda (farzlar) kullanmak gerekmektedir. Çünkü miras konuları, bütün şeriat ilimleri içerisinde çok az bir yeri ihtiva etmektedir. Bu kelime daha sonraları fen ve ilim dallarının gelişmesiyle beraber fukaha tarafından miras konularını kapsayan ilme mahsus olarak kullanılmaya başlanmıştır."[458]

İbn Haldun, ferâiz kelimesinin İslam'ın doğuşunda, bütün farzları kapsayan bir anlamda kullanıldığını, dolayısıyla bu kelimenin ilk dönemlerde kullanılan ve şeriatın yüklediği anlam ile kullanmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir. O, ferâiz kelimesini incelerken bir yandan semantik bir yolla konuyu dilsel açıdan ele almakta ve sonuç olarak dini literatürde bu kelimenin hangi açıdan kullanıldığı sonucuna varmakta, öte yandan ise "miras konuları ilmin yarısı veya üçte birini kapsamaktadır" hadislerini göz önünde bulundurup mirasın ilimler içerisinde çok az bir yer tuttuğunu söyleyerek aklî açıdan bu kelimenin feraiz ilmiyle uğraşanların kast ettiği anlamda kullanılmadığını izah etmeye çalışmaktadır.

İbn Haldun miras konularının öneminden dolayı ve bu konuda mutlaka hesap ilmine gereksinim duyulacağı için fakihlerin bu konuya fıkıh kitaplarında müstakil bölümler ayırdığını, hatta bazı âlimlerin ferâizi bağımsız bir ilim dalı olarak görüp bu konuyla ilgili çok sayıda eser verdiğini belirtir. Aslında İbn Haldun'un feraiz bahsini fıkıh ile usul-i fıkıh arasında ayrı bir başlık altında ele alması onun bu ilmi, usul-i fıkıh gibi fıkhın bir alt dalı olarak gördüğünü gösterir.

İbn Haldun bu konuda yazılan birkaç kitabı da zikreder. Zikrettiği eserler arasında, malikî mezhebinden, Endülüslü İbn Sabit´in kitabı, Kadı Ebû´l-Kasım Havfî´nin[459] *Muhtasar*'ı, Ca´dî´nin kitabı,[460] İbn Münemmer, Suradî ve İbnu´n-Nemr et-Tarablusî'nin bu alandaki kitapları yer almaktadır. Ayrıca Şafiî, Hanefî ve

---

[457] İbn Mace, Feraiz, 1.
[458] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 490.
[459] Asıl ismi Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Halef el-İşbîlî olup h.580 yılında vefat etmiştir. Feraizu'l-havfî olarak bilinen kitabını Muhammed b. Arafe et-Tunusî (ö.h.803) ihtisar etmiştir. Bkz. Hâcî Halîfe, ***Keşfu'z-Zunûn,*** c. 2, s. 1246.
[460] Malikî mezhebine mensup olup asıl ismi Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. El-Ecad es-Saklî'dir. Bkz. Hacî Halîfe, ***age***, c.2, s. 1246.

Hanbelî mezhebinden birçok âlimin bu alanda muhteşem eserler yazdığını Ebû Meâlî´nin (Fahrettin Razî) bu konuyla ilgili yazdığı kitabın başı çektiğini ifade etmektedir.[461]

X. İSLAM HUKUK TARİHİ

İbn Haldun, İslam hukuk tarihi ile ilgili kısa ama özlü bilgiler sunmaktadır. Aslında o, İslam hukuk tarihi ile ilgili derli toplu bilgi veren ilk kaynaklardan biridir. İslam hukuk tarihi ile ilgili müstakil eserler yazmak son dönemlere ait olup ilk olarak İbn Nedim ve İbn Haldun'un bu alanda karşılaştırmalı olarak bir takım bilgiler sundukları görülmektedir.[462] İbn Haldun, mezheplerin doğuş nedenlerini, genel fikirlerini, dağıldıkları yerler, dağılışındaki etkenler vb. konulardan kısaca bahseder. Konuyla ilgili Ebu Zehra'nın: "Biz, İbn Haldun usul tarihinin manasını, geçirdiği devreleri ve bu konuda yazılmış kitapları çok kısa bir özetle ele aldığını görüyoruz. Ve biz daha önce hiç kimsenin konuyu bu şekilde özlü bir şekilde işlediğini de bilmiyoruz."[463] ifadeleri İbn Haldun'un bu alandaki çalışmalarını özetlemektedir. İbn Haldun İslam Hukuk tarihini verirken ehl-i sünnetin bütün mezheplerini ve diğer mezhepleri karşılaştırmalı bir biçimde ele almaktadır.[464]

A. Mezheplerin Yayılışı ve Yayıldığı Yerler

1. Hanefî Mezhebi

İbn Haldun, Hanefî mezhebinin merkezinin Irak ve Dâru's-Selâm (Bağdat) olduğunu ve Ebû Hanife'nin öğrencilerinin burada Abbasi halifeleriyle yakın temaslarda bulunduğunu ifade eder. Bu mezhebin, kendi döneminde başta Irak halkı olmak üzere Hind ve Çin'deki Müslümanlar, Maveraünnehir halkı ve bütün Acem ülkeleri tarafından da taklid edildiğini kaydeder.[465] Hanefî mezhebi bağlılarının görüş ve fikir yürütme ehli olduklarından dolayı çok fazla kitap telif ettiklerini belirten İbn Haldun, bütün bunların neticesinde ortaya doyurucu bir ilmî birikim ve

---

[461] İbn Haldun, ***el-Mukaddime,*** s. 489-490.
[462] Hayrettin Karaman, ***İslam Hukuk Tarihi***, İz Yay. İstanbul 1999, s. 16.
[463] Ebu Zehra, ***İbn Haldun ve'l-Fıkh ve'l-Kada***, s. 623.
[464] Ümit Hassan, ***age***, s. 133.
[465] Mukaddime'yi tercüme eden Ahmed Cevdet Paşa kendi döneminde Osmanlı devletinin resmi olarak Hanefi mezhebini benimsemiş olmasından dolayı Müslümanlar arasında Hanefi mezhebinin galip olduğunu beyan eder. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, ***age***, c. 2, s. 47.

derin görüşler ortaya çıktığı söyleyerek Hanefî mezhebini bu anlamda başarılı görmektedir.[466]

2. Malikî Mezhebi

İmam Malik'i "Medinelilerin Hocası" olarak tanıtan İbn Haldûn, kendi döneminde Medine'nin tamamen Malikî olduğunu söyler. Ayrıca hac yolculuğu için genelde buralara seferler düzenleyen Endülüs ve Mağriplilerin de Maliki mezhebini kabul ettiğini kaydeder. Malikî olması hasebiyle Malikî mezhebinin yayılış tarihi hakkında çok detaylı bilgiler veren İbn Haldun, bu mezhebin bütün Mağrip ve Endülüs halkı tarafından kabul edildiğini, ancak Irak ve Mısır'da fazla gelişme gösteremediğini kaydeder.[467]

İmâm Mâlik'in Irak'taki, Mısır'daki ve Hicaz'daki öğrencilerini zikreden İbn Haldun, Maliki mezhebinin Kurtuba, Kayravan ve Irak'ta olmak üzere üç kolunun olduğunu belirtip her birini detaylı olarak anlatır. Kurtuba'daki tarikin kurucusu Sahnun,[468] Kayravan'ın İbn Habib, (ö.238/852) Irak'ın Kadı İsmail olduğunu, Mısırlıların ise özgün bir yollarının olmayıp Irak'a bağlı olduklarını ve Mısır'daki bu tarikin İbn Miskin[469] İbn Mevvâz[470], İbn Raşîk ve İbnu'l-Luheyb tarafından devam ettirildiğini nakleder.[471]

İbn Haldun konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir. Endülüs'e Malikî mezhebini götürüp yayan ilk kişi İmam Malik'in öğrencisi Yahya Leysî[472] ondan sonra da Abdu'l-Melik b. Habib (ö.238/852) olup, bu zat önce Hicaz'a gidip orada İbn Kasım ve tabakasındaki âlimlerden dersler almış, ardından Endülüs'e gidip

---

[466] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 486

[467] İbn haldun, ***age***, s.487

[468] Asıl ismi Ebu Said Abdüsselam b. Said et-Tenuhî olan Sahnun, İmam Malik'in öğrencisi olan İbn Kasım'ın öğrencisidir. 240/854 yılında vefat etmiştir. Bkz. İbn Hallikân, ***Vefeyâtu'l-A'yân***, Haz: Abdusselam Harun, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1375, 3/180–182.

[469] Mısırda doğmuş, yıllarca kadılık görevini yürütmüş, Mihne olaylarında Me'mun tarafından Bağdat'a sürgüne gönderilip orada hapis yatmış ve nihayet 250/864 senesinde Mısır'da vefat etmiş Malikî fakihi. İbn Hallikân, ***age***, c. 2, s. 56.

[470] Asıl ismi Muhammed b. İbrahim el-Mevvâz olan malikî fakihi, Asbağ'ın öğrencisi olup 269/883 yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir. *Musannaf fi'l-Fıkh* adında bir de eseri bulunmaktadır. Kehhâle, ***age***, c.3, s. 29.

[471] Bu bilgiler Paris baskısında yer almaktadır. Bkz. İbn Haldun, ***Mukaddimetu İbn Haldûn***, (haz. Halil Şehade- Sehîl Zekâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, s. 571-572 (dipnot 1).

[472] Tam ismi Yahya b. Yahya el-Leysî olan Malikî fakihi İmam Mâlik'ten Muvatta'ı dinlemiş ve rivayet etmiştir. Endülüs'e Malikî mezhebini ilk yayan kişidir. 234/848 yılında Kurtuba'da vefat etmiştir. *Kitabu Mesail fi'l-Fıkh* adında kitabı bulunmaktadır. Bkz. İbn Hallikân, ***age***, c.5, s. 143–146; İbn Nedîm, ***Fihrist***, 252.

orada mezhebini yaymıştır.[473] Kayravan tarikinin kurucusu olan Sahnun İmam Malik'in öğrencisi olan İbn Kasım'dan dersler almış, daha sonra da bu konudaki fıkhi görüşlerini *"el-Müdevvenetu'l-Muhtalita"*[474] adında bir kitap yazmıştır.[475] Irak ekolünün öncüsü Kadı İsmail ve onun öğrencileri Malikilerin kendilerine has, içtihada dayalı bir yöntem geliştirmiş, Endülüs ve Mağrip halkının ise içtihattan uzak olmalarından dolayı Irak'taki Malikilere mesafeli durmuşlardır. Daha sonra Ebu Bekir et-Tartuşî altıncı yüzyılda Endülüs'ten Filistin toprağına göç ederek buralara yerleşmiş ve Mısırlılardan Irak tarikini alarak Irak ve Endülüs ekolünün fikirlerini bir araya getirerek yeni bir tarik oluşturmuştur.[476]

3. Şâfiî Mezhebi

Şâfii mezhebinin diğer yerlere oranla en fazla Mısır'da yaygın olduğunu beyan eden İbn Haldun, bunun sebebini İmam Şafiî'nin Mısır'a Abdülhakem oğullarının yanına göç etmesine bağlar. Mısır'a yerleşince Buveytî ve Müzenî gibi kişilerin ondan dersler aldığını, ayrıca Eşheb, İbn Kasım, Haris b. Miskin, Kadı ishak b. Şaban gibi Malikilerin de onun derslerine katıldığını ifade eder.[477]

İbn Haldun Mısır dışında Irak, Horasan ve Maveraünnehir'de Şafiî mezhebine bağlı olanların çok olduğunu ve bölgeleri Hanefilerle paylaştığını, bu iki mezhebin aynı yerde beraber yaşamalarından dolayı aralarında birçok ilmî münazaranın cereyan ettiğini ve hilafiyyat kitaplarının da bu meclislerden çıktığını ifade eder. Şiî olan Fatımî devletinin Mısır'da kurulmasıyla burada Şafiî mezhebinin kısmen zayıfladığını, ancak bu devletin yıkılmasıyla beraber Şafii âlimlerin Mısır'a tekrar dönüp Eyyubî devletinin gölgesinde Mısır'da ve diğer kentlerde[478] bu mezhebin hızla yayıldığını ve burada pek çok âlimin yetiştiğini ifade eder. İbn

---

[473] Ayrıca İbn Haldun, İbn Habib'in Malikî mezhebinin görüşlerini esas alan "el-Vâdıha" isimli bir eser kaleme aldığını ve öğrencilerinden biri olan Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz el-Utbî'nin(ö.255/869) "*Kitabu'l-Utbiyye"* adlı bir eser yazdığını ve o günkü Endülüslülerin bu iki kitabı takip ettiğini ifade eder.

[474] Farklı ve karışık konuları ele aldığı için bu anlama gelen "muhtalita" adını almıştır.

[475] İbn Haldun, İbn Kasım'dan ilk önce Esed b. Furat'ın (ö.213/828) dersler alıp *"el-Esediyye"* adında bir de kitap yazdığını ve sonra Kayravan'a gittiğini, Kayravan'da bu kitabı kendisinden okuyan Sahnun'un bu sefer doğuya gidip İbn Kasım'dan dersler aldığını, ancak İbn Kasım'ın birçok fikrini değiştirdiğini, Sahnun'un da bu yeni fikirlere uygun olarak *"el-Müdevvene*" adında bir kitap yazdığını ifade eder. Ayrıca İbn Kasım'ın, Esed'e bir mektup göndererek "Esediyye" kitabında yer alan eski görüşleri kaldırmasını ve Sahnun'un kitabındaki görüşleri esas almasını ister. İbn Haldun'un ifade ettiğine göre Esed, hocasının bu söylediklerine yanaşmaz, fakat insanlar onun kitabını bırakıp Sahnun'un kitabına yönelirler. Bkz. İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 488.

[476] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 488-489.

[477] İbn Haldun, ***age***, s. 486.

[478] İbn Haldun Şam'da Muhyiddin Nevevî, İzzuddin b. Abdisselam, Mısır'da İbn Rif'a, Takıyyuddin b. Dakîk el-Iyd, Takıyyuddin Subkî'yi örnek gösterir.

Haldun kendi döneminde Şafiî mezhebinin Mısır'da çok yaygın olduğunu belirtir ve Şeyhülislam Sirâcuddin Bulkînî'yi[479] kendi dönemin en büyük âlimi olarak gösterir.[480]

4. Hanbelî Mezhebi

Kendi döneminde Ahmed b. Hanbel'i taklid edenlerin sayısının çok az olduğunu, bunun sebebinin de mezhebinin içtihattan uzak olup sadece rivayetlere dayanmasından ileri geldiğini düşünen İbn Haldun, bu mezhebin bağlılarının en çok Bağdat'ta olduğunu söylemektedir. Ayrıca Hanbelîlerin Şam ve Bağdat civarlarında da varlıklarının olduğunu belirtir. Bağdat'ta Şiîlerle beraber yaşayan Hanbelîlerin bazen Şiilerle çatıştığını ve bu nedenden dolayı bu bölgede çok büyük fitnelerin doğduğunu, bunun da ancak Tatar istilasıyla bittiğini nakleder.[481]

5. Diğer Mezhepler

İbn Haldun, kendi döneminde insanların çoğunluğunun yukarıda zikredilen dört mezhebi taklid etmeleriyle beraber, İslam coğrafyasının bazı yerlerinde Şia, Hariciyye ve Zahiriyye mezhebine bağlı Müslümanların da bulunduğunu kaydeder.

a. Zahiriyye

Zahiri mezhebini ilk olarak kurucusu Davud b. Ali ve ondan sonra oğlu Muhammed ve bu ikisinin öğrencileri yaymaya çalıştığını, başlarda sayılarının fazla olmasına rağmen kendi döneminde bu mezhebin ortadan kalktığını, mezhebin görüşlerinin artık sadece kitaplarda mevcut olduğunu ifade eden İbn Haldun, bunun nedenini de mezhebin kendisinden kaynaklanan görüş ve fikirlerine bağlar.[482]

b. Şia

Şia'nın da bazı dönemlerde güçlendiğini, özellikle Fatımî devletinin kurulmasıyla Mısır'da hızla yayıldığını ifade eden İbn Haldun, bu devletin yıkılmasıyla ehl-i beyt fıkhının da zayıfladığını ve kendi yerini diğer mezheplere bıraktığını ifade eder. Kendi döneminde şia mezhebine bağlı olanların çok az

---

[479] Ömer b. Reslan b. Nasîr el-Bulkînî, bütün İslami ilimlerle ilgilenmiş ve birçok eser yazmıştır. Bunlar arasında: *Tercümanu Şuebu'l-İman, Haşiye Ale'l-Keşşâf, Zehru'r-Rabî', Şerhu't-Tirmizi, Kıtru's-Seyl* gibi kitaplar bulunmaktadır. 805/1403 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bkz. Kehhâle, ***age***, c.2, s. 558.
[480] İbn Haldun, ***age***, s. 486.
[481] İbn Haldun, ***age***, s. 486.
[482] İbn Haldun, ***age***, s. 486.

olduğunu, hatta kitaplarının bile sadece devlet kurdukları Mağrip'te ve Yemen'de mevcut olduğunu kaydeder.[483]

c. Hariciye

Haricî mezhebine birkaç cümleyle değinen İbn Haldun kendi döneminde harici mezhebini taklid edenlerin hemen hemen hiç olmadığını bunların kitaplarının da ortaya çıktığı birkaç yerde mevcut olduğunu söyler.[484]

B. Mezheplerin Yayılış Etkenleri

İbn Haldun, kendi dönemindeki mezheplerin genel bir dağılımını vermiştir. O mezheplerin hangi nedenlerden dolayı yayılıp kabul gördüğünü belirtmekte, ayrıca yayılamayan veya ilgi görmeyen mezheplerin nasıl ve hangi nedenlerden dolayı ortadan kalktığını da izah etmektedir. O mezheplerin yayılışının birtakım siyasî, coğrafi, kültürel-ekonomik, kişisel çabalar ve mezhebin kendi yapısından kaynaklanan birçok nedenlerin olduğunu belirtmektedir.[485]

1. Siyasî Etkenler

Mezhep imamlarının devlet büyükleriyle kurdukları temas ve yakınlaşma o mezhebin daha hızlı yayılmasına vesile olacağı muhakkaktır. İbn Haldun "İnsanlar hükümdarlarının dini üzeredirler"[486] atasözüyle yöneticilerin insanların hallerinin ve geleneklerinin değişmesi üzerindeki etkisini ifade etmeye çalışır.

İbn Haldun, Hanefi mezhebinin Irak, Horasan, Mâveraünnehir'de kabul görüp merkezinin de Irak ve Bağdat olduğunu kaydettikten sonra bunun sebebini Ebû Hanife'nin öğrencilerinin Abbasî halifesinin yakın dostu olmasına bağlar. Abbasî yöneticilerin hanefî mezhebini kabul etmesi bu mezhebin Abbasî yönetimi altında bulunan bölgeler tarafından kabul edildiğini kaydeder.[487]

---

[483] İbn Haldun, ***age***, s. 484.
[484] İbn Haldun, ***age***, s. 484.
[485] Hayrettin Karaman mezheplerin yayılmasının amilleri olarak dört neden saymaktadır. Saydığı bu nedenler, Mezhep imamlarının devlet büyükleriyle ilgisi, mezheplerin hac yolu üzerinde bulunmaları, mezheplerin halkın medeniyet ve kültür seviyelerine uygunlukları ve mezheplerin güçlü âlimler tarafından benimsenmesidir. Hayrettin Karaman bu bilgileri İbn Haldun'dan aldığını ifade eder. Ancak mezheplerin yayılmasındaki faktörler bunlarla sınırlı değildir. Bir mezhebin yayılmasındaki en büyük etken hiç şüphesiz ki savunulan fikirlerin bizzat kendisidir. Her ne kadar yukarda zikredilen nedenler mezheplerin yayılmasında amil olsa da asıl önemli amil mezhep imamların ileri sürdükleri görüşler ve bu görüşlerin insanlar tarafından beğenilmesidir. İbn Haldun her ne kadar bunu açıkça ifade etmese de bunu satır aralarında zikretmiştir. Bkz. Hayrettin Karaman, ***İslam Hukuk Tarihi***, s. 229.
[486] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 60.
[487] İbn Haldûn, ***age,*** s. 486.

2. Coğrafi Etkenler

Bir mezhebin büyük veya uğrak bir yerde bulunuyor olması o mezhebin yayılışında önemli bir etken olur. İbn Haldun Mağrip ülkelerinin ve Endülüs'ün Malikî olmasını büyük oranda Mekke ve Medine halkının ilk dönemlerde Malikî olmasına bağlar. Çünkü Mağrip ve Endülüs halkı genelde hac yolculuğu için bu iki şehre gelirlerdi. Irak'a ve diğer şehirlere ise yolları pek düşmezdi. Buradaki insanların ve imamların Malikî olması onların bu mezhepleri benimsemelerine vesile olmuştur. Endülüs ve Mağrip halkları hep Malikilere müracaat etmiş ve diğer mezhepler kendilerine çok fazla ulaşmadığı için Malikî mezhebini taklid etmişlerdir.[488]

3. Kültürel ve Ekonomik Etkenler

İbn Haldun'un bir diğer tespiti, insanların kendi kültürel, sosyal ve ekonomik seviyelerine uygun olan mezhepleri daha kolay kabul etmeye meyilli olduğudur. Örneğin O, maliki mezhebinin medeniliğin düzeltici ve şekillendirici rüzgârından çok fazla etkilenmediğini, yani bedevîliğe daha yakın durduğunu bundan dolayı da bunun bedevîliğin baskın olduğu Mağrip ve Endülüs halklarının da Maliki mezhebini taklit etmelerine etki ettiğini söyler.[489]

İbn Haldun'un en çok eleştirildiği konulardan biri, Malikilerin bedevîliğe meyilli olduğu ile ilgili görüşlerdir. Bununla ilgili geniş bir tahlil yapan Ebu Zehra, İbn Haldun'un konuyla ilgili sözlerini detaylı olarak naklettikten sonra onun Malikî mezhebiyle ilgili söylediklerinin kabul edilecek tarafları yanında kabul edilemeyecek tarafları olduğunu da söyler. Ebu Zehra, Malikî mezhebinin Mağrip ve Endülüs halkının Medine'ye çok uğramalarının Maliki olmalarında etkili olduğunu kabul eder. O bu durumun Mısır için de söz konusu olduğunu düşünür. Hatta ona göre İmam Şafiî'nin Mısır'da yaşaması ve Eyyubi Devletin Şafiî mezhebini desteklemiş olması bile Malikî mezhebinin Mısır'daki etkisini bitirememiştir. Ancak Ebu Zehra, Malikî mezhebinin Endülüs ve Mağrip'te yayılmasının tek sebebinin hac yolculukları olmadığını, buraların yöneticilerinin Malikî olmasının bu mezheplerin burada kabul edilmesinde çok etkili bir sebep olduğunu belirtir. Ebu Zehra ayrıca, İbn Haldun'un Hicaz bölgesinde oturanların bedevî olduğu şeklindeki fikrini de kabul etmez. Hicaz bölgesinde varlığını

---

[488] İbn Haldun, ***age***, s. 487.
[489] İbn Haldun, ***age***, s. 487.

sürdürmüş olan Emevî devletinde lüks ve bolluğun yoğun olduğunu, şiir ve şarkının çoğaldığını belirten Ebu Zehra, aynı şekilde Abbasî döneminde de Irak ve Bağdat'ın bu şekilde olduğunu kaydeder. Ebu Zehra, Hicazlıların bedevî olarak kabul edilse bile bu durumun Endülüsler için kesinlikle söz konusu olamayacağını belirterek İbn Haldun'un bu konuda aşırı gittiğini düşünmektedir. [490]

Ebu Zehra, eleştirilerinin bazı noktalarında haklı olmakla birlikte bu konuyu İbn Haldun'un bedevîlikten ne anladığını esas alarak değerlendirmek daha doğru görünmektedir. Zira İbn Haldun her ne kadar bedevîliği, medenilik ve gelişmişlik açısından geri kalmış olarak görse de bedevîliğin ahlak, örf-adet, yaşayış tarzı ve birçok açıdan medenililerden daha ilerde olduğunu düşünmektedir. İbn Haldun'un Mağrip ve Endülüs halklarını bedevî olarak görmesi kanaatimizce gelişmişlikleri ile alakalarından ziyade örf ve adetlerinin çok fazla bozulmamış olması ve buralardaki devletlerin israfa düşmemesinde yatmaktadır.

4. Kişisel Çabalar

Herhangi bir mezhep veya fikrin kabul görüp revaç bulmasında hiç şüphesiz onu insanlara doğru ve etkili bir şekilde anlatmanın rolü çok büyüktür. Biz mezheplerin yayılış tarihine baktığımızda en hızlı ve geniş bölgelere yayılan mezheplerin savucularının çok güçlü ve etkili olduğunu görürüz. Hanefi mezhebinin bu kadar yayılmasında Ebû Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin, Şafii mezhebinin yayılmasında ise Buveytî ve Müzenî'nin payı en mezhep imamları kadar fazladır. Örneğin, eş-Şâfiî, Leys b. Sa'd'ın İmam Mâlik'ten daha fakih olduğunu, ancak onun öğrencilerinin mezhebini devam ettiremediğini ifade etmektedir.[491] Bu ifadeler bir mezhebin görüşlerinin devam ettirilmesinde sonrakilerin rolünün önemini göstermektedir.

İbn Haldûn, bir dördüncü yüzyıl malikî fakihi olan Kadı Abdu'l-Vehhâb'ın[492] Mısır'a gidişini bu duruma örnek vererek kişisel çabaların mezheplerin yayılmasındaki etkisini ortaya koymaya çalışır. Bu şahsın geçim sıkıntısı yüzünden Abbasî devleti yönetimindeki Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a gittiğini ve şiî Ubeydiyyin halifelerinin Abbasi devletine sırf muhalefet etmek ve onları kınamak

---

[490] Ebu Zehra, ***Mâlik***, s. 457–460.
[491] İbn Hallikân, ***age***, c. 4, s. 127.
[492] Tam adı Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdadî olan Malikî fakîhi, 362 yılında Bağdat'ta doğmuş olup 422 yılında Mısır'da vefat etmiştir. *et-Telkîn, el-Maûna* ve *Şerhu'r-Risâle* gibi kitapları bulunmaktadır. İbn Hallikân, ***age***, c. 3, s. 219–222.

amacıyla bu şahsa izzet ve ikram gösterdiklerini ve oraya yerleşen bu âlim zat sayesinde de Malikî mezhebinin kısmen Mısır'da geliştiğini ifade eder.[493]

5. Mezhep Yapısı

Hızlı yayılan mezheplerin yayılışında en büyük faktörlerden biri de o mezhebin savunduğu fikirlerdir. Aynı şekilde hızlı yayılamayan veya tutunamayıp unutulan mezheplerin bu durumlarında da o mezhebin savunduğu fikirlerin kabul görmemesinde yatmaktadır. İbn Haldun, Zahirî mezhebinin rağbet görmemesinin nedenini "kıyası reddetmesi" olarak görür. Hanbelî mezhebini taklit edenlerin az sayıda olmasını da bu mezhebin "içtihattan uzak olup sadece birçok rivayetlerin bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulmuş olmasına" bağlar.[494] İbn Haldun, aynı şekilde şia ve haricî mezhebinin hızlı yayılamamasının nedeni olarak da kendi mezheplerinden kaynaklanan fikirleri göstermektedir.

6. Taassup ve Saldırganlık

İbn Haldun, bir mezhebi yaymaya çalışan kişinin taassup derecesine varan bir şekilde saldırganlıkta bulunup çok sert sözler sarf etmesinin toplum tarafından benimsenmeyeceğini ifade eder. Örneğin ona göre, İbn Hazm'ın çok sert sözlerle eleştiride bulunması, hatta kendi imamı olan Davûd b. Ali'ye bile çok sert muhalefet etmesi, halkın kendisinden uzaklaşmasına sebebiyet vermiştir. İbn Haldun şu sözlerle İbn Hazm'ın yapmış olduğu sert muhalefetin yanlışlığını ve görüşlerinin kabul edilmeyiş nedenini açıklar:

> "Ancak insanlar bu sebeple ondan intikam aldı. Onun görüşlerini kabul etmeyip kitaplarına iltifat etmediler. Böylece unutulmaya mahkûm edilmiş oldu."[495]

XI. HİLÂFET

İbn Haldun, halifeliği İslam bilginlerinin üzerinde ittifak ettiği gibi "dini korumak ve dinin gereklerine göre dünyayı yönetmek konusunda Hz. Peygamber'e vekâlet etme"[496] şeklinde tanımlar. Tanımdan da anlaşılacağı gibi İbn Haldun halifeliği, Hz. Peygamber'e vekâlet olarak görmekte, bu yüzden halifelere "Allah'ın

---

[493] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 626–627; Karaman, ***İslam Hukuk Tarihi***, s. 226.
[494] İbn Haldûn, ***age***, s. 626.
[495] İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 485.
[496] Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, ***el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Velâyâtu'd-Diniyye***, (thk: Ahmed Mubarek el-Bağdâdî), Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989, s.3, Diğer bilginlerin tarifleri için bkz. Salah es-Sâvî, ***El-Veciz fi Fıkhı'l-Hilâfe***, Dâru'l-İ'lâmi'd-Duvelî, yy ty, s. 6-7.

halifesi" denmesinin yanlış olduğunu, Hz. Ebu Bekir'e "Allah'ın halifesi" diye seslenenlere onun verdiği şu cevabını naklederek belirtmektedir: "Ben Allah'ın değil, resulünün halifesiyim. Ancak gâib olana halife olunur."[497]

İbn Haldun yönetim şekillerinin dinî ve aklî[498] olmak üzere iki türlü olduğunu, halifeliğin dinî bir görev, hükümdarlığın ise aklî siyaset gereği ortaya çıkmış bir yönetim şekli olduğunu belirtir.[499] Ancak İbn Haldûn, halifelik dinî bir görev ve kurumdur derken halifeliğin dünyevî bir siyasetle ilgisinin olmadığını kastetmeyip sadece kaynağının ve temel hedefinin dinî olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.[500] Nitekim İbn Haldûn halifenin dinî ve dünyevî olmak üzere iki tür görevi olduğunu söyleyerek[501] hilafetin hem siyasal, hem de dinî bir kurum olduğunu ve ümmetin doğal olarak siyasal bir topluluk olduğuna inanmaktadır.[502]

İbn Haldun, Halifeliğin icmâ' ile farz olup farziyettinin akılla bilinemeyeceğini ısrarla ispat etmeye çalışır. Konuyla ilgili olarak özetle İbn Haldun şunları söyler:

> "Bazıları halifenin farz oluşunu aklın bir gereği olarak görür ve bu konudaki icma´ı da aklın bir hükmü olarak görür. Çünkü bunlara göre, toplum hâlinde yaşamak zorunda olan insanların ortaya çıkacak anlaşmazlık ve çatışmaları ortadan kaldıracak bir yöneticiye mutlaka ihtiyaçları vardır. Eğer idareci olmazsa toplum helake sürüklenir ve şeriatın, neslin korunması yönündeki hedefi ortadan kalkmış olur."[503]

Böyle bir anlayışın yanlış olduğunu İbn Haldun, "insanlar arasındaki anlaşmazlığı, bir imam ortadan kaldırabileceği gibi aklî siyaset gereği başa gelen bir yönetici de kaldırabilir. Nitekim birçok toplumun peygamber veya halife olmadan da yaşadıklarına ve kendilerini yönettiklerine şahit oluyoruz"[504] sözleriyle açıklar. Ona göre halifelik, sahabe ve tabiînin icma´ına dayanır ve halife seçmek *ehl-i akd ve hall*'in görevidir.[505]

---

[497] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, 271; İbn Haldun'dan önce bu konu üzerinde detaylı duran İbn Teymiyye, Allah'ın halifesi veya Allahın nâibi/vekili şeklindeki adlandırmaların inanç bakımından yanlışlığını ifade etmekte ve bu görüşü savunan İbn Arabî'yi eleştirmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, ***el-Hilâfe ve'l-Mülk***, Mektebetu'l-Menâr, 3.b, Zurka/Ürdün 1994, s. 52–53.

[498] Buradaki aklîden kasıt İslam'daki devlet sisteminin akla dayanmadığı değil. Ortaya çıkış amacı bakımından akıl tarafından değil din tarafından konulduğudur. Aklî siyaseti ise insan aklı tarafından vaz edildiği için bu isimle adlandırmıştır. Bkz. Toku, ***age***, s. 101.

[499] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 326, 404.

[500] Leonard Binder, ***Liberal İslam,*** s. 211.

[501] İbn Haldûn, ***age***, s. 306.

[502] Leonard Binder, ***age***, s. 211.

[503] İbn Haldun, ***age,*** s. 272.

[504] İbn Haldûn, ***age,*** s. 272; Arslan, ***age***, s. 97.

[505] İbn Haldûn, ***age***, s. 273.

Halifeliğin dinî bir görev olduğunu belirten İbn Haldûn, bunun hükümdarlıktan tamamen farklı olduğunu düşünür.[506] Ona göre halifelik ile hükümdarlık arasındaki temel fark şudur: Hükümdarlık sadece dünyevî menfaatleri hedef alırken halifelik, hem ahiret menfaatlerini hem de dünyevî menfaatleri hedef alır.[507] Ama yine de dinî bir görev olan halifelik, dinin temel bir inanç esası değildir. İbn Haldun halifeliğin bir inanç esası haline getirilmesini şu şekilde izah eder: "Devlet içinde iktidarı elinde bulunduranlar iyice istikrar kazandıktan ve iktidarları kuşaktan kuşağa aktarıldıktan sonra, insanlar onlara itaat etmeyi dinin bir emri gibi telakki etmeye başlar ve asabiyetle kurulan bu devletin ilk hâlini unuturlar. Asabiyete dayanan devlet, dinî bir motife bürünür ve insanlar artık asabiyet için değil de dinî bir görev telakkisiyle o devletin saflarında savaşa girer. Bütün bunların sonunda, devlete itaat, Allah'ın değiştirilemez ve tartışılamaz bir emri olarak görülmeye başlanır. Bundan dolayı bu konular inanç esaslarının sonuna eklenerek kelam kitaplarına sokulmuştur."[508] Aslında bir hukuk konusu olan hilafetin, dini kullanarak inanç meselesi gibi sunulmasının yanlışlığını dile getiren İbn Haldûn, Allah Resulü'nün halife tayin etmeyerek bu işi insanların görüş ve düşüncelerine bırakmasını, bu işin inanç değil, insanların genel maslahatlarıyla ilgili bir kurum olduğunu gösterdiğini belirtir.

İbn Haldun, "aslında halifelik dinî bir meseledir ve hükümdarlıktan tamamen farklıdır" derken halifenin yapması gereken işlerin hükümdardan farklı olduğunu belirtir. Nitekim o, halifeliğin otuz yıl sürdüğünü ve ondan sonra da adları halife olarak kalsa da aslında bu işin hükümdarlığa dönüştüğünü kabul etmektedir. İbn Haldun, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in, halife olarak seçilmelerinin o günkü insanların dinî inançlarından kaynaklandığını beyan eder. Çünkü o dönemlerde, dinî inançlar çok güçlü olduğundan insanlar kendilerini seçecek kişileri belirlerken dini ön planda tutmuşlardır. Ancak daha sonraları asabiyet duyguları güçlenince insanlar halifeyi artık dine veya dinî inanca bağlı olarak değil; asabiyete göre seçmeye başlamışlardır.[509] İbn Haldun'un bu söylediklerinden şu sonuç ortaya çıkmaktadır: İslam dini halifenin nasıl seçileceğini bildirmemiştir. İlk otuz yılda insanlar dinî inancın yoğun olmasından dolayı yöneticilerini, dinleri için hayırlı olacak ve

[506] İbn Haldûn, ***age***, s. 326-327.
[507] İbn Haldûn, ***age***, s. 270.
[508] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 185.
[509] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 299.

Peygamber'e (dolayısıyla dine) yakın olan kişilerden seçmişlerdir. Ancak daha sonra insanlar arasında asabiyet güçlenince, asabiyet durumu dikkate alınmaya başlandı. İlk dönemde insanları birleştiren din iken sonraları bu bağ asabiyete dönüşmüş; asabiyet artık birleştirme ve yardımlaşmanın kaynağı ve şeriatın amaçları ve hükümlerini gerçekleştirmenin kefili haline gelmiştir. Kısacası ona göre her dönem kendi şartlarına uygun olarak birliği sağlayabilecek şekilde yöneticilerini seçmişlerdir.[510]

A. Yönetim Şekilleri ve Özellikleri

İbn Haldun, dinî ve aklî olmak üzere iki tür siyasetten söz eder. Ancak yapı olarak hükümdarlık olmasına rağmen hilafet özelliklerini taşıyan üçüncü bir yönetim şeklinin varlığından da bahseder. Yöneticilerine "halife" adı verilen bu üçüncü yönetim şekli, seçilme yöntemi olarak hükümdarlığa, yaptıkları birçok işler yönden halifeliğe benzemektedir.

1. Aklî Siyaset (Seküler Yönetim)

Hukuk anlayışında genişçe yer verdiğimiz İbn Haldun'un aklî siyaset anlayışına burada kısaca değineceğiz. İbn Haldun'a göre, aklî siyasetin iki şekli olup birincisinde, hem halkın hem de hükümdarın çıkarları gözetilir.[511] İkincisinde ise sadece yöneticinin çıkarları ön planda tutulup zulüm ve baskı altında idare yapan yönetim anlayışları uygulanır. İbn Haldun, İslamî kurallara göre yönetim yapmayan sistemlerin, Müslüman olsalar dahi mutlaka zulüm ve baskı siyaseti yürüterek adaletten sapacağını belirtir.[512] İbn Haldun, dinî bir siyaset olan halifelik olmadan da insanların kendilerini yönetebileceğini söylemesi[513] ve özellikle Farsların yönetimlerinden "hikmetli bir siyaset anlayışı" şeklinde bahsetmesi önemlidir. Bu onun hükümdarlığı, halifelik ile eşit görmese de uygun bir yönetim şekli olduğunu kabullendiğini gösterir. Ancak onun kabul edilebilir dediği hükümdarlık, adaletin hâkim olduğu yönetim şeklidir.

---

[510] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime***, s. 245.
[511] İbn Haldun, bunun hikmetli bir siyaset olduğunu söylese de, aynı zamanda şeriatın Müslümanları bu tür bir siyasete muhtaç bırakmadığını ve Müslümanların nasıl yönetileceğinin kurallarını belirttiğini söyler. İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 405.
[512] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 405.
[513] Bkz. Husrî, ***age***, s. 147.

2. Dinî Siyaset (Hilâfet)

Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemini dinî hükümlerin uygulandığı dönem olarak gösteren İbn Haldun, dinî siyasetin (halifelik) otuz yıl sürdüğünü ve katıksız adil bir yönetimin de sadece hilafette olabileceğini defalarca zikreder.[514] Çünkü ona göre, halifelikte lüks ve israf yoktur ve halifeler dünya malına dalmazlar. Ayrıca hayatları İslâmî yaşantıya uygundur.[515] Hükümdar ve emirler, çoğu kere insanların mallarını haksız yere ellerinden aldıklarından dolayı aklî siyasette gerçek bir adalet sağlanamaz.[516] Ayrıca halifelikte din kuvvetli olduğu için herkes kendi nefsi üzerinde denetleyicidir.[517] İbn Haldun, bu ifadelerle Müslümanların dinî kurallara göre hareket eden yönetimlere daha fazla bağlı olacaklarını ve kurallarını içselleştirdiklerinden dolayı muhalefetlerinin daha az olacağını ve sonuç olarak da daha refah bir yaşantının söz konusu olacağını belirtmeye çalışmaktadır.

3. Toplum Düzeni İtibarıyla Seküler, Ama Dinî Kuralların Uygulandığı Devlet

Bu yönetim şekline hilafetten saltanata geçiş adı verilebilir.[518] İbn Haldun'un "halifelik ve saltanatın birbirine karıştığı" yönetim olarak gösterdiği bu siyaset anlayışı, halifeliğin saltanata dönüşmesine rağmen, halifelikte olan "dinin emirlerine ve hakkın ölçülerine" uyma gibi özelliklerin hâlâ devam ettiği yönetimdir. Bu tür sistemlerde değişen sadece yönlendirici unsurdur. Halifelikteki yönlendirici unsur olan "din", burada yerini güç ve kılıca bırakmıştır. İbn Haldun, bu yönetim şekline örnek olarak Muaviye, Mervan, Abdulmelik ve Abbasîlerin ilk devri ve Harun Reşîd dönemini gösterir. Bunlardan sonra ise ona göre artık halifelerin sadece adı kalmıştır.[519]

İbn Haldun'un, devleti hilafet veya hükümdarlık olarak kabul etmedeki kriteri devletin hangi kurallara göre yönetildiğinden çok, insanları aynı devletin çatısı altında bir arada tutan saik/hâkim gücün ne olduğudur. Eğer insanları bir arada tutan inanç ise ve burada dinin kuralları da uygulanıyorsa bu hilâfet, ancak insanları bir arada tutan, başka bir ifade ile devleti kuran veya ayakta tutan hâkim güç

---

[514] İbn Haldûn, ***age***, s. 502.
[515] İbn Haldûn, ***age***, s. 287–88.
[516] İbn Haldûn, ***age***, s. 501.
[517] İbn Haldûn, ***age***, s. 291.
[518] Hadduri, ***age***, s. 234.
[519] İbn Haldûn, ***age***, s. 291.

asabiyet ise, bu devlet dinî kurallarla yönetiliyor olsa bile burası hükümranlıktır. Gerçi İbn Haldun, hilafet için de asabiyetin şart olduğunu söyler; ancak yönlendirici unsurun din olduğunu da belirtir. Hilafette, insanlar ancak dinin razı olduklarına razı olurlar.[520]

B. Halifeliğin Saltanata Dönüşmesi

İslam'ın ilk dönemlerinde dinî inançlar kuvvetli olduğu için insanlar birbilerine dinî bir güçle bağlı idiler.[521] İbn Haldun, halifeliğin saltanata dönüşmesini, halkın bu inancının zayıflamasına; daha doğrusu, dinî yaşayıştan uzaklaşıp tamamen asabiyete sarılmalarına bağlar. Muaviye ile beraber İslam toplumunda asabî duygular güç kazanmış ve yönlendirici unsur din olmaktan çıkıp asabiyete dönüşmüştür. İbn Haldun, bundan dolayı da Muaviye'nin kendisine oğlunu veliaht seçtiğini belirtir. Ona göre, eğer Muaviye böyle yapmasaydı, birlikleri bozulurdu. Nitekim Ömer b. Abdülaziz, Hz. Ebû Bekir'in torunu Kasım'ı halifeliğe getirmek istemiş; fakat muhalefetten korktuğu için bunu yapamamıştır.[522] Aynı şekilde Me'mun halife olarak Abbasilerden değil de ehl-i beytten biri olan Ali b. Musa b. Cafer-i Sadık'ı kendisinden sonra halife olarak vasiyet edince Abbasîler ona değil, Me'mun'un amcası İbrahim b. Mehdi'ye biat etmiş; bu yüzden kargaşa ve ayaklanmalar çıkmış; hatta Abbasi devleti bu olay yüzünden neredeyse yıkılma sürecine girmiştir.[523]

İbn Haldun, asabiyet duygusunun artmasının zorunlu olarak halifeliği hükümdarlığa çevirdiğini düşünmektedir. O, aslında bu sözlerle bir yandan suçu halifeliği hükümdarlığa çeviren sultanlardan alıp halka yüklemekte ve hükümdarlık için meşru bir zemin hazırlamaktadır. Onun şu ifadeleri kanaatimizi daha açık olarak desteklemektedir: "Eğer hükümdar hak ve doğruluk içerisinde hareket ederse, bunda kabullenilmeyecek bir durum yok. Nitekim Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman, yönetimi tek başına ellerinde bulunduruyordu."[524] İbn Haldun, hükümranlığın da adil olduğunda meşru olduğunu belirtmeye çalışsa da "ancak yine de Hz. Davud ve Hz. Süleyman peygamberdiler" diyerek aslında işin ilk dönemlerden itibaren yavaş

[520] İbn Haldûn, ***el-Mukaddime,*** s. 296.
[521] İbn Haldûn, ***Mukaddime,*** s. 291, 296.
[522] İbn Haldûn, ***Mukaddime***, s. 289.
[523] İbn Haldûn, ***age***, s. 297.
[524] İbn Haldun, age, s. 289.

yavaş tam hükümdarlığa döndüğünü kabullenmektedir.[525] Halifeliğin otuz yıl sürmüş olmasına rağmen sonraki hükümdarlıkların, İslamî olması durumunda halifelik kapsamı içerisinde yer alacağını belirten İbn Haldun, dinî kurallara bağlı olan hükümdarlıkların da meşru olduklarını ve dolayısıyla onlara itaat edilmesi gerektiğini ifade eder.[526]

C. Halifede Bulunması Gereken Şartlar

İbn Haldun halifelik için ilim, adalet, kifâyet (yeterlilik) ve sâlim (sağlamlık) olmak üzere dört şartın gerekli olduğunu belirtir. İslam hukukçuları beşinci bir şart olarak halifenin Kureyş'ten olma şartını koşarlar. İbn Haldun, bunu mustakil bir şart olarak değil de, kifâyet şartının içinde ele alınması gerektiğini düşünse de biz öneminden dolayı burada ayrı bir şart olarak ele aldık. Aşağıda değineceğimiz bu konunun bu şekildeki bir ayrım önemli birtakım farklı sonuçları ortaya çıkarmaktadır.

1. İlim

Allah'ın hükümlerini bilmeyen birinin bu hükümleri uygulamasının da mümkün olamayacağını belirten İbn Haldun, halife için ilmin şart olduğu görüşündedir. Onun halifede bulunmasını gerekli gördüğü ilimler, hem siyaset hem de fıkıh/hukuk alanlarını kapsar. İbn Haldun, halifenin İslam hukuk kurallarını başkasına danışmaya ihtiyaç duymayacak derecede iyi bilmesinin yani müçtehit olmasının da gerekli olduğunu düşünür ve sebebini de "müçtehit olmayıp da bu konuda başkalarına uymak (taklid) bir eksikliktir ve eksik olan da halife olamaz."[527] ifadeleriyle açıklar.

2. Adalet

Adalet şartı üzerinde çok duran İbn Haldun, adaletsiz davranmanın devletlerin temel yıkılma nedenlerinden olduğunu belirtir. Daha önce de detaylıca anlattığımız gibi, adaletin olmadığı yerde kaosun olacağı ve bunun da devletin yıkımına neden olacağını ifade eden İbn Haldun, adaletin karşıtı olarak gördüğü zulmün, sadece insanların mallarını ellerinden almak şeklinde gerçekleşmediğini;

---

[525] İbn Haldûn, ***age***, s. 289.
[526] İbn Haldûn, ***age***, s. 306; Mervan b. Hakem'in hükümdar olmasına rağmen zevk ve zulüm ile değil hak ve adalet ile yönetimde bulunduğunu, o ve benzerlerinin halifeliği bırakıp hükümdarlığa dönmelerinin nedeni ise parçalanmayı engellemek olduğunu belirten İbn Haldun "önemli olan da bölünmemektir" sözleriyle hükümdarlığın meşruiyetini kabul eder. İbn Haldûn, ***age***, s. 289.
[527] İbn Haldûn, ***age***, s. 273.

insanları haksız çalıştırmanın, emeğe saygı göstermemenin, fazla vergi almanın, şeriatın yüklemediği bir görevi yaptırmanın veya şeriatın tanıdığı bir hakkı elinden almanın da zulüm olduğunu söyler.[528] Devletin yöneticisi olan halifenin devleti ayakta tutabilmesi için adalete sımsıkı sarılması gerekmektedir.

3. Sâlim Olma (Düşünsel ve Fiziksel Sağlamlık)

İbn Haldun sâlim olmayı üç açıdan ele alır. Birincisi, fiziksel sağlamlılık ki İbn Haldun, bu açıdan sağlam olmayan birinin halifelik görevini zaten yerine getiremeyeceğinin açık olduğunu söyler. İkincisi, isteği gibi tasarrufta bulunamayan esaret altındaki kişilerin de salim olmadığını, böylelerinin de halife olamayacağını belirtir. Üçüncü tür sağlamlılık ise İbn Haldun dışında diğer bilginlerin pek dile getirmediği, fikir sağlamlığı, yani vezir veya başkalarının emri altına girip özgür karar verememe durumudur ki İbn Haldun bunun da bir eksiklik olduğu görüşündedir. Ancak İbn Haldun, halifenin etkisi altına girdiği kişinin adil ve ehil olması durumunda halifenin görevine devam edebileceğini aksi takdirde halifeyi bu durumdan kurtarmanın gerekli olduğunu söyler.[529]

4. Kifâyet (Yeterlik)

İbn Haldun bu şartın, halife olacak kişinin, korkmadan ve çekinmeden cezaları tatbik edebilmesi ve savaşlara girebilmesini; bu konuda basiretli olmasını, insanları bu konuda yönlendirebilmesini, asabiyeti ve siyaseti bilmesini ifade ettiğini söyler. Dinin korunabilmesi, düşmana karşı savunma yapılabilmesi, hükümlerin tatbiki ve toplumun faydasına olan işlerin yapılabilmesi ancak yeterli (kâfî) birinin halife olmasıyla mümkündür. İbn Haldun, bütün bunları yapabilmenin ancak asabiyet sahibi biriyle mümkün olabileceğini söyler. Halifelerin (ve ondan önce Hz. Peygamber'in) hem dini hem de dünyevî görevlerinin olduğunu söyleyen İbn Haldun, Peygamberin veya halifenin dini kuralları uygulayabilmek için güçlü olmasının şart olduğunu kaydeder. "Allah ancak kavmi içinde güç ve kudret sahibi birini peygamber gönderir" hadisine atıf yaparak halifenin çifte fonksiyonlu olmasını şart olarak görmüştür.[530] İbn Haldun, bütün âlimlerin müstakil bir şart olarak gördüğü Kureyş'ten olma şartını bir kifayet şartı olarak zikreder. Biz öneminden dolayı bunu ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

---

[528] İbn Haldûn, ***age***, s. 382.
[529] İbn Haldûn, ***age***, s. 274.
[530] Leonard Binder, ***Liberal İslam,*** s.228; İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 224.

5. Kureyşlilik

Aslında hilafette Kureyşîlik şartı, İbn Haldun'un asabiyet fikrine uygun düşen bir şarttır. Zira İbn Haldun, hükümdarlığın ve devletin temeli olarak asabiyeti görmektedir. Ona göre asabiyet olmadan devlet de olamaz. Ayrıca o, yöneticinin asabiyeti en çok ve en güçlü olan kişiden olmasını da şart görür. Aksi takdirde yönetici kendisinden beklenen görevi yerine getiremeyecektir.[531] İbn Haldun, halifenin Kureyş'ten olması gerektiği ile ilgili rivayetleri sahih kabul eder. Ancak İbn Haldun bunun nedenleri ve gayeleri üzerinde durur. İbn Haldun, Kureyş soyunun tercih edilmesinin Hz. Peygamber'in soyu ve akrabası olduğu için meydana gelecek olan bir uğur ve bereketten dolayı değil, tamamen asabiyetten kaynaklandığını ifade eder. İbn Haldun, "Günümüzde halifelik için asabiyet göz önüne alınmaktadır. Çünkü asabiyet bölünmelerin ve insanların birbirlerini yardımsız bırakmalarının önünde bir engel, birleşme ve yardımlaşmanın kaynağı ve şeriatın amaçlarını ve hükümlerini gerçekleştirmenin kefili hâline gelmiştir"[532] sözleriyle asabiyetin önemine vurgu yapmaktadır.

İbn Haldun'a göre devlet sınırlarını koruma ve bireylerin haklarını elde etme asabiyet sayesinde olduğu gibi, ortaya çıkabilecek anlaşmazlık ve gruplaşmaları da ancak asabiyet sahibi bir yönetici ortadan kaldırabilir. İbn Haldun, Kureyş'in Mudar'ın en güçlü ve şerefli kabilesi olduğundan dolayı diğer kabilelerin Kureyş'in bu üstünlüğünü kabul ettiğini, dolayısıyla Kureyş dışında başka bir kabileden halife çıkması durumunda bu kabileye itaat edilmeyeceğini ve bu durumun sonuç olarak anlaşmazlıklar içine düşecek olan İslam ümmetinin parçalanmasına neden olabileceğini belirtir. Ancak halife Kureyş'ten olunca bütün Mudar kabileleri ve Araplar ve arkasından bütün Müslümanlar Kureyşli halifeye tâbi olacak ve böylece ümmetin birliği sağlanacaktır. O günkü şartlar altında düşünecek olursak Kureyş güç ve kudret olarak çoğunluğu; diğer kabileler ise, azınlıkları temsil etmektedir. Dolayısıyla az ve güçsüzlerin çoğunluğa ve güçlüye hâkimiyeti söz konusu olamaz.[533]

Bütün bunlara rağmen İbn Haldun, Kureyş'in içine daldığı lüks ve bolluktan dolayı, zamanla bu asabiyet gücünün kaybedip halifeliği taşımaktan aciz hâle

---

[531] İbn Haldûn, ***age***, s. 189.
[532] İbn Haldûn, ***age***, s. 299.
[533] Mehmed Said Hatiboğlu, ***İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği***, Kitabiyat, Ankara 2005, s. 59.

geldiğini; böylece Arap olmayan kavimlerin onlara galip gelip **ehlü'l-hall ve'l-akd**'i de ellerinden aldığını ve bu yüzden de "birçok muhakkık/otoriter âlimin bu Kureyşlilik şartına şüpheyle yaklaştığını ifade eder.[534] İbn Haldun, Kureyş şartını tamamen sosyolojik bir tahlille ele almakta ve Kureyşli olma şartını tamamen bu kabilenin asabiyet ve gücüne bağlamaktadır. O, bu konuda bazı muhakkik âlimlerin bazı hadislerin zâhirî manalarına sığınarak Kureyş'ten olma şartını nass ile düşürmeye çalışmalarını, o hadisleri detayıyla izah ederek çürütmeye çalışır.[535] İbn Haldun'a göre şeriat, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak şeriat bunu tamamen Kureyş kabilesinin var olan asabiyetinden dolayı tercih etmiştir. İbn Haldûn'a göre Kureyş, güç demektir. Dolayısıyla halife olacak kişinin kendi çağındaki diğer bütün asabiyetlere üstün gelmesi, onları otorite altına alması ve böylece ümmetin birliğini sağlayabilecek bir asabiyete sahip olması şarttır. O dönemde en üstün asabiyet Kureyş'e aitti. Bu sayede Kureyş, diğer bütün milletlere üstün geldi. Dolayısıyla her bölgede ve çağda halifeliğin o bölgenin en güçlü asabiyetine sahip topluluğa ait olması gerekir.[536]

Daha anlaşılır bir ifade ile İbn Haldun şunu demek istemektedir: Kureyşliler şayet hilafetin gerektirdiği asabiyet ve gücü kaybetmişlerse hilafette Kureyşlilik şartı kalkar.[537] Zaten İbn Haldun'un Kureyşlilik şartının ısrarla kifâyet şartı olduğunu belirtmesinin pratik sonucu burada ortaya çıkmaktadır. Eğer hususî bir şart olsaydı böyle bir şartın herhangi bir sebepten dolayı ortadan kalkması zorlaşırdı. Ancak onun bunu kifayet şartından kabul etmesi, bu şartın asıl olmayıp, asıl olan

---

[534] İbn Haldun, ***Mukaddime***, s. 274.

[535] Örneğin, *"Size siyah üzüm taneleri gibi saçları olan Habeşli bir köle de idareci olsa onu dinleyin ve ona itaat edin"* hadisini (Buhârî, Ahkâm, 4; no: 7146) ele alan İbn Haldun, burada Müslümanların Habeş'ten bir köleyi idareci seçmelerinin de ğil, idareciye son derece itaat edilmesinin gerekli olduğu vurgusunun yattığını ifade eder. Hz. Ömer'in *"Eğer Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim hayatta olsaydı, onu halife tayin ederdim"* sözünün de, başka kabileden birinin halife olabileceğine delil olamayacağını şu şekilde izah etmeye çalışır. Birincisi der, bu Hz. Ömer'in görüşüdür ve sahabenin görüşü hüccet değildir. İkincisi, bir kavmin azatlısı o kavimden sayılır. Dolayısıyla Sâlim bir Kureyşli olan Huzeyfe'nin azatlısı olduğu için Kureyş kabilesinden sayılır. İbn Haldun, ***el-Mukaddime***, s. 226.

[536] İbn Haldun, Timur'un yanında olduğu bir esnada Abbasi soyundan biri oraya gelir ve Mısır'daki mevcut halifenin halifelikte hiçbir hakkının olmadığını, hadislerin hilafeti Abbas oğullarına verdiğini söyler ve Timur'dan yardım ister. Timur fukahâyı toplar ve bu konuyla ilgili bilgi ister. Bunlar arasında İbn Haldun da vardır. Timur bu konuda İbn Haldun'un görüşlerini sorunca şu cevabı alır: "Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifelikle ilgili, bütün Şia vasiyet hadisi bulunduğu, Hz. Peygamberin bunu Hz. Ali'ye vasiyet ettiğini savunur. Ehl-i Sünnet ise vasiyetin olmadığı bu konudaki dayanağın sadece akıl olduğu konusunda ittifak etmiştir. Kastettikleri şu: Müslümanlar hakkı gözeten, hukuku (fıkh) bilen ve adaletli kişilerden birini seçmekte içtihat ederler, işlerini görmeyi ona bırakırlar." (Bkz. İbn Haldun, ***Ta'rîf***, s. 254) İbn Haldûn'un Timur'un huzurunda yapılan bu görüşmede halifelik için Kureyşten olma şartını zikretmemesi son derece dikkat çekicidir.

[537] Hatiboğlu, ***age***, s. 87.

halifenin yeterli (kifayet) olması olduğunu gösterir. Kifayet şartı her dönemde değişebilir. İlk dönemlerde Kureyş'ten olma, halife için bir yeterlilik şartı iken zamanın geçmesiyle bu şart artık yeterli olmak için zorunlu olmayabilir.

İbn Haldun, Kadı Ebû Bekir Bakillanî'nin de Kureyş'in bir gücü kalmadığı gerekçesiyle halifenin Kureyş'ten olma şartını düşürdüğünü ifade eder.[538] Ancak Bakillanî'nin bugün mevcut olan kendi kitaplarında böyle bir görüş yer almadığı görülmektedir.[539] Aslında halifenin Kureyş'ten olması gerektiği konusunda Ehl-i Sünnet ulemasının ittifakı vardır. Ebû Hanife, Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Eş´ârî, Maturidî, Gazalî, İbn Hazm[540] ve daha birçok fukahâ bu konudaki mevcut hadislere dayanarak Kureyşlilik şartını gerekli görürler. Konuyu sosyolojik bir tahlille değerlendiren İbn Haldun Kureyşlilik şartının tamamen konjonktürden kaynaklanan bir zaruret olduğunu ifade ederek[541] bir yandan daha sonra ortaya çıkmış olan gayr-ı Kureyşî halifelerin de meşru olduğunu; diğer taraftan ise, şer'î hükümlerin mekâsıda uygun olarak anlaşılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Zira Şâri' mutlaka bir maksada mebni olarak hüküm koyar.[542] Şâri', asabiyet ve gücünden dolayı halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini bildirerek, Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlamasını ve dağılmalarını önlemelerini maksat olarak görmüş ve bu hükmü buna binaen koymuştur. Eğer güç ve asabiyet Kureyş'ten kalkarsa Şâri'in hükümdeki maksadı da ortadan kalkacak ve böylece halifenin Kureyş'ten olmasının gerekli olması gibi bir durum söz konusu olmayacaktır.[543]

D. Halifenin Görevleri

İbn Haldun, şer´î hükümlerin kulların bütün fiillerini kuşattığını ve yönetimin de bunun dışında olmayıp Allah'ın yönetime ilişkin kuralları belirttiğini ifade eder. İbn Haldun, halifenin görevleri konusunun aslında fakihlerin görev

---

[538] Muhammed İkbal, Bakıllanî'nin zamanın icabına göre kureyşlilik şartından vazgeçtiğini beyan eder. Ancak muhtemelen o bu görüşe Mukaddime'den ulaşmıştır. Bu satırların hemen altında İbn Haldun'un kureyşlilikle ilgili fikirlerine değinmesi bunu doğrulamaktadır. Bkz. Muhammed İkbal, ***İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü***, (trc: Sofi Huri) İstanbul, 1964, s. 177.

[539] Hatipoğlu, konuya: "Bu neticeyi, Bakillanî'nin bizzat ifade ettiği eserini bilmiyoruz. İbn Haldun muhtemelen bu kaynaklara sahip olmuş veya bu bilgiler başka yollardan kendisine ulaşmıştır" sözleriyle açıklık getirmektedir. Bkz. Hatiboğlu, ***age***, s. 77.

[540] Ebu'l-Muîn en-Nesefi, ***Tebsıratu'l-Edille fî Usuli'd-Dîn***, (thk: Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), DİB, Ankara 2003, c. 2, s. 437; Maverdî, ***age***, s. 5.

[541] Hassan, ***age***, s. 177.

[542] İbn Haldûn, ***age***, s. 275.

[543] Muhammed İkbal, ***age,*** s. 177.

alanına girdiğini, kendisinin amacının da fıkıh kitabı yazmak olmayıp, sadece halifelik ile hükümdarlığı birbirinden ayırmak olduğunu belirtir.[544] Halifenin dinî ve dünyevî olmak üzere iki tür görevinin olduğunu kaydeden İbn Haldun, halifenin bu iki görevini etraflıca anlatır. Asıl görevi dini korumak olan halifenin diğer dinî görevleri arasında, namaz kıldırma, fetva, yargı, cihad ve maliye gibi görevler yer almaktadır.[545] Namaz imamlığını ilk sırada ele alarak bu görevin en önemli dinî görev olduğuna işaret eden İbn Haldun, Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir'i namaz imamlığı için görevlendirmesini, sahabilerin devlet başkanlığı için de imam/vekil olarak tayin etmesine delil olarak gösterdiklerini söyleyerek namaz imamlığının en önemli görev olduğunu kaydeder.[546]

Fetva ve tedris görevinin de halifenin görev alanında olduğunu, halifenin fetva ve ders vermeye ehil olan kişileri tespit ederek bu görevi onlara tevdi etmesi, ehil olmayanları ise bundan men etmesi gerektiğini belirten İbn Haldun'a göre, halifenin asıl görevi bu tür işleri kontrol etmektir.[547] Aynı şekilde yargılama işinin de halifenin görevleri arasında yer aldığı kaydeden İbn Haldun, Hz. Ömer döneminden itibaren halifenin görevlerinin artmasıyla beraber bu işin kadılara devredildiğini belirtir.[548]

[544] İbn Haldûn, ***age***, s. 325.
[545] İbn Haldûn, ***age***, s. 306.
[546] İbn Haldûn, ***age***, s. 307.
[547] İbn Haldûn, ***age***, s. 308.
[548] İbn Haldûn, ***age***, s. 308.

SONUÇ

Tezimiz, bir doktrin analizi olmaktan ziyade bir tespit çalışması niteliği taşımaktadır. Bu bakımdan çalışmamızın sonuç bölümünde söyleyeceklerimiz bir iddiayı nefy veya ispattan ziyade İbn Haldun ile ilgili yaptığımız tespitlerin bir bakıma özetlenmesinden ibarettir.

Bir tarih kitabı yazma projesini gerçekleştirmeyi amaçlayan İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde, öncelikle tarih yazımının yöntem ve usûlünü ortaya koymuştur. İbn Haldun'un bu konudaki temel felsefesi, sosyoloji ilminin temel konularını oluşturan devlet, medeniyet, aile ve diğer hukukî ve sosyal müesseselerin analizine dayanmaktadır. Ona göre toplumsal hayat (*umran*) ile toplumların siyasî-ilmî, ekonomik-kültürel ve aile yapısı arasında organik bir bağ bulunduğu için, bu müesseseler doğru tespit edilip analiz edilmeden toplumların gerçek yapılarının değerlendirilmesi mümkün değildir. Ortaya koymuş olduğu bu yeni yöntem ile İslam ilim tarihinde sosyoloji ve tarih felsefesi alanında şöhret kazanan İbn Haldun'un, hiç şüphesiz aynı şöhrete İslam hukuk alanında da sahip olduğu söylenemez. Mısır gibi yaşadığı dönemde İslam dünyasının en önde gelen bir ülkesinde yıllarca başkadılık yapmış olması, İbn Haldun'un fıkıh alanında da uzman olduğunu, özellikle uygulamalı hukuku (teknik hukuk) iyi bildiğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan onun fıkıh anlayışının araştırılmaya değer olduğu da kaçınılmaz bir gerçektir.

İlimlerin hiyerarşik olarak tasnifinde tefsir ve hadis ilimlerine öncelik veren İbn Haldun, fıkıh ve fıkıh usûlüne bu ilimlerden hemen sonra yer verir. Mezhepler arası mukayeseli İslam hukukuna ve İslam hukukçuları arasındaki görüş farklılıklarının **(ilm-i hilâf)** sebeplerine temas eden İbn Haldun, bu farklılıkların kaçınılmaz olduğunu; nassların dil özelliğinin ve hadislerin geliş yollarının **(esbâbu vurûdi'l-hadîs)** farklılığının bunun temel nedenlerini teşkil ettiğini belirtir.

İbn Haldun'un İslam hukukunun temel kaynakları konusundaki kanaati, cumhur-i fukahânın Kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklindeki anlayışından farklı değildir. Bu konuda İbn Haldun'un en dikkati çeken tespiti; Hz. Peygamber'in fiillerini, dinî ve beşerî olmak üzere ikili bir ayırıma tâbi tutmasıdır. O, Hz. Peygamber'in teşrî' özelliği bulunan davranışlarının bağlayıcı olduğunu; ancak tıp ile ilgili hadislerini o dönemdeki kültür ve ilmî birikimlerinden alıp uyguladığını ve

bu konuda Müslümanların ona uymasının zorunluluğu olmadığını "Peygamber bize dini öğretmeye geldi, tıp ilmini değil" sözleriyle belirtmiştir.

Mâlikî mezhebine mensup olması hasebiyle bu mezhebe diğer mezheplerden daha fazla yer ayıran İbn Haldun'un, birçok yerde Mâlikî mezhebinin fikirlerini ön plana çıkarmaya çalıştığı görülürken, bazı yerlerde de eleştirmesi, onun bu alanda bir mezhep taassubu gütmediğini göstermektedir. En çok eleştirilmesine de neden olan Mâlikîliğin bedevîliğe yakın olduğu, fikir ve düşünceden uzak olduğu noktasındaki fikirleri buna örnek verilebilir. Ayrıca İbn Haldun bir kısım Mâlikî fakîhlerini, İmam Mâlik'i bazı noktalarda anlamamakla eleştirir. İcmâ ile **amel-i ehl-i Medine**'yi aynı kefeye koyan fakîhlere İbn Haldun'un, aralarındaki fark ve benzerlikleri anlatarak cevap vermesi bu konuya bir örnek teşkil edebilir.

İbn Haldun'un bu konudaki diğer bir önemli yanı, fıkhî hükümler ile **umran** ilmi arasında bağlantılar kurmasıdır. Kendine has *umran* ilmiyle İbn Haldun, İslâm hukukunun bazı alanlarına çok yeni açıklamalar getirmiştir. Örneğin halifenin Kureyş'ten olması gerektiği şeklindeki fıkıhtaki yerleşik fikri, İbn Haldun tamamen toplumsal şartların getirdiği bir zorunluluk olarak görür. Aslında bu sonuç, İbn Haldun'un tarih anlayışına paralel olarak ileri sürmüş olduğu yönteme dayanmaktadır. Çünkü İbn Haldun'a göre tarihî olaylar, incelendiği dönemin şart ve imkânları ölçüsünde ele alınmalıdır. O, halifenin Kureyş'ten olma şartını tamamen o günkü Kureyş'in güç ve karizmasına bağlar ve bu şartı, Müslümanların birlik ve beraberliği açısından da son derece önemli görür.

İbn Haldun, **Mukaddime**'de fıkhı iki başlık altında ele alır. Birinci başlıkta fıkıh konusunu ele alan ibn Haldun, **feraiz** bahsini bu ilmin bir alt konusu olarak inceler. İbn Haldun'un ferâiz konusundaki tek farklı yanı ferâiz isminin kökenine ilişkin açıklamalarıdır. "Feraiz ilmin yarısıdır" şeklindeki bazı hadislere dayanarak bu ilmin önemini ortaya koyanlara karşı İbn Haldun, hadisteki feraizin miras konularını ele alan ilim olmayıp dindeki "bütün farzları" içeren bir terim anlamında kullanıldığı fikrini savunmaktadır. Fıkıhla ilgili ikinci başlıkta ise İbn Haldun, usul konusunu ele alır. Ayrıca İbn Haldun, **hilâfiyyât** ilmini de usul-i fıkhın bir alt konusu olarak kabul eder. İbn Haldun'un hilafiyyatı bir ilim olarak ele alması ve bu ilmin çerçevesini çizmesi bu konuda önemli bir başarı olarak kabul edilmektedir.

Ayrıca İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde çeşitli vesilerle **mekâsıd** konusuna değinmiş ve bu alana değişik ve önemli katkılar yapmıştır. Ona göre

Allah'ın koymuş olduğu bütün hükümler insanların faydasınadır. Bundan dolayı onun birçok yerde dinî hükümlerin maksat ve gayelerini açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.

Aynı zamanda bir başkadı olan İbn Haldun'un, kendi dönemindeki Mısır'ın **yargı sistemi** ile ilgili vermiş olduğu ma'lumatlar o dönemin hukuk anlayışını ortaya koyması açısından önemlidir. O dönemin yozlaşmış ve sadece zenginlerin istekleri doğrultusunda kararlar veren yargı sistemini düzeltmek ve âdil bir hukuk sistemine kavuşturmak için İbn Haldun birçok çaba sarfetmiş ve bunları hayatını anlattığı **Ta'rif** isimli kitabında kayıt altına almıştır. Biz buradan hareketle İbn Haldun'un yargı konusundaki fikirlerini tespit etmeye çalıştık. İbn Haldun'un bu konudaki farklılığını, onun bu işin içerisinde bizzat yıllarca yer almış olması ve bu yanlış hukuk düzenini düzeltmek için sarfettiği çok defa işinden uzaklaşmasına da neden olan mücadelesine bağlayabiliriz.

İbn Haldun ayrıca İslam hukuk tarihi konusunda önemli bilgiler nakletmekte ve bu alanda önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Hatta bazı İslâm hukuku araştırmacıları İbn Haldun'u, **İslam hukuk tarihi**nden bahseden ilk kaynaklar arasında zikrederler. İbn Haldun'un kendi dönemindeki mezheplerin dağılışından bahsetmesi, bu konuda önemli bir tarihî vesikadır. O sadece bu bilgileri nakletmekle kalmamış; aynı zamanda mezheplerin yayılışındaki siyasî, coğrafî, dinî, kültürel ve ekonomik etkenlerie de değinmiştir. Ona göre bir mezhebin herhangi bir coğrafyada kabul görmesinin mutlaka önemli bir etkeni bulunmaktadır.

Son olarak da **hilafet** ile ilgili görüşlerine değindiğimiz İbn Haldun'un özellikle saltanatı meşru gören tavrı dikkat çekmektedir. Ona göre halifeliğin saltanata dönüşmesi, toplumun yapısının değişmesinden, ilk dönemlerde insanları bir arada tutan dinî birliğin yerini asabiyete bırakmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre, insanlar asabiyeti yegâne güç olarak gördüklerinden dolayı Muaviye, İslam birliğini sağlamak için kendi oğlunu veliaht olarak seçmek zorunda kalmıştır. **Kureyş**'ten olma şartını da müstakil bir şart olarak değil; kifâyet şartından kabul eden İbn Haldun, yukarda da ifade edildiği gibi bu alanda farklı bir bakış açısına sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Adıvar, Abdulhak Adnan, "İbn Haldûn" ***MEB İA***, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1950, s. 738-743.

Akkuş, Süleyman, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", ***Usûl: İslam Araştırmaları***, 2007, sayı: 8, s. 109-138.

Arslan, Ahmet, ***İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası***, Vadi Yay. 3.b. Ankara 2002.

Arslan, Gıyasettin, "İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", ***Usûl: İslam Araştırmaları***, 2007, sayı: 8, s. 71- 108.

Bağdadî, İsmail Paşa, ***Hediyyetü'l-Ârifîn fî Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn,*** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1955.

Bedir, Murteza, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn" ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, Sayı 15, 2006, s. 5-31.

Binder, Leonard, ***Liberal İslâm,*** (Ter. Yusuf Kaplan), Rey yay. Kayseri 1996.

Bouamrane, Chikh, "İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış", (Çev. Nesimi Yazıcı), ***AÜİFD***, c. 30, s. 265-277.

Brockelmann, Carl, ***Tarihu'l-Edebi'l-Arabî***, (Arapçaya çev., Edititör: Mahmud Fehmî Hicazî), el-Munazzametu'l-Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, y.y. 1995.

Câbirî, Muhammed Âbid, ***el-Asabiyye ve'd-Devle,*** Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 6.b. Lübnan 2001.

Çağıl, Orhan Münir, ***Hukuk Başlangıcı Dersleri***, İÜHF Yay. İstanbul 1963.

Deniz, Gürbüz, "Müslümanların bir Değeri Olarak İbn Haldun", ***Eskiyeni Dergisi***, sayı 2, 2006, s. 104-108.

Ebu Zehra, Muhammed, ***Mâlik: Hayâtuhu ve Asruhu, Ârâuhu ve Fıkhuhu***, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy ty.

----------, "İbn Haldun vel-Fıkh ve'l-Kada", ***A'malu Mehrecan İbn Haldun***, el-Merkezu'l-Kavmî li'l-Buhûsi'l-İctimaiyye ve'l-Cinaniyye, Kahire 1962.

Ebû Zeyd, Ahmed, ***el-Fikru'l-Kelâmî 'inde İbn Haldun***, el-Muessesetu'l-Câmiiyyetu li'd-Dirasât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1997.

Ehvânî, Ahmed Fuad, "İbn Haldun ve Tarihu'l-Ulum", ***A'mâlu Mehrecân İbn Haldun,*** el-Merkezu'l-Kavmî li'l-Buhûsi'l-İctimâiyye ve'l-Cinâniyye, Kahire 1962.

Erdoğan, Mehmet, ***Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü***, Rağbet Yay. İstanbul 1998.

Falay, Nihat, ***İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri***, İÜİF Yay. İstanbul 1978.

Fazlur Rahman, ***İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp***, (Çev. Adnan Bülent Baloğlu – Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay. Ankara 1997.

Ferruh, Ömer, "Mevkıfu İbn Haldun mine'd-Dîn ve mine'l-Kadâya'd-Diniyye", ***A'mâlu Mehrecân İbn Haldun,*** el-Merkezu'l-Kavmî li'l-Buhûsi'l-İctimâiyye ve'l-Cinâniyye, Kahire 1962.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, Mezhepler Tarihi Açısından bir Bakış", ***AÜİFD***, c.25, s. 179-214.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, ***İbn Haldûn ve Felsefesi***, İş, Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Merkezi Kitapları, İstanbul 1939.

----------, ***İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi***, Gençlik Kitabevi Neşriyatı, İstanbul 1951.

Fındıkoğlu-Ülken, Ziyaeddin Fahri - Hilmi Ziya, ***İbn Haldun***, Kanaat Kitapevi, İstanbul 1940.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, ***el-Mustasfa min İlmi'l-Usul, (***Haz. Hamza b. Zuheyr Hafız), Medine ty.

Gumplowicz, ***"İbn Haldun Hakkında Bir Tetkik"***, çev. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, (Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri'nin ***İbn Haldun*** adlı eserlerinin içinde), Kanaat Kitapevi, İstanbul 1940.

Gürkan, Ülker, ***Hukuk Sosyolojisine Giriş***, AÜHF Yay. Ankara 1989.

Hâcî Halîfe, (Kâtib Çelebi), ***Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn***, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Hadduri, Macid, ***İslam'da Adalet Kavramı***, Yöneliş Yay. 2. b. İstanbul 1999.

Hasan, Hâlid Ramazan, ***Mu'cemu Usuli'l-Fıkh,*** Nâşir: er-Ravda, Daru'd-Darabîsî li'l-İnsaniyye, Mısır 1997.

Hassan, Ümit, ***İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi***, Toplumsal Dönüşüm Yay. 2.b. İstanbul 1998.

Hatiboğlu, Mehmed Said, ***İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik, Hilâfetin Kureyşliliği***, Kitabiyat, Ankara 2005.

Husrî, Sâtı', ***İbn-i Haldûn Üzerine Araştırmalar, (***çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay. İstanbul 2000.

İbn Âşûr, Tahir, ***İslam Hukuk Felsefesi*** (çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz), Rağbet Yay. İstanbul 2006.

İbn Hacer, el-Askalanî, ***Ref'u'l-Isr 'an Kudâti Mısr***, (thk: Alî Muhammed Ömer), Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1998.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, ***et-Ta'rif bi-İbn Haldun Rihlatuhu Ğarben ve Şarkan***, (Yayınlayan: Muhammed b. Tavît et-Tancî), Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1951; ***(***Türkçe çev., Vecdi Akyüz), ***Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar(Ta'rif),*** Dergah yay. İstanbul 2004.

----------, ***Muzîlu'l-Melâm an Hukkâmi'l-Enâm, (***thk: Abdulmun'im Ahmed), Dâru'l-Vatan, Riyâd h.1417.

----------, ***Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sail***, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh yay. 2.b. İstanbul 1998.

----------, ***Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*** (ter: Pirizade Muhammed Sahib Efendi), Takvimhane-i Amire, h.1275.

----------, ***Mukaddime***, (Ter. Halil Kendir), Yeni Şafak, İstanbul, 2004.

----------, ***Mukaddime-i İbn Haldun,*** (çev. Ahmed Cevdet Paşa), Takvimhane-i Amire, y.y. 1276.

----------, ***Mukaddimetu İbn Haldûn***, (haz. Ahmed ez-Za'bî), Daru'l-Erkam, Beyrut ty.

----------, ***Mukaddimetu İbn Haldûn***, (haz. Halil Şehade- Sehîl Zekâr), Daru'l-Fikr, Beyrut 2001.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, ***Vefeyâtu'l-A'yân***, (Haz: Abdusselam Harun), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1375/1956.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Hazm, ***el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm***, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, yy ty.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, ***Zâdu'l-Meâd***, (ter. Muzaffer Can), Cantaş Yay. İstanbul, 1991.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, ***Lisanu'l-Arab,*** Dâru'l-Meârif, Kahire 1119/1708.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, ***el-Fihrist***, (thk: Rıza Teceddüd), yy ty.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, ***el-Hilâfe ve'l-Mülk***, Mektebetu'l-Menâr, 3.b., Zurka/Ürdün 1994

İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn, ***el-İhata fî Ahbâri Ğırnata***, (thk: Abdullah İnan), Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1975.

İbnu'l-İmâd, Şihabuddin ed-Dımaşkî, ***Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb***, (Haz. Abdulkadir el-Arnavut, Mahmud el-Arnavut), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.

İkbal, Muhammed, ***İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü***, (trc: Sofi Huri) İstanbul, 1964.

İltaş, Davut, "Fıkıh Usulü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrımlaşması" ***Bilimname***, sayı XVII, 2009/2, s. 65-95.

İnân, Muhammed Abdullah, ***İbn Haldun Hayatuhu ve Turasuhu'l-Fikrî***, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye bi'l-Kâhire, Kâhire 1933.

Karadâvî, Yusuf, "Sünnet Ve İslam Hukuku II", (Çev. İshak Emin Aktepe), ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi***, VIII (2008), sayı 4, s. 207-251.

Karafî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris, ***ez-Zahîra***, (Thk: Muhammed Haccî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

Karaman, Hayrettin, ***İslam Hukuk Tarihi***, İz Yay. İstanbul 1999.

Kattân, Mennâ', ***Tarihu't-Teşrî'i'l-İslamî***, Mektebetu'l-Meârif, 2.b. Riyad 1996.

Kehhâle, Ömer Rıza, ***Mu'cemu'l-Muellifîn***, Muessesetu'r-Risâle, yy ty.

Koca, Ferhat, "İbn Haldûn'un Fıkhî Birikimi ve İslam Hukuk Tarihi ile İlgili Görüşleri (el-Mukaddime çerçevesinde)", ***Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Vefatının 600. yılında İbn Haldun Sempozyumu, İSAM***, İstanbul 2006, (Basılmamış).

Köktaş, Yavuz "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadîs İlimleri ve Hadîs Sosyoloji İlişkisi", ***CÜİFD***, cilt: VII/1, s. 299–343, Haziran– SİVAS 2003, s. 299-343.

Kuşgöz, Emine, ***İbn Haldun'un Kur'an ve Tefsir Anlayışı***, CÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2007.

Mahdi, Muhsin, ***İbn Khaldun's Philosophy of History***, George Allen and Unwin Ltd., London 1957.

Mahmasanî, Subhi Receb, ***İslâm Hukuk Felsefesi***, (Trc. Komisyon), Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı, Ankara, 2009.

Markizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali, ***Düreru'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi A'yâni'l-Mufîde***, (Thk: Mahmud el-Celîlî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, ***el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Velâyâtu'd-Diniyye***, (thk: Ahmed Mubarek el-Bağdâdî), Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989.

Meriç, Cemil, ***Umrandan Uygarlığa***, Ötüken Yay. İstanbul 1977.

Meriç, Ümid, ***Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü***, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1975.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, ***Tebsıratu'l-Edille fî Usuli'd-Dîn***, (Thk: Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), DİB, Ankara 2003.

Okumuş, Ejder, ***Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun***, İz Yay. İstanbul 2008.

Öktem, Ülker, "Dârü'l-Fünûn'da Hilâfiyyât", ***OTAM Dergisi***, Ankara, 1997, sayı 8, s. 205-219.

Râzî, Fahrettin, ***el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh***, (Haz.: Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî), Muessesetu'r-Risâle, yy ty.

Rosenthal, Franz, ***İbn Khaldûn, The Muqaddimah***, 3.b. Routledge & Kegan Paul, London ty.

Sâvî, Salâh, ***El-Vecîz fi Fıkhı'l-Hilâfe***, Dâru'l-İ'lâmi'd-Düvelî, yy ty.

Sehâvî, Şemsuddin Muhammed, ***ed-Dev'u'l-Lâmi',*** Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut ty.

--------, ***ez-Zeyl alâ Ref'i'l-Isr,*** (thk: Cevdet Hilâl-Muhammed Mahmûd Sabîh), yy ty.

Subkî, Tâcuddîn, ***Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh,*** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2.b. Beyrut 2003.

Şaban, Zekiyuddîn, ***İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)***, (Ter. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 7. b. Ankara 2004.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, ***el-Muvâfakât***, (Thk: Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Süleyman), Dâru İbn Affân, el-Memleketu'l- Arabiyyetu's-Suudiyye 1997.

Şehristanî, Muhammed, ***el-Milel ve'n-Nihal***, (Ter. Mustafa Öz), Litera Yay. İstanbul 2008.

Şener, Abdulkadir, ***İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah***, DİB Yayınları, Ankara 1974.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, ***İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl***, (Thk: Ebû Hafs Sâmî b. El-Azayî el-Eşerî), Dâru'l-Fadîla, Riyâd 2000.

Taha Hüseyin, ***Felsefetu İbn Haldun el-İctimâiyye, (***Arapçaya çev: Muhammed Abdullah İnân), Matbaatu'l-İ'timâd bi-Şâri' Hasan el-Ekber, Mısır 1925.

Togan, Zeki Velidi, ***Tarihde Usul***, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1950.

Topçuoğlu, Hamide, ***Hukuk Soyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)***, c.1, AÜHF Yay. Ankara 1960.

Uludağ, Süleyman, ***İbn Haldun, Hayatı-Eserleri-Fikirleri***, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1993.

---------, "İbn Haldun", ***D İA***, c.19, İstanbul 1999, s. 538-543.

Ülken, Hilmi Ziya, ***İçtimaî Doktirinler Tarihi***, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İstanbul 1941.

Ünal, İsmail Hakkı, ***İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu***, DİB, Ankara 1994.

Vâfî, Ali Abdulvâhid, ***Abdurraman İbn Haldûn: Hayatuhu ve Âsâruhu ve Mezâhiru Abkariyyetih***, el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttahida, Vezaretu's-Sikâfe ve'l-İrşadi'l-Kavmî, yy ty.

Verdî, Alî, ***Mantıku İbn Haldun***, Dâru Kufan 2.b. Londra 1994

Wolfson, Harry Austryn, "İbn Haldun'a göre Allah'ın Sıfatları ve Kader" (çev. Süleyman Toprak), ***SÜİFD***, Yıl: 1986, Sayı: 2, s. 213-227.

Yetim, Musa, ***İbn Haldun'un Devlet Görüşü***, İÜSBE, Sosyal Siyaset Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1994.

Zehebî, el-Hâfız Ebû Abdullah Muhammed, ***et-Tıbbu'n-Nebevî***, (Thk: Ahmed Rıf'at el-Bedrâvî), Dâru İhyâi'l-Ulûm, 3.b. Beyrut 1990

Zerkeşî, Bedruddin, ***el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh***, (Haz: Abdulkadir Abdullah el-Ânî), Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt, 2.b., Gardaka-Kuveyt 1992.

Zeydan**,** Abdulkerim, "Hilaf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", (Çev. Abdullah Kahraman), ***CÜİFD***, 1999, c.3. sayı 1.

Zuhaylî, Vehbe, ***el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh,*** Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1999.

ÖZET

Bayder, Osman, "İbn Haldun'un İslam Hukuku İle İlgili Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Şamil Dağcı, XIII+132 s.

Bu çalışma, İslam bilginleri halkasından biri olan ve çok yönlülüğüyle tanınan İbn Haldun'un İslam hukukuna dair fikirlerini tespit etmektedir. Tarih ve sosyoloji ilimlerinin önemli şahsiyetlerinden kabul edilen İbn Haldun'un kurmuş olduğu "umran ilmi" içerisinde, İslam hukukunun yeri hiç şüphesiz ki çok önemlidir.

Yıllarca kadılık yapmış, siyasî hayatın birçok makamında yer edinmiş ve o dönemdeki İslam devletlerinin neredeyse tamamını gezmiş biri olan İbn Haldun'un bu sayede kazanmış olduğu birikimlerini fıkıh dâhil ele aldığı bütün konulara yansıttığını görmekteyiz. Doğrudan bir fıkıh kitabı yazmasa da İslam hukukunun birçok alanına sunduğu katkı takdire şayandır.

Bu çalışma İbn Haldun'un usul-i fıkıh görüşleri ile birtakım furû' ve ayrıca mekâsıd, hilafiyyât gibi konulardaki fikirlerini ele almaktadır. İbn Haldun kendine özgü yorum ve bakış açısıyla İslam hukukunda o döneme kadar çok fazla dile getirilmeyen konulara temas etmiş, İslam hukuk ekollerinin ortaya çıkış nedenleri ve farklı bölgelere dağılışının sosyolojik, kültürel, coğrafî, siyasî birçok etkeni üzerinde durmuştur. İslam hukuk tarihini kısa ve özlü bir şekilde ele alan İbn Haldun'un ayrıca hilafet konusundaki fikirleri de İslam hukuku açısından kayda değerdir.

ABSTRACT

Bayder, Osman, "The Thoughts of Ibn Khaldun about Islamic Law", Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Şamil Dağcı, XIII+132 p.

In this study, we tried to express the thoughts of Ibn Khaldun about Islamic Law, who is one of the Islamologists and being known with his sophistication. The place of Islamic Law is undoubtedly so important in "umran" (civilization) discipline which was founded by Ibn Khaldun who is one of the important figures of history and socology sciences.

Ibn Khaldun served as a judge for years, took place in different positions in political life and travelled almost all of the Islam cities at that time. By this means he gained experience and reflected this experience to all the issues he dealt with including fıkıh. Though he is not a fakîh (islamic jurist), it is admirable his contributions to Islamic Law for different aspects.

This study deals with Ibn Khaldun's thoughts of usûl-i fıkh (islamic jurisprudence), and his concepts about a number of furû' (detail of islamic law) and also mekâsıd and hilafiyyât issues. With his own way of criticism and perspective, Ibn Haldun touched the subjects that were not uttered till his time. He also emphasizes the emerging reasons of Islam law Schools and dwells on many sociological, cultural, geographical and political factors of this school's dispersing to different regions. Dealing with the Islam law history in a brief and concise way, Ibn Khaldun's thoughts about caliphate are considerable in terms of Islamic Law.