

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: VII / 1, s. 299-343
Haziran-2003-SİVAS

İBN HALDUN'UN MUKADDİME ADLI ESERİNDE HADİS İLİMLERİ VE HADİS- SOSYOLOJİ İLİŞKİSİ

Yavuz KÖKTAŞ*

Anahtar kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, tarih ve sosyoloji, metodoloji, anlama ve yorumlama.

ÖZET

İbn Haldun, gerek İslâm dünyasında gerekse dünya düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan büyük bir düşünürdür. İbn Haldun esas itibariyle çok yönlü bir ilim adamıdır. *Mukaddime* adlı eseri bunu açıkça ortaya koymaktadır. O, tarih ve sosyoloji alanında meşhur olmuştur, ancak İslâmî ilimlerde de vukufiyet kesbetmiştir. Bunun önemli şahitlerinden biri hadîs alanındaki derin bilgisidir. İbn Haldun, hem bir hoca olarak hadîs okutmuş hem de *-Mukaddime* adlı eserinde görüldüğü gibi hadîsleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Onun hadîslere getirdiği yaklaşım bizlere önemli yorum zenginliği sunmaktadır. Hatta bunun ötesinde hadîsleri anlama ve yorumlama imkanı veren bir metodoloji de takdim etmiştir. Bu metodolojide en önemli unsur, hadîslerin sosyolojik gerçeklikler dikkate alınarak yorumlanmasıdır.

ABSTRACT

Ibn Haldun is an important thinker both in the Islamic world and the thought history of world. Ibn Haldun is originally a polydirection scholar. His *Mukaddime* has clearly introduced this state. İbn Haldun is prominent in the area of the history and the sosyology, but he has competent in the Islamic studies as well. One of important evidents of this is his deep deep knowledge in the hadith area. He taught the hadith both as a teacher and studied the understanding and the interpreting of hadiths – as seen in his *Mukaddime* -. The approach about the understanding of the hadith of İbn Haldun has presented the methodology which give a chance the understanding and the interpreting of the hadiths. The most important element in this methodology is made interprets about hadith taking into consideration the social rialities.

* Yrd. Doç. Dr. KTÜ Rize İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı

GİRİŞ

İbn Haldun (ö. 808/1405) gerek İslam aleminde gerekse dünya düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan büyük bir düşünürdür. İbn Haldun, kendisinden evvelki bilginlerin bir devamı değildir. Kendisinden evvelki düşünür ve bilginlerden çok faydalanmakla birlikte o hem metot hem de içerik bakımından bağımsız bir bilim dalını, özgün bir düşünce sistemini, yani ilm-i umranı kurmayı başarmıştır. Onun sözü konusu özgün fikirlerinden faydalanan müslüman alimler her dönemde az çok mevcut olmakla beraber o daha çok XVII. asırdan itibaren Osmanlılarda, XIX. asırdan itibaren de Avrupa'da önem kazanmaya başlamış; XX. asırda ise ünü bütün dünyaya yayılmıştır. Bugün ünlü eseri *Mukaddime* Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Portekizce, Hindçe, Japonca, Rusça, Farsça ve Urduca gibi dünyanın belli başlı dillerine tercüme edilmiş bulunmaktadır.¹

Çeşitli düşünce, inanç ve eğilimlere sahip bir çok sosyoloji alimi, tarihçi, iktisatçı, hukukçu, siyasetçi, şehirci, çevreci ve filozof İbn Haldun'dan bir biçimde istifade etmiş ve onun bir yönünü öne çıkarmıştır. Bu ise onun çok yönlü bir düşünür olmasından kaynaklanmaktadır. O, kimine göre tarihçi, kimine göre tarih nazariyecisi sosyolog, kimine göre medeniyet ya da kültür tarihçisi, kimine göre siyasi düşünür, kimine göre iktisatçı, kimine göre şehirci, kimine göre hukukçu, kimine göre de ilahiyatçısıdır. Onun bu kadar farklı şekillerde yorumlanması düşünce sisteminin akılcı, gerçekçi ve oldukça kapsamlı oluşundan ileri gelmektedir.²

Çok yönlü olan İbn Haldun'un, İslamî ilimlerde, bilhassa hadîs ilminde de ihatalı bilgilere sahip olduğu belirtilmelidir. Fakat tarih ve sosyoloji sahalarındaki şöhreti, onun hadîs alimi olma yönünü gölgelemiştir. Mağrib ülkelerinde fazlaca rağbet gören İmam Malik'in *Muvatta'* yanında Müslim'in *Sahih*'ini de iyi biliyordu. Hadîs ıstılahları ve senedleri konusunda kendisine yetecek ve bu sahalarda ders verecek kadar bilgisi vardı. Mısır'da iken yüksek seviyedeki okullarda *Muvatta'* okutmuştu.³

İbn Haldun'un, o devrin ilim merkezi olan Kahire'de, İbn Hacer gibi büyük muhaddislerin bulunduğu ve yetiştiği bir zamanda, Surgatmışiye Medresesi gibi yüksek bir okulda hadîs hocalığına tayin edilmiş olması da bu sahadaki ehliyetinin delilidir. Ayrıca İbn Haldun'un *Mukaddime*'de "Ulûmu'l-hadîs" başlığı altında verdiği bilgiler de onun hadîs sahasındaki bilgisinin genişliğine ve sağlamlığına tanıklık eder mahiyette olduğu ifade edilmektedir.⁴ İbn Haldun'un hadîsçiliğiyle ilgili bu bilgileri dikkate aldığımızda onun hadîsçi sosyolog değil, sosyolog-hadîsçi olduğunu söylememiz mümkündür. Burada "hadîsçi" tanımlamasını kullanmamızın sebebi, onun teknik anlamda hadîsçi olması dolayısıyla değil, hadîs sahasındaki bilgisinin genişliği ve hadîslerin yorumlanmasıyla ilgili derin katkısından dolayıdır. Bu yönünü daha yakından ortaya koyabilmek için hadîs ilimleriyle alakalı düşünceleri ileriki sayfalarda ele alınıp değerlendirilecektir.

¹ Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Ankara, 1993, s. IX.

² Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, s. X.

³ Şevkanî, *el-Bedru't-tâli*, Kahire, ts. I, 337-339; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut, ts. V; 188; Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-müellifini't-Tunisyyin*, Beyrut, 1982, II, 211-115; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", [*Mukaddime*'nin önsözü], İstanbul, 1988, I, 72.

⁴ Şevkanî, *el-Bedru't-tâli*, I, 338-339; Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-müellifini't-Tunisyyin*, II, 212-215; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", I, 72-73.

Bu çalışmada ayrıca ve esas olarak onun sosyolog ve ilahiyatçı olma nosyonunun buluşma noktası olan hadîslerin anlaşılması ve yorumlanmasına yaptığı katkılar üzerinde durulacaktır. Günümüzde hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda kendisinden çokça istifade edilmesine rağmen onun bu konuyla alakalı görüşleri ve tahlilleri sistematik olarak ortaya konulmamıştır. Böyle bir çalışma hadîslerin anlaşılması ve yorumlanmasına sosyoloji zemininde metodolojik bir katkı da sağlayabilecektir.

İbn Haldun'a kadar ve onunla birlikte hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili çalışmalara baktığımızda genel çerçevede dört yöneliş olduğunu görüyoruz:

1. Fıkhî yöneliş: Bu yöneliş, hadîslere hüküm istinbat etmek için yaklaşmaktadır. Bu yöneliş içinde hadîsleri zahirine göre anlayanlar olduğu gibi te'vile ağırlık verenler de vardır. Bununla birlikte bu yönelişin en önemli özelliği metinden yola çıkmalarıdır.⁵ Buna göre metin esastır ve olgular metne göre yorumlanır. Tarihte mezhep imamlarını ve müntesiplerini, ayrıca hadîs şarihlerini -ahkam ifade etmeyen hadîsleri inceleseler bile- bu kategoriye sokmak mümkündür. Onlar için önemli olan metnin açıklanmasıdır.

2. Batınî yöneliş: Bu yöneliş, daha ziyade sufilerde ifadesini bulmuştur. Sufiler için esas mana zahirin ötesindeki, ardındaki batınî manadır.⁶ Ancak bu mana lafızdan tamamen kopuk değildir. Bu yöneliş, bir anlamda hadîsteki hikmetleri, yani neden ve niçinleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu yönelişin ilgi alanı fıkhî hadîslerden ziyade ahlak ve varlıkla ilgili hadîslerdir. Bununla birlikte bu yönelişin en önemli özelliği zihnî ve manevî tecrübelerle elde edilen bilgilerle metne yaklaşılmasıdır. Dolayısıyla burada doğrudan metinden yola çıkılmamaktadır. Tecrübelerle birlikte metne gidilmektedir.

3. Akılcı yöneliş: Bu yöneliş kelimenin tam anlamıyla Mutezile'ye hakim olan bir yöneliştir. Onlar hadîsleri rasyonalist bir açıdan değerlendirmiş, çoğu kere de reddetme yoluna gitmişlerdir.⁷ Bu yönelişin en önemli özelliği rasyonalist bir eğilimle metne yaklaşmasıdır. Bu yaklaşım, anlayıcı ve yorumlayıcı olmaktan ziyade sorgulayıcıdır.

4. Sosyolojik yöneliş: Bize göre bu yöneliş İbn Haldun'da ifadesini bulmuştur. Bu çalışmada da bu yöneliş ortaya konulacaktır. Bu yönelişin en önemli özelliği sosyal teori ve olgularla birlikte metne yaklaşmasıdır. Bu yönelişte önemli olan -sonuçta metin izah edilse bile- metnin açıklanması değildir. Bu yönüyle hadîs şarihlerinden ayrılmaktadır. Burada şarihlerin de hadîsleri izah ederken sosyolojik bazı açıklamalar yaptığı söylenebilir. Bu doğru olmakla birlikte, bunu sosyolojik yöneliş olarak adlandırmak mümkün değildir. Çünkü şarihler özellikle tearuz halinde olan iki hadîsi izah ederken sosyolojik verilere başvurmaktadır. Şarihlerin zihninde

⁵ Fıkhî yöneliş içindeki bu tavırların detaylı analizi için bkz. Abdülmecid Mahmud, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadîs*, bs. y.y. 1979, s. 122-289.

⁶ Sufilerin hadîslere yaklaşımına dair bkz. Ebu Nasr Serrâc Tusî, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kamil Yılmaz), İstanbul, 1996, s. 109-120; İbn Teymiye, "Zahir ve Batın İlimine Dair Bir Risale", (çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat) *Tasavvuf*, (2001) 2: 6, s. 279-281; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, 1969, s. 24-28.

⁷ Mu'tezile'nin hadîslere yaklaşımına dair bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs: Hadîs Müdafâsı*, (çev. Hayri Kırbaçoğlu), İstanbul, 1979, s. 19-70; Ayhan Tekineş, "İlk İslam Rasyonalistleri Mu'tezile ve Sünnet", *İLAM Araştırma Dergisi* (1998) III: 1, s. 83-100.

önceden herhangi bir sosyal teori bulunmamaktadır. İbn Haldun ise sosyal teorilerle hadîslere yaklaşmaktadır. Bu onu şarihlerden ayıran en önemli yöndür.

İbn Haldun'un hadîsleri anlama konusunda yaptığı şey, teknik açıdan sufilerin yaptığına benzemektedir. Zira İbn Haldun da sufiler de temelde metinden yola çıkmamakta; metne gitmektedirler. İbn Haldun sosyal tecrübelerle; sufiler ise bireysel ve maneî tecrübelerle metne yaklaşmaktadır.

İbn Haldun'un hadîslere sosyolojik yönelişine en yabancı yöneliş akılcı yöneliştir. Çünkü sosyolojik yönelişte esas olan anlama ve yorumlamadır. Akılcı yönelişte ise esas olan sorgulama veya reddetmedir. Bununla beraber bir noktaya işaret edilmelidir. İbn Haldun'un tarihî rivayetler ile hadîslere bakışında bir farklılık gözükmemektedir. O, tarihî rivayetlere karşı eleştirel ve sorgulayıcı bir metot geliştirmiştir. Zira İbn Haldun'a göre tarih çok önemli bir ilimdir. Ancak o, tarihin sırf nakilden ibaret olmadığını söyler. Çünkü haberler hususunda sadece nakle itimad edilir de, ananelerin esasları, siyasi kaideler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmazsa, bu konularda hataya düşmek kaçınılmaz olur. Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstatlarının hikayelerde ve vakialarda içine düştükleri hataların sebebi, zayıf veya sağlam demeyip bu hususta sadece nakle itimad etmeleri, bu gibi şeyleri asıllarıyla mukabele ve benzerleriyle mukayese etmemeleri, hikmeti esas alma, kainatın ve olan şeylerin tabiatlarına vakıf olma, haberlerde düşünce ve basireti hakem kılma kıstasları ile inceleme yapmamış olmalarındandır.⁸ İbn Haldun, burada tam anlamıyla haberlerde metin tenkidi yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Fakat bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta İbn Haldun'un metin tenkidiyle ilgili bu teorisini hadîslere uygulamamasıdır. İbn Haldun, haberlerde hataya düşenleri tarihçiler, müfessirler ve nakil üstatları olarak tasnif etmiştir. Bu tasnifine uygun olarak da örnekler vermiştir. Tarihçilerin hatalarına çok örnek vermesine rağmen⁹ müfessirlerin hatasına bir örnek vermekle yetinmiştir.¹⁰ Bununla birlikte ne giriş mahiyetindeki bu bölümde ne de *Mukaddime*'nin bütününde -bir kaçı hariç- hadîslere karşı eleştirel bir tavır takınmamıştır. Bunun sebepleri arasında hadîslerin dinî içerikli, yani Peygamber'e ait olmasını ve tahlil edilen hadîslerin kendi sosyolojisiyle uyum içinde olmasını zikredebiliriz.

Ayrıca İbn Haldun'un sosyolojik yönelişte sosyal yönü ağır basan hadîslerin üzerinde durulduğu belirtilmelidir. Bu yönüyle izah edilen hadîsler de çok sınırlı sayıdadır. İbn Haldun'un bu tür hadîsler üzerinde durması tabiidir, zira her ilim adamı edindiği tecrübelerle örtüşen hadîsleri anlamaya çalışır. Fıkıhçıların veya sufilerin kendi tecrübeleri ya da aldıkları eğitim sonucu farklı tip hadîsler üzerinde durmaları bundandır.

Burada İbn Haldun'un bir başka yönüne daha vurgu yapılmalıdır. Bir medeniyet ve kültür tarihçisi ya da ilimler tarihçisi olarak İbn Haldun çeşitli ilimlerle ilgili bilgiler vermiştir. Bu ilimler içinde nahiv, tefsir, kıraat, hadîs, fıkıh, usûl-i fıkıh, feraiz, kalam, tasavvuf, felsefe gibi ilimleri saymak mümkündür. Bu yönüyle İbn Haldun'un günümüzdeki bazı yaklaşımlara öncülük ettiği söylenebilir. Zira İbn

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 209.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 210-251.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 218.

Haldun'un yaklaşımına benzer şekilde, Fazlur Rahman¹¹, Ahmed Emin¹², Seyyid Hüseyin Nasr¹³ gibi ilim adamları eserler hazırlamışlar ve medeniyete bütüncül olarak yaklaşımlarına çalışmışlardır. İbn Haldun ile bunların arasında bazı farklar vardır. Bunlardan biri İbn Haldun'un daha çok ilimle meşgul olmasıdır. Yukarıda sayılanlar ve sayılmayan aklî ilimlerin sayısı gerçekten fazladır. Diğerlerinin ilgilendiği ilimlerin sayısı ise sınırlıdır. Diğerleri ve en önemlisi ise İbn Haldun'un bu ilimleri izahının tasvirî olmasıdır. Bu bir anlamda sosyolojik gözlemlerinin de bir sonucudur. Bu haliyle İbn Haldun, mezkur ilimleri bir ders kitabı niteliğinde ortaya koymuştur. Ancak felsefe ile ilgili görüşleri bundan istisna edilmelidir. İbn Haldun felsefe ile ilgili olarak hem tahlilî hem de eleştirel bir tavır takınmıştır.¹⁴ Ötekilerin bu ilimleri izahı ise tahlilîdir. Geçmiş analiz edip günümüzle ilgili bir takım sonuçlar çıkarmaya yöneliktir.

İbn Haldun sosyolojisiyle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış ve bu sosyolojinin unsurları belirlenmiştir.¹⁵ Burada onları tekrar etmeye gerek yoktur. Bu sosyolojinin unsurlarına hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması esnasında dikkat çekmenin daha faydalı olduğunu düşünüyoruz. İbn Haldun'un hadîslerin anlaşılması ve yorumlanmasına yaptığı katkıları incelemeyen önce bir medeniyet veya kültür tarihçisi olarak hadîs ilmine/ilimlerine bakışını ortaya koymak isabetli olacaktır.

İbn Haldun'un hadîs ilmine/ilimlerine bakışı

İbn Haldun kendi zamanında okutulan ilimler hakkında bilgi vermiştir. Bu bölümün genel adı "Çağımızda medenî ülkelerde okunan ilimlerin çeşitleri" şeklindedir. Ona göre insanların şehirlerde öğrendikleri ilimler ikiye ayrılır: Aklî ve naklî ilimler.¹⁶ Aklî ilimler, hikmet ve felsefe ilimleridir. Bu ilimler akılla öğrenilir. İnsanlar, idrak kuvveleriyle bu ilimlerin konularını, meselelerini, delil ve burhanlarını, öğretim ve öğrenme yollarını inceler, kavrar ve anlarlar. İkinci kısım ise naklî ilimlerdir. Bu ilimler, dini vaz'edenden rivayet edilen haberlere dayanır. Bu ilimlerin esasları öğrenilirken akla dayanılmaz, ancak meselelerin furuatını asıllara bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur.¹⁷

İbn Haldun, bu tespiti yaptıktan sonra naklî ilimler içinde tefsir, hadîs, kelim fıkıh ve dil ilimlerinin bulunduğunu belirtir. İbn Haldun ilk olarak burada hadîs ilmine değinir. Ona göre hadîs ilmi, ravilerin ahlak ve adalet gibi hallerini inceler. Bu incelemeler sonunda haberlerin doğru olduğu ortaya çıkarsa, bu haberlerle amel

¹¹ Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), İstanbul, 1993.

¹² Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut, 1969.

¹³ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam: İdealler ve Gerçekler*, İstanbul, 1996.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1988, II, 1246. Bir değerlendirme için bkz. Cengiz Tomar, "İbn Haldun", *DİA*, XX, 8.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, s. 52-156; Neşet Tok, *İlim-i Umran*, Ankara, 2002, s. 75-142; Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *UÜİFD*, (2000) X: 9, s. 589-603; Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *DİA*, XIX, 543-555; İbrahim Erol Kozak, "İbn Haldun", *DİA*, XIX, 1-8.

¹⁶ İlimler tasnifinde bu ikili taksim meşhurdur. İlimler önce aklî ve naklî ilimler olarak ikiye ayrılır. Naklî ilimler, tefsir, hadîs, tasavvuf vd. ilimlerdir. Aklî ilimler de önce nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılır. Nazarî olanlara ilahiyat, riyaziyyat ve tabiiyyat dahildir. Amelî ilimler ise ahlak, tedbîrî'l-menziel ve siyasetten teşekkül etmektedir. Bu noktada "medenî ilim/sosyal-siyasal ilim" olarak da anılan ve erdem fikrini esas alan amelî ilimlere paralel bir biçimde tarih yöntemine dayalı olan ve iktisadî konuları da içeren sosyoloji de İbn Haldun'un verdiği "umran ilmi" adıyla klasik şemaya dahil edilmelidir. Bkz. İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, 113.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1020-1021..

etmek vacib olur.¹⁸ İbn Haldun, burada hadîs ilminin muhtevasıyla ilgili bir tahlil yapmıştır. Buna göre hadîs ilmi, ravinin hallerini ve sahih olduğu ortaya çıkan hadîslerle amel etmeyi konu edinir. Çok özet olan bu bilgilendirmede bazı eksikler de vardır. Hadîs ilmi ravinin hallerini incelemekle birlikte rivayetin hallerini de inceler. Ayrıca hadîs ilmi, sahih ve sahih olmayan hadîsleri belirlemeye çalışır, ancak belirlenen hadîslerle amel etme konusu tamamen fıkıh ve fıkıh usûlünü ilgilendirir.

Hadîs ilminin ne olduğu, neyi konu edindiği hadîsçiler arasında da tartışılan bir meseledir. İbnü'l-Ekfanî (ö. 794/1391), hadîs ilmini ikiye ayırarak tanımlar. Ona göre rivayetle ilgilenen hadîs ilmi, Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini, bunların rivayetini, zabtını ve lafızlarının araştırılmasını kapsar. Dirayette ilgili hadîs ilmi ise, rivayetin hakikatini, yani hadîsin ne tür bir tahdis, ihbâr vb. siğasıyla nakledildiğini, rivayetin şartlarını, yani tahammul yollarını, rivayetin çeşitlerini, yani muttasıl ve munkatî' olanlarını, kabul ve red açısından hükümlerini, ravilerin hallerini, mervinin çeşitlerini ihtiva eder.¹⁹ İbn Cemâ'a (ö. 810/1407) hadîs ilmini, "sened ve metnin hallerinin kendisiyle bilindiği kaideler bilgisi" şeklinde tanımlar. Ona göre hadîs ilminin konusu sened ve metin, gayesi sahih olanı olmayandan ayırmaktır. Bununla birlikte İbn Hacer (ö. 852/1448), en uygun tarifin şöyle olabileceğini ifade eder: "Hadîs ilmi, ravî ve mervinin halini bilmeye yarayan kaideler bilgisidir".²⁰

İbn Haldun, yukarıda söz konusu olan naklî ilimlerin son derece gelişmiş olduğuna inanır. Hatta ona göre bu alanlarda çalışan ilim adamları bu ilimleri daha ziyade tekamül ettiremeyecek derecede ilerletmişler, mükemmel bir surette terimler ortaya koymuşlar, bu alanlarda fikirlerine baş vurulan büyük insanlar yetişmiş ve bunlarla ilgili öğretimde istifade edilen metotlar geliştirilmiştir.²¹ İbn Haldun bu tespitle birlikte kendi zamanında bu ilimlere rağbetin azaldığını belirtir. Ona göre ilimlerin büyük hocalardan senedleri ile rivayeti ve güzel öğretim metotlarının arkası kesildiği için Mağrib'de bu ilimlere rağbet azalmıştır. Bu noktada İbn Haldun, Doğu'da Allah'ın neler yarattığını bilmediğini, ancak bu ilimlerin oralarda revaçta olduğunu tahmin ettiğini ifade etmiştir.²² İbn Haldun, Mağrib'de ilmin geleneksel olarak aktarılışının kesilmesini; Doğu'da ise devam etmesini sosyolojik bir sebebe bağlar. O da Mağrib'de umranın gerilemiş, ilim ve talimin senedinin kesintiye uğraması; Doğu'da ise umran ve hadaratın bulunması, ilmin revaçta olması, muhtelif ilimlerin ve talimin aralıksız devam etmesidir.²³

İbn Haldun'un gözlemlediği İslam Dünyası bu kadar sınırlı ise naklî ilimlerin son derece gelişmiş olduğu yargısına nereden varmıştır? İbn Haldun'un naklî ilimlerle ilgili bu tespitinden geniş bir literatür bilgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanısıra onun kendi bölgesinde ve Doğu'da neler olup bittiğinden bahsetmesi bu ilimlerin öğretilmesi ve geliştirilmesi ile alakalıdır. Burada akla başka bir soru daha gelmektedir: Bir ilim adamının, bir ilmin tekamül ettiremeyecek derecede geliştiğini

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1021.

¹⁹ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, (thk. Ahmed Ömer Haşim), Beyrut, 1993, I, 21.

²⁰ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 22. Hadîs ilmi/ilimleriyle ilgili tartışmalar için bkz. Zekeriya Güler, "Rivayetlerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi* (1996) I: 2, s. 114-116; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 94-101.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1022.

²² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1022.

²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1022.

söylemesi mümkün müdür veya neden böyle bir şeyi söyleme gereği duymuştur? Böyle bir soruya “gerçekten hayranlığını dile getirmiştir” şeklinde cevap verilebileceği gibi başka sosyolojik izahlar da yapılabilir. Aslında İbn Haldun, toplumun naklî ilimlerle doyuma ulaştığını dile getirmek istemektedir. Ona göre bu aşamada farklı açılımlar sağlanmalıdır. Sanki İbn Haldun, bu ifadelerle kendi sosyolojik çalışmalarına bir zemin hazırlamayı dilemiştir, yani artık ona göre sosyal olaylarla ilgilenilmelidir.

İbn Haldun, hadîs ilminin neyi konu edindiği ile yetinmemiş, “Hadîs İlimleri” başlığı altında daha ayrıntılı bilgiler vermiştir. İbn Haldun’a göre bu bilgiler, hadîs alimlerinin en çok göz önünde bulundurdıkları konulardır.²⁴ Bu konuları şu şekilde belirleyebiliriz:

a. Hadîste nâsîh ve mensûh: İbn Haldun’a göre hadîs ilminin pek çok dalı vardır. Bunlardan biri, hadîslerin nâsîhini mensûhundan ayırmaya yarayan ilimdir. İbn Haldun, neshi “önce bir ayet veya bir hadîsle meşru olan bir hükmün sonradan diğer bir ayet ve hadîsle değiştirilmesidir” şeklinde tanımlar. Ona göre nesh, Allah’ın kullarına olan bir lütfu ve gösterdiği kolaylığı olup “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak bu, ondan daha hayırlısı veya onun benzerini indirmek içindir.”²⁵ ayeti gereği dinimizde mümkün olan bir şeydir. Biri bir hükmü ispat; diğeri nefyeden iki haber söz konusu olduğunda iki iş yapılır:

1. Ya te’vil yoluyla iki haberin arası te’lif edilir
2. Ya da birinin neshedildiğine hükmedilir.

Ancak İbn Haldun’a göre nâsîh olan haberleri mensûh olanlarından ayırmak hadîs ilminin en önemli ve öğrenilmesi en zor bir dalıdır.²⁶ Çünkü birbirine aykırı olan iki haberden tarih itibarıyla hangisinin daha önce söylendiği bilinmemektedir.

İbn Haldun’un nâsîh-mensûh ilmini “en önemli ve en zor” olarak nitelemesi büyük hadîs usûlcüsü İbnü’s-Salâh’ın nitelemesiyle örtüşmektedir. Ona göre de “Hadîste nâsîh-mensûh bilgisi mühim bir ilimdir, ancak çok zordur.”²⁷ Ayrıca İbn Haldun’un hadîs ilimlerini incelerken neden nâsîh ve mensûh meselesine öncelik verdiğini izah etmek zor gözükmektedir. Bunu, onun konuya duyduğu ilgiyle veya toplumda bu konuda var olan şüpheli tavırlarla açıklamak mümkündür.

b. Hadîste isnad: İbn Haldun’a göre hadîslerin senedlerini incelemek gerekmektedir. Çünkü ravilerin hallerini ve bunun sonucunda hangi hadîslerle amel etmenin vacib olduğunu veya hangi hadîsleri terketmek gerektiğini ancak bu yolla bilebiliriz. Bu incelemeyle söz konusu hadîsin Hz. Peygamber’e ait olduğu hakkında bir zannı galib oluşur. İşte bu zann-ı galib ile söz konusu hadîsle amel etmek vacib olur. Bu zann-ı galibin hasıl olması için hadîsleri rivayet edenlerin adaletlerine, hadîsleri iyi zabtedip edemediklerine ve hadîslerinin ta’n edilip edilmediğine bakılır. Bunun için de cerh ve ta’dil alimlerinin bilgisine baş vurulur. Bu bilgilerin hadîs ravisi hakkındaki tanıklıkları, hadîsi kabul edip etmememiz için bir delil teşkil eder.²⁸

c. Hadîslerin çeşitleri: İbn Haldun’a göre senedlerin bazısı, kendisini zaafa uğratan sebeplerden korunmuştur. Bazı senedlerde ise zaafı gerektiren sebepler

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1037.

²⁵ Bakara, 100.

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1035.

²⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, (thk. Aişe Abdurrahman), Kahire, ts. s. 466.

²⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1036.

bulunur. Bu nedenle zayıf ve kuvvetli olmak bakımından senedler birbirinden ayrılır. Senedleri yüksek derecede olanlar kabul, aşağı derecede olanlar reddedilir. Bu iki ucun arasında ve ortasında kalanlarda ise hadîs bilginlerinden nakledilen sözlere göre hüküm çeşitli olur. Muhaddisler, sözü edilen düzenli mertebeler itibarıyla bazı teknik tabir ve ıstılahlar geliştirmişlerdir. Hadîs bilginlerine göre hadîslerin en makbulü "sahih"; ondan sonra "hasen" adını verdikleri hadîslerdir. Bunlardan aşağı derecede sayılan hadîsler "zayıf" adını alır. Hadîs bilginleri bazı hadîslerin kabul ve reddinde ihtilaf ettikleri gibi bazı sahih hadîslerin sahih olup olmadığı hususunda da ihtilaf etmişlerdir.²⁹

İbn Haldun'un hadîs ilmiyle ilgili bu bilgileri tasvirî niteliktedir. Herhangi bir tahlili içermemektedir. Onun hadîs alimlerinin bazı sahih hadîslerin sahih olup olmadığı konusunda ihtilaf etmelerine vurgu yapması dikkat çekici bir noktadır. Bu, hadîslerin sıhhatine dair verilen hükümlerin icthadî olduğu anlamına gelmektedir. Ancak İbn Haldun, konuyla alakalı olarak sadece mevcut durumu ifade etmekle yetinmiştir.

d. Tahammül yolları: İbn Haldun'a göre hadîs bilginleri, bunların ardından ravilerin hadîsleri ne şekilde naklettiklerini inceler. Hadîs bilginleri, ravinin hadîsleri rivayet eden hocadan işitmesi veya ravinin o hadîsi hocanın huzurunda okuması yahut hocanın rivayetini yazması ile mi veyahut hocanın eliyle yazdığı nüshayı ya da hocanın kendi nüshasıyla karşılaştırılmış olan sahih bir nüshayı raviye vererek "işte bu nüshada yazılı hadîsleri benden rivayet et!" demesi veyahut da hadîs kitaplarından birini kendinden rivayet etmeye izin ve icazet vermesiyle mi naklettiğini araştırır. Hadîsler, bu yönlerden birbirine nispetle değişiktir. Hadîs alimleri bu yolla dereceleri farklı olan hadîsleri kabul veya reddetme hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁰

e. Hadîs kitapları: İbn Haldun, hadîs eserlerine *Muvatta'*ı zikretmekle başlar. Ona göre İmam Malik, fıkıhın asılları olarak ittifakla sahih sayılan hadîsleri eserine almıştır. İmam Malik, eserini fıkıh bablarına göre tertib etmiştir. Daha sonra muhaddisler, hadîslerin tariklerini araştırmaya koyuldular. Çünkü hadîslerin bir kısmı pek çok tarikten rivayet edilmiştir. Böylece Buharî, Hicaz, Irak ve Şam bilginlerinin bütün rivayetlerini bir araya toplamak suretiyle "Sahih"ini te'lif etti. Bazı hadîsleri, ihtiva ettiği manalara göre eserinin çeşitli bablarında tekrar ederek kaydetmiştir. Bundan dolayı "Sahih"de, bir çok mükerrer hadîs vardır. Rivayete göre eserde 7200 hadîs vardır ve bunun 3000'i mükerrerdir. Fakat Buharî, her babda bu hadîsleri muhtelif tariklerle nakletmektedir. Buharî'nin ardından Müslim'in "Sahih"i gelir. O da sıhhati ittifakla kabul edilen hadîsleri eserine almıştır. O, mükerrer olan hadîsleri çıkartmış, tarik ve senedleri toplamış, eserini fıkıh bablarına göre tertib etmiştir. Bununla birlikte her iki hadîs imamı da bütün sahih hadîsleri toplamış değildir. Bu iki imamdı sonra Ebu Davud, Tirmizî ve Nesaî "Sünen" adını verdikleri eserlerini Buharî ve Müslim'in şartlarına nispetle daha geniş şartları dikkate alarak tertib etmişlerdir. Bu eserler sahih hadîsleri içerdiği gibi, hasen ve diğer tür hadîsleri de içermektedir. Hadîs öğrenmek için birinci derecede önemli kaynaklar bunlardır. Her

²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1037.

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1037.

ne kadar hadîs kitapları çok ise de genellikle hadîs kitaplarında dercedilen hadîsler adı geçen iki *Sahih* ile üç *Sünen*'de toplanmıştır.³¹

İbn Haldun, ayrıca Buharî'nin eserinin sıhhat açısından en yüksek derecede olduğunu belirtir. Ona göre bilginler Buharî'ye şerh yazmanın çok elzem bir iş olduğunu beyan etmişlerdir. İbn Battal, Muhalleb ve İbnü't-Tîn gibi şarihler *Sahih*'in müşkillerini gerekli ölçüde açıklayamamışlardır. İbn Haldun bu noktada, hocalarının "Buharî'nin *Sahih*'ine şerh yazmak Muhammed ümmetinin görevidir" dediğini belirtir. Müslim'in *Sahih*'i ise Batı bilginleri tarafından daha üstün görülmüştür. Bunun sebebi şudur: Buharî, kendi şartına göre sahih olmayan hadîsleri aldığı halde Müslim böyle bir şey yapmamıştır. Ayrıca Müslim, Buharî'nin bab başlıklarında takip ettiği usulü takip etmemiştir.³²

İbn Haldun, bu eserlerden sonra *Müsned* türü eserlere değinir. İbnu's-Salâh'a göre *Müsned* te'lif edenlerin maksatları sadece sahabeye dayanan müsned hadîsleri toplamaktır. Bu hadîslerin delil olarak kullanılmalari onların maksadı değildir. İbn Haldun, bu noktada Ahmed b. Hanbel'in bir sözünü aktarır: "Bu kitabı 750.000 hadîsin içinden seçtim. Müslümanlar bir hadîs-i nebevî hakkında ihtilaf edip de onu bu eserde bulamazlarsa, o hadîs delil değildir". İbn Haldun'a göre bu söz, *Müsned*'de bulunan bütün hadîslerle ihticac edilmesinin doğru olduğuna delalet eder. Buysa İbnu's-Salâh'ın dediğinin aksinedir.³³

İbn Haldun, İbnu's-Salâh ve Ahmed b. Hanbel'in sözlerini değerlendirmemiş, ancak aralarında bir çelişki olduğunu beyan etmekle yetinmiştir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in sözünü aktarmakla onun beyanına itibar edilmesi gerektiğini kastetmiş de olabilir. Böyle bir tavır söz konusu ise bunun isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira kişinin beyanı esastır. Fakat Ahmed b. Hanbel'in, bu sözyle mübalağa yaptığını da vurgulamamız gerekmektedir. Çünkü onun eserinde zayıf, münker, hatta mevzu hadîs de bulunmaktadır.³⁴

İbn Haldun'un hadîs kitaplarıyla ilgili bu bilgilerini şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

1. Buharî'deki hadîslerin ne kadar olduğu konusunda alimler farklı metotlar uygulayarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. İbnu's-Salâh'a göre eserde mükerrerleriyle birlikte 7275 hadîs olup tekrarsız rivayetlerin sayısı 4000'dir. İbn Hacer'e göre ise eserde muallak ve mütabilerin dışında mükerrerleriyle birlikte 7397 hadîs, 1341 muallak rivayet, 341 adet mütabi bulunmakta, böylece hadîslerin toplamı 9082'ye ulaşmaktadır.³⁵ İbn Haldun, Buharî'deki hadîs sayısını mükerrersiz 9200 olarak vermektedir. Onun bu sayıya ne tür bir metotla ulaştığını belirlemek zordur.

2. İbn Haldun, kütub-i sitte olarak bilinen eserlerden beşi ve bunun dışında *Muvatta* hakkında bilgi vermiş, İbn Mace'nin *Sünen*'ini saymamıştır. Bunun sebebini belirlemek güçtür. Ancak beş eseri dikkate alanlar bulunmaktadır. Suyûtî, İbn

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1040-1041.

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1044.

³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1041.

³⁴ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki bazı hadîsler tartışma konusu olmuştur. İbnu'l-Cevzî, Hanbelî olmasına rağmen *Müsned*'de 15 tane uydurma hadîs olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer ise *Müsned*'de mevzu hadîs olduğu iddiasını *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi anil-Müsned* adlı eserinde çürütmeye çalışmıştır. Bkz. İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1989, s. 36.

³⁵ Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", *DIA*, VII, 115.

Mace'nin kütüb-i sitteye Nevevî'nin asrında ve ondan sonra dahil edildiğini belirtir.³⁶ Mesela hadîs imamlarının şartlarını araştıran Hazimî (ö. 584/1118), eserine *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* adını koymuştur.³⁷ Bunun dışında *Muvatta'*yı kütüb-i sitteye dahil edip İbn Mace'yi çıkarırlar da bulunmaktadır.³⁸ Ayrıca Mağrib'de Müslim'i Buharî'ye tercih edenler olduğu gibi İbn Mace'yi kütüb-i sittenin dışında tutanlar da olabilir. Fakat yine de bunun nedenini belirlemek hayli zordur.

3. Buharî'nin eserine şerh yazılması gerektiğine dair tespit önemli bir tespittir. Bu ihtiyacı karşılayacak bir şerhin veya o dönemin ihtiyaçlarını giderecek bir şerhin İbn Haldun'un zamanına kadar yazılmadığı anlaşılmaktadır. Acaba İbn Haldun, İbn Hacer'in şerhine muttali olsaydı, aynı yorumu yapabilir miydi? Böyle bir soruya cevap verme imkanından mahrumuz. Zira İbn Haldun, 808 yılında ve Mısır'da vefat etmiştir. İbn Hacer ise *Fethu'l-bârî* adlı eserini hicrî 817'de yazmaya başlamıştır.³⁹ Dolayısıyla İbn Haldun, İbn Hacer'in eserini yazmaya başlamasından çok önce vefat etmiştir. Ancak en azından İbn Haldun'un hocalarından aktardığı bilgiden İbn Hacer'i böyle bir şerh yazmaya motive eden saiklerden birini anlamak mümkündür.

4. İbn Haldun, Buharî'nin eserini Müslim'in eserine üstün kabul etmiş, Mağribli'lerin ise Müslim'i üstün gördüğünü belirtmiştir. Oysa İbn Haldun da bir Mağribli'dir. O zaman onu Buharî'yi üstün kabul etmeye sevkeden sebep ne olabilir? Mağribli'lerin Müslim'i üstün görmelerine dair görüşü Hâkim en-Neysaburî'nin hocası Ebû Ali el-Hâfız (ö. 349/960) "Gök kubbe altında Müslim'in kitabından daha sahihi yoktur" diyerek ifade etmiştir.⁴⁰ Ebu Ali el-Hâfız'ın vefat tarihine bakıldığında bu görüşün erken bir tarihte beyan edildiği anlaşılmaktadır. Daha sonraları ise Buharî'nin daha sahih olduğu konusunda alimler arasında ittifak sağlanmıştır.⁴¹ Bu ittifaka Mağribli'lerin de katılması mümkündür.

f. Hadîslerin tashihi: İbn Haldun, kendi zamanında hadîslerin sıhhat derecelerinin, zaafı gerektiren diğer yönlerin ve illetlerin tamamıyla açıklandığını ifade eder. Bundan dolayı daha önce tashih edilmeyen hadîsleri tashih etmek yolu tamamen kapanmıştır. Çünkü hadîs alimleri, hadîslerin hangi tarikile rivayet edildiğini biliyorlardı. İbn Haldun, bunu desteklemek için Buharî'nin senedlerle ilgili imtihana çekilmesi olayını örnek olarak verir. Bu olay ona göre hadîs alimlerinin sened ve tariklere son derece vakıf olduklarını göstermektedir.⁴²

İbn Haldun'un temas ettiği hadîslerin tashihi konusu geçmişte tartışılmıştır. Bu konu, bugün de önemini muhafaza etmektedir. İbn Haldun'un ifadelerinden onun hadîs tashih işinin bittiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Böyle bir görüşe varmasının sebebi onun genelde naklî ilimleri özelden hadîs ilmini son derece gelişmiş ve güvenilir kabul etmesi olabilir. Ayrıca bazı hadîsçilerin hadîs tashihi faaliyetinin bittiğine dair görüşlerinin de İbn Haldun'u etkilemiş olması muhtemeldir.

³⁶ Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, I, 77.

³⁷ Abdulfettah Ebu Gûdde tahkikiyle 1997'de Beyrut'ta basılmıştır.

³⁸ Hazimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, s. 110, dipnot. 1.

³⁹ Talat Sakallı, *Hadîs Tartışmaları: İbn Hacer-Bedruddin Aynî*, Ankara, 1996, s. 11.

⁴⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1993, s. 10.

⁴¹ Buharî'nin en üstün hadîs kitabı olma özelliğini kazanma sürecine dair bkz. Kamil Çakın, "Buharî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslamî Araştırmalar* (1997) X: 1-2-3, s. 100-110.

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1245.

Hadîslerin tashihinden Hz. Peygamber'e nispet edilen hadîsin ona ait olup olmadığının araştırılması ve bunun sonucu bir hükme varılması kastedilmektedir.⁴³ Hadîslerin çoğunun tashih veya taz'ifi ilk dönem hadisçilerince yapılmış ve bunlar, ilgili kitaplara geçmiştir. Yaklaşık olarak hicrî 5. asır ortalarında bu faaliyetin durduğu müşahede edilmektedir. Bundan sonra bu zor mesele ele alınmadığı gibi alınamayacağına dair de bazı görüşler oluşmuştur.⁴⁴ Hadîslerin tashih faaliyetinin bittiğine dair münakaşanın İbnu's-Salâh'la başladığını görmekteyiz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs* adlı eserinde hadîs cüzleri ve diğerlerinden rivayet edilen haberler arasında isnadı sahih olan bir hadîs bulup da ne Sahîhân'ın birinde ne de hadîs imamlarının itimad edilen meşhur eserlerinden bunun sahih olduğuna hükmedildiğini bulamazsak artık onun sahih olduğuna kesin olarak hüküm vermeye cesaret edemeyeceğimizi ifade eder. Ona göre bu çağlarda senedleri dikkate alarak sahihi anlamada müstakil hareket etmek güçleşmiştir. Çünkü bunlardan hiçbir isnad yoktur ki, ravileri arasında sahih hadîste şart koşulan hıfz, zabt ve itkandan yoksun olarak rivayetinde kitabına itimad eden bir kimse bulunmuş olmasın. Şu halde sahih ve haseni bilmede iş, hadîs imamlarının meşhurlukları sebebiyle tağyir ve tahriften korunmuş olan mutemed eserlerinde belirttiklerine itimad etmeye kalmıştır.⁴⁵

İbnu's-Salâh'ın bu görüşleri eleştirilmiştir. Her şeyden önce İbnu's-Salâh'ın bu sözünün kendi içinde çelişki taşıdığı görülür. Tashihin güçlüğüne sebep olarak ileri sürülen, sonraki asırların isnadlarında ehliyetsiz kimselerin bulunması keyfiyeti bir mani kabul edilmemelidir. Aksi halde bu senedlerle bize intikal eden geçmiş alimlerin tashihlerini de kabul etmememiz gerekir. Sadece geçmiş alimlerin tashihlerini kabul etmemiz halinde diğer bir mesele olarak önceden tashih edilip sonradan za'fı ortaya çıkan hadîsleri kabul edip almamızın yanında önceden taz'if edilip sonradan sahih oldukları ortaya çıkan hadîsleri terketmemiz gerekecektir.⁴⁶

Misfir b. Gurmullah da İbnu's-Salâh'ın görüşüne katılmamaktadır. Ona göre Hâkim en-Neysaburî'nin *Müstedrek*'inde sahih, hasen, zayıf, hatta uydurma hadîsler bulunmaktadır. Bu durum ise ancak ravileri ile illetlerini araştırmak ve metin tenkidi yapmak suretiyle bilinebilir. Hâkim ve İbnu's-Salâh'dan sonra gelen hadîs alimlerinin yaptıkları da budur. Bunlardan Zehebî, Hâkim'in eserini tenkid etmiş, ondaki hadîslerin bir kısmının sahih olduğu hükmüne katılmakla birlikte diğer bir kısmının sahih olmadığını belirtmiş, hatta onda bulunan uydurma hadîslerden bir cüz meydana getirmiştir. Şimdi İbnu's-Salâh'dan sonra muhakkik alimlerin söz konusu hadîsler hakkında verdikleri zayıf veya uydurma hükümleri mi, yoksa İbnu's-Salâh'a uyup Hâkim'in verdiği hükümler mi kabul edilecektir? İbnu's-Salâh'ın görüşünün sahih olmayanı sahih kabul etmeye, sahihlik şartlarını tamamıyla taşıyanı ise önceki imamlardan birinin sahih olduğunu söylememesi sebebiyle reddetmeye götürüleceğinde şüphe yoktur. Bütün bunlar doğru değildir.⁴⁷

Ayrıca İbnu's-Salâh'ın zamanında ve ondan sonra vakia da onun görüşünün aksine olmuştur. Muasırı ve halefi pek çok alim tashih işleminde bulunmuşlardır.

⁴³ Abdullah Aydınlı, "Hadîslerin Değerlendirilmesi", *Diyanet Dergisi*, (1985) XXI: 2, s. 29.

⁴⁴ Abdullah Aydınlı, "Hadîslerin Değerlendirilmesi", s. 29.

⁴⁵ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 159-160.

⁴⁶ Abdullah Aydınlı, "Hadîslerin Değerlendirilmesi", s. 30.

⁴⁷ Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, (çev. İlyas Çelebi, vd.), İstanbul, 1997, s. 44-45.

Mesela Dimyatî, (ö. 705/1305) "Zemzem içildiği niyete göredir" anlamındaki Cabir hadîsinin çeşitli rivayetlerini bir cüzde toplamış ve hadîsin sahih olduğuna hükmetmiştir.⁴⁸

Bu görüşler isabetli gözükmemektedir. Bu tahlillerin sened çerçevesinde yapıldığına dikkat edilmelidir. Hatta bu faaliyeti "metin tenkidi" şeklinde devam ettirmek de mümkündür. Bir hadîsin senedi sahîh, hasen veya zayıf olabilir. Ancak metni herhangi bir illet veya vad' alameti içerebilir.

g. Mezhep imamlarının hadîs bilgisi: İbn Haldun, ictihad sahibi imamların, az veya çok hadîs rivayet etmek bakımından birbirinden ayrıldığını ifade eder. Rivayete göre (kîle) Ebu Hanife 17 veya 50 (veya bu sayıda) hadîs rivayet etmiştir. İmam Malik'e göre ancak *Muvatta'*nda rivayet ettiği 300 veyahut o sayıda hadîs sahihtir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde rivayet ettiği hadîslerin sayısı 30 bini bulmuştur. İmamlardan her biri kendi ictihadına göre az veyahut çok sayıda hadîs rivayet etmiştir.⁴⁹

İbn Haldun, bazı aşırı kimselerin "bu imamların az sayıda hadîs rivayet etmeleri bunların hadîs ilminde bilgilerinin az olmasından ileri gelmiştir" dediklerini belirtir. Ona göre büyük imamlar hakkında böyle düşünmek doğru değildir. Çünkü, şeriat, Kitap ve Sünnet'ten alınır. İctihad sahibi bir imam hüküm çıkarmak için hadîsleri araştırmaya, bu yolda emek sarfetmeye ve hükümleri sahih olan asıllarından anlamaya çalışır. Bazı imamların az sayıda rivayet etmeleri, ravilerinin ta'n edilmiş olmasından ve tariklerdeki bir takım illetler yüzündendir. Bununla beraber Hicaz'lı hadîs alimlerinin Iraklı'lara nispetle çok hadîs rivayet ettiği bir vakıdır. Bunun sebebi oranın hicret yurdu ve sahabenin sığınağı olması hasebiyle hadîslerin kaynağı olmasıdır. Sahabenin Irak'a gidenleri ise ömürlerinin çoğunu cihad ile geçirmişlerdir. Ebu Hanife'nin az sayıda hadîs rivayet etmiş olması onun, hadîsin sıhhati ve rivayeti için ağır şartlar kabul etmesinden ileri gelir. Muhaliflerinin dediği gibi Ebu Hanife'nin az sayıda hadîs rivayet etmiş olması kasten hadîs rivayetini terketmiş olduğu için değildir.⁵⁰

İbn Haldun'un mezhep imamlarıyla ilgili verdiği bilgilerin kaynağını tespit etmek zordur. Mesela Ebu Hanife'nin hadîs bilgisiyle ilgili verdiği bilgi nerede geçmektedir? İbn Haldun, bu bilgiyi "kîle" siğasıyla belirtmiş ve kaynağını da zikretmemiştir. Bununla birlikte şunu söyleyebiliriz ki, bu bilgiyi "kîle" siğasıyla vermesi, onun bir söylenti olduğu ve İbn Haldun'un bu söylentiye fazla itibar etmediği anlamına gelmektedir. Yine İmam Malik, bizzat eserinde naklettiği hadîslerden kaçının sahih olduğuna herhangi bir kaynaktan işaret etmiş midir? Bunu da tespit etmek zordur. Ancak bunlar bir yana İbn Haldun'un hadîs sayısı ile ilgili mezhep imamlarına yöneltilen eleştirilere verdiği cevap dikkate değerdir. Bu cevapta diğer hadîs konularına nazaran daha tahlil edici davrandığı görülmektedir. Buna göre İbn Haldun'un cevabında şu dört nokta ön plana çıkmaktadır:

⁴⁸ Bu ve diğer örnekler için bkz. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, s. 45; ayrıca bkz. Abdullah Aydınî, "Hadîslerin Değerlendirilmesi", s. 30-31; ayrıca bkz. Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, I, 115-118; Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*, (thk. Abdulfettah Ebu Güdde), Beyrut, 1994, s. 149-159.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1046.

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1046

1. Hadîs rivayeti ile hadîs bilgisi farklı şeylerdir. Ebu Hanife az rivayet etmiş olabilir, fakat bu onun az hadîs bildiğini göstermez.

2. Bir mezhep imamının az hadîs bildiği düşünülemez. Zira mezhep hükümleri Kitap ve Sünnet'e dayanır. Dolayısıyla mezhep imamının hükümleri ortaya koyabilmek için hadîs bilgisine sahip olması zorunludur.

3. Az veya çok hadîs rivayet etmenin bazı sosyolojik sebepleri vardır. Medine'nin hicret yurdu olması ve orada sahabenin çok bulunması nedeniyle Hicazlılar çok sayıda hadîs rivayet etmiştir. Irak'a giden sahabeler ise ömürlerini cihadla geçirdiği için hadîs rivayetleri de az olmuştur.

4. Ebu Hanife örneğinde bireysel tavırlar da az hadîs rivayet edilmesine sebep olabilir. Zira Ebu Hanife hadîslerin kabul edilmesi ve rivayeti için çok ağır şartlar belirlemiş, çok hassas ve titiz davranmıştır.

5. Bunları dikkate aldığımızda İbn Haldun'un 17 veya 50 rakamını kaydetmesiyle Ebu Hanife'nin az hadîs bildiğini, dolayısıyla hadîse pek ehemmiyet vermediğini kastettiğini söylemek mümkün değildir.

Burada şunu hemen belirtmeliyiz ki İbn Haldun, "az rivayet ettiği" şeklinde Ebu Hanife'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermiş, fakat 17 sayısının ima ettiği şeyi kabul etmiştir. Yani bizzat 17 rakamını olmasa bile bu rakamın ifade ettiği azlığı benimsemiş gözükmektedir. Zira bu sayıya yönelik herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Ancak bu durum, onun Ebu Hanife'yi eleştirmesiyle değil, vakıayı tespit etmesiyle ilgilidir. İbn Haldun'un mezkûr sayıyı zikretmesi, çağımızda bazı araştırmacıları etkilemiştir. Mesela Ahmed Emin, uydurma hareketinden söz ederken bunun belli başlı nedenlerinden birinin Kelamî-Fikhî ihtilaflar olduğunu ileri sürerek şöyle demektedir: "Fıkıh alanında furuat ile ilgili tek bir konu yoktur ki, onunla ilgili bir hadîs bulunmasın. Öyle ki, ulema Ebu Hanife'nin mezhebi için 'mezhepte çok az sahih hadîs bulunmaktadır' derler. İbn Haldun bu konuda 17 sayısını vermektedir".⁵¹

Mustafa es-Sibaî, hem Ahmed Emin'i hem de İbn Haldun'u bu görüşlerinden dolayı tenkid etmiştir. Ona göre Ebu Hanife'nin 17 sahih hadîs dışında hadîse sahip olmadığını ileri sürerek bunu da ulemaya mal etmek gerçeklere olduğu kadar ulemaya da aykırı düşmektedir. Ebu Hanife'nin mezhebi mezhepler arasında en geniş olanıdır. Verilmiş bir çok hükümde çok az sayıdaki ahkam ayetleriyle onu aşkın hadîse dayanması aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Zira sadece Ebu Hanife'den rivayet edilerek derlenen *Müsned*lerin sayısı ona ulaşmaktadır. Bu durum onun fıkının büyük ölçüde sünnete dayandığını göstermektedir. İbn Haldun'a gelince, onun bu görüşüne katılan başka bir alim bilinmemektedir.⁵²

Mustafa es-Sibaî'nin bu tenkidleri isabetlidir. Aslında İbn Haldun, 17 sayısını vermekle Ebu Hanife'nin konumuna bir hanel getirmek istememiş, hatta onun hadîs bilgisinin çok olduğunu savunmuştur. Bu sayıyı hadîs bilgisine değil, rivayete hamletmiştir. Bu yorum haklıdır, ancak yanlış anlaşılmaya müsaittir ve öyle de olmuştur. Mustafa es-Sibaî'nin verdiği bilgiler dikkate alındığında, -rivayet işiyle alakalı olsa bile- 17 sayısının da gerçekleri yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır.

⁵¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut, 1969, s. 214.

⁵² Mustafa es-Sibaî, *İslam Hukukunda Sünnet*, (çev. Edip Gönenç), İstanbul, 1981, s. 257-258.

Yusuf el-Karadavî ise bu konuda hem İbn Haldun'a dayanıp hadîs olgusuna eleştirel yaklaşımları tenkid eder hem de İbn Haldun'u savunur. Ona göre İbn Haldun, bazılarının zannettiği gibi Ebu Hanife'nin 17 hadîs bildiğini söylememiştir. Bunun da iki gerekçesi vardır. Biri bu bilgiyi "kîle" siğasıyla nakletmesi, diğeri ise ardından Ebu Hanife'yi savunan açıklamalar yapmasıdır.⁵³ Yusuf el-Karadavî'nin bu yaklaşımı, İbn Haldun'u anlamak açısından tamamen isabetlidir. Buna ilaveten şunu da vurgulamalıyız ki, İbn Haldun'un bu tavrı asla hadîslere karşı eleştirel bir yaklaşıma dönüşmemiştir.

İbn Haldun'dan etkilenen ilim adamlarından biri de Süleyman Ateş'tir. Ateş, *Gerçek Din Bu 2* adlı kitabında hadîslerin yazılmasının yasak edilmesi üzerinde durmuş ve bu çerçevede Ebu Hanife'nin sadece 17 hadîsi sahih kabul ettiğini, bunların da mütevatir olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Ateş, burada 17 rakamını İbn Haldun'dan aktararak kaydetmemiştir. Ancak bu rakamı maruf ve meşhur kaynaklarda başka zikreden alim bilinmediğine göre onun görüşü olduğu kabul edilmelidir. Bununla birlikte Ateş, mezkur rakamla ilgili olarak İbn Haldun'un belirtmediği bir bilgiyi de ilave etmiştir. O da 17 hadîsin mütevatir olduğudur. Oysa bu hadîslerin neler olduğu ve nasıl mütevatir oldukları konusunda ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Haldun'un etkilediği ilim adamlarından bir diğeri de Yusuf Ziya Yörükan'dır. Yörükan, *İslâm Dini Tarihi* adlı eserinin *Sünnet, Hadîs ve Dirâyet-i Hadîs* bölümünde Ebu Hanife bağlamında hadîslerin sıhhati için ileri sürülen şartları inceler. Ona göre bir hadîsin makbul olabilmesi için senedin illetten salim olması gerektiği gibi metnin de illetten salim olması gerekir. Ebu Hanife bu noktada ağır şartlar ortaya koymuş, hadîsler bu şartlara uygun ise onları kabul etmiştir. Nitekim Ebu Hanife, ancak 17 hadîsin dayanılacak kuvvette olduğunu kabul etmiştir.⁵⁵

Ahmed Emin için yapılan tenkidler aynı şekilde Süleyman Ateş ve Yusuf Ziya Yörükan için de geçerlidir. Burada hem Ahmed Emin'in hem Süleyman Ateş'in hem de Yusuf Ziya Yörükan'ın İbn Haldun'un 17 sayısı ile ilgili verdiği bilgiyi tahkik etmeye ihtiyaç duymamaları dikkat çekicidir. Bu durum, genelde hadîslere özeldir hukukî hadîslere duyulan güvensizliğin bir işareti olsa gerektir. Buradan şu ortaya çıkmaktadır ki, bu konuda İbn Haldun yanlış anlaşılmalıdır. Esasen onun maksadı sayılardan ziyade mezhep imamlarının hadîslerden yararlandığına ve bu konudaki bilgilerinin farklılığına dikkat çekmektir.

Son olarak İbn Haldun'un "Hadîs İlimleri" hakkında yaptığı bu mütalaaları şöyle değerlendirmek mümkündür: İbn Haldun, Mısır'daki medreselerde hadîs ilmi okutmuştu. Bundan dolayı bu ilmin konularına vakıftır. İbn Haldun, hadîs ilminin konularını kaydetmekle yetinmiş, konular üzerinde yorumda bulunmamış, hadîs ilminin büyük ölçüde tekamül ettirildiğini belirtmiştir. Hadîs ilimleriyle ilgili meselelerde klasik daha doğrusu hakim görüşe sadık kalmıştır. Bunun en güzel örneği, hadîslerin tashihi konusudur. Bununla birlikte nadir de olsa yorum yaptığı meseleler de vardır. Mezhep imamlarının hadîs bilgisiyle ilgili aşırı fikirlere verdiği cevaplar bunun en güzel örneğidir.

⁵³ Yusuf el-Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), İstanbul, 1991, s. 51.

⁵⁴ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 2*, İstanbul, ts. s. 70.

⁵⁵ Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Dini Tarihi*, (neşr. Türkan Turgut), Ankara, 2001, s. 486.

İbn Haldun'da hadîs yorumları

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde sosyolojik izahlarına yer yer hadîslerden delil getirmiştir. İbn Haldun'un hadîslere bir izah getirdiği tüm yerlerde esas olan sosyolojik bir olguyu açıklamaktır. Çünkü İbn Haldun metot olarak incelediği her bölüme sosyal bir olguya ilgili gözlemlerini kaydederek başlar. Bu inceleme sırasında konuyla alakalı hadîsler varsa ona değinir ve gerekli izahları yapar. Bu izahları yaparken bir hadîsçi gibi davrandığı yerlerin de bulunduğu vurgulanmalıdır. Zira bazı yerlerde sened tenkidıyla ilgili bilgiler vermiş, zaman zaman tercihlerde bulunmuştur. Bu yönüyle İbn Haldun, hadîs ilmüne vakıf olduğunu da ortaya koymuş olmaktadır. Ancak her ne olursa olsun İbn Haldun, bir hadîsçi değil, bir sosyologdur, diğer bir ifadeyle "hadîsçi-sosyolog" değil, "sosyolog-hadîsçi"dir.

İbn Haldun'un hadîslerle ilgili çoğu açıklamaları sosyal bir olguyu izaha yönelik olsa da biz burada bu izahları çeşitli açılardan tasnif etmeye çalışacağız. Bu nedenle İbn Haldun'un hadîs izahlarını şu şekilde tasnif edebiliriz:

1. Sosyolojik açıdan hadîslerin izahı: *Mukaddime*'de en çok dikkat çeken izahlar, bu tür izahlardır. Burada önemli olan nokta sosyal bir teori ile hadîslere yaklaşılmasıdır.

2. Hadîslerin bizatihi muradının izahı: Sosyal bir olgunun incelendiği yerlerde İbn Haldun bazen konuyla alakalı hadîslerin izahını yapar. Burada dikkat çeken husus hadîslere sosyal teorilerle yaklaşılmamasıdır.

3. Hadîslerin hüküm inşası veya ispatı için kullanılması: İbn Haldun bu tip yerlerde de önce sosyal bir olguyu incelemektedir. Bu sosyal olguya ilgili bilgiler bazen tartışmalı olmaktadır. Bu tartışmalarda İbn Haldun gözlemlerini naslara, yani hadîslere dayandırarak delillendirmeye çalışır.

4. İhtilafı ve müşkil hadîslerin te'lif edilmesi: İbn Haldun, her zaman olduğu gibi bu tür yerlerde de öncelikli olarak sosyal bir olgudan bahseder. Bu olgu ile ilgili hadîslere değinir. Ancak bu hadîsler bazen birbiriyle ihtilafı; bazen de ortaya koyduğu sosyal olguya aykırı olur. Bu durumda İbn Haldun, mezkur ihtilafı ve müşkili çözmeye çalışır.

5. Sened ve metin tahlilinin birlikte yapılması: Bu başlığın iki örneği vardır. Biri mehdî ile ilgili hadîsler; diğeri ise gaybın bilinip bilinmeyeceğine dair bazı hadîslerdir. İbn Haldun, mesela burada İslam dünyasında pratikte bir sorun olan mehdî meselesini konu edinir. Ulaşabildiği mehdî ile ilgili hadîslerin hemen hemen tüm senedlerini inceler ve sonunda genel olarak mehdî olayını yine sosyolojik açıdan değerlendirir.

6. Bir konuyla alakalı tüm hadîslerin hepsinin birlikte yorumlanması: Bu maddenin tek örneği tıpla ilgili hadîslerdir. İbn Haldun, tıpla ilgili hadîslere yeni bir yorum getirmiştir.

Şimdi bu durumları örnekleriyle birlikte görmeye çalışalım. Burada ortaya koyacağımız metot önce hadîslerin kaydedilmesi sonra hadîsle ilgili izahların ortaya konulması şeklinde olacaktır.

1. Sosyolojik açıdan hadîslerin izahı:

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Haldun, genellikle hadîslere sosyal teoriler açısından yaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşım -bazen uyum içinde olsa bile- çoğu kere onu klasik izah ve yorumlardan ayırmaktadır. Şimdi buna dair örnekleri görelim:

Örnek I.

“Her çocuk fitrat üzere doğar. Fakat anne-babası onu yahudi, hıristiyan veya mecusi yapar”.⁵⁶

İbn Haldun, göçebelerin şehir ahalisine nispetle iyiliği kabule daha yakın olduğuna dair bir meseleyi inceler. Ona göre bunun sebebi şudur: Nefis, yaratılış itibarıyla ilk karşılaştığı şeyleri kabule daha hazırdır. Yukarıda nakledilen hadîs bunu te'yid etmektedir. Çocuk, iyi ve kötü şeylerden hangisiyle daha önce karşılaşır onu kabul eder, öbüründen uzaklaşır. Uzaklaştığı bu işi kabul etmek nefse ağır gelir. Hayırlı bir kimsenin nefsi ilk önce hayırlı işlerle karşılaşarak onlara alışır ve bunlara dair bir meleke hasıl olur. O kimse kötülükten uzaklaşır. Kötü yollara sapmak ona zor gelir. Kötü kimsenin hali de böyledir. Kötülüğe alıştıktan sonra hayırlı işlere yanaşmak ona zor gelir. Şehir ahali her çeşit, lezzetler, bolluk ve genişlik içinde yaşamaya alıştıkları, dünyanın ve kendi arzularının düşkünü oldukları için şehirlerin bozuk bir çok huy ve kötülükleriyle nefislerini lekelerler. Bundan dolayı iyilik yollarında o nispette uzaklaşırlar. Göçebe ve köy hayatı yaşayanlar ise ancak vücutlarını koruyabilecek miktarda dünyaya düşkün olup nefsin arzu edebileceği vasıtalarla ve dünya lezzetlerinden hiçbirine sahip değillerdir. Onların işlerindeki alışkanlıkları da buna göredir. Onların kötü yola sapmaları ve kötü ahlakları şehirlielerinkine nispetle çok azdır.⁵⁷

Burada incelenen sosyal olgu ile hadîs birebir örtüşmemektedir. Ancak hadîs İbn Haldun'a bir mukayese yapma imkanı vermiştir. İbn Haldun'un üzerinde durduğu konu göçebelerin şehir ahalisine nispetle iyiliği kabule daha yakın olmasıdır. İbn Haldun, burada gözleme dayalı bir teori geliştirmiştir. Aslında bu teori sosyo-psikolojik bir teoridir. Zira sadece sosyolojik gözlemlerle yetinmemiş bunu psikolojik unsurlarla da desteklemiştir. İşte bu noktada, yani teoriyi psikolojik unsurlarla takviye ederken İbn Haldun, hadîsi delil olarak kullanmıştır. Hadîs doğrudan göçebe ve şehirlielerin hangisinin iyiliğe yatkın oluşlarıyla alakalı değildir. Ancak İbn Haldun, hadîsten çıkarılabilecek psikolojik bir olguyu sosyal bir olgu için mukayese malzemesi olarak kullanmıştır.

Örnek II.

“Sıla-ı rahim yapmanızı temin edecek ölçüde neseplerinizi (akraba ve kardeşlerinizin şeceresini) öğreniniz”.⁵⁸

İbn Haldun, kavimlerin şevket ve kudret kazanmalarının, yani asabiyetin ancak nesep bağı ile birbirine bağlanmaları sayesinde olabileceğini belirtir. Bu, İbn Haldun'un meşhur asabiyet teorisinin bir parçasıdır. Buna göre akrabalık bağı az bir kısmı istisna olmak üzere insanlarda yaratılıştaki bulunan bir halettir. Bir akraba

⁵⁶ Buharî, Cenâiz, 80; Kader, 3; Müslim, Kader, 22, 23, 24; Tirmizî, Kader, 5; Ebu Davud, Sünne, 18; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 233, 315, 346.

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 420.

⁵⁸ Buharî, Edeb, 12; Tirmizî, Birr, 49.

herhangi bir zulme uğradığı veya bir felakete maruz kaldığı zaman akrabasının diğer fertleri kendilerinde bir yakınlık ve hakirlik hissi duyar. Akrabalarının başına gelen bu felakete engel olmak isterler. Bu tabii bir durumdur. İki nesep arasındaki bağ, birlik husule getirecek derecede yakın ise -akrabalık çok açık bir şekilde ortaya çıktığı için- birbirine yardım etmeleri ve arka olmaları da o nispette kuvvetli olur. Nesepler arasında uzun zaman geçer de şecereler uzarsa, hamiyet duygusunun kaynaması zayıflar. Bu tıpkı köle sahibinin azad ettiği köle üzerinde hak ve hukuk sahibi olmasına benzer. Böyle bir benzerlik bir nevi akrabalık bağı gibidir. İşte yukarıda zikredilen hadîsin manası ancak bu şekilde anlaşılır. Hadîse göre nesil ve nesebin faydası kardeşlik bağını ve akrabalık hukukunu muhafazaya hizmet edecek derecede olanıdır. Bundan fazlası ise gereksizdir.⁵⁹

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Haldun, akrabalar arasındaki dayanışmayla ilgili bir sosyal teori geliştirmiştir. Aslında hadîs bütünüyle bu sosyal teori ile ilgili değildir. Hadîs nesep bilgisinin akrabaları birbirine bağlaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Nesep bilgisi övünmek vb duygular için olmamalıdır. İbn Haldun ise bu hadîsin çerçevesini biraz daha genişletip nesepler arasındaki uzaklığın ve yakınlığın hamiyet duygusunu nasıl etkileyeceğine de işaret etmiştir. Bununla birlikte İbn Haldun başka bir noktayı daha açıklığa kavuşturmuştur. Hadîsin manası genel olup her türlü işte akrabalar arasında dayanışma olmasını çağırılmaktadır. Akraba bir haksızlık yaptığında yine hamiyet duygusu kabarmalı mıdır? İbn Haldun'un "zulme uğrayan veya bir felakete maruz kalan akraba" şeklindeki izahlarından hadîsi umumi bir mana ifade edecek tarzda yorumlamadığı anlaşılmaktadır.

Örnek III.

"Bir kavmin kölesi onlardandır".⁶⁰

İbn Haldun, asabiyet teorisine bağlı olarak azatlı, köle ve hizmetçi gibilerinin saygı ve şereflerinin mensup oldukları asalet sahibi efendilerinin şeref ve asaletleri nispetinde olduğunu; onların mensup oldukları eski neseplerine göre olmadığını inceler. İbn Haldun'a göre gerçek şeref ve asalet ancak asabiyet sahiplerine, yani arkalarında kendilerine yardım edecek kuvvet erbabı kavim ve akrabaları olanlara mahsustur. Arkalarında kudretli kavim ve akrabaları olan şeref ve asalet sahipleri, kendi kavimlerinden olmayanları, kendi terbiye ve hizmetlerine kabul eder veya onlara yardım etmeyi ve himayeyi üzerlerine alır ya da esir ederek ve satın alarak onlara sahip olur veyahut da azad ederek onları kendilerine intisap ettirirlerse, böyle bir mensubiyet akrabalık yerini tutar; mensup oldukları kişilere yardım ve arka çıkmak hususunda sahiplerinin neseplerine mensup olanlar gibi kabul edilirler. O nesepten gelmiş gibi onların neseplerine intisap ederler. Bu şekilde yeni nesep sahiplerinin mensup oldukları kavmin akrabalık hakkını kazanmış olurlar. Yukarıda zikredilen hadîs de buna işaret etmektedir. Bundan anlaşıldığına göre bu yollardan biriyle diğer bir kavim ve akrabaya intisap ederse kendi kavimleri ne kadar asil olursa olsun yeni sahiplerinin neseplerine intisap etmekle eski nesep ve asaletlerini kaybederler. Hadîste kullanılan mevla tabiri, kölelik, terbiye ve hizmetine girmekle husule gelen mevlalık hak ve hukuku demektir. Bütün devletlerde köle ve hizmetçilerin durumu

⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 323-325.

⁶⁰ Buharî, Menakib, 14; Ferâiz, 24; Ebu Davud, Zekat, 29; Tirmizî, Zekat, 25; Nesai, Zekat, 97.

böyledir. Onların ancak uzun bir müddet devletin himaye, terbiye ve hizmetinde olması ve atalarının da o hanedanın hizmetinde bulunmasıyla derece ve şerefleri o derece yükselmiştir. Abbasiler devrinde Türk köle ve azatlılarının ve onlardan önce Abbasilere intisap etmiş olan Bermek ve Nevbaht oğullarının durumları hep böyleydi.⁶¹

Bahse konu olan hadîsin tam anlamıyla ne ifade ettiği ilk bakışta anlaşılammaktadır. Bir kavmin köle ve azatlısının o kavimden kabul edilmesi ne anlama gelmektedir? İbn Haldun, geliştirdiği asabiyet teorisini bu hadîse de uygulamış ve anlamını ona göre açıklamıştır. İbn Haldun, ayrıca hadîste belirtilen sınıflara başka sınıflar da eklemiştir. Mesela satın alınan köleler böyledir. Hadîsin ifade ettiği kölenin savaş yoluyla alınan esir olduğu açıktır. Çünkü İslam'da satın alma yoluyla köleleştirme yoktur. Bununla birlikte İbn Haldun, İslam'da satın alma yoluyla köleleştirmenin bulunup bulunmadığına dair herhangi bir değer yargısında bulunmadan bunları birbirine kıyas yaparak aynı kategoride değerlendirmiştir.

Örnek IV.

Hz. Peygamber, Yusuf (a.s) hakkında şöyle buyurmuştur: "O, Kerîm b. Kerîm b. Kerîm olan Yusuf b. Yakub b. İshak b. İbrahim'dir".⁶²

İbn Haldun, bir nesilden gelenlerde şeref ve asaletin dört babada sona erme meselesini inceler. Bu durumu önce doğal alemdeki bazı şeylere benzetir. Buna göre unsurlardan tereküp etmiş olan alem, zatı ve mahiyeti itibariyle zevale mahkumdur. Madenlerden tereküp etmiş olan varlıklar, bütün hayvanlar ve insanlar bozulmaktadır. Kişilere arız olan haller de böyledir. İlimler de böyledir. Doğar ve eskirler. Şeref ve asalet, kişilere arız olan bir hal olup bunun da yok olmaya mahkum olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Allah'ın kulları arasında Hz. Muhammed hariç Adem'den beri arkası kesilmeden babalarından geçen şeref ve asalet sahibi kimse görülmemiştir. Rivayet edildiğine göre şeref ve asalet, haricidir, yani yaratılıştan gelen bir hal değildir. Şeref ve asalet var olduktan sonra dört babada sona erer. Bunun izahı şöyledir: Her şerefi kazanan, o şerefe kazanmak için ne kadar emek sarfettiğini bilir. Bu şerefi kazandıktan sonra da onu korumaya çalışır. Bu şerefi kazanan baba, öldükten sonra oğulları onun yerine geçerek mezkur şerefi korumaya çalışır. İkinci oğul, babasından bu şeref konusunda bir şeyler işitmiş, ancak işiten adamın bilgisi o şeyi gözü ile gören kişinin gibi olmayıp ondan aşağı derecede olduğu için bu oğul ilk önce şerefi kazanan babasına nispetle bir çok bakımdan kusurludur. Zira ilk şerefe yeni şeref ve üstünlükler ilave etmemiştir. Onun yerine geçen üçüncü oğul ise, ancak onları taklid etmekle yetinir. Taklitçi olan bu oğul, taklid ettiği ilk şerefi kazanana göre kusurlu olduğu gibi ikinci şahsa nispetle de meziyet ve fazilet yönünden aşağı ve kusurludur. Dördüncü batın ise babalarının ahlak ve meziyetler kazanma, sülalenin şeref ve asaletini koruma yolunu büsbütün bırakır. Bu özellikleri hakir görür. Bunlar, bu şeref ve asaletin emek sarfedilmeden kazanıldığı vehmine kapılırlar. Şeref ve asaletin yaratılıştan gelme bir özellik olduğunu zannederler. Dolayısıyla kendilerini diğer nesillerden üstün görürler. Babalarının şefkat ve merhametle halkın gönlünü kazandıklarını unuturlar. Bu bilgisizliklerinden

⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 443-444.

⁶² Buharî, *Enbiya*, 19; Menakib, 13; Tirmizî, *Tefsir* (Yusuf suresi) 1; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 91, 92, 94.

ötürü kendilerine arka olanları hakir görürler. Halk da onlardan yüz çevirir. Onun yerine başkasını geçirirler. İbn Haldun, bu dönemlendirmeyi yukarıda zikredilen hadîse dayandırır.⁶³

İbn Haldun'un burada ortaya koyduğu gözlemler, asabiyet teorisinin bir parçasıdır. Ayrıca bu teori ile hükümdarların, kavimlerin, daha genel bir ifadeyle milletlerin tarihindeki yükseliş ve inişleri de açıklamaktadır. İbn Haldun, bu gözlemi yapmakla kalmamış, onu bir hadîse dayandırmak istemiştir. Hemen belirtelim ki, sosyolojik gözlem yapan İbn Haldun'un bununla yetinmemesi dikkat çekmektedir. Bu durumda bir din müntesibi, bir müslüman olan İbn Haldun'un gözlemlerini takviye etmek için hadîslere başvurduğu anlaşılmaktadır. Bu metodoloji onun, sosyoloji ve teolojiyi bir bütün olarak mezcettiğini göstermektedir. Onun incelediğimiz tüm örneklerinde müşahede edilen durum budur.

Bunun yanında İbn Haldun'un sosyal teorisi ile hadîse baktığımızda birebir örtüşmedikleri görülmektedir. Zira hadîsten Hz. Peygamber'in Yusuf (a.s)'in temiz ve saygın geçmişine, ceddine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Haldun'un teorisini hadîse uyguladığımızda, Hz. İbrahim'in, kurucu dönemi; Hz. İshak'ın, devam ettirici dönemi; Hz. Yakub'un taklid edici dönemi ve Hz. Yusuf'un ise yıkıcı dönemi temsil ettiklerini söylemek durumunda kalırız. O halde İbn Haldun, hadîsin tamamen şekil alan tarafını dikkate alarak teorisini ona dayandırmıştır.

Örnek V.

Hz. Peygamber, ensardan birinin avlusunda saban demiri gördüğünde şöyle buyurmuştur: "Bu demir parçası bir evin avlusuna girerse, bununla beraber düşkünlük ve hakirlik de girer".⁶⁴

İbn Haldun, kavimlerin hakir düşmesinin ve başkalarına boyun eğmesinin devleti korumalarına engel olduğunu araştırır. Ona göre zelil ve hakir düşmek, başkalarına boyun eğmek, kavimlerin nesilden gelme kendilerini koruma ve birbirlerine yardım etme duygularının keskinlik ve şiddetini köreltir. Çünkü bir kavmin hakir düşmesi ve başkalarına boyun eğmesi, asabiyetin kaybolduğunun bir delilidir. Bir kavim ancak kendini korumaktan aciz kalırsa, hakir düşer. Böyle bir kavim, karşı koymaktan acizdir ve başkalarını kendine boyun eğdirtme isteğinde bulunamaz.

İbn Haldun'a göre kavim ve boyların ağır nakdî ceza ve vergilerle haraç ödemeye mecbur bırakılmaları gibi kavim ve boylar için bir düşkünlük ve hakirlik teşkil eden ödemelere katlanması yukarıda izah edilen konuyla yakından ilgilidir. Çünkü hiçbir kavim ve boy, kendi arzusu ile hâkimlere itaat ederek anılan bu düşkünlüklere katlanmaz ve hiçbir kavim, düşkünlüğe razı olmadan önce bu vergi ve haraç gibi ödemelere yanaşmaz. Zira bu ödeneklerin her biri zulüm ve düşüklük olup düşkünlükten çekinen kalpler hiçbir zaman buna dayanamazlar. Fakat öldürülme ve yok olmaya göre daha hafif olduğu için bu gibi düşkünlükleri mecburen kabul ederler. İşte yukarıda zikredilen hadîsle çiftçilerin, hâkimlerin kahr ve şiddet uygulamalarına katlanarak vergiler ödemeye mecbur olmalarının bir düşkünlük olduğuna işaret edilmiştir. Çünkü hükümet, ödetmek için kahr ve şiddet kullandığında ödemek düşkünlüğüne katlanan kimse, hilelere başvurmaya mecbur olur. Bir kavim, kahr ve

⁶³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 446-447.

⁶⁴ Buharî, *Muzaraa*, 2.

şiddete katlanarak ağır vergiler ödemek düşkünlüğüne boyun eğerse, o kavim hiçbir zaman devlet kuramaz.⁶⁵

Diğer örneklerde görüldüğü gibi burada da bahse konu olan hadîse dikkat çekici bir mana verilmiştir. Farklı şekilde yorumlanabilecek olan bu hadîs⁶⁶, İbn Haldun'un gözlemleri sonucu orijinal bir anlam kazanmıştır. Hadîsin böyle bir anlam kazanması yine İbn Haldun'un asabiyet teorisiyle yakından ilgilidir. Asabiyetin azalması ile birlikte kavimler, güçlerini kaybeder ve hakir düşerler. Bu durumda hakir düşen kavimler, hâkim konumda olanların vergi ve haraç cinsinden her türlü kahr ve şiddetlerine katlanmak zorunda kalır. Hadîs bu duruma işaret etmekte ve böyle bir durumla karşı karşıya kalınmamasını istemektedir. İlk bakışta hadîsten saban demirinin ve dolayısıyla çiftçiliğin terkedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak asıl vurgu İbn Haldun'un da tespitiyle asabiyetin zayıflatılmamasıdır. Hadîs asabiyetin zayıflamasıyla düşülecek durumu ifade etmektedir. Oysa böyle bir duruma düşmemek için asabiyetin güçlendirilmesi gerekmektedir.

Örnek VI.

“İmamlar Kureyş'tendir”.⁶⁷

İbn Haldun, bu hadîsi izah ederken en önemli teorilerinden biri olan asabiyet teorisine başvurmuştur. İbn Haldun'a göre halifenin nesep bakımından Kureyş'ten olması sabittir. Bu konuda yukarıda zikredilen hadîsle birlikte başka hadîsler de bulunmaktadır. Ancak sonraları Kureyş, nimet ve lezzetler içine dalmak suretiyle asabiyetlerini, yani devleti koruma ve idare etme kudretini kaybetmiş, devleti idare etmekten aciz hale geldikleri için de Arap olmayan kavimler onlara üstün gelmiştir. Durum böyle olunca konuyu inceleyen bir çok alim halifenin Kureyş'ten olmasının şart olması hakkında şüpheye düşmüş hatta bunu inkar edenler bile olmuştur.⁶⁸

Önce vakıayı tespit eden İbn Haldun, işin aslının hilafet için Kureyş şartını inkar edenlerin dediği gibi olmadığını ifade eder. Ona göre bu şartın sebebi şudur: Dinin hüküm ve kaidelerinin her birinin maksatlar gözetilerek konulduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Halifenin Kureyş'ten olmasının sebebi sırf Peygamber nesli söz konusu olduğu için bir kutsallık kazanmak değildir. Bunun asıl sebebi, koruma, korunma ve hakları talep etmek için gerekli olan asabiyettir. Asabiyet sahibinin, yani devleti korumak ve idare etmek kudretinde olan kavimden gelen bir kişinin devletin başına geçmesiyle din istikrar kazanır. Kureyş o çağda Mudar kavminin asabiyetini kendinde toplamıştı. Kureyş, Mudar'ın diğer kabileleri arasında izzet ve şerefleri ile

⁶⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 456-457.

⁶⁶ Yusuf el-Kardavî'ye göre, bu hadîsin zahiri çalışanlarını hor ve hakirliğe götüren tarım ve ziraatten Resulullah'ın hoşlanmadığını ifade etmektedir. Böyle bir şey mümkün olmadığına göre hadîs uygun bir şekilde te'vil edilmelidir. Yusuf el-Kardavî, İbn Hacer'in hadîsi şöyle yorumladığını belirtir: “Böyle bir zemm ya neticeye hamledilir, yani ziraatle meşgul olup bu sebeple yapmakla emrolunduğu bir vecibeyi yapmamış (mesela farz olan cihad görevini terk etmiş) olabilir, ya da böyle herhangi bir görevi ihmal etmemişse onun tarladaki sınırı geçtiğine hamledilir”. Bazı şarihler ise şöyle der: “Bu, düşmana yakın olan kimseler içindir. Çünkü o, tarımla uğraşırsa, binicilikle uğraşamaz ve düşman ona karşı aslan kesilir. Dolayısıyla onların vazifesi binicilikle uğraşmak, başkalarına düşen ise onların ihtiyaç duydukları şeylerle onlara yardım etmeleridir”. Bkz. *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), İstanbul, 1991, s. 125.

⁶⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 554. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de halifenin Kureyş'ten olması gerektiğine dair hadîsi İslâm'ın temel ilkelerine uymadığını ileri sürerek reddedenler de bulunmaktadır. Bkz. Mehmet S. Hatipoğlu, “İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD.*, (1979), sy. XXIII, s. 121-213; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, I, 141.

tanınmış, aynı zamanda sayılarının çokluğu ve asabiyetin kudreti ile başkalarından ayrılmışlardı. Diğer Arap kabileleri de Kureyş'in bu kudret ve şerefine itiraf etmiş, onların üstün kuvvetlerine boyun eğmiştir. Dinin maksadı kabileler arasındaki dağınıklığı ve çekişmeyi kaldırmak, fertler arasında üflet meydana getirmektir. Bunu sağlayabilecek kabile de Kureyş'tir. Kureyş'in idaresi altında toplumun dağılacağından korkulmaz. Çünkü bu gibi kıvılcıklar meydana geldiği takdirde Kureyş'in bunu bastırmak ve halkı bundan korumak kudreti bulunmaktadır. İşte bundan dolayı halifenin Kureyş'ten olması şart koşulmuştur.⁶⁹

İbn Haldun'un bu sosyolojik izahı isabetli gözükmektedir. Hadîsin geçmişte ve günümüzde vakıya ve İslam'ın temel ilkelerine ters düştüğü iddia edilerek reddedildiği dikkate alınırsa İbn Haldun'un bu izahı hadîsleri *anlamaya* çalışma çabası açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu yaklaşım hadîsin zahirini alıp Kureyşlilik şartının İslam'ın değişmez ilkesi gibi algılayan geleneksel görüşün revizyonu açısından da önemlidir. İbn Haldun'un hadîsi anlamaya çalışırken sosyolojiyi zemin olarak kullanması da hadîslerin yorumlamasına önemli bir metodolojik katkı sağlamaktadır.⁷⁰

Örnek VII.

"Hilafet benden sonra otuz yıl devam eder. Bundan sonra (ısırtıcı) hükümdarlık şeklini alır".⁷¹

Bu hadîs şerhlerde çeşitli problemler açısından ele alınır. Vakıya ile çelişip çelişmediği üzerinde durulur. Dört halifenin, ardından Hz. Hasan'ın hilafet yılları hesap edilerek otuz yıl tamamlanmaya çalışılır.⁷² Ancak İbn Haldun, bu hadîsi başka

⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 555.

⁷⁰ İbn Haldun'un bu bakış açısı, ilgili hadîsi anlama konusunda günümüz araştırmacılarını etkilemiştir. Bkz. Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, (terc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus), İstanbul, 1991, VIII, 424; Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, (terc. Yusuf Karaca), İstanbul, 1990, I, 54; Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 144; Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995, s. 212; M. Emin Özaşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 332.

⁷¹ Tirmizî, Fiten, 48. Tirmizî'ye göre bu hadîs hasen olup, sadece Said b. Cumhan tarihiyle bilinmektedir. Said hakkında Yahya b. Main "sika"; Ebu Hatim "hadîsi yazılır, onunla ihticac edilmez"; Ebu Davud "sika"; Nesâî "bir beis yoktur" ve Buharî "hadîsinde acablıklar vardır" demiştir. (Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud), Beyrut, 1995, III, 193; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, (thk. Adil Mürşid), Beyrut, 1996, II, 11) Tirmizî'nin naklettiği metni nakleden diğer hadîs kaynakları için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 221; Tahavî, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1994, VIII, 415; İbn Hibbân, *el-lhsân fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1991, XV, 392; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I, 89; VII, 83; Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, III, 75, 156. Said b. Cumhan hadîsinin Ebu Bekre'den nakledilen şahidi vardır (bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 44; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, VI, 342), ancak bu senede geçen Ali b. Zeyd b. Ced'an zayıftır. (Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 156; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 162). Bununla birlikte Said b. Cumhan'dan nakledilen hadîsin metninin ihtilafı olduğu görülmektedir. Bu metinler şu şekildedir: a- İlk metin Tirmizî'nin naklettiği metindir. b- "Hilafet otuz senedir. Sonra Allah mülkü dilediği kimseye verecektir". Bkz. Ebu Davud, Sünne, 8; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, VI, 341. c- "Hilafet otuz senedir. Diğerleri meliklerdir. Halife ve melikler on ikidir". Bkz. İbn Hibbân, *el-lhsân*, XV, 35-36. Tirmizî'nin naklettiği hadîste mülk/meliklik, yeric bir bağlamda kullanılmıştır. Hatta Sefine, melikliğin şer olduğunu tasrih etmiştir. Ancak Ebu Davud'un naklettiği hadîste mülk/meliklik yeric bir bağlamda kullanılmamıştır. Bilakis Allah'ın dilediği kimseye verdiği makbul bir şeydir. Raviler de aynı ravilerdir. Bu durum, zaten senedi illetli olan hadîsin, metnini de illetli hale getirmektedir. Dolayısıyla bunlara dayanarak herhangi bir hüküm imal etmek mümkün değildir.

⁷² Zaten rivayeti Hz. Peygamber'den nakleden Sefine'nin bizzat kendisi hilafet yıllarını hesap etmiştir. Sefine Said b. Cumhan'a şöyle der: "Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilafet yıllarını hesapla! Bunun otuz yıl ettiğini tespit ettik". Bkz. Tirmizî, Fiten, 48. Alkamî bu konuda şöyle der: "Resulullah'tan sonra gelen otuz yıl içinde dört halife ile Hz. Hasan'ın halifelikleri vardır. Şöyle ki: Hz. Ebu Bekir'in hilafeti: 2 yıl 3 ay 10 gün; Hz. Ömer'in hilafeti: 10 yıl 6 ay 8 gün; Hz. Osman'ın hilafeti: 11 yıl 11 ay 9 gün; Hz. Ali'nin hilafeti: 4 yıl 9 ay 7 gün; Hz. Hasan'ın hilafeti 7 aydır". Bkz. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara, 1989, VI, 412. İbrahim Canan da Nevevî'nin verdiği rakamlarda ufak farkların olduğunu, ancak bunların önemli olmadığını belirtmiştir.

bir çerçeveye yerleştirir. Bu çerçevede otuz yılla ilgili bir hesaplama yoktur. İbn Haldun, “şehir ve bölgelerdeki servet sahiplerinin kendilerini korumak için şeref ve dereceye muhtaç olduklarını” incelerken bu hadîsi kullanır. İlk bakışta sosyolojik çerçeve ile hadîsin konusu ilgisiz gibi görünürse de İbn Haldun, aralarında dikkat çekici bir bağlantı kurar.

İbn Haldun'a göre herhangi bir şehirde birinin parası, gayr-i menkulu ve çifflikleri çoğalıp da o kişi şehrin en zengin adamı olunca gözler onun bu servetine takılır. Bolluk içinde yaşayan bu adamı, beyler ve hükümdarlar korkutmaya ve sıkıştırmaya başlarlar. Düşmanlık ve haksızlık yapma insanların tabii hallerinden olduğu için gözler onun servetine dikilir, servetini elinden almak için birbiriyle yarışır, her türlü hile ve çareye başvururlar, sonunda derece ve rütbeye teşvik ederek onu hükümdarın hükmünün boyunduruğu altına sokarlar. Servetini elinden almak amacıyla onu sorumlu tutacak zahiri bir sebep uydururlar. Hükümdarın hükmü çok defa zalimce olur. Çünkü adalet şer'î olan halifelîğe mahsustur. Halifelîğin ömrü ise pek kısadır.⁷³

İşte bu noktada İbn Haldun, yukarıda kaydedilen hadîse atıfta bulunur. İbn Haldun, buraya kadar servetlerin nasıl bir tehlike ile karşı karşıya kaldığını resmeder. Bu tehlikeyi de hadîsin ifade ettiği “ısırcı hükümdarlık”la irtibatlandırır. Bundan sonra ise mezkur servetlerin nasıl korunacağı üzerinde durur. Ona göre böyle bir durumdan dolayı insanların cemiyetler halinde birleşerek imar ettikleri bayındır yerlerdeki servet sahibi kimseler, kendilerini ve servetlerini korumak için hükümdarın akrabasından veya hükümdarın en yakın adamlarından şeref ve derece sahiplerinin ya da devlet ve hükümdarı koruyan asabiyetin himayesine sığınmaya mecburdur. Ancak bu yolla kendilerini ve servetlerini tecavüzlerden koruyabilirler. Aksi takdirde beyler, vali ve memurlar her türlü hileye başvurarak servetlerini yağma ederler.⁷⁴

Bu izahlara göre şerhlerde “bir gayb haberi olarak” telakki edilen hilafetin otuz yıl olması hadisi sosyolojik bir boyut kazanır. Bu boyutta, ilgili hadîsin gaybtan haber vermesi söz konusu değildir. Hadis daha ziyade sosyolojik bir ilke ile ilgilidir. Bu noktada akla “İbn Haldun acaba hadîsten yola çıkarak mı sosyolojik bir ilke geliştirdi, yoksa sosyolojiyi dikkate alarak mı hadîsi bu şekilde yorumladı?” şeklinde bir soru gelmektedir. Her iki noktayı birbirinden ayırmak zor olsa da İbn Haldun'un olaylara sosyolojik bakma tarzına dayanarak onun mezkur hadîsi sosyolojik gözlemlerine dayanarak bu şekilde yorumladığı söylenebilir. Ayrıca böyle bir sosyolojik gözlemi niçin teolojiye, yani hadîse dayandırma gereği duyduğu da başka bir sorundur. Din merkezli bir dünya anlayışında sosyoloji-teoloji birlikteliği doğal gözükmemektedir. Ancak böyle bir yorum bunun ötesinde bir anlam taşımaktadır. İbn Haldun'un zihnini okumak zor olsa da onun kendi zamanına kadar hadîsin yanlış yorumlanmasını tashih etmeye çalıştığı veya servet sahiplerini dini bir argümana dayanarak ikna etmeye yöneldiği veyahut kendi sosyolojisini kendine göre daha güvenilir bir delille te'yid etme gereğini hissettiği söylenebilir. Bu sebeplerin hepsini bir arada düşünmek de mümkündür.

⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 860.

⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 860.

2. Hadislerin bizatihi muradının izahı:

Bu başlıkla birinci başlık arasında bir nüans vardır. Birinci başlıkta İbn Haldun, açıkça geliştirdiği sosyal teori çerçevesinde hadîsi yorumlamaktadır. Orada amaç sosyal teoridir. Bu başlıkta ise amaç bizatihi hadîsin yorumlanmasıdır. Ancak her ikisinde de ortak nokta hadislerin sosyal çerçevede ele alınmasıdır. Bunu örneklerle ortaya koymaya çalışalım:

Örnek I.

“Kendimden bir aylık mesafede bulunanın kalbine korku salmakla galebe çaldım”.⁷⁵

Bu hadîs klasik şehirlerde Hz. Peygamber’in hasaisi çerçevesinde incelenir. Hatta hadîste geçen bir aylık mesafeyi tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirenler bile vardır.⁷⁶ Ancak İbn Haldun, hadîsi sadece Hz. Peygamber’e has bir olgu olarak değerlendirmeyi ve “hadîsin manası”nın başka bir şeyi ifade ettiğini belirtir. Ona göre hadîs savaş sosyolojisi ile ilgili bir ilkeyle alakalıdır.

İbn Haldun, bütün vasıta, silah ve aletler hazırlanmış olsa da bu durumun savaşlarda zafer kazanmanın garantisi sayılamayacağını söyler. Savaşlarda galip gelmek bazı batınî sebeplerle de alakalıdır. Savaşlarda üstünlük, görünüşte asker sayısının çokluğu, askerin iyi tertib edilmesi ve hakkıyla savaşmak gibi bir takım zahiri sebep ve vasıtaların bir araya gelmesinden ibarettir. Bunlara hile, yalan ve askerin yenilmesini icab ettiren çirkin uydurmalar yaymak gibi bir takım gizli sebepler de eklenince, çoğunlukla zafer elde edilir. Yüksek yerleri işgal ederek oradan savaşmak, aşağıdaki düşmanı kuşkulandırdığı için zafere yardım edebilir. Meşeliklerde ve düz yerlerde pusu kurmak, düşmana gözükmemek ve fırsat bulduktan sonra saklanmış olan bu yerden birden bire düşmanın üzerine saldırmak gibi haller düşmanı tehlikeye düşürür. Bütün bunlar zafer kazanmanın zahiri sebepleridir. Bunun yanında zafer, gizli ve insanların kudretleri dışında kalan sebeplerle de kazanılır. Kalplere korku salarak askerin kalbini istila etmek, bunun sonucu olarak ordu merkezinin sarsılması ve nihayet bozgunun husule gelmesi bu cümledendir. Bozgun çoğunlukla bu gibi gizli sebeplerden ileri gelir. Her iki taraf zafer kazanmak ümidiyle kalplere korku verecek bir çok teşebbüslerde bulunur. Bundan dolayı Hz. Peygamber “Savaş hileden ibarettir”⁷⁷ buyurmuştur.⁷⁸

İbn Haldun’a göre semavî sebeplerden, yani insanların kudretleri dışında kalan sebeplerden dolayı savaşların kazanılması Hz. Peygamber’in “Kendimden bir aylık mesafede bulunan...” şeklindeki hadîsinin manasını da açıklamaktadır. Zira Hz. Peygamber’in kendisi sağken ve vefat ettikten sonra da müslümanlar sayıları az olduğu halde düşmanlarına galebe çaldılar ve ülkeler fethettiler. Çünkü yüce Allah, kafirlerin kalplerine korku yaratmak suretiyle Peygamber’in bir mucizesi olmak üzere zaferler kazandırmayı tekeffül etmiştir.⁷⁹

⁷⁵ Buharî, Cihad, 122; Ta’bir, 11; Müslim, Mesacid, 5, 6, 7; Tirmizî, Siyer, 5; Nesai, Cihad, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 268; 396; 455, 501.

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah), Beyrut, 1993, VI, 232; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, Mısır, 1972, XII, 50.

⁷⁷ Buharî, Cihad, 157; Müslim, 18; Ebu Davud, Cihad, 101.

⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 694.

⁷⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 695.

İbn Haldun, burada hadîsleri sosyal bir çerçevede ele almıştır, ancak bize göre asıl amaç hadîslerin anlamını vuzuha kavuşturmadır. Çünkü İbn Haldun, yukarıdaki izahlarını hadîsten ziyade “Nice az sayıda bir topluluk Allah’ın izniyle çok sayıdaki birliği yenmiştir”⁸⁰ ve “Hani Rabbin meleklerle ‘muhakkak ben sizinle beraberim, haydi iman edenlere destek olun...’ diye vahyediordu”⁸¹ şeklindeki ayetlerle destekleyebilirdi. Ancak böyle yapmamış, hadîsleri kullanmayı tercih etmiştir. İbn Haldun’un klasik anlayışa nazaran hadîsin yorumuna getirdiği bazı yenilikler vardır:

a. İbn Haldun, hadîsi savaş sosyolojisinin temel bir ilkesi olarak ele almıştır. Böyle bir yaklaşım hadîse tarihselin dışında evrensel bir anlam kazandırmıştır.

b. Hadîs, evrensel bir ilke ortaya koyunca, anlamının sadece Hz. Peygamber’e has olması, yani onun hasaisinden olması düşünülemez. Şartları yerine getirildiği takdirde, bu durum tüm müslümanlar için geçerlidir.

Örnek II.

“Eğer ilim (din, iman) göğün etrafına asılmış olsa idi, yine de Farslılardan bir adam (bir topluluk) oraya ulaşarak onu elde ederdi”.⁸²

Bu hadîs kaynaklarda Farisî olanın faziletiyle ilgili olarak değerlendirilmiştir.⁸³ Bunun yanında özellikle günümüzde ırkçılık ima ettiği için hadîsi reddedenler de söz konusudur.⁸⁴ İbn Haldun ise hadîsi bambaşka bir çerçevede ele alır. Hadîste ifade edilen durumu bir müjde olarak değerlendirir. Ancak bu müjde sırf Farslılarla ilgili değildir. Bu noktada İbn Haldun, “Fars” kelimesine farklı bir anlam yükleyerek onu “Acem” şeklinde değerlendirir.

İbn Haldun, bu hadîsi İslam tarihinde alimlerin çoğunun Arap olmayan kavimlerden çıktığını incelerken ele alır. Ona göre Arap kavmi ilk önce sade ve göçebe bir hayat yaşıyor, bunun bir sonucu olarak bilgi ve zanaattan uzak bulunuyordu. O çağda Araplar eğitim eserleri yazmanın, bilgileri derlemenin (tedvin) ne olduğunu bilmiyorlardı. Bu işe koyulmadıkları gibi bunlara ihtiyaçları da yoktu. Zaman geçtikçe yeni ortaya çıkan meselelerde Kur’an ve hadislerden bilgi istidlal edilmesine ihtiyaç duyuldu. Bununla beraber Arap dili bozulduğu için dili korumak maksadıyla sarf ve nahiv kuralları koymak gerekli hale geldi. Bid’at ve dinden sapmalar çoğaldığı için iman akidelerini korumak zorunlu oldu. Bu bilgilerin her biri öğrenme ve meleke gerektiren bilgiler olduğu için diğer zanaatlar gibi zanaat haline geldiler. Zanaatların yerleşik ve sosyal hayat yaşayanların mesleği olduğu bilinmektedir. O çağda yerleşik ve sosyal hayat yaşayanlar ise Arap olmayan kavimler, köle ve azatlılar gibi (mevali) sosyal hayat ve bu hayatın icapları olan hüner ve zanaatlerde acemlere bağlı bulunan ve yerleşik bir hayat yaşayan kimselerdi. O günlerde sarf ve nahiv kaidelerini koyanlar acem idiler. Hadis bilgin ve ravilerinin

⁸⁰ Bakara, 249.

⁸¹ Enfal, 12

⁸² Buharî, Tefsir, (Cuma, 62) 1; Müslim, Fadailu’s-sahâbe, 230.

⁸³ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, (thk. Halil Me’mun Şiha), Beyrut, 1996, XVI, 316.

⁸⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 431. Ateş bu konuda şöyle der: “Buharî ve Müslim’de bulunmasına rağmen bu hadîsin sihhati çok şüphelidir. Bunda İranlıların ırkçılık propagandaları yanında şiiilik propagandası da açıktır. Kaldı ki surenin mukaddimesinde belirttiğimiz gibi bu sure hicretin beşinci yılından önce inmiştir. Ebu Hureyre ise henüz o zaman Medine’ye gelip müslüman olmamıştı. Çünkü Ebu Hureyre hicretin yedinci yılında Hudeybiye barışından sonra Medine’ye gelmiş ve o sırada Peygamber Hayber’de bulunduğu için Hayber’e gitmiş ve orada biat edip müslüman olmuştur”.

çoğu da Arap olmayan kavimlerden. Usul-i fıkıh bilginleri, kelim ve tefsir alimleri de bilindiği gibi hep Arap olmayan kavimlerden. İşte bütün bunlar yukarıda zikredilen hadîsteki müjdenin örneği olmuşlardır.⁸⁵

Bu çerçeveden bakıldığında hadîs, artık Selman el-Farisî ve kavmi ile ilgili olmaktan çıkmıştır. Yine hadîs sadece Farslılarla ilgili değil, Arap olmayan kavimlerle alakalı bir yorum kazanmıştır. İbn Haldun, tarihte Arap olmayan kavimlerin İslamî ilimlere yaptığı katkıları bu hadîsin müjdesi içine dahil ederek bir anlamda hadîse yeni bir yorum getirmiş olmaktadır. Böyle bir yoruma gitmesinin sebebi ne olabilir? Acaba İbn Haldun, Fars ibaresinin belli bir ırkı çağrıştırmasını problemli olarak gördüğü için mi böyle bir yoruma gitmiştir? Bunu kesin olarak ortaya koymak mümkün değilse de böyle bir ihtimalden bahsetmek mümkündür. Ancak şurası muhakkaktır ki, İbn Haldun, İslamî ilimlerin inkişafında özeldir Farslılar genelde Acemlerin önemli bir rol oynadığını tespit etmiş ve bunu hadîsle desteklemiştir. Vakıya uygun olarak da Fars'ı Acem şeklinde anlamıştır.

Örnek III.

“Bana bir çok anlamları kendinde toplayan kelimeler (cevâmiu'l-kelîm) verildi”.⁸⁶

Bu hadîs, klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'in hasaisi çerçevesinde işlenmiştir. Metinde geçen cevâmiu'l-kelîm tabiriyle de Kur'an'ın kastedildiği, özlü kelimelerle ifade edilen hadîslerin de buna dahil olduğu ifade edilmiştir.⁸⁷ İbn Haldun ise bu hadîsi Arap dili ve belagatı çerçevesinde yorumlamıştır.

İbn Haldun “Nahiv Bilgisi” ve “Çağımızdaki Arap dilinin Mudar ve Himyer dillerinden ayrı olması” başlıkları altında iki kez ele alır. İbn Haldun'a göre lügat, örfte söz söyleyen kişinin kendi maksadını anlatan ifadeleridir. Bu ifade ediş, dilin bir işlevi olup bunu yerine getiren organda, yani dilde alışkanlık, meleke husule getirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu alışkanlık ise her kavmin kendi terimlerine uygun olarak meydana gelir. Arap dilinde meydana gelen bu alışkanlık maksatları en güzel ve en açık anlatan bir alışkanlıktır. Arap dilinde ayrı kelimelerin delaletinden başka kavramları anlatmak, onun dışında herhangi bir dilde yoktur. Başka kavimlerin dilinde ise, her anlam ve hal, o anlam ve hali anlatmaya mahsus olan kelimelerle anlatılır. O kavimlerin dilinde bu bir zarurettir. Bundan dolayı Arap olmayan kavimlerin dilinde anlatılmak istenen anlam ve maksatlar, Arap diline göre daha uzun tabirlerle anlatılmaktadır. Arap dilinde ise bunlar daha kısa ifadelerle anlatılır. Hz. Peygamber'in “Bana bir çok anlamları toplayan...” şeklindeki sözü de bu durumu ifade etmektedir.⁸⁸

İbn Haldun, hadîsi ele aldığı diğer bölümde de yine onu Arap dili ve belagatı çerçevesinde yorumlamıştır.⁸⁹ Kısaca İbn Haldun burada Arapça'nın anlam zenginliğini ve derinliğini vurgulamaktadır. Bunun için de mezkûr hadîsi Arapça'nın anlam zenginliği ve derinliği açısından yorumlamıştır.

⁸⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1309-1310.

⁸⁶ Buharî, Cihad, 122; Ta'bir, 11; Müslim, Mesacid, 5, 6, 7; Tirmizî, Siyer, 5; Nesai, Cihad, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 268; 396; 455, 501.

⁸⁷ İsmail L. Çakan, *Hadîs Nasıl Okunur*, İstanbul, 2002, s. 38.

⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1319.

⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1335.

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba gerçekten Hz. Peygamber Arap dilinin kendine mahsus karakterini mi kastetmiştir? Hadîsin “verildi, gönderildim” gibi çeşitli lafızlarına bakıldığında ona mevcut olan bir dil değil, bunun ötesinde o dil içerisinde başka bir şeyin verildiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’e cevâmiu'l-kelîm olarak verilen başka bir şey olmalıdır. O da temelde Kur’an olmak üzere özlü hadîslerdir. Bununla birlikte hadîste dolaylı olarak Kur’an ve özlü hadîslerin zengin ve derin olan Arapça formunda verildiği de ifade edilmektedir. Sonuç olarak İbn Haldun, incelediği sosyal olguya paralel olarak hadîsin ikinci anlamına vurgu yapmıştır.

Örnek IV.

Hz. Peygamber Ebu Musa el-Eş’arî’ye “Sana Davud ailesinin mizmarlarından biri verildi”. demiştir.⁹⁰

Müzik ve çalgı aletleri konusu, Kur’an’ın teğanni ile okunup okunmayacağı kaynaklarda tartışılmıştır. İbn Haldun, şarkıcılık ve musikiyi ele aldığı bölümde mezkur hadîse yer vermiştir. Burada İbn Haldun konuyu Kur’an’ın lahin ve nağme ile okunup okunamayacağı meselesine getirmiş ve bazı mezheplerin görüşlerine değinmiştir.

İbn Haldun’a göre İmam Malik, lahin ve nağme ile Kur’an okumayı caiz görmezken, İmam Şafîî caiz görür. Bu iki imam arasındaki ihtilaf konusu olan lahin, musiki sesi ve nağmesi değildir. Zaten musiki ses ve nağmesi ile Kur’an okumak her iki imama göre de caiz değildir. Asıl ihtilaf konusu, musiki ses ve nağmesi olmayıp ancak istidat sahibinin, tabiatının sevgiyle basit olan ses ve nağme ile Kur’an okumaktır. Halk, tabiatlarının sevgiyle kendiliklerinden harfleri değiştirmeyerek musiki kaidesine göre Kur’an’ı okur. Bu şekilde okumayı Şafîî caiz görmüşse de Malik, caiz görmemiştir. Malik’in dediği gibi Kur’an’ı bu basit ve sade olan musiki sesinden dahi tenzih etmek gerekir. Çünkü Kur’an ölümü ve ölümden sonraki halleri hatırlattığı için onu huşu ile okumak lazımdır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre sahabe Kur’an’ı bu şekilde okumuştur. Hz. Peygamber’in yukarıda zikredilen hadîsinde “mizmar” kelimesi kullanılmıştır. Burada güzel sesler çıkaran hançereler, Davud ailesinin musiki aletlerinden birine benzetilmiştir. Maksat, terdid (terci) ve telhîn (musiki melodileri) değildir. Maksat, sesteki (tabii, basit ve sade) güzellik, kıraattaki eda, harflerin mahreçlerinde ve telaffuzlarındaki açıklık-seçikliklerdir.⁹¹

İbn Haldun, burada bir fıkıh meselesine girmiş, hadîsin yanlış anlaşılmasına çalışmıştır. Hadîste yanlış anlamaya yol açan kelime “mizmar” kelimesidir. Mizmar kelimesi başka hadîslerde hep olumsuz bir çerçevede kullanılmıştır.⁹² Bu hadîste ise olumlu bir bağlamda kullanılmıştır. Böyle olunca İbn Haldun, mizmarın tağanni ve musiki ile Kur’an okumak anlamına gelmediğini, Kur’an’ı güzel sesle okumayı ifade ettiğini belirtme ihtiyacı duymuştur. İbn Haldun’un bu

⁹⁰ Buharî, *Fadâilu'l-Kur’an*, 31; Müslim, *Müsafirîn*, 235; Tirmizî, *Menakib*, 55; Nesaî, *İftitah*, 83; İbn Mace, *İkâme*, 176; Darimî, *Salat*, 171.

⁹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 988.

⁹² Mizmar kelimesi Müslim’in naklettiği bir hadîste “Resulullah’ın evinde şeytanın mizmarı mı!?” (İdeyn, 16) şeklinde kullanılırken Ahmed b. Hanbel’in naklettiği bir rivayette “Kur’an’ı mizmar edindiler” (II, 22; III, 494), diğer rivayette ise “bana mizmarları kırmamı emretti” şeklinde kullanılmaktadır. Bunların hepsi mizmara olumsuz bir anlam yüklemektedir.

izahları İbnu'l-Esîr (ö. 606/1209) gibi hadîsçilerin mizmar kelimesine yükledikleri anlam ile uyumaktadır.⁹³

3. Hadîslerin hüküm inşası veya ispatı için kullanılması:

Bu bölümde İbn Haldun, sosyolojik bir tespitte bulunmaktan ziyade değer yargısıyla hareket etmektedir. Burada onun için önemli olan bir vakıanın nasıl cereyan ettiği değil, ne olması gerektiğidir. Gerçi vakıanın ne olması gerektiğini ortaya koyarken önce nasıl cereyan ettiğini, sosyal tezahürlerini incelemektedir. Fakat buna ilaveten kendi iç dünyasında vakıanın kabul edilip edilemeyeceği, dinde yerinin bulunup bulunmadığı da onun için önemli bir sorundur. Burada işlenen bütün konuların gözleme dayanması da zorunlu değildir. Bazen bazı gruplarla ehl-i sünnet arasındaki bir polemik konusunu hadîslere dayanarak ispat eder. Şimdi bunun örneklerini görelim.

a. Kerameti ispat:

İbn Haldun, sosyal yönü gereği toplumda cereyan eden neredeyse her türlü olayla ilgilenmiştir. Toplumunu ilgilendiren olaylardan biri de keramet meselesidir. İbn Haldun, Ebu İshak el-İsferainî (ö. 418/1027), Ebu Muhammed b. Ebi Zeyd el-Malikî (ö. 316 veya 386/928 veya 996) ve başkalarının, mucize ile karışmasından sakınmak için velilerden kerametın sadır olduğunu inkar ettiklerini belirtir. Fakat ona göre kelmacılar, mucize ile keramet arasını, birincisinde tahaddiyi, yani peygamberin “Ben Allah’ın elçisiyim, inanmaz iseniz, izhar edemeyeceğiniz şu harikayı izhar edeceğim” diyerek kavmini imana davet etmesini şart koşarak kerametten ayırmışlardır. İbn Haldun iki hadîs kaydederek kerameti ispat etmeye çalışmıştır⁹⁴:

I. “Sizin aranızda ilham olunan kimseler vardır. Hiç şüphe yok ki, Ömer onlardan biridir”.⁹⁵

II. Hz. Ömer’in ilk İslam fütuhâtı çağında hutbe irad ederken İran’da savaşıyan Sariye b. Züneym’e “Sariye, Sariye! Askerini dağa çek!” diye seslenmesi üzerine bunu işiten Sariye’nin dağa çekilmesi olayı.⁹⁶

Bu rivayetler çerçevesinde İbn Haldun’un kerametın hak olduğu görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşüyle o, ayrıca ehl-i sünnetin kerametle ilgili düşüncesiyle uyum içindedir.

b. Hz. Peygamber’in halife vasiyet etmediğini ispat:

İbn Haldun, veliaht tayin etme meselesini incelerken Hz. Peygamber’in halifeliği herhangi bir kimseye vasiyet edip etmemiş olduğu konusunu ele alır. Ona göre Şifler Hz. Peygamber’in halifeliği Hz. Ali’ye vasiyet ettiğini iddia etmektedir. Oysa bu konuda hiçbir rivayet bulunmamaktadır. Bu noktada İbn Haldun, iki rivayetin Hz. Peygamber’in vasiyyette bulunmadığına açıkça delalet ettiğini ifade eder⁹⁷:

⁹³ Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs*, (thk. Tahir Ahmed ez-Zavî), Kahire, ts. II, 312.

⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 393.

⁹⁵ Buharî, *Ashâbi'n-Nebi*, 6; Müslim, *Fadâilu's-sahâbe*, 23; Tirmizî, *Menakib*, 18.

⁹⁶ Bkz. Lalekaî, *Şerhu usûli'l-îtikadi ehlî's-sünne*, (thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdan), Riyad, 1994, V, 127. Lalekaî'nin naklettiği bu hadîsin senesinde geçen Amr b. Ezher tenkid edilmiştir. Yahya b. Main onun hakkında “sika değil”, Buharî “yalancılıkla itham edilmiştir” es-Sa'dî “sika değil” ve Nesai “metruku'l-hadîs” ifadesini kullanmıştır. Bkz. İbn Adiyî, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, Beyrut, 1988, V; 133-134. İbn Kesir, konuyla ilgili hadîsleri nakleder, bunların tenkid edildiğini belirtir, sonunda da tariklerin birbirini takviye ettiğini ifade eder. Bkz. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, bs. y. y. 1933, VII, 135.

⁹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 585-586.

I. Sahih olan bir hadiste rivayet edilen, vasiyetini yazdırmak üzere Hz. Peygamber'in kalem ve kağıt istemesi ve Hz. Ömer'in yazı takımı getirilmesine mani olması olayı.⁹⁸ Bu olay, Hz. Peygamber'in vasiyet etmediğini açık bir şekilde ispat etmektedir.

II. Vurulduktan sonra Hz. Ömer'den halifeliği kime vasiyet edeceği sorulduğunda "Halifeliği vasiyet edersem, bu hareketimle seleflerime muhalefet etmiş olmam. Çünkü benden önce benden daha hayırlı olan zat (yani Ebu Bekir) vasiyet etmiştir. Vasiyet etmeden halife seçmeyi müslümanlara bıraksam, seleflerime muhalefet etmiş olmam. Çünkü benden daha hayırlı olan (yani Hz. Peygamber) halifeliği kimseye vasiyet etmemiştir" demesi de⁹⁹ Hz. Peygamber'in halifeliği kimseye vasiyet etmediğini göstermektedir.

Bu rivayetlerden ve onları İbn Haldun'un delil olarak kullanmasından onun Hz. Peygamber'in kimseyi vasiyet etmediğini kabul ettiği, ayrıca bu konuda ehli-sünnetle uyum içinde olduğu anlaşılmaktadır.

c. İslam dininin, diğer dinleri ve din ilimlerini neshetmesi:

İbn Haldun, kendi çağında medenî ülkelerde okutulan ilimleri ele alır. Bu ilimleri aklî ve naklî olarak ikiye ayırır. Naklî ilimler içerisinde tefsir, kıraat, hadîs, fıkıh, kelim ve dil ilimleri bulunduğunu belirtir. Ona göre bu ilimlerin hepsi müslümanlara mahsustur. İslam dini ile ilgili olan bu ilimler, bütün diğer milletlerin din ilimlerinden başkadır. Çünkü İslam dinine dayalı ilimler, bütün milletlerin din ilimlerini neshetmiş ve kendisinden önce teşekkül eden ilimleri ortadan kaldırmış, diğer kavimlerin din ilimlerini öğrenmek yasak edilmiştir. Şu halde ondan evvelki dinî zümrelere ait naklî ilimlerin tümü terkedilmiştir. Zira İslam Kur'an'ın dışındaki semavî kitapların tetkik ve mütalaa edilmesini yasaklamıştır. Bunun sebebi ise sözü edilen naklî ve şer'î ilimlerin, bu ümmet içinde daha fazlası tasavvur edilemeyecek derecede geniş bir rağbete mazhar olmuş olmasıdır. İbn Haldun, bu noktada iki rivayet kaydederek kendi görüşünü te'vid etmeye çalışır¹⁰⁰:

I. "Ehl-i Kitap'ın sözlerini ne tasdik ediniz; ne de yalanlayınız. Ancak Allah tarafından kendimize indirilen Kitab'ı tasdik ettiğimiz gibi size indirilen Kitab'ları da tasdik ediyoruz, diye söyleyiniz" hadîsi.¹⁰¹

II. Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in elinde Tevrat'ın bir yaprağını gördüğünde yüzünün kızarması ve "Ben size Tevrat'ın yerine içinde şüphe olmayan bir Kitab'la Allah tarafından elçi olarak gönderilmedim mi? Musa sağ olsaydı, bana tabi olmaktan başka bir çare bulamayacaktı" buyurması.¹⁰²

İbn Haldun'un İslam dininin diğer dinleri neshettiğini ortaya koyarken bunu İslam dini ilimlerinin, diğer din ilimlerini neshettiği şeklinde ifade etmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla İbn Haldun, yukarıdaki rivayetlere dayanarak bir kıyas yapmaktadır. Buna göre İslam dini diğer dinleri neshetmiştir. Bu ümmet dinî ilimleri çok geniş bir şekilde geliştirdiği için diğer dinî zümrelerin geliştirdiği ilimleri neshetmiştir. Aslında geçmiş dinî ilimlerin neshini, teknik anlamda nesh olarak

⁹⁸ Buharî, İlim, 39; Cihad, 176; Cizye, 6; Müslim, Vasiyyet, 20, 23; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 324, 355..

⁹⁹ Müslim, İmâre, 11; ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, (thk. M. Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, III, 260.

¹⁰⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1022.

¹⁰¹ Buharî, Şehadet, 24; İ'tisam, 25; Ebu Davud, İlim, 2; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 136.

¹⁰² İbn Hanbel, *Müsned*, III, 378.

anlamamak gerekir. İbn Haldun, müslümanların geliştirdiği ilimlere çok güvendiğinden artık geçmiş dinî ilimlere ihtiyaç kalmadığını kastetmiş olmalıdır.

d. Sihrin gerçekliğinin ispatı:

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde sihir ve tılsım gibi konuları da ele alır. Sihrin nasıl gerçekleştiğini, mahiyetini izah eder. Ardından sihrin gerçekte mevcut olup olmadığı üzerinde durur. Ona göre sihrin tesirleri gerçekte mevcut olduğu için akıl sahipleri sihri şüphe götürmez bir gerçek olarak kabul ederler. Bu noktada İbn Haldun, sihrin varlığını ispat etmek için biri ayet diğeri hadîs olmak üzere iki nasdan delil getirir.¹⁰³ Şöyle ki:

I. “Süleyman’ın hükümdarlığı hakkında onlar şeytanların uydurup söylediklerine tabi oldular. Halbuki Süleyman (büyü yapıp) kafir olmadı. Lakin şeytanlar kafir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil’de Harut ile Marut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Halbuki o iki melek herkese ‘biz ancak imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kafir olmayasınız’ demeden hiç kimseye (sihir ilmini) öğretmezlerdi. Onlar o iki melekten karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa büyücüler Allah’ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler. Onlar kendilerine fayda vereni değil de, zarar vereni öğrenirler. Sihri satın alanların ahiretten nasibi olmadığını çok iyi bilmektedirler”.¹⁰⁴

II. Hz. Peygamber’e sihir yapılmıştı ve bundan dolayı yapmadığı bir şeyi yaptığı hayaline kapılıyordu. Hz. Peygamber, bir tarak, taraktan çıkan bir takım kıllara ve hurma çiçeğinin kabuğuna sihir yapılarak Zervan kuyusuna gömülmek suretiyle sihirlenmişti. Bunun üzerine Allah Felek ve Nass surelerini indirmiştir.¹⁰⁵

Aslında Hz. Peygamber’in sihirlendiğine dair rivayetler hem tarihte hem de günümüzde eleştiri konusu olmuştur.¹⁰⁶ Ancak İbn Haldun’un sihrin bir vakıa olduğunu ispat ettikten sonra bunun Hz. Peygamber için de mümkün olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre yukarıda zikredilen ayet sihrin varlığını ispat etmektedir. Dolayısıyla bu durum hadîsteki sihir olayını da te’yid etmektedir. Ama şunu hemen belirtelim ki, onun amacının bu tip rivayetleri eleştirenlere doğrudan cevap vermek olduğunu bilmiyoruz. Bilinen bir şey var ki o da sihrin gerçekliğini kabul ettiğidir.

e. İki halifeye birden bey’at edilebileceğini ispat:

İbn Haldun, bu konuya halifelğin şartlarını incelerken değinir. Ona göre mütekaddimîn ve müteahhirîn bazı aimplere göre, bir asırda iki halifeye birden bey’at etmek caiz değildir. Çünkü halifelerin birden fazla olması, tevhid ehlinin birliğini bozar, müslümanların işlerini aksatır. Onun için tek bir imama bey’at etmek gerekir. Bu noktada İbn Haldun, din bilginlerinin cumhurunun Müslim’de geçen şu hadîsi delil aldıklarını ifade eder: “İki halifeye bey’at edilmesi halinde bunlardan birini (sonrakini)

¹⁰³ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1182.

¹⁰⁴ Bakara, 102.

¹⁰⁵ Buharî, Tıbb, 50.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs: Hadîs Müdafası*, s. 236; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsir*, XI, 191-196; Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddisilere Göre Muhaddis*, İstanbul, 1992, s. 102-103.

katlediniz".¹⁰⁷ Bunlar bu hadîsin zahiri ile amel ederek iki imamın hilafet makamında bulunmasını caiz görmemişlerdir. İmam Nevevî ve Mazerî'nin görüşü de böyledir.¹⁰⁸

İbn Haldun'a göre diğer bazı müteahhirîn alimleri "bu durum, birbirine yakın olan beldeler için bahis konusudur, beldelerin yekdiğerinden uzak olması ve uzak beldeler üzerinde imamın hakimiyet kurmasından aciz kalması durumunda halkın maslahatı ile kaim olması için diğer birinin nasbı caiz olur" demişlerdir. Kendisinden bu görüş nakledilen meşhur alimlerden biri Ebu İshak İsfereinî'dir. İmamu'l-Haremeyn de bu görüşe meyletmiştir. Mağrib ve Endülüs alimlerinin de bu görüşü tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat müteahhirînden bazı alimler icmaya muhaliftir deyip Müslim'deki hadîsin zahiriyle amel ederek İsfereinî ve İmamu'l-Haremeyn'in görüşlerini reddetmişlerdir. İbn Haldun, buna şöyle cevap vermiştir:

"Bu red keyfiyeti, açık ve anlaşılır bir şey değildir. Çünkü ortada bir icma bulunsaydı, İsfereinî ve İmamu'l-Haremeyn bunu herkesten daha iyi bilir ve ona muhalefet etmezlerdi. Söylediğimiz gibi hadîslerin zahiri manasının ötesine gitmedikleri için Mazerî ve Nevevî, söz konusu görüşü reddetmişlerdir".¹⁰⁹

İbn Haldun, burada tamamen bir fıkıhçı gibi davranmış, klasik hükmü terketmiştir. Aslında onu böyle bir yoruma, mevcut durum, yani vakıa sevketmiştir. Çünkü Endülüs'de halife adını alan insanlar devletin başına geçmiştir. Bunun yanında diğer önemli bir husus, İbn Haldun'un vakıaya veya halkın maslahatına ters düştüğü için hadîsi reddetme yoluna gitmemesidir. Ancak başka alimlerin yaptığı gibi hadîsin zahirini de kabul etmemiştir. Hadîsin zahirini kabul etmek yerine onun tarihsel olduğunu ifade etmeyi tercih etmiştir. Tarihsel, diyoruz, çünkü hadîs, İslam coğrafyasının ve sınırların genişlemediği, beldeler üzerinde hakimiyet kurmanın zor olmadığı durumlara ilgilidir. Yine hadîs, başka bölgelerde değil, aynı bölgede ortaya çıkan, meşru devlet başkanına isyan eden halife adaylarıyla ilgili olmalıdır. Bütün bunlar İbn Haldun'un yorumcu yaklaşımını bir kez daha ortaya koymaktadır. Onun için asıl olan hadîslerin uygun bir şekilde yorumlanmasıdır.

f. Peygamberlerin alametlerinden bazılarını ispat:

İbn Haldun, gaybı idrak eden insanlardan bahsederken peygamberlerin bazı alametlerine değinir. İbn Haldun, bu alametleri hadîslerden tespit etmiştir. Bu alametlerden bazıları şunlardır:

1. Peygamberlerin alametlerinden biri daha vahiy gelmeden önce iyi ve temiz huyun, pis ve kötü olan şeylerden daima uzak kalma halinin kendilerinde mevcut olmasıdır. İbn Haldun'a göre ismetin manası da budur. Peygamber, sanki yerilen ve kötü olan şeylerden münezze olma ve bu gibi şeylerden nefret etme özelliğiyle yaratılmıştır. İbn Haldun, bu durumu şu rivayetle destekler¹¹⁰:

"Peygamber, Ka'be'nin inşası için daha küçük bir oğlan iken amcası Abbas'la birlikte taş taşıırken bir taş yüklenmiş ve bu taşı peştemalının eteğine koymuş, bu yüzden vücudu açılmış, bunun üzerine derhal kendinden geçerek yere

¹⁰⁷ Müslim, İmâre, 61.

¹⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 550. Nevevî ve Mazerî'nin görüşleri için bkz. *el-Minhâc*, XII, 435.

¹⁰⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 551.

¹¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 355.

düşmüş ve peştemalı ile çıplak haldeki bedeni örtülene kadar bu hal devam etmiştir”.¹¹¹

2. Peygamberlerin alametlerinden bir diğeri de kavimleri içinde hasep, yani asalet ve prestij sahibi olmalarıdır. İbn Haldun, bu özelliği de hadîslerle te'yid etmiştir.¹¹²:

“Allah, nebiyi sadece o nebinin bağlı olduğu kabilenin güçlü kişilerinden seçip göndermiştir”.¹¹³

“Herakliyus'un Ebu Süfyan'a sorduğu sorulardan biri 'Onun içinizdeki yeri ve durumu nasıldır?' şeklinde idi. Ebu Süfyan bu soruya, 'O, içimizde neseb sahibidir' şeklinde cevap vermiştir”.¹¹⁴

İbn Haldun'un bu hadîsleri yorumlamadaki tutumu dikkat çekmektedir. İlk hadîs Hz. Peygamber'le ilgilidir. İkinci maddenin ilk hadîsi genel, ikinci hadîsi ise yine Hz. Peygamber'le alakalıdır. İbn Haldun Hz. Peygamber'le ilgili hadîslerin bu özelliğine bakmaksızın onları tüm peygamberlere şamil kılmıştır. İbn Haldun'u, mezkur hadîsleri genel olarak tüm peygamberler için yorumlamaya ismet anlayışının sevkettiği söylenebilir.

IV. İhtilafı ve müşkil hadislerin te'lif edilmesi:

İbn Haldun, bu bölümde kendine göre ihtilafı veya müşkil gördüğü bazı hadîsleri te'lif etmeye, anlamaya çalışmaktadır. Burada onun asıl amacı, ihtilafı veya müşkil hadîsleri bir araya getirmek ve onlarla ilgilenmek değildir. Onun esas amacı sosyal bir olguyu incelemektir. Bu olgu incelenirken, onunla ilgili olarak karşılaştığı hadîsleri de ele almaktadır. Ele aldığı bu hadîsler kendi içinde ihtilafı veya müşkilat arz ediyorsa, onları anlamaya çalışmaktadır. Buna dair örnekler şunlardır:

Örnek I.

“Salih kimsenin gördüğü rüya peygamberliğin kırk altı parçasından biridir”.¹¹⁵

İbn Haldun, burada rüyanın mahiyetini incelerken mezkur hadîse değinir. Ancak İbn Haldun, bu hadîsin farklı tariklerinin farklı sayılar verdiğini ifade eder. Ona göre başka bir rivayette rüya peygamberliğin kırk üç parçasından birini; bir diğer rivayette ise yetmiş parçasından birini teşkil eder. Oysa bu rivayetlerin hiç birinde bizzat sayı kastedilmiş değildir. Maksat sadece çokluğa vurgu yapmaktır. Bunun da delili hadîsin bazı tariklerinde, Araplarda çokluğu ifade eden yetmiş sayısının geçmesidir. Arapça'da yetmiş sayısı çokluk makamında kullanılır. Kırk altı şeklindeki rivayeti ise bazı alimler şöyle yorumlamıştır: Vahiy ilk önce altı ay rüya şeklinde inmiştir. Mekke ve Medine devrinde Hz. Muhammed yirmi üç yıl peygamberlik etmiştir. Vahyin rüya şeklinde indiği altı ay, yirmi üçün kırk altıda birini teşkil eder. Ancak İbn Haldun'a göre bu yorum gerçek olmaktan uzaktır. Çünkü bu durum sadece Hz. Peygamber için vaki olmuştur. Aynı müddetin diğer nebilerden her biri için de vaki olduğunu nereden biliyoruz? Burada rüyanın peygamberliğin cüzlerinden bu kadar bir parça teşkil etmesi ile bütün beşerde bulunan ruhanî ve gaybî alemlere

¹¹¹ Buhârî, Salât, 8; Müslim, Hayz, 77; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 310.

¹¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 357.

¹¹³ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 533.

¹¹⁴ Buhârî, Bed'ül-vahy, 5.

¹¹⁵ Buhârî, Ta'bir, 2.

ulaşma istidadının peygamberlere has ve yaratılışlarından gelen istidada olan nispetleri bu cüzlerin sayısı ile anlatılmaktadır.¹¹⁶

İbn Haldun'un yaptığı bu yorumdan şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

a. Hadîste belirtilen rüya vahiy rüyası değil, herkesin gördüğü bilinen bir rüyadır.

b. Bu rüya, peygamberin gördüğü rüya olmayınca, peygamber rüyasıyla ilgili yorumlar gerçeklikten uzak olmaktadır.

c. Hadîste maksat, peygamberlerle diğer insanlar arasında gaybî hususlara ulaşma noktasında bir mukayese yapmaktır.

d. Maksat bu olunca, hadîsin farklı tariklerinde belirtilen farklı sayılara vurgu yapılmamıştır. Yani maksat farklı sayılarla ortaya konulmamıştır. Bu sayıların hepsi çokluktan kinayedir. Dolayısıyla bu farklı sayılar ravilerin tasarrufu olmaktadır.

Özellikle sayılarla ilgili bu yorum klasik şerhleri dikkate aldığımızda orijinal gözükmemektedir. Klasik şerhlerde de hadîs, nübüvvet sona erdiği için problemleri görülmüştür. Ancak bu probleme çeşitli cevaplar verilmiştir. Bunlardan biri de hadîste belirtilen rüyanın peygamberlik rüyası olmadığı, sadece bazı gayb durumlarına muttali olunması yönünden peygamberliğe benzetildiği şeklindedir.¹¹⁷ Bu yorumla İbn Haldun'un yorumu paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte farklı sayıların nasıl te'lif edileceğine dair izahlarda ise İbn Haldun ile diğer hadîs şarihleri farklı düşünmektedir. İbn Hacer ve Aynî, bu sayıların her birinin gerçek olduğuna dair izahlar yapmış ve onların her birini te'vil etmişlerdir. Şarihlere göre farklı sayıların te'lifi mümkündür. Şöyle ki:

"Sayılardaki farklılıklar, Hz. Peygamber'in bu meseleyi beyan ettiği zamanların farklı olmasından ileri gelir. Kendisine vahyin gelişi on üç sene olduğunda 'yirmi altı cüzden bir cüz olduğunu' söylemiş olmalı; vahyin gelişi yirmi yıl olduğunda 'kırkta bir'; yirmi iki yıl olduğunda 'kırk dörtte bir'; hayatının sonunda da 'kırk altı da bir' demiş olmalıdır. Kırktan sonraki rivayetler zayıftır. 'Ellide bir' diyen rivayetin küsuratı ifade etmesi muhtemeldir. Yetmiş rivayeti ise mübalağadır".¹¹⁸ İbn Haldun ise farklı sayıları te'lif yoluna gitmemiş, bunların kesretten kinaye olduğunu belirtmekle iktifa etmiştir. Bu bir anlamda ravilerin rivayette tasarrufta bulunduğu manasına da gelmektedir.

Örnek II.

İbn Haldun, bazen kendi teorisi ile çatışır gibi gözükürken hadîsleri te'lif etmeye çalışır. Mesela, göçebelerin şehir halkına nispetle hayır ve iyiliği kabule daha yatkın bir halde olduğuna dair sosyolojik tespitlerini ortaya koyar. Ona göre göçebe ve köy hayatı yaşayanlar, ancak vücutlarını koruyabilecek miktarda dünyaya düşkün olup nefis arzularının vasıtalarına ve dünya lezzetlerinden hiç birine sahip değildirler. Onların kötü yollara sapmaları ve kötü ahlaka sahip olmaları şehirliyelerine nispetle çok azdır. Bundan dolayı onları islah etmek şehirliyelere nispetle kolaydır. Bu açıkça görülen bir olgudur.¹¹⁹

¹¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 381.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIV, 387; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 8.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIV, 387; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 8.

¹¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 309.

İbn Haldun, bu teoriye Buharî'nin naklettiği şu hadîsle itiraz edilemeyeceğini belirtir: "Haccac, Seleme b. Akva'nın şehri bırakarak göçebe hayatı yaşamak üzere sahraya gittiğini öğrendiğinde ona 'Peygamber çağında Medine'ye göç etmişsin, şimdi eski hayatına dönerek bu faziletten mahrum kalmak mı istiyorsun?' deyince, Seleme ona 'hayır, ben nefsimin arzusuyla Medine'yi bırakarak sahraya gitmiyorum. Allah'ın elçisi benim göçebe hayatı yaşamama müsaade etmiştir' diye cevap vermiştir.¹²⁰

Bu rivayet, göçebe hayatını, şehirden göç etmeyi yasaklar gibidir. Başka rivayetler de bunu te'yid etmektedir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber, ashabının Medine'ye hicret etmesini istemektedir.¹²¹ Ancak bununla birlikte Hz. Peygamber'in "Mekke fetholunduktan sonra hicret yoktur"¹²² buyurduğu da rivayet edilmektedir. İbn Haldun, bu rivayetlerin arasını şöyle te'lif eder:

"Müslümanların sayısı az olduğu için Mekke'den Medine'ye hicret vacib idi. Mekke'nin fethinden sonra müslümanların sayısı çoğaldığı için hicrete lüzum kalmamıştır. Müslümanlar kuvvet kazanmıştır. Allah Peygamber'i korumayı üzerine almıştır. Bundan sonra hicretin vücubu ortadan kalkmıştır. 'Mekke fetholunduktan sonra hicret yoktur' hadîsi ile bu durum kastedilmiştir".¹²³

Örnek III.

İbn Haldun'un en önemli teorilerinden birinin asabiyet teorisi olduğu bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber "Allah cahiliyetin kusurlarını ve cahiliyet çağındaki gibi ata ve babalarla öğünmeyi kaldırdı. Siz hepiniz Adem'in oğullarısınız, Adem ise topraktan yaratılmıştır"¹²⁴ buyurarak asabiyeti bırakmaya çağırmıştır. Yine bu çerçevede Kur'an'da "Allah katında en hayırlınız, takvaca en üstün olanınızdır"¹²⁵ buyrulmaktadır. İbn Haldun bu durumda hadîsi yorumlamaya çalışır.

İbn Haldun'a göre Şari', bütün dünyayı, onun içindekileri, bütün hal ve durumunu ahiret için bir vasıta olarak telakki eder. Vasıta bulunmadığı takdirde hedefe ulaşmak imkansızdır. Fakat Şari'in dünyayı ve kişilerin dünyaya dalmalarını yermesinden maksadı devlet ve serveti büsbütün ihmal etmeye, temelden koparıp atmaya, kuvvet, şehvet ve arzuları büsbütün tatil etmeye çağırmak değildir. Şari'in maksadı, servet ve devleti kudret ve takat dahilinde hak ve şerefli olan maksatlar uğrunda kullanmaya çağırmasıdır. Böyle olunca bütün maksatlar doğru ve hayırlı olur, hedefler birleşir. Mesela Şari', dargınlığı yermiştir. Ancak bütününü dargınlık yerilmemiştir. Şari', ancak şeytanî ve kötü maksatlar için olan dargınlığı yermiştir. Dolayısıyla dargınlık şeytanî ise zemmedilmiştir. Rahmanî ise övülmüştür. Allah için dargınlık Hz. Peygamber'in vasıflarındandır. Bu durumda şehvetleri kötülemekten maksadın şehvetleri tamamen yok etmek olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü şehvetlerin tamamen yok edilmesi bir eksikliklerdir. Şari'in maksadı şehvetleri mübah olan alanda maslahat ve menfaat için kullanmaktır. Asabiyetin durumu da böyledir. Asabiyetin kötülenmesinden maksat onu yanlış yerde kullanmaktan alıkoymaktır. Cahiliyet çağında asabiyet bu yolda kötü maksatlar için kullanılıyordu. Maksat, asabiyet ile öğünmeye mani olmak, asabiyeti kimsenin zararına kullanılmamasıdır.

¹²⁰ Buharî, Fiten, 14; Müslim, İmâre, 82; Nesaî, Bey'at, 23.

¹²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 421.

¹²² Müslim, İmâre, 83-86.

¹²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 422.

¹²⁴ Tirmizî, Tefsir, 49; Menakib, 74; Ebu Davud, Edeb, 111.

¹²⁵ Hucurat, 13.

Asabiyeti hak yolunda, Allah'ın buyruklarını yerine getirmek ve maslahatlara uygun olarak kullanmak övülmüştür.¹²⁶

Bu izahlardan İbn Haldun'un asabiyetle ilgili hadîste kastedilenin mutlak olmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Asabiyet iyi yönde kullanıldığında iyi sonuçlar, kötü yönde kullanıldığında kötü sonuçlar verir. İbn Haldun bu durumu insanın diğer kuvvetlerine mukayese yaparak ortaya koymuş, kendi teorisi ile hadîs arasındaki ihtilafı gidermiştir.

Örnek IV.

Rivayete göre Hz. Peygamber'e "ilk önce yapılmış mescid hangisidir?" diye sorulduğunda o "Mescid-i Harâm" diye cevap vermiştir. "Mescid-i Harâm'dan sonra hangi mescid yapılmıştır?" diye sorulduğunda Hz. Peygamber "Mescid-i Aksâ" diye cevap vermiştir. "Mescid-i Aksâ, Mekke mescidinden kaç yıl sonra yapıldı?" diye sorulduğunda o "kırk yıl sonra" cevabını vermiştir.¹²⁷

İbn Haldun'a göre bu rivayette müşkil görenler vardır. Çünkü onlara göre Mescid-i Harâm Hz. İbrahim; Mescid-i Aksâ ise Hz. Süleyman tarafından yapılmıştır. Hz. İbrahim ile Hz. Süleyman arasında ise bin yıldan fazla süre geçmiştir. İbn Haldun ise durumun böyle olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre hadîsteki vaz'dan, bina kastedilmemiştir. Maksat ilk önce sadece ibadet için tayin ve tespit edilen evdir. Mescid-i Aksâ'nın Hz. Süleyman onu bina etmeden bu kadar müddet evvel ibadet için tayin edilmiş olması akla uzak bir ihtimal değildir. Sabîilerin Sahre'nin üzerinde Zühre heykelini (Venüs mabedi) bina etmiş oldukları rivayet edilmektedir. Bu heykeller ibadet yeri olarak bina edilmiş olmalıdır. O halde Ka'be'nin ibadet için vaz' olunması ile Mescid-i Aksâ'nın aynı maksat için vaz' olunması arasındaki müddetin kırk sene olması uzak bir ihtimal sayılmaz. Gerçi o zaman malum olduğu üzere orada bilinen tarzda bir bina yoktu ve Mescid-i Aksâ'yı ilk defa bina eden Hz. Süleyman'dır, ama yine de meseleyi böyle izah etmek gerekmektedir.¹²⁸

Örnek V.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Eskiden kum üzerine hat çizen bir nebi vardı. Şimdi kimin hattı onunkine muvafık düşerse, işte o isabet etmiş olur".¹²⁹

İbn Haldun, bu hadîsi remil atma¹³⁰ konusunu işlerken ele alır. Ona göre remilciler, remil işinin aslının eski nebilerden geldiğini, hatt-ı remilin meşru olduğunu ve bunun delilinin de mezkur hadîs olduğunu iddia etmişlerdir.¹³¹ Dolayısıyla zahiren bu hadîs kehaneti içermesinden dolayı müşkil bir durum arz etmektedir.

İbn Haldun, tahsilden nasip almamış bazı kimselerin iddia ettiği gibi bu hadîsin hatt-ı remilin meşruiyetine hiçbir şekilde delil olamayacağını ifade eder. Çünkü ona göre hadîsin manası "hat çizen bir nebi vardı, hat çizdiği sırada ona vahiy gelirdi" şeklindedir. Bazı peygamberlerin böyle bir adetinin bulunması imkansız değildir. "Kimin hattı, o nebininkine uygun düşerse, isabet eden odur" sözü "çizilen hatlar arasında doğru olan budur, zira hat çizerken kendisine vahyin gelmesi âdet

¹²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 566-567.

¹²⁷ Buharî, *Enbiyâ*, 10.

¹²⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 834-835.

¹²⁹ Müslim, *Mesâcid*, 33; *Selâm*, 121; Ebu Davud, *Salat*, 167; *Tıbb*, 23; *Nesaî*, *Sehv*, 20.

¹³⁰ Remil atmak, bir takım çizgi ve noktalarla, çakıl taşları atarak gaipten haber verme iddiasında bulunmaktır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 383.

¹³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 398.

olan söz konusu nebiye mahsus vahiy, onu te'yid ve takviye etmiştir" manasına gelir. Yoksa çizilen hat, vahye muvafakat durumu dikkate alınmadan mücerred olarak ele alınırsa, doğru olmaz.¹³²

İbn Haldun, bu noktada peygamberlerin vahyi idrak etmelerinin birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Zira Allah, "O resullerin bir kısmını diğer bir kısmına üstün kıldık"¹³³ buyurmuştur. İbn Haldun'a göre bazı peygamberlere, bir taleb söz konusu olmaksızın bu maksatla herhangi bir cihete teveccüh ve bir şeyi vesile etmeksizin, başlangıç itibarıyla doğrudan doğruya kendilerine vahiy gelir ve melek onlarla konuşur. Bazı peygamberler, vahye teveccüh ederler. Çünkü onların önlerine beşerî hususlarla ilgili bulunan bir mesele getirilir, ümmet fertlerinden biri, bir müşkil veya bir teklif ya da bunun gibi bir şeyle onun huzuruna gelir. Bu durum karşısında peygamber, Rabbanî aleme teveccüh eder, o müşkil veya teklifin hallini Allah'tan ister.¹³⁴

Bazı nebilerin durumu, nebilere mahsus bir makamda meleğe hitap etmek için, hat ile istidat kazanma şeklinde olabilir. Nebi olmayanların hat vasıtası ile beşerî idrak vasıtalarından ayrılma ve ruhanî idrake istidat kazanmaları hali de böyledir. Ancak nebi olmayanların idrakleri sadece ruhanîdir, nebininki ise Allah indinde vahiy ile hasıl olan melekî bir idraktır. Tahminden ileri gitmeyen remellerin ise kesinlikle nebilerin durumu ile ilgisi yoktur.¹³⁵

Bu şekilde İbn Haldun, zahiren müşkil görünen hadîsin manasını izaha kavuşturmuş olmaktadır. Böyle bir izah makuldur. Çünkü dinde kum üzerinde çeşitli çizgiler çizerek onlardan ileriye dönük anlamlar çıkarmak mümkün değildir. Bunu dikkate aldığımızda, hadîste İbn Haldun'un yaptığı gibi farklı bir anlamın olduğu ortaya çıkmaktadır.

5. Sened ve metin tahlilinin birlikte yapılması:

Daha önce de söylediğimiz gibi İbn Haldun eserinin iki yerinde sened tahlili yapmaktadır. Şimdi bunları görelim:

I. Mehdî hadîsleri:

İbn Haldun, mehdî ile ilgili hadîslerin neredeyse tümünü senedleriyle birlikte kaydetmiştir ve tümünü sened tenkidi açısından incelemiştir. Şüphesiz burada tek tek senedleri ve ravilerin durumunu kaydetmek gereksizdir. Bunun yerine hangi hadîs kitabından hangi hadîsi naklettiği ve kısaca hakkında ne dediği üzerinde durulacaktır. Bunların hepsini zikretmek de makalenin sınırlarını zorlar. Örnek kabilinden on iki rivayet incelenecek diğerlerine işaret edilecektir. En önemlisi ise mehdî hadîsleriyle ilgili vardır. Bunu da ardından belirtmeye çalışacağız.

a. Ebu Bekir b. İskaf'ın *Fevâidu'l-ahbâr*'da Malik b. Enes'ten naklettiği şu hadîs: "Mehdî'yi tekzib eden, onun zuhurunu inkar eden kafir olur". İbn Haldun'a göre hadîs uydurmaz.¹³⁶

¹³² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 398.

¹³³ Bakara, 253.

¹³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 399.

¹³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 399-400.

¹³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 753.

b. Tirmizî ve Ebu Davud'un İbn Mes'ud'dan naklettiği hadîs: "Dünyanın bir gündün fazla ömrü kalmasa, yine de Allah o günü uzatır ve benden veya (diğer bir rivayette) ehl-i beytimden olup da ismi ismime, babasının ismi de babamın ismime mutabik olan bir adamı o gün içinde (mehdi olarak) gönderir".¹³⁷ İbn Haldun'a göre Ebu Davud, bu hadîsi naklettikten sonra susmuştur. Ebu Davud, meşhur risalesinde "eserimde naklettiğim ve hakkında bir şey söylemediğim hadîsler sahihtir" demiştir. Tirmizî'nin diğer bir rivayeti de "Ehl-i beytimden bir kişi iş başına gelmedikçe..." şeklindedir.¹³⁸ Tirmizî'ye göre her ikisi de hasen-sahihdir. Tirmizî, İbn Mes'ud hadîsini başka bir tarikten Ebu Hureyre'den mevkuf olarak nakletmiştir. İbn Haldun, İbn Mes'ud rivayetinde geçen kıraat alimi Asım b. Ebi'n-Nücu'dun durumunu da araştırmıştır. Değerlendirmeler içinde Asım hakkında sadece Hakim en-Neysaburî olumlu şeyler söylemiştir. Hakim'e göre Asım bu rivayette Zırr b. Hubeyş'den naklettiği hadîs sahihtir.¹³⁹ Diğer alimler ise adaletini değilse de zaptı konusunda Asım'ı eleştirmişlerdir.¹⁴⁰

c. Ebu Davud'un Hz. Ali'den naklettiği hadîs: "Alemin bir gündün fazla mevcut olma müddeti kalmasa, Yine de Allah zulüm ile dolan alemleri adaletle doldurmak için mutlaka ehl-i beytimden olan bir kimseyi gönderir".¹⁴¹ İbn Haldun, senedde geçen Fıtr b. Halife üzerinde durur. Onunla ilgili cerh ve ta'dilde ihtilaf edilmiştir. Onu sika bir şif olarak ta'dil edenler olduğu gibi köpek gibi değersiz görerek terkedilenler de vardır.¹⁴²

d. Ebu Davud'un Hz. Ali'den naklettiği hadîs: "Maveraünnehir'den Mansur adlı bir adam öncülüğünde Haris b. Harras denilen bir kişi zuhur edecek, tıpkı Kureş'in Resulullah'a yaptığı gibi Mansur da Ehl-i Beyt'e arka çıkacak ve onlara yol açacak. Her müminin ona yardımcı olması veya davetine icabet etmesi vacibdir".¹⁴³ İbn Haldun, senedde geçen Harun b. Muğire ve Ömer b. Kays üzerinde durur. Genel olarak Harun, hakkında ihtiyat edilmesi gereken bir şifdir. Ömer ise hadîsinde hata söz konusu olan biridir.¹⁴⁴

e. İbn Mace' ve Hakim'in Ümmü Seleme'den naklettiği hadîs: "Mehdî, Fatıma evladındandır".¹⁴⁵ İbn Haldun'a göre Hakim, bu sened hakkında herhangi bir şey dememiştir. Ukaylî ise hadîsin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁶

f. Ebu Davud'un Ümmü Seleme'den naklettiği uzun bir hadîs¹⁴⁷: İbn Haldun'a göre hadîsin senedindeki raviler, Buharî ve Müslim ravileridir. Bu raviler kötülenemez. Fakat bu hadîsin Katade'nin anane ile naklettiği müdelles bir rivayet olduğu da söylenmiştir.¹⁴⁸

¹³⁷ Tirmizî, Fiten, 52; Ebu Davud, Mehdî, 1.

¹³⁸ Tirmizî, Fiten, 52.

¹³⁹ Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, IV, 600.

¹⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 754-755. Asım b. Ebi'n-Nücu'd hakkındaki değerlendirmeleri krş. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, IV, 13; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 250.

¹⁴¹ Ebu Davud, Mehdî, 1.

¹⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 755. Fıtr b. Halife hakkındaki değerlendirmeleri krş. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, V, 441; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, III, 402.

¹⁴³ Ebu Davud, Mehdî, 1.

¹⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 756. Harun ve Ömer hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VII, 66; V, 264; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, IV, 257; III, 247.

¹⁴⁵ İbn Mace, Fiten, 34; Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, IV, 601.

¹⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 756.

¹⁴⁷ Ebu Davud, Mehdî, 1.

¹⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 757.

g. Ebu Davud'un Ebu Said el-Hudrî'den rivayet ettiği hadîs: "Mehdi bendendir. Alnı geniş, burnun ön tarafı yüksek, ortası alçakçadır. Zülüm ile dolan arzı adalette dolduracak ve yedi sene işbaşında kalacaktır".¹⁴⁹ İbn Haldun'a göre Ebu Davud bu hadîsi nakletmiş ve susmuştur. Senedde adı geçen İmran el-Kattan üzerinde ihtilaf edilmiştir. Buharî istişhad maksadıyla ondan hadîs nakletmiştir. Bununla birlikte haricî ve zayıf biri olduğu da söylenmiştir.¹⁵⁰

h. Tirmizî, İbn Mace ve Hâkim'in farklı lafızlarla, Ebu Said el-Hudrî'den naklettiği hadîs. Ebu Said şöyle demiştir: "(Hz. Peygamber'in vefatından sonra) bazı şeylerin vukua geleceğinden endişe ettik. Onun için bu hususu Hz. Peygamber'e sorduk. Dedi ki: Ümmetinden bir mehdi zuhur ve huruç eder. Beş veya yedi veya dokuz yaşar. Bu sayı neyi ifade ediyor dedik. Seneleri dedi. Peygamber sözüne devamla, bir adam gelir ve ey mehdi bana ihsanda bulun, der. O da bu adamın eteklerine taşıyabileceği kadar para atar".¹⁵¹ İbn Haldun'a göre Tirmizî, hadîse hasen hükümünü vermiştir. Senedde geçen Zeyd Ammî adlı ravi salih olarak nitelendirilmekle birlikte zayıf olduğu da söylenmiştir.¹⁵²

i. İbn Mace'nin İbn Mes'ud'dan naklettiği uzun bir hadîs¹⁵³: Bu hadîs muhaddisler arasında Râyât hadîsi (bayraklardan bahseden hadis) diye bilinmektedir. Bu hadîsin ravisi olan Yezid b. Ebi Ziyad tenkid edilmiştir.¹⁵⁴

k. İbn Mace'nin Hz. Ali'den naklettiği hadîs: "Mehdi Ehl-i Beyt'tendir. Allah bir gecede onun sayesinde alemleri düzelterek".¹⁵⁵ İbn Haldun'a göre İbn Main, senedde adı geçen Yasin el-İclî hakkında "fena bir ravi değildir" dese de Buharî onu hakkında "fihi nazar" ifadesini kullanmıştır. Buharî'nin bir ravi hakkında böyle demesi onun son derece zayıf olduğunu gösterir.¹⁵⁶

İbn Haldun bunların dışında yine İbn Mace, Taberanî, Hakim, Ebu Ya'la el-Mevsilî ve Bezzar'dan naklettiği on beş hadîsi ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.¹⁵⁷ İbn Haldun'un mehdî hadîsleriyle ilgili sonuç cümlesi şöyledir: "Mehdî ve ahir zamanda zuhuru ile ilgili olmak üzere hadîs alimlerinin rivayet etmiş oldukları hadîsler hulasa olarak bunlardır. Hatta çok azı müstesna bunlardan hiç biri nakd ve ta'andan salim değildir"¹⁵⁸ Bu ifadeler, -bazısı hariç- İbn Haldun'un mehdî hadîslerine kuşkulu baktığını göstermektedir.

Metin tahliline geçmeden önce İbn Haldun'un sened tahlilinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. İbn Haldun, ravi tenkidlerini leh ve aleyhde objektif bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak çoğu kere bir tercihte ve kesin bir kanaatte bulunmamıştır.

¹⁴⁹ Ebu Davud, Mehdî, 1.

¹⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 758. İmran el-Kattan hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 287; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, III, 318.

¹⁵¹ Tirmizî, Fiten, 53; İbn Mace, Fiten, 34; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 601.

¹⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 758. Zeyd el-Ammî ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III, 151; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, I, 663.

¹⁵³ İbn Mace, Fiten, 34.

¹⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 761. Yezid b. Ebi Ziyad hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, VII, 244; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, IV, 413.

¹⁵⁵ İbn Mace, Fiten, 34.

¹⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 762. Yasin el-İclî hakkındaki değerlendirmeleri krş. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, VII, 155; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, IV, 336.

¹⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 762-768.

¹⁵⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 768.

Bununla birlikte genel bir kanaat belirtmiş, mehdî ile ilgili hadîslerin çoğunun tenkid edildiğini ifade etmiştir.

2. Zaman zaman değerlendirmelerde bulunmuştur. Ebu Davud'un naklettiği bir hadîsten sonra susmasını, yani bir değerlendirme yapmamasını onun yazdığı risaleye dayanarak değerlendirmiş, ayrıca Buharî'nin kullandığı bazı cerh lafızlarının ne anlama geldiğini özellikle vurgulamıştır.

3. Bütün bunlar İbn Haldun'un, klasik tenkid metoduna sadık kaldığını, ayrıca hadîs konusuyla ne kadar yakından ilgilendiğini de göstermektedir.

İbn Haldun, bunun ardından mehdî olayıyla ilgili genel bir değerlendirme yapar. Bu değerlendirmenin en önemli özelliği mehdî olayını asabiyet teorisi ile irtibatlandırmasıdır. Ona göre şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili bir davet başarıya ulaşabilir. Din ve mülkle ilgili bir davetin başarıya ulaşabilmesi için bu husustaki Allah'ın emri ve hükmü gerçekleşinceye kadar asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu oradan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır. Haşimîlerin ve Talibîlerin, hatta Kureyş'in asabiyeti dünyanın her tarafında bazı istisnalar dışında tamamen dağılmış, asabiyetleri Kureyş'in asabiyetine üstün gelen diğer bir takım milletler vücuda gelmiştir. Şayet söz konusu mehdinin zuhur etmesi gerçekse, mehdinin bunlardan, yani Hicaz'daki Talibîlerden zuhur etmesi müstesna başka şekilde davetinin zuhur etmesinin yolu yoktur. Allah, onların arasından çıkan mehdîye tabi olmaları suretiyle onların gönüllerini kaynaştırır, birleştirir. Bu suretle mehdî, sözünü geçerli kılarak ve halkı bu sözle sevk ve idare ederek mükemmel bir şekilde asabiyeti ve şevketi gerçekleştirir. Bunun dışındaki bir yola ve şekle gelince mesela Fatıma evladından birinin herhangi bir yerde, asabiyete ve şevkete dayanmaksızın sadece Peygamber ailesinden, yani Ehl-i Bey'ten olduğunu söyleyerek herhangi bir ülkede zuhur etmesiyle daveti muvaffak olmaz. Bunun sebebi daha önce ortaya koyduğumuz kesin delillerdir.¹⁵⁹

İbn Haldun'un bu tahlilinden şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1. Mutlak anlamda mehdînin herhangi bir yerde ortaya çıkması ve davete başlaması söz konusu değildir. Mehdî ancak asabiyet ve şevketin bulunduğu bir yerde zuhur edebilir ve daveti başarıya ulaşabilir.

2. Yine mutlak anlamda Fatıma evladı içinden mehdînin çıkması da mümkün değildir. Fatıma evladının asabiyet ve şevkete dayalı bir konumu olmak zorundadır.

3. Haşimîlerin, Talibîlerin, hatta Kureyş'in asabiyetleri dağıldığına göre bunlardan mehdînin çıkmasını beklemek beyhudedir.

4. İbn Haldun'un bu yorumu bir açıdan mehdî ile ilgili hadîsleri kabul etmeye yol açmakta, bir açıdan da ihtiyatla yaklaşılmaya zorlamaktadır. Buna göre asabiyet ve şevket sağlandığı takdirde mehdînin çıkışını beklemek mümkündür. Ancak görünen o ki, asabiyet ve şevket dağılmış, mehdînin çıkışı zorlaşmıştır.

5. İbn Haldun'un "şayet söz konusu mehdînin çıkışı gerçekse" kaydı, onun mehdî hadîsleriyle ilgili ihtiyatını da ortaya koymaktadır.

¹⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 776-777.

Burada İbn Haldun'un mehdî hadîslerini tahlille ilgili etkisine de değinmemiz gerekmektedir. Çağımızda mehdî hadîslerini reddedenlerden bazıları İbn Haldun'un mezkur değerlendirmelerine dayanmıştır.¹⁶⁰ Ancak bu görüş iki açıdan tenkide açıktır:

1. İbn Haldun, senedlerle ilgili objektif bir değerlendirme yapmış, sonunda azı müstesna çoğu mehdî hadîslerinin tenkide uğradığını söylemiştir. Bu tespit doğrudur. Ancak bu, tüm mehdî hadîslerinin gayr-i sahih olduğunu göstermez. İbn Haldun'un senedlerle ilgili değerlendirmesi de bazı mehdî hadîslerinin sahih olduğunu ortaya koymaktadır.

2. İbn Haldun'un mehdî hadîslerine ihtiyatla yaklaştığı doğrudur. Ancak o, mehdî olayını reddetmekten ziyade anlama ve yorumlamaya meyillidir. Onun mehdî hadîsleriyle ilgili yaptığı yorum da mehdî olayını reddetmediğini göstermektedir.

İbn Haldun'un mehdî hadîslerini zayıf kabul ettiği de ileri sürülmüştür. Buna dayanarak İbn Haldun'un bu konuda yanıldığı, görüşünün batıllıkla damgalandığı ifade edilmiştir. Zira bu iddiaya göre mehdî ile ilgili hadîsler mütevatir derecesine ulaşmıştır. Tevatür derecesine ulaşan rivayetlerde zayıflar nazar-i itibara alınmaz.¹⁶¹ Bu iddia da isabetli değildir. Çünkü İbn Haldun, bütün mehdî hadîslerinin zayıf olduğunu söylememiş, en azından bazısını ta'n ve tenkidden istisna etmiştir. Ayrıca mehdî hadîslerinin büyük çoğunluğunun tenkide maruz kaldığı da bir gerçektir. Bununla birlikte İbn Haldun, mehdî hadîslerini yorumlama yoluna gitmiştir.

Ayrıca burada mehdî hadîslerinin mütevatir derecesine yükseldiği iddiasının da tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir. Çünkü mehdî hadîslerinin çoğu zayıftır. Zayıf hadîsler dikkate alınmadığında zaten tevatür iddiasından bahsetmek mümkün değildir. Zayıflarla birlikte böyle bir şey mümkündür. Zayıf hadîsler söz konusu olduğunda ise böyle bir tevatürden bahsedilemez. Çünkü tevatürde söz konusu bilgiden kalbin kesin olarak mutmain olması gerektiği gibi sened araştırmasına lüzum da kalmamalıdır.¹⁶²

¹⁶⁰ Bkz. Yusuf el-Vabil, *Eşrâtu's-sa'e*, Riyad, 1995, s. 269.

¹⁶¹ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara, 1988-1994, XIV, 276.

¹⁶² Burada Mevdudî'nin mehdî hadîslerine yaklaşımının, İbn Haldun'unkiyle paralellik arzettiği belirtilmelidir. Zira Mevdudî de mehdînin geleceğini bildiren hadîslerin dışındaki tüm hadîslere ihtiyatla yaklaşmaktadır. Ona göre hadîşçiler, mehdînin çıkışına dair hadîsler üzerine öyle incelemeler yapmışlardır ki, bazıları mehdînin gelişinde tereddüt etmeye bile başlamıştır. Bu tür hadîslerin bir çok ravisinin şif olduğu tespit edilmiştir. Tarih bilgisinden de anlaşılıyor ki, her grup, siyasî ve dinî maksatları uğruna bu hadîsleri kullanmışlar ve kendi ravilerinden birine bu hadîslerin senedlerini hemen yapıştırırmışlardır. Bu gibi sebeplerden dolayı Mevdudî, bu hadîsler içinde mehdînin gelişine ile ilgili olanları bir dereceye kadar doğru, ama işaret ve alametleri geniş anlatan hadîslerin her halde uydurma olduklarına inanmaktadır. Ona göre bazıları maksatlı olarak bu uydurmaları sahih hadîslere eklemiş olmalıdır. (Bkz. Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul, ts. I, 44) Görüldüğü gibi Mevdudî, sadece mehdînin geleceğiyle ilgili hadîsleri sahih olarak kabul etmiştir. O, bundan sonra mezkûr hadîsleri yorumlamıştır. Bu yorumda mehdî artık klasik mehdî anlayışını yansıtmamaktadır. Ona göre mehdî, geldiği zamanın en ideal komutanı, lideri olacaktır. Buradaki idealden maksat şudur: O, Çağın bütün gerçeklerini bilecek, tam bir yönetici yeteneğine sahip olacak, hepsinden de önemlisi kendi zamanın sorunlarını bilip çözüm yolları getirecektir. Bu ise, elbetteki İslam'ı çok iyi bilmesine bağlıdır. O, parlak bir zekaya, engin bir görüş yeteneğine sahip bir insan olacaktır. Mevdudî, "korkarım ki, onu ilk reddedenlerin gelenekçi ulema ve sufi takımından başkası olmayacaktır" der. Çünkü onlar bu insanın, kendi tasavvurlarındaki mehdî ile hiç bir alakasının olmadığını görecektir. O insan kendisinin mehdî olduğunu ilan ederek ortaya çıkmayacaktır. Belki de o kendisinin mehdî olduğunu bile farketmeyecektir. Ancak vefatından sonra bir araya gelen mü'minler onun yaptıklarına bakıp mehdî olduğunu anlayacaklardır. Mehdî geldiği zaman, müslümanların düşünce ve inançlarına bulaşan cahiliye pisliklerini temizlemeye çalışacak, en saf şekliyle İslam'ı ortaya koyacaktır. İslam'ı her alanda hakim kılmaya çalışacaktır. Mehdînin hak davası için yaptığı çalışmalar, İslam'ın dünyaya hakim olmasına vesile olacak, bütün dünyada bir İslam nizamı tesis edilecektir. İslam'ın bu hakimiyetini sadece yönetim biçimi olarak ele almak yanlıştır. Çünkü İslam'ın hakimiyeti her alanda gerçekleşecektir. Bütün

II. Müslüman hanedanlıklarının geleceğini tahmin:

İbn Haldun, olayların akibetini önceden öğrenme merakı, insanların başına gelecek olan yaşama-ölme, hayır-şer gibi hususları, bilhassa dünyanın geriye kalmış olan ömrünü bilme, hanedanlıkların sürelerini ve bunlar arasındaki farklı durumları öğrenme gibi umumi olayları olmadan evvel bilme arzusunun insan nefsinin özelliklerinden olduğunu belirtir.¹⁶³ Bu noktada İbn Haldun, İslam'ın hakim olma müddeti ve dünyanın ne zaman sona ereceğine dair nakiller üzerinde durmuştur.

Bunlardan biri Süheylî'nin Taberî'den naklettiği görüştür. Taberî'ye göre İslam dininin gelişinden sonra dünyanın bekasının beş yüz sene olması gerekmektedir. İbn Haldun ise bu hususun asılsız olduğunu, yalan olmasının ortaya çıkmasıyla anlaşıldığını belirtmiştir. İbn Haldun, bu konuda tahmin, hesap, yani ebced hesabıyla yapılan işlemlere sıcak bakmadığını açıkça ortaya koymuştur.¹⁶⁴

Bununla birlikte İbn Haldun'a göre İslam'da müslüman hanedanlıkların geleceklerinin tahmini konusunda bir dayanak olarak mücmel ve umumi mana ifaden bir hadîs rivayet edilmiştir. Bu hadîs Ebu Davud tarafından nakledilmiştir. Bu rivayette Huzeyfe el-Yemanî şöyle demektedir: "Vallahi arkadaşlarım unuttular mı yoksa unutmuş gibi mi davranıyorlar bilmiyorum, ama Allah'a yemin ederim ki, Resulullah (a.s) dünyanın sonu gelene kadar üç yüz kişilik veya daha fazla topluluk meydana getiren bütün fırkaların komutanlarının isimlerini verdi. Fırka komutanının, babasının ve kabilesinin ismini zikretti"¹⁶⁵

İbn Haldun'a göre Ebu Davud, bu hadîsi naklettikten sonra susmuş, bir değerlendirme yapmamıştır. Ebu Davud'un sukûtle geçtiği hadîslerin salih olduğu bilinmektedir. Bu hadîs sahihse, bu takdirde mücmeldir, çok umumidir. Mücmel olan yönünü izah, mübhem olan kısmını tayin etmek için senedleri ceyyid olan diğer hadîslere müracaat etmek gerekir. Bu hadîsin senedi Ebu Davud'un haricinde kalan eserlerde buradakilerden ayrı bir vecihle nakledilmiştir. Buharî ve Müslim'de yine Huzeyfe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Resulullah (a.s) bize bir hutbe okudu. Bulduğu makamdan, kıyametin kopmasına varıncaya kadar olacak her şeyi anlattı, anlatılmadık bir şey bırakmadı. Anlatılanları belleyen belledi, unutanlar unuttu. Fakat Hz. Peygamber'in ashabından olan (ve orada hazır bulunan) şu zevat bunu bilir"¹⁶⁶ Tirmizî de Ebu Said el-Hudrî'den şunu nakletmiştir: "Resulullah (a.s) bir gün bize ikindi namazını gündüzleyin erkenden kıldırılmış ve sonra da bir hutbe okumuştur. Kıyamete kadar olan şeylerden, bize haber vermediği hiçbir şey kalmadı. Ancak anlatılanları belleyenler belledi unutanlar unuttu"¹⁶⁷

İbn Haldun'a göre bu hadîslerin ifade ettiği şey, Buharî ve Müslim'de sabit ve mevcut olan fiten ve eşrat hadîslerine hamledilir. Bunlar başka bir şeyle izah edilemez. Çünkü Şari'in bu gibi umumi ifadelerden, sadece bunları kastettiği

bunların sonunda hadîste belirtildiği gibi yerde ve gökte bulunan herkes mutlu olacaktır. (Bkz. Mevdudî, *İslam'da İhya Hareketleri*, (çev. Ali Genç), İstanbul, 1986, s. 58-59) Sonuç olarak İbn Haldun ve Mevdudî'nin mehdî hadîslerinin sıhhatinin tespitine ve bu hadîslerin yorumlanmasına yaklaşımları birbirine benzemektedir. Tek fark her ikisinin de farklı bir yorum yapmasıdır.

¹⁶³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 780.

¹⁶⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 777-790.

¹⁶⁵ Ebu Davud, *Fiten*, 1.

¹⁶⁶ Buharî, *Kader*, 4; Müslim, *Fiten* 23.

¹⁶⁷ Tirmizî, *Fiten*, 26. Tirmizî'ye göre bu hadîs hasen-sahihdir.

bilinmektedir. Dolayısıyla yalnızca Ebu Davud tarafından nakledilen mezkur ziyade şazdır, münkerdir.¹⁶⁸

İbn Haldun'un Ebu Davud hadîsine yönelttiği tenkid dikkat çekicidir. Ona göre Buharî, Müslim ve Tirmizî'nin naklettiği hadîs karşısında Ebu Davud'un naklettiği ziyade şaz kalmaktadır. Zira aynı sahabiden nakledilen metin bariz farklılıklar içermektedir. En önemlisi ise Buharî ve Müslim'de Huzeyfe'nin umumi olarak belirttiği geleceğe dair ifadelerin Buharî ve Müslim'de geçen fiten ve eşrat hadîsleriyle sınırlanmasıdır. Bu şunu göstermektedir: Buharî ve Müslim'deki fiten ve eşrat hadîsleri orada nakledilenlerden ibaret ise, bu durum Huzeyfe'nin Ebu Davud'da geçen sözlerinin geçersiz olduğunu ortaya koyar. Çünkü Huzeyfe'nin Ebu Davud'da geçen sözlerine benzer, yani şu kadar kişilik fırka komutanlarının isimleri, babalarının ve kabilelerinin adlarıyla ilgili hadîsler nakledilmemiştir. O halde bu ifadeler şaz olmaktadır.

Bununla birlikte İbn Haldun'un fiten ve eşrat hadîsleriyle ilgili "Buharî ve Müslim" kaydı da dikkat çekmektedir. Acaba bu, mezkur iki eserin dışında kalan fiten ve eşrat hadîslerine bir güvensizliği mi ifade etmektedir? Bize göre İbn Haldun'un konuyla ilgili Tirmizî'den naklettiği hadîsi, daha önce de kaydettiğimiz mehdî ile ilgili rivayetleri göz önünde bulundurursak, onun böyle bir güvensizlik içinde olduğunu değil, sadece Buharî ve Müslim'deki hadîslere çok güvendiğini söylemek mümkündür.

İbn Haldun, Ebu Davud'un naklettiği ziyadeyle ilgili sadece şaz değerlendirmesiyle yetinmemiştir. Bunun yanında sened tenkidi de yapmıştır. Buna göre Ebu Davud'un naklettiği hadîsin senedinde geçen İbn Ferhun hakkında hadîs imamları ihtilaf etmiştir. İbn Ebi Meryem onun hakkında "hadîsleri münkerdir"; Buharî "hadîsleri içinde maruf olanları da münker olanları da var" ve İbn Adıyy "hadîsleri mahfuz değildir" ifadelerini kullanmıştır. İbn Haldun'a göre hadîsin senedinde yer alan diğer ravi Üsame b. Zeyd'in hadîsleri Buharî ve Müslim tarafından rivayet edilmiş ve İbn Main tarafından tevsik edilmiştir, ama Buharî onun rivayetlerini istişhad kabilinden nakletmiştir. Yahya b. Said ve İbn Hanbel bu raviyi zayıf kabul etmişlerdir. Ebu Hatim ise "bu zatın hadîsi yazılabilir, ama delil olarak kullanılmaz" demiştir. Sonuç olarak Ebu Davud tarafından rivayet edilen fazlalık, bütün bu cihetlerden zayıf olma durumuna düşmektedir.¹⁶⁹

Ebu Davud'un şerhlerine baktığımızda, Ebu Davud'un naklettiği hadîsin sahih kabul edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu şerhlerde hadîsin yorumuyla ilgili "açık ve mufassal bir biçimde onları vasfetmiştir, mücmel ve mübhem bırakmamıştır" şeklinde ifadeler kullanmıştır.¹⁷⁰ Sadece Azimabadî, senedde adı geçen İbn Kabîsa'nın mechûl olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹ Bununla birlikte senedde adı geçen diğer ravileri dikkate aldığımızda, hadîsin oldukça zayıf olduğunu görürüz. Metindeki müşkil de buna ilave edildiğinde hadîsin herhangi bir şey için delil olarak kullanılmasının mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

¹⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 791.

¹⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 791. İbn Ferruh'la ilgili tenkidleri krş. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 161; İbn Hacer, *Tehzibu'l-tehzib*, II, 403.

¹⁷⁰ Bkz. Azimabadî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Davud*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut, 1979, XI, 307; Seharenfurî, *Bezlu'l-mechûd fi halli Ebi Davud*, Beyrut, ts. XVII, 131.

¹⁷¹ Azimabadî, *Avnu'l-ma'bûd*, XI, 307.

6. Bir konuyla alakalı tüm hadîslerin hepsinin birlikte yorumlanması:

Daha önce de söylediğimiz gibi bu maddenin tek örneği tıpla ilgili hadîslerdir. Tıpla ilgili hadîslerin bağlayıcılığı, yani tecrübeye mi dayalı oldukları yoksa vahiy ürünü mü oldukları tartışmalıdır.¹⁷² Ancak kısaca belirtmekte yarar vardır ki, Hz. Peygamber'den tıp konusunda rivayet edilen hadîslerin bir kısmının vahiyle kendisine bildirildiği, diğer bir kısmının ise Arapların âdetlerinden tecrübe ile elde edilen bilgiler olduğu İslam bilginlerinin bir çoğu tarafından benimsenmiştir.¹⁷³

İbn Haldun ise tıpla ilgili hadîslere farklı yaklaşmaktadır. Ona göre umran ehlerinden olan bedevilerin kendilerine has bir tababetleri vardır. Genelde bu tababet, bazı şahısların yetersiz tecrübelerine dayandırılmıştır. Onlar bunu kabilenin yaşlı adamlarından ve ihtiyar kadınlarından tevarüs etmişlerdir. Bu çeşit tababet sebebiyle nice kereler sıhhatte kavuşulur. Ancak bu çeşit tababet tabiî kanun üzere olmadığı gibi mizaca muvafık da değildir. İbn Haldun bu noktada Hz. Peygamber'den tıpla ilgili nakledilen hadîsleri Arapların mezkur tababetine benzetir. İbn Haldun şöyle der:

"Hz. Peygamber'den nakledilen tıp da bu kabildendir. Bunun vahiy ile herhangi bir alakası yoktur. Araplarda mutad olarak mevcut olan bir husustan ibarettir. Nebi'nin (s.a.) âdet ve cibilliyetinden ibaret olan ahvalinin bahiskonusu edilmesi nevinden olmak üzere onun ahvalini zikretme esnasında bu hususa da temas edilmişti. Yoksa bu husus bu tarzda teşri' kılınan bir amel olmak üzere naklolunmuş değildir. Zira Nebi (s.a) bize ancak şer'i hükümleri talim etmek üzere gönderilmiş, tıp ya da mutad olan diğer bir şeyi tarif etmek için gönderilmemiştir. Hurma aşısı konusunda Hz. Peygamber için malum olan hadise vaki olmuş ve 'sizler dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz' demiştir. Şu halde nakolunan sahih hadîslerde bahis konusu edilen tıpla alakalı herhangi bir şeyi 'şer'î bir hükümdür' diye izah etmemek gerekir. Ortada buna delalet edecek bir şey yoktur. Ancak bunlar teberrük ve bir iman akidesi, samimi bir iman cihetinden kullanılacak olsa o takdirde fayda itibariyle muazzam bir tesiri görülür. Mizacî tıpta böyle bir tesir yoktur. O sadece imandaki samimiyetin eserlerindedir. Nitekim ishal hastalığına yakalanan zatın balla tedavi edilmesi olayında ve benzeri hallerde bu durum görülmüştür".¹⁷⁴

Bu metinden İbn Haldun'un tıbb-i nebeviyle ilgili hadîsleri vahiy ürünü görmediği anlaşılmaktadır. Konuyu kısaca özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir:

1. İbn Haldun'a göre Hz. Peygamber'den tıp konusunda nakledilen hadîslerin vahiyle herhangi bir ilgisi yoktur. Çünkü Hz. Peygamber, tıp gibi dünya işlerini öğretmek için gönderilmemiştir. Burada İbn Haldun herhangi bir tasnife gitmemiş, bütün tıpla ilgili hadîsleri aynı kategoride değerlendirmiştir.

2. Yine o, psikolojik bir etkinin olduğunu düşünmüş olabilir. Ona göre Hz. Peygamber'in tıpla ilgili tavsiyelerine samimiyetle inanarak uyulduğu takdirde fayda görmek mümkündür. Bu görüş de dikkat çekicidir. İbn Haldun, bu tavsiyelerin vahye müstenid olduğunu kabul etmemekte, ancak kişinin durumuna bağlı olarak bunların

¹⁷² Bu tartışmalar için bkz. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002, s. 303-308; Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, İstanbul, 2001, s. 184-188; Ayhan Tekineş, "Alternatif İslamî Tıp: Tıbb-ı Nebevî", *Divan*, (1998) 3: 4, s. 62-70.

¹⁷³ Ayhan Tekineş, "Alternatif İslamî Tıp: Tıbb-ı Nebevî", *Divan*, (1998) 3: 4, s. 62-70.

¹⁷³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 277; Ayhan Tekineş, "Alternatif İslamî Tıp: Tıbb-ı Nebevî", s. 64.

¹⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1171-1172.

sonuç verebileceğini söylemektedir. Burada İbn Haldun “madem ki, bunlar vahiy ürünü değildir, o halde bunlara uyulmasına gerek yoktur” şeklinde bir mantık yürütmemektedir. Böyle bir anlayışa, bal ve benzeri olaylarla ilgili naklettiği hadîslerin etkisinin olduğu söylenebilir. Zira tıpla ilgili hadîslerin vahiy ürünü olmaması, yanlış olduklarını göstermez. Eskilerin eksik tecrübelerine dayansa da önerilen tedavi üsullerinin sonuç vermesi beklenebilir. Dolayısıyla İbn Haldun’un konuyla alakalı ifadeleri arasında bir tenakuz yoktur.

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Haldun’da hadîs ve sosyoloji ilişkisine dair yaptığımız bu çalışmadan şu sonuçlar ortaya çıkmıştır.

1. Tanınmış hadîsçileri baz alacak olursak diyebiliriz ki, İbn Haldun bir hadîsçi değildir. Onun, olgu ve olayları değerlendirmesinde yer yer psikoloji zaman zaman antropoloji söz konusu olsa da ağırlıklı olarak sosyoloji hakimdir. Bununla birlikte eserinde bir çok hadîs kullanmış, yorumlamış ve onlardan istifade etmiştir. Ayrıca yaşadığı dönemde bazı önemli medreselerde hadîs hocalığı da yapmıştır. Şayet hadîsçiliği rivayet uzmanı olmakla sınırlamazsak, İbn Haldun’u sosyolog-hadîsçi olarak nitelemek mümkündür.

2. İbn Haldun, hadîs ilimlerini işlerken daha ziyade tavsifi davranmış, mevcudu aktarmakla yetinmiştir. Bununla birlikte burada verdiği bilgiler sonraları önemli tartışmalara yol açmıştır. Ebu Hanife’nin 17 hadîs bildiğine dair rivayet böyledir. Çağımızda bu rivayet çerçevesinde hadîslere yaklaşım konusunda bir çok spekülasyon ortaya çıkmıştır. İbn Haldun’un Ebu Hanife’yi savunmasından yola çıkarak bu bilgiyi asla hadîslere eleştirel yaklaşıma bağlamında zikretmediğini söylemek mümkündür.

3. İbn Haldun’un olaylara sosyolojik açıdan yaklaşması onu sorgulayıcı değil, “anlayıcı” kılmıştır. Bundan dolayı olgu ve olaylara bakış tarzı, hadîslere bakış tarzını da etkilemiştir. İbn Haldun, olgu ve olayları anlamaya çalıştığı gibi hadîsleri de anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Tarihî rivayetler için geliştirdiği tenkid metodunu, tarihe uyguladığı kadar hadîslere uygulamamıştır.

4. İbn Haldun’un hadîslere sosyolojik yaklaşımı önemli bir yorum zenginliği getirmiştir. İbn Haldun, bu yaklaşımla hadîs yorumları için geçmişe bağlı kalmanın zorunlu olmadığını, hatta bazen farklı yorum yapmanın gerekliliğini ve hadîsleri reddetmeden uygun bir şekilde anlaşılabilmesini ortaya koymuştur. İmamların Kureyş’ten olmasına ve iki halifeye birden bey’at edilmesine dair hadîslere getirilen yorumlar bunun güzel örnekleridir. Bu tür bir yaklaşımla geçmişte kabul edilen bir çok yorumu aşmanın mümkün olduğu ve bugün reddedilen pek çok hadîsin uygun bir şekilde yorumlandığı görülmüştür.

5. İbn Haldun’un hadîslere yaklaşımı tek düzelik arzetmemektedir. O, hadîsleri sosyal teorilerine göre yorumladığı gibi ayrıca bir teoriye gerek duymadan ancak yine de sosyolojik bir bağlamda yorumlayabilmiştir. Bunların yanında hadîslerden herhangi bir konuyu ispat etmek için yararlanmış, yer yer bir hadîsçi gibi rivayetler arasında görülen ihtilafları çözmeye çalışmış, müşkil noktaları te’vil etmiştir. İbn Haldun’un hadîslerdeki ihtilaf ve müşkillere bakıp onları reddetmeden yorum

yapma cihetine gitmesinin tek sebebinin metodunun *anlamaya* dayalı olduğu şeklinde açıklamak mümkündür.

6. İbn Haldun'da görülen diğer önemli bir nokta da onun hadîsleri delil olarak kullanmasıdır. Burada hadîslerle ilgili sosyolojik açıklamalar yoktur. Bunun yerine İbn Haldun, toplumda gözlemediği sosyal olguların varlığına dinî açıdan, dolayısıyla hadîslerle delil getirmeye çalışmıştır. Kerametın ve sihrin varlığını ispat etmek için hadîs ve rivayetlerden delil getirmesi bunun iki güzel örneğidir. Dolayısıyla bu noktada onun bir sosyolog gibi değil, bir teolog gibi hareket ettiğini söylemek mümkündür.

7. İbn Haldun, hadîsleri yorumlarken bazen aşırı te'villerde de bulunmuş, hadîslerin anlamını zorlayarak farklı sonuçlara varmıştır. Mesela İbn Haldun, bir nesilden gelenlerde şeref ve asaletin dört babada sona erme meselesini incelediği yerde Hz. Yusuf'un faziletiyle ilgili naklettiği hadîsi yorumlaması böyledir.

8. İbn Haldun'un tıbb-ı nebevî ile ilgili hadîslerle bakışı o dönem itibarıyla yeni bir yaklaşımdır. Buna göre İbn Haldun, tıpla ilgili hadîslerin bağlayıcılık yönünün bulunmadığını, dolayısıyla onların vahiyle alakalı olmadığı ileri sürmüştür. Bu bakış açısında önemli olan İbn Haldun'un, kendi zamanına kadar yapılmayan bir işi yapmasıdır. O da tıpla ilgili hadîsleri bir bütün olarak ele alıp vahiy mahsulü olmadıklarını iddia etmesidir. Bu bakış açısı isabetli olmakla birlikte hiçbir ayırım yapmadan tıpla ilgili ne kadar hadîs varsa hepsini vahyin dışında kabul etmesi tartışmalıdır. Burada vahye dayalı olabilecek hadîslerle diğerleri arasında bir ayırımın yapılması en sağlıklı yoldur. Ayrıca bu bakış açısının, özellikle çağımızda bazı ilim adamlarını derinden etkilediğini de belirtmeliyiz.

9. İbn Haldun, eser boyunca iki hadîs hakkında sened tenkidinde bulunmuştur. Bunlar mehdî ve müslüman fırkaların geleceğine dair hadîslerdir. Özellikle mehdî ile ilgili hadîslerin hemen hemen bütün tarihlerini kaydetmiş ve bir hadîsçi gibi senedlerini değerlendirmiştir. Sened değerlendirmesi tamamen klasik hadîs usûlüne dayanmaktadır. Mehdî ile ilgili hadîslerle uydurma dememiş, "bunlar sahihse" diyerek ihtiyatını ortaya koymuş, neticede onları yorumlama cihetine gitmiştir. Müslüman fırkaların geleceğine dair hadîsler konusunda ise Buharî ve Müslim hadîslerini Ebu Davud hadîsine tercih etmiştir.

10. Son olarak günümüze kadar İbn Haldun'un hadîs yorumlarının etkili olamaması üzerinde durmamız gerekir. Özellikle klasik ve pek tabii ondan sonra yazılan şerhlerde onun yorumlarını neden göremiyoruz? Bunun sebepleri arasında şunları zikredebiliriz:

a. *Mukaddime* bu şarihlere ulaşamamıştır.

b. İbn Haldun meşhur değildir.

c. Meşhur olsa bile meslekten hadîsçi değildir. Dolayısıyla otorite kabul edilmemiştir.

d. Yorumları beğenilmemiştir. Zira sosyolojik yaklaşımı gereği çoğu kere zahirin dışında yorum yapabilmiş, hatta yer yer bazı hadîsleri eleştirmiştir.

Son maddenin bu noktada ağır bastığı söylenebilir. İbn Haldun'un meşhur olmaması düşünülemez. Şarihlerin meslekten hadîsçi olmayan yorumculardan yararlandıkları da bilinmektedir. Bu durumda geriye kabul görmüş bazı yorumları aştığı için makbul addedilmesi kalmaktadır. Bunların hepsi bir yana günümüze kadar

meşhur olmaması veya tanınmaması ondan yararlanmaya engel olmamalıdır. Zira İbn Haldun'un hadîslere getirdiği yaklaşım, yorum zenginliğinin ötesinde bize hadîsleri anlama ve yorumlama imkanı veren bir metodoloji de sunmaktadır. Gerçekçi sosyal teorilerle hadîsleri yorumlamaya dayalı olan bu metodoloji daha da geliştirilmeli ve hadîslerin anlaşılmasının zemini olarak kullanılmalıdır.