

İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü

Gıyasettin ARSLAN*

The Sciences of The Quran and Interpretation Method in Ibn Khaldun's Muqaddima

Ibn Khaldun is a genius in History, Social philosophy, Civilization and Politic science. Therewithal he mentioned about Interpretation, Hadith, Rethoric, Islamic Mysticism and Theology etc in religious subjects in his book called Muqaddima. He is quite succesful at commentaring verses on social life, economy and civilization. But in this article, while, we are going to deal on his opinion about the Interpretation Method and Quranic Sciences. After evaluating them we are going to try to have a conclusion.

Key Words: Ibn Khaldun, Quran, Arabic Language, Interpretation Method.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Kuran, Arap Dili, Tefsir Usulü.

İktibas / Citation: Gıyasettin Arslan, "İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", *Usûl*, 8 (2007/2), 71 - 108.

Giriş

Kuran'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilimler¹ anlamında kullanılan Kuran İlimleri bazı kaynaklarda (Vahiy, Mekki-Medeni ayetler, Sebeb-i Nüzul, Nasih-Mensuh, Kıraat, Muhkem-Müteşabih, Tefsir ve İcaz'ül-Kuran vb.)² ilim dallarına ayrılmıştır. Onun bir alt dalı olarak Tefsir'e göre Kuran ilimleri daha kapsamlı olmaktadır.³ Esasen Tefsir çalışmalarının (İrabu'l-

Kuran, Garibu'l-Kuran ve Mecazu'l-Kuran gibi) ilk konuları da Kuran ilimleri ile ilgilidir.

Tefsir Usulü ise; Kuran'ın manalarının hüküm ve hikmetlerinin kendisiyle anlaşıldığı bir ilimdir. Bu da ancak Sarf, Nahiv, Beyan, Kıraat, Sebeb-i Nüzul ve Nasih-Mensuh gibi ilimlerin yardımıyla olur.⁴ Tefsir Usulü aynı zamanda "Sebeb-i Nüzul, Mekki-Medeni ayetler, Nasih-Mensuh, Kıraat, Muhkem-Müteşabih, Has-Amm, Mutlak-Mukayyed ile Mücmel-Mufassalın bilgisi⁵ demektir. Görüldüğü gibi her iki kavram aynı anlamda kullanılabilmektedir. Ancak biz "Usul" ile Kuran'ın anlaşılmasında (Kuran'ın Kuran'la tefsiri, Sünnetle tefsiri, sahabe kavli ile tefsiri, şiir istişhadi ile tefsir, vb.) sabit geleneksel yöntemleri, "Kuran İlimleri" tamlaması ile de Kuran'ın anlaşılmasına dolaylı olarak katkıda bulunan yukarıdaki bilgi dallarını kast etmekteyiz.

İbn Haldun, Mukaddime'de ilimleri temelde tabî ve vaz'î (naklî) ilimler diye ikiye ayırdıktan sonra naklî ilimlerin başına Kur'an lafızlarının açıklaması demek olan tefsiri koyar: "Önce Kuran'ın lafızlarının açıklanmasına bakılır; işte bu tefsir ilmidir" diyerek tefsirin tanımını ve önemini ortaya koyar. Sonra sahih, şaz ve farklı rivayetlerden bahseden Kıraat ilmini zikreder.⁶

Bir başka açıdan da o, ilimleri "amaç ve araç" ilimler şeklinde kategorize eder. Ona göre Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimleri ile Tabiiyat ve İlahiyat gibi felsefe ilimleri bizzat amaçtır. İkinci sıradaki Arapça, Matematik ve Mantık gibi ilimler ise amaç ilimlerin aleti konumundadır.⁷

"Arapça, alet ilmidir, bir araçtır, amaç değildir; amaç; Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilmi elde etmektir. Şayet, Arapça kuralları haddinden ve gerektiğinden fazla okutulup söz uzatılırsa amaç ilimleri tahsil etmeye vakit kalmayacaktır. Sonraki âlimlerin nahiv ilminde, mantık ilminde ve hatta fıkıh usulünde yaptıkları buna örnektir. Çünkü bu âlimler, bu ilimlerde söylenenlerin çerçevesini son derece genişletip ayrıntılandırmışlar, me-

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD öğretim üyesi (Doç. Dr.), garslan@firat.edu.tr

¹ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kuran*, Mısır trs. I, 27; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Darun'n-Nefais, Beyrut 1986, 39.

² Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kuran*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996, 367-381.

³ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, 41.

⁴ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, 40.

⁵ Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, Daru İbn Kesir, Dımaşk 1996, II, 1191; Abdullah Şehhate, *Ulumu't Tefsir*, Daru's-Şuruk, Kahire 2001, 9.

⁶ Abdurrahman İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Daru't-Tunusiyye, Tunus 1993, 528-529. Yorumlayarak yaptığımız alıntılarda *Mukaddime*'nin Arapça aslını, aynen alıntılarda ise *Mukaddime*'nin İmaj AŞ., Ankara 2004, Halil Kendir tarafından yapılan son derece başarılı tercümesini referans aldık. Dipnotlara ise bu farkı belirgin olarak (ilkini "*el-Mukaddime*" çevirisini ise "*Mukaddime trc.*" şeklinde) yansıttık. Bu vesileyle Halil Kendir beye tebrik ve takdirlerimizi sunmak isteriz.

⁷ *Mukaddime trc*, 788.

selelerini dallandırmışlar ve sonuçta bunları alet ilim olmaktan çıkarıp bizzat amaç ilim haline getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir.”⁸

Bununla birlikte Arapçanın derinlikli ayrıntılarını öğrenmek isteyenlere kapı açık bırakılmalıdır. O bütün öğrencilerin değil fakat Arapçanın derin inceliklerine, geniş detaylarına ilgi duyanların onu ayrıntılı olarak öğrenebileceklerini savunur.⁹

Kuran-ı Kerim’i temelde diğer kitaplardan ayıran önemli iki özellik bulunmaktadır. Biri aidiyet diğeri de geliş şeklidir. Bir başka ifade ile o ilahidir ve vahiy yoluyla alınmıştır. Şu halde Kuran-ı Kerim’i iyi tanımak için her şeyden önce vahyin ne olduğunun bilinmesi lazımdır. Birçok Ulumu’l Kuran kaynağı vahiy olgusuna yer vermek suretiyle Kuran’ın tabiatı hakkında aydınlatıcı olmaya çalışmaktadır; söz gelimi Subhi es-Salih “*zahiretu’l-vahy*” başlığı altında uzun uzadıya bilgi vermektedir.¹⁰ Aynı şekilde el-İtkan vb. klasik kaynaklarda da vahyin geliş şekilleri ile ilgili oldukça detaylı bilgiler yer almaktadır.¹¹ Kanaatimizce bu bilgiler faydadan hali değildir.

Vahiy, sözlükte işaret, risalet, ilham, kelim-ı hafi, başkasına aktarılan şey, kitap,¹² süratli işaret, remz, sürat ve ima¹³ gibi anlamlara gelmektedir. İbn Haldun’a göre de vahyin kelime anlamı “hızlı ve çabuk” olmaktır. O, bu anlamın pratikte meydana gelişini de kelimenin kök manasına uygun olarak açıklar: “Peygamberin (beşeri özelliklerinden soyutlanarak) melekle karşılaşması, ondan vahiy alması ve sonra tekrar beşeri özelliklerine dönüşmesi, diğer taraftan kendisine vahyedilenlerin tamamını anlaması, tek bir lahzada, hatta bir göz kırpmasına yakın bir zamanda gerçekleşiyor. Çünkü bu hal zaman dışıdır. Zaten bu halde iletişimin çok hızlı gerçekleşmesinden

⁸ Mukaddime trc, 789.

⁹ Mukaddime trc, 789.

¹⁰ Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi’l-Kuran*, 22–48.

¹¹ Suyuti, el-İtkan fi Ulumi’l-Kuran, I, 64–84.

¹² Firuzabadi Mecduddin, *el-Kamusu’l-Muhit*, Matbaatu’s-Saade, Mısır, trs, IV, 399; Cemaleddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1993, XV, 379.

¹³ Rağıb el-İsfehani, *Mufredatu Elfazi’l Kuran*, (tah. Safvan Davudi), Daru’l-Kalem, Dımaşk 2002, 858-860; Firuzabadi, *el-Kamusu’l-Muhit*, 399; İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, XV, 379.

dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Çünkü vahyin kelime anlamı hızlı ve çabuk olmaktır.”¹⁴

İbn Haldun, vahiy olgusunun müteşabih olup mahiyet ve hakikatinin bilinemeyeceğini¹⁵ söylemekle beraber, geleneksel vahiy ve tefsir anlayışlarından farklı olarak değişik kimi mülahazalarda da bulunmaktadır. O, vahiy olgusunu açıklamadan önce peygamberlerin bir beşerî, bir de Rabbanî özelliklerinin bulunduğunu ancak Rabbanî yönlerinin beşerî yönlerine ağır bastığını söyler. O, önce varlık kategorileri ve bunların yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru tabii bir tertip içinde sıralandıklarını ve birbirlerinden ayrılamayacak kadar bitişik olduklarını belirtir. Her âlemin son sınırlarında yer alan varlıklar, tabii olarak aşağıdaki veya yukarıda yer alan bir sonraki âlemin varlıklarına (bu varlıkların özelliklerine) geçiş kapasitesine sahiptirler. “Örneğin basit cismani varlıklardan bitkiler âleminin üst sınırında bulunan hurma ve üzümün, hayvanlar âleminin alt sınırında bulunan salyangoz karşısındaki durumu, yine kendisinde zekâ ve idrak özellikleri toplanmış maymunun, düşünce ve akıl sahibi olan insan karşısındaki durumu böyledir. İşte âlemlerin birbirine bitişik olmasının anlamı, her âlemin alt ve üst sınırlarında bulunan varlıkların bir sonraki âlemde bulunan varlıklara geçiş kapasitesidir.”¹⁶

“Beşerî âlemin üzerinde de ruhanî âlem vardır. O âleme ait bizdeki idrak ve irade kuvveti gibi şeyler, bunun bir göstergesidir. Bu âlemin zatlari, saf idrak ve akletmedir. İşte bu melekler âlemidir. Bütün bunlardan, insan nefsinin, insanî özelliklerden soyutlanıp melekliğe geçme kapasitesine sahip olduğu ve fiilen de bir an, bir lahza melekliğe dönüştüğü sonucu çıkıyor. Sonra, melekler âleminde hemcinslerine tebliğ etmekle yükümlü olduğu bilgileri (vahyi) almış olarak insanlığa geri dönüyor. İşte vahyin ve meleklerle konuşmuş olmanın anlamı budur. Bütün peygamberler bu özellikte yaratılmıştır. Onlar bu soyutlanma halinde zorlukla karşılaşırlar.”¹⁷ Fakat zamanla (vahyin devam edışıyle) bu zorluğa alışırlar. Bu yüzden Mekke’de nazil olan sureler kısa, Medine’de nazil olan sureler ise uzundur.”¹⁸

İbn Haldun, bu türler arası geçişin zorluğuna Hz. Ayşe’den gelen ve “Hz. Peygamber, vahiy esnasında en soğuk günde bile terlerdi” rivayetini de delil yapar. İbn Haldun, “meleklerin bilgilerinin insan bilgisi gibi kesbi yani sonradan elde edilmediğini, onların tabii olarak bilgiyle donatıldıkları

¹⁴ Mukaddime trc, 134.

¹⁵ el-Mukaddime, 576; (Mukaddime trc, 661).

¹⁶ el-Mukaddime, 572; (Mukaddime trc, 655).

¹⁷ Mukaddime trc, 656.

¹⁸ Mukaddime trc, 135.

ve bu bilgilerin asla yanlış olmadığı, vehim ve hata içermediğini”¹⁹ de söyler:

“Onların bu durumda sahip oldukları bilgilere herhangi bir yanlışlık, hata ve vehim bulaşmaz. Aksine bunlar gözle görülüp şahit olunan bilgiler gibidir. Hatta bu bilgiye sahip oldukları sırada gayb perdesi ortadan kalktığından ve her şeye açık bir şekilde şahit olduklarından, bu bilgilerin gerçeğe uygunluğu da zatidir. Yani gayet tabii olarak doğrudur (beşeri bilgi gibi sonradan elde edilmiş ve şüphe veya hata ihtimali içermez). Peygamberler bu halden (meleklik halinden) beşeriliğe dönerken, elde ettikleri bilgilerin açıklık ve netliği kaybolmaz. Çünkü onların zeka durumu ve meleklik haline transları buna izin vermez. Şu ayette de buna işaret edilmektedir: “Ben de sizin gibi bir beşerim yalnız bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyediliyor.” (Fussilet, 6)²⁰

İbn Haldun’un vahyî bilgi kuramında melek bilgisinin doğruluğuna vurgu yapması Kur’an öğretisine uygundur;²¹ çünkü meleklerin bilgisi Allah’ın onlara öğrettiği sınırlı fakat doğru bilgilerdir; Allah tarafından öğretilmiştir. Şu halde şüphe ve hatadan ari kesin doğruların bilgisini, peygamberlerin meleklerden almaları, İbn Haldun’un vahye ait tezlerini teyit etmektedir. Buna benzer görüşler Buhari Şarihi el-Kirmani ve Zerkeşi tarafından da ifade edilmektedir.²²

Burada meleklerden alınan bilgilerin kesin doğru bilgiler olduğunu Kur’an’a onaylatsak bile peygamberlerin vahiy esnasında melekleştiği şeklindeki teoriyi kesin olarak Kur’an’a refere etmek mümkün gözükmemektedir. Zira söz konusu mutasyonun mahiyeti hakkında elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Yapılan yorumlar ise kişisel kanaatlerdir. Kanaatimize göre Kur’an’ın zahirinden böyle bir anlam çıkarmak zordur. Zira Kur’an, Allah’ın bir beşerle ancak belirli şartlarla konuşabileceğini hatırlatır: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O, yücedir, hakim-

¹⁹ *el-Mukaddime*, 571. O, vahiy bağlamında insanın, zatî olarak cahil olduğunu, ancak sonradan bilgi sahibi olarak âlim olabileceğini söylemektedir. (*Mukaddime*, 574) Bu tezini Alak suresinin ilk ayetleri ile teyit etmektedir. Çünkü insanın en büyük özelliği sonradan bilgi elde etmiş olmasıdır. Onun bu tarz analitik yorumları Kur’an’ın ana temasına uymaktadır. Çünkü “sizi analarınızın karnında bir şey bilmezken yarattı” ayeti ile Alak suresinin ayetleri aynı gerçeğe yani insanın zatî cehaletine işaret etmektedirler.

²⁰ *el-Mukaddime*, 572; (*Mukaddime* trc, 656).

²¹ Bakara, 2/31-32.

²² Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 229; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul 2001, 53. el-Kirmani, *Sahihu'l Buhari bi Şerhi'l-Kirmani*, I, 28'den naklen. Geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 1996.

dir.”²³ Bu ayette, peygamber de olsa bir insanın melekleştiğine dair açık bir işaret yoktur. Ayrıca “perde gerisinden konuşmak” veya “bir elçi (melek göndermek) suretiyle konuşmak tabirinden de bir beşerin melekleşmesi anlamı çıkmaz. Bununla beraber, İbn Haldun’un vb.lerinin yorumlarının doğru olamayacağını söylemek de doğru değildir. Çünkü elimizde kesin bir veri ve belge bulunmamaktadır. Burada altı çizilmesi gereken nokta İbn Haldun’un, vahyin, beşeri algı, idrak ve iletişimden tamamen farklı bir keyfiyette olduğuna vurgu yapmasıdır. Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü açısından bizi ilgilendiren nokta da budur. Çünkü metafizik âlemlerle iletişimin mahiyeti ve tekniği hakkında net bilgilere sahip değiliz. Bu açıdan vahyi, beşeri idrak ve algıların ötesinde ele almak en doğrusudur. Onu ilham, keşf ve sezgiye benzetsek bile yine de vahyin niteliği ve mahiyeti hakkında kesin ve doğru sonuçlara ulaştığımız söylenemez.

A. MUKADDİME'DE KUR'AN İLİMLERİ

İbn Haldun’a göre Kur’an metni, temel şer’i delil olup mucize bir kitaptır; nakli de mütevatirdir.²⁴ İbn Haldun, “Kur’an İlimleri” ana başlığı altında temelde Kur’an’a ait iki ilmin olduğunu söyler: Kıraat ve Tefsir. Bununla beraber o, muhkem-müteşabih ve nâsih-mensuh gibi Kuran ilimlerine ait konulara da değinir. Bu makalede onun çok önemseyip fazlaca temas ettiği Arap dili ve Belagat gibi ilimler daha çok yer kaplamış, kısmen bahsettiği bağlam ve Ehl-i Kitap kültürü gibi meseleler ise kendine daha az yer bulmuştur. Bir başka ifadeyle makale İbni Haldun’un tefsir anlayışının ehem, mühim ve normal kriterlerine göre şekillenmiştir.

1. Kıraat

Kur’an’ın Hz. Peygambere dayandırılması ve kıraatındaki farklı rivayetler meselesi kıraat ilminin konusunu oluşturur.²⁵ İbn Haldun’a göre Kur’an, mütevatir olarak nakledilmiştir. Ancak sahabe, Hz Peygamberden duyduğu bazı lafızları farklı şekillerde nakletmiştir. Bu farklı rivayetler, zamanla yedi mütevatir rivayetle sınırlanmıştır. Bu yedi kıraat tarzı, çok sayıdaki ravileri arasından en meşhur olanlarına nispet edilerek isimlendirilmiştir. Böylece

²³ Şura, 42/51.

²⁴ *el-Mukaddime*, 551-552.

²⁵ *Mukaddime* trc., 609.

“kıraat-ı sab’a” kıraatin esasları haline gelmiştir. Başka kıraat türleri de nakledilmiş; ancak bunlar, yedi kıraata ilhak edilmişlerdir. Fakat kıraat imamları, rivayet sıhhati açısından onları diğerleri kadar kuvvetli görmemiştir.²⁶ Burada onun, *kıraat-ı aşereyi* değil fakat *kıraat-ı sab’ayı* temel kıraat şekilleri olarak kabul ettiği görülmektedir. O, kıraatin diğer üç çeşidini ise ilhak edilenlerden saymıştır.

İbn Haldun, *kıraat-ı sab’a* konusunda üç yaklaşımdan bahseder. Bu yaklaşımlar şunlardır: 1. Bazıları onların mütevatir olarak gelmiş olduklarını kabul etmez. Çünkü onlara göre, kıraat (lafızların ve harflerin) söyleniş biçimidir ve bu da kayıt altına alınamaz. Ancak onlara göre bu durum, Kur’an’ın tevatür oluşuna zarar vermez. 2. Cumhura göre, kıraatlar mütevatirdir. 3. Bazıları ise, duyarak söyleniş biçimleri bilinmeyeceği için med ve teshil gibi söyleniş biçimlerinin dışındaki hususların mütevatir olduğu görüşündedir. İbn Haldun bu üç görüşten sonuncusunun daha doğru olduğunu ifade eder.²⁷

Onun kıraat alimleri, kıraat şekilleri, kıraat kitapları ve bunların müellifleri hakkında verdiği bilgiler daha çok kendi yaşadığı coğrafyaya yani Kuzey Afrika’ya ait olanlardır. Bu anlamda o, Mücahid, Ebu Amr ed-Dani, Ebu Kasım b. Fiyure gibi kurradan bahseder. İmam Asım, Kisai vb. kurradan bahsetmemesi ise onun Irak’tan diğer bir ifadeyle, Doğu’dan pek haberdar olmadığını gösterir. Zaten Mukaddime’nin değişik yerlerinde “Doğuda ne olup bittiğini bilmiyoruz”²⁸ der.

İbn Haldun, kıraat konusunda Arap dilini esas alır. O, kıraatta, dili bir tarafa bırakarak sahabenin üstünlüğünden hareketle onlara atfedilen imla şekillerinin esas alınması gerektiğini savunanlara karşı çıkar. “Bu konuda sahabenin, yazı sanatında usta olduklarını, yazılarında hata gibi görülen hususların gerçekte böyle olmadığı, aksine her birinin açıklamasının bulunduğu” şeklinde iddialar ileri süren bazı gafillerin bulunduğunu, bunlara iltifat edilmemesi gerektiğini söyleyerek, sahabeye isnat edilse de, yazım hatası varsa onlar hata olarak görülmelidir” der. İbn Haldun, “yazı, sahabe için bir kemal ölçüsü değildir; nitekim Hz. Peygamber de ümmi idi ve bu husus onun için bir kusur değildir” diyerek yazım hatalarının sahabenin

²⁶ el-Mukaddime, 530; (Mukaddime trc., 612)

²⁷ el-Mukaddime, 530; (Mukaddime trc., 612)

²⁸ Mukaddime trc., 791.

üstünlüğüne havale edilerek, bazı kelimelerin vaz’i anlamları dışında yorumlanmasına karşı çıkar. Örneğin bu kimseler,

وَتَقَدَّ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْعَائِبِينَ لِأَعَذِبْتَهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ
لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ

“Süleyman, kuşları gözden geçirdikten sonra şöyle dedi: Hüdühüd’ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Ya bana mazeretini gösteren apaçık bir delil getirecek ya da onu şiddetli bir azaba uğratacağım yahut (لَا أَدْبَحْتُهُ le ezbehannehu) boğazlayacağım”²⁹ ayetindeki ل “le” edatını “elif” ziyadesiyle لَا أَدْبَحْتُهُ “lâ ezbehannehu” şeklinde okuyarak bunun, boğazlama işinin henüz gerçekleşmediğini göstermek için olduğunu iddia ediyorlar.³⁰ İbn Haldun devamla şunları söyler: Mushaf’ta yazı kurallarına aykırı bulunan hususlar da kıraat ilminin alanına girdi ve böylece لَا أَدْبَحْتُهُ “la ezbehanne” doğru şekliyle yani لَا أَدْبَحْتُهُ “le ezbehanne” olarak yazıldı. Bu konuda eserler yazıldı. Ebu Amr ed-Dani’nin bu konularla ilgili “Kitabu’l Mukni” adlı eseri meşhurdur.³¹

Şu halde İbn Haldun, kıraat konusunda Arap dilinin kural ve ilkelerini esas almakta, dil açısından yanlış olan imla şekillerinin zayıf rivayetlerle sahabeye isnad edilerek doğrulanamayacağı söylemini esas almaktadır ki, kanaatimizce doğru olan da budur. Çünkü Kur’an’ın açık bir Arapça ile nazil olduğu sabittir. Fakat sahabeye atfedilen farklı kıraatlerin sübutu mütevatir olmadığından kesinlik ifade etmemektedir. Dolayısıyla o, kıraatta ölçü olarak Arap dili ile beraber sahih tevatür rivayeti esas almaktadır. Bu da cumhurun³² benimsediği usulün aynısıdır.

İbn Haldun’un “kurra” tanımı da ilginçtir. Ona göre ilk dönemde “kurra”, Kur’an’ı ezberlemiş; nasih ve mensuhu, muhkem ve müteşabihi Hz. Peygamberden veya ondan duyanlardan öğrenmiş olan kimselerdi. İlmin ve dilin gelişmesinden sonra artık bu bilginlere “kurra” yerine “fakih” veya “âlim” denilir oldu.³³

Ona göre, “kurra” teriminin yaygın olarak kabul görmesinin arka planında yatan şey, Arapların ümmi olmalarıdır. Ümmi toplum içinde

²⁹ Neml, 27/20-21.

³⁰ el-Mukaddime, 531; (Mukaddime trc., 583)

³¹ el-Mukaddime, 531; (Mukaddime trc., 613)

³² İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kuran Tefsirindeki Yeri*, İFAV Yay. İstanbul 1996, 83-90.

³³ el-Mukaddime, 541; (Mukaddime trc., 624)

Kur'an'ı okuyabilen, hükümlerini nakledebilen kimselere tabiatıyla kurra denmiş oldu. Onlar, Kur'an'ın ve sünnetin okuyucularıydılar. Çünkü şer'i hükümleri sadece Kur'an ve onun açıklayıcısı durumunda olan sünnetten öğreniyorlardı.³⁴ Bu tespiti, bir taraftan onun semantik yaptığını bir taraftan da tefsir tarihini ve kıraat alanında meydana gelen önemli kırılma noktalarını iyi bildiğini göstermektedir.

Kur'an, Kureys lehçesine göre nazil olduğundan onun cem'i meselesinde de bu lehçe esas alınmıştı. Zira bozulmaktan kurtulan aynı zamanda en fasih lehçe idi. İbn Haldun da buna dikkat çeker.³⁵ Bu görüş sonraki araştırmacılar tarafından da desteklenmiştir.³⁶

2. Tefsir

İbn Haldun'a göre tefsir ilmi, Kur'an lafızlarının açıklaması demektir.³⁷ İbn Haldun, tefsir tarihini şöyle özetlemektedir:

"Hz. Peygamberin Kur'anla olan ilişkisi, nâsîh-mensuh, mücmeller, sebep-i nüzuller vb. bilgilerin hepsini bize sahabe nakletmektedir. Onlardan da tabii nesli alıp bize aktarmışlardır. İslam'ın ilk devirlerinde bu durum böyle devam ede gelmişti. Sonradan bu bilgi ve rivayetler kitaplarda tedvin edilerek müstakil bir ilim haline gelmiştir. Taberi, Vakıdî ve Sealibî gibi müfessirler, eserlerinde bu rivayetlere geniş şekilde yer vermişlerdir."³⁸ "Daha sonra nahiv ve belagat gibi dil ilimleri, bir sanat haline geldi ve bu konuda eserler telif edildi. Araplar, önceleri meleke halinde, kitaplara başvurmadan dili kullanıyorlardı. Fakat sonradan bunlar unutuldu; nahiv ve belagat ancak dil âlimlerinin kitaplarından öğrenilen ilimler haline geldi. Kur'an tefsiri için de bu ilimlere ihtiyaç duyuldu. Çünkü Kur'an, Arap Dili ve belagatına göre nazil olmuştu. Böylece tefsir ikiye ayrıldı: Birincisi; seleften rivayet edilen haberlere dayanan naklî tefsirler. Bu tefsirler, nasih ve mensuh ayetler, sebep-i nüzuller ve ayetlerin maksatları gibi hususların bilinmesi esasına dayanır. Çünkü bütün bu hususlar, ancak sahâbeden ve tabiiinden nakledilen haberler sayesinde bilinir. Önceki âlimler bütün bu rivayetleri kitaplarında toplamışlardır. Ancak onların kitapları sağlam-zayıf, doğru-yanlış her türlü rivayeti kapsamaktadır."³⁹

Metodolojik düşünebilen İbn Haldun, rivayet tefsirlerinin bütün olarak öz mahiyetini bir satırla ortaya koyabilmiş ve bu konuda söylenmesi gerekeni diğer usulcüler gibi o da söylemiştir: Tefsirlere her tür rivayet doldu-

³⁴ Mukaddime trc, 798.

³⁵ Mukaddime trc, 816.

³⁶ Mukaddime trc, 816; ayrıca bkz. M.G.S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev., Heyet, İz Yay. İstanbul 1995, I, 95; Mesud Babu, *fi Fıkhil-Luğati'l-Arabiyye*, Dımaşk 1995, 10.

³⁷ Mukaddime trc., 609.

³⁸ Mukaddime trc., 799.

³⁹ Mukaddime trc., 614.

rulunca buna karşı söylenmesi gereken tek şey bunlara karşı dikkatli olunmasıdır. Taberi, İbn Kesir, Sealibi gibi otoritelerin mecmualarındaki her rivayet doğru ve sahih olarak kabul edilmemelidir. Gelenek maalesef buna fazla dikkat etmemiş ve İslam düşüncesi ve buna bağlı olarak kelam, tefsir, tasavvuf ve fıkıh gibi alanlarda tahrifat ve yanlışlar yapılmıştır. Kur'an tefsirlerine karışan bu rivayetleri Kur'an'a arz ederek ayıklamak gerekir. Nitekim İbn Haldun'un verdiği bilgilere göre Ebu Muhammed İbn Atiyye, (Kab el Ahbar, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selam gibi) Yahudi kökenli âlimlere isnad edilerek tefsirlere alınan İsrailiyyat türü rivayetlerin yanlışlarını ayıklayıp doğrularını bir kitapta toplamıştır. Bu kitap Mağrib ve Endülüs halkı arasında meşhurdur. Kurtubi de İbn Atiyye'yi kâtip tutarak aynı nitelikte bir kitap yazmıştır. Bu kitap da doğuda meşhurdur.⁴⁰

İkinci grup tefsirler ise kelimeler, irab, belagat ve değişik üslupların ifade ettikleri manalar, bunlarla hedeflenen amaçlar ve bunların anlam üzerindeki etkilerinin bilinmesi gibi dil esaslarına dayanır. Bu tefsirlerin birinci grup (rivayete dayalı) tefsirlerden bağımsız olduğu durumlar azdır. Çünkü esas olarak tefsirden amaç birinci grup tefsirlerdir. İkinci grup tefsirler ise dilin ve dil ilimlerinin sanat haline gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Evet, bazı tefsirlerin genel yapısını ikinci türdeki yaklaşım oluşturur. Dilin özelliklerini esas alan ikinci gruptaki en güzel tefsirlerden biri Zemaşeri'nin "*Keşşaf*" isimli eseridir. İbn Haldun "*Keşşaf*"ın bir tefsir harikası olduğunu belirtmekle beraber itizali düşüncelerinden dolayı dikkatli ve ihtiyatlı okunmasını tavsiye eder.⁴¹

Bu bilgiler ışığında İbni Haldun'un, tefsir tarihi ve türlerini bildik geleneksel çeşitleriyle⁴² ortaya koyduğu, farklı bir açılım getirmediği sonucuna gidebiliriz. Bununla birlikte o rivayet tefsirinin daha önemli olduğunu vurgulamıştır.

İbn Haldun, Harun Reşid döneminden itibaren Kur'an tefsiriyle ilgili eserlerin yazıldığını⁴³ söylemektedir ki, bu bilgi doğru değildir. Çünkü Harun Reşid, hicri 170 (M. 786) yılında halife olmuştur.⁴⁴ Oysa ilk defa

⁴⁰ Mukaddime trc., 615.

⁴¹ Mukaddime trc, 615.

⁴² Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut trs., I, 97, 101.

⁴³ Mukaddime trc, 799.

⁴⁴ Hüseyin b. Muhammed ed-Diyarbakri, *Tarihu'l Hamis*, by., trs., II, 333.

müstakil tefsir yazan Mukatil b. Süleyman hicri 150 yılında vefat etmiştir. Burada ilginç olan İbn Haldun'un bu bilgiyi "İslam âlimlerinin çoğunun acemler olduğu"na dair açtığı bölümde vermesidir. Bilindiği gibi Mukatil de bir acemdir. Bu, bize İbn Haldun'un Doğuyu (Irak), tarihi ve sosyolojik olarak çok iyi bilmediğini göstermektedir.

Bununla beraber onun Doğudan bütünüyle habersiz olduğu da söyle-nemez; zira onun, Batı ve Endülüs alimlerini bildiği kadar olmasa da, Doğü alimlerinden ve eserlerinden de (Debusi, Pezdevi, Nesefi, Gazali ve Amidi gibi Maverannehir, Irak ve Cezire usulcülerinden ve eserlerinden) haberdar olduğu görülmektedir.⁴⁵ Kanaatimizce bu durum onun isabetli yorumları için bir kusur da teşkil etmemektedir.

İbn Haldun'a göre, İslamî ilimlerle uğraşanların çoğu acemdir; o, Sîbeveyh, Zeccac ve Farisî gibi bazılarının adını zikretse de çoğunun adını belirtmez. O, fıkıh usulü âlimlerinin, kalamcı ve müfessirlerin çoğunun da acem olduğunu, ilmin korunması ve tedvin işini de acemlerin yaptığını söyledikten sonra, Hz. Peygambere atfedilen (Buharide de geçen) şu rivayete yer verir: "Eğer ilim gökyüzünde asılı olsaydı yine de Fars halkından bir topluluk onu elde ederdi."⁴⁶ Kanaatimizce onun, bu hadisi kritik etme gereği duymaması, onun için bir eksiklik. Evet medeniyet tarihi bakışıyla İran medeniyeti ve asaleti hakkında böyle bir yargıda bulunulabilir; ancak burada onun hadis uydurmacılığında ırk ve milletlerin övülmesi⁴⁷ ile ilgi rivayetlere muhakkik alim ve usulcülerimizce kuşku ile bakıldığını da bilmesi gerekirdi. Ayrıca Şuubiye hareketinde görüldüğü üzere Arap-Fars çekişmesi, İslam tarihinin⁴⁸ en önemli hadiselerinden biri olduğu halde İbn Haldun, Mukaddime'de Şuubiyeden hiç bahsetmez. Oysa Şuubî hareket⁴⁹ incelendiğinde Arapların Farslar, Farsların Araplar aleyhinde, yine Arapla-

⁴⁵ *Mukaddime* trc, 637.

⁴⁶ *Mukaddime* trc, 799.

⁴⁷ Bkz Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, 137-138; M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1975, 48-49.

⁴⁸ Günümüzde bile birçok cepheden Arap-Fars soğukluğunun devam ede geldiği bilinmektedir. Söz gelimi İran-Irak savaşının sekiz yıl gibi uzun bir süre devam etmesinin tarihi arka planında Arap-Fars sürtüşmesinin tarihsel nedenlerden biri olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

⁴⁹ Ebu Osman Ömer b. Bahr el-Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1993, III, 722; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, trs., I, 71-78; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 191-213, 240.

rın Arapları, Farsların Farsları öven hadisler uydurduklarını⁵⁰ hatta ayetleri bile yanlış tefsir ettiklerini⁵¹ görürdü. Bize göre İbn Haldun, Irak'ta neler olup bittiğini iyi bilmediği için, bazen yanlış bilgiler vermekte ve bu bilgilerle bağlantılı yorumlarında isabet etmemektedir. Evet, o, Mağrib'i, Kuzey Afrika'yı, Endülüs'ü iyi tanısa da Doğuyu yeterince bilmemektedir. Dolayısıyla bunun gibi hataları da buradan kaynaklanmaktadır.

Onun tefsir anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi açısından mezhebi eğiliminin de bilinmesi önemlidir. Zira İslam Tefsir ekolleri, nasları yorumlarken kendi mezhepçi paradigmalarını esas almışlardır. Onların yorumlarını etkileyen ve yönlendirerek renklendiren temel şey, onların fırkacı doktrinleridir.

İbn Haldun'un selef ve Ehl-i Sünnet taraftarı olduğu bir gerçektir. O, Mutezile, Müşebbihe, Mücessime ve Şia fırkalarının bidatlerinden, yanlış itikat ve yorum yöntemlerinden bahsederek, kendisinin Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu ifade eder.⁵² Bu anlamda o, teolojik yorumculukta Eşari'ye⁵³ sempati duyarken, fikhî/amelî yorumlarda da İmam Malik'e⁵⁴ eğilimli olduğunu gösterir. Nitekim müteşabihat konusunda onun İmam Malik ile İmam Eşari çizgisinin sadık bir izleyicisi olduğu birazdan net olarak görülecektir.

3. Muhkem-Müteşabih

Kuran ilimlerinin başında Muhkem-müteşabih konusu yer almaktadır. İbn Haldun, "Sana Kitab'ı indiren odur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın (esas)ı anasıdır. Diğerleri de müteşabih. İşte kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için müteşabih ayetlere yapışip onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: "Ona inandık. Hepsi Rabbimiz tarafındandır" derler; bu inceliği ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar"⁵⁵ ayeti ile istidlal ederek sahabe ve tabiun âlimlerinin, muhkem ayetleri,

⁵⁰ Ahmed Emin, age., I, 77-78; Mustafa Kılıçlı, age., 191.

⁵¹ Ahmed İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferid*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1999, III, 369.

⁵² *Mukaddime* trc., 645, 648, 279, 281.

⁵³ *Mukaddime* trc., 645.

⁵⁴ *Mukaddime* trc., 294, 664.

⁵⁵ Âl-i İmran, 3/7.

hükümleri açık ve kesin olan ayetler, müteşabihleri ise incelemeye, açıklamaya ve manalarının tashihine ihtiyaç duyulanlar olarak yorumladıklarını söyler:

“Muhkem ayetler, manaları açık olan ayetlerdir. Müteşabih ayetler konusunda ise farklı şeyler söylemişlerdir. Bazıları şöyle demiştir. Müteşabih ayetler başka ayetle veya akılla çakıştığı için neye işaret ettikleri belli olmayan; bu yüzden de incelemeye, açıklamaya ve manalarının tashih edilmesine ihtiyaç duyulan ayetlerdir. Abdullah b. Abbas, bu anlamda şöyle demiştir: Müteşabihe iman edilir; ancak kendisiyle amel edilmez. Mücahid ve İkrime de şöyle demiştir: Hüküm ayetleri ve kıssaların dışında kalanlar müteşabih ayetlerdir. Kadı Ebubekir ve İmamı'l Haremeyn de aynı görüştedir. Sevri, Şa'bi ve selef âlimlerinden bir grup ise: Müteşabih ayetler ne anlama geldiklerinin bilinmesine imkan olmayan ayetlerdir. Kıyamet alametleri, insanların bir gün mutlaka karşılaşmakla uyarıldıkları şeylerin vakitleri ve surelerin başındaki mukattaa harfleri gibi.”⁵⁶

Bu bilgilerden, onun Tefsir Tarihi ve Kuran İlimlerinde İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Sevri, Şabi vb. selef fakih ve müfessirlerine itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bu da tefsir tarihi açısından bize Endülüs tefsir kültürünün temel kaynaklarının Irak, Suriye, Hicaz, Maveraunnehir ve Kuzey Afrika gibi kısaca İslam coğrafyasının temel tefsir kaynakları ile aynı olduğunu göstermektedir.

Ona göre, ayette geçen “bunlar (muhkem ayetler) kitabın anasıdır” ifadesinin anlamı, bu tür ayetlerin Kur'an'ın genelini ve büyük bölümünü oluşturduğu, müteşabih ayetlerin ise az olduğu ve muhkem ayetlere döndürülebileceğidir. Sonra müteşabih ayetlere takılıp onları yorumlayanlar veya onlara, Kur'an'ın dili olan Arapça kurallarına göre yüklenilmeyecek manaları yükleyenler yerilmiştir. Bunlar “kalplerinde eğrilik olanlar” şeklinde isimlendirilmişlerdir. Yani bunlar haktan sapmış kâfirler, zındıklar ve bidat ehlinin cahilleridir. Onlar bu fiilleriyle Allah'a ortak koşmak ve müminlerin akıllarını karıştırmak suretiyle fitne çıkarmak veya arzularına göre bidatlerini destekleyecek nitelikte sonuçlar elde etmeyi hedeflerler⁵⁷ şeklindeki beyanıyla müteşabih ayetlerin varlık esprisi hakkında da ayetin anlamını esas alarak vahye olan saygısını belirtmiştir. Esasen en güvenilir tefsir de ayetin bizatihi nass yani zahiri anlamıdır. Yoksa bazı buhran dönemlerinde olduğu gibi, ayetlerin lafzi ve zahiri anlamlarının iptal edilerek kötü birtakım teviller yapmak değildir.

⁵⁶ Mukaddime trc., 659-660.

⁵⁷ Mukaddime trc., 660.

“Sonra Allah bu ayetlerin yorumunu sadece kendisinin bildiğini haber veriyor. “Halbuki onun yorumunu sadece Allah biliyor.” Sonra o ayetlere sadece iman eden (ayrıca onları yorumlama yoluna gitmeyen) ilimde derinleşmiş alimleri övüyor. Alimler, “*ve'r-rasihune fi'l ilmi*” (ilmde derinleşmiş olanlar ise) cümlesinin yeni bir cümle oluşunu, bir önceki cümleye atf edilmesine tercih etmişlerdir. Çünkü bilinmeyen gaybî şeylere iman etmiş olmak övgüye daha layıktır. Eğer buradaki vav'ın atf için olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda bilinen şeylere iman edilmiş olunmaktadır. Çünkü ilimde derinleşmiş alimler bu ayetlerin yorumunu bilecekleri için, artık onlar için bu ayetler gaybî şeyler olmaktan çıkacaktır.”⁵⁸

O, ayetin bütünlüğünü göz önünde bulundurarak ayetin başında vurgulanan hususun gayba iman olması gerçeğinin farkında olarak rüşuh alimlerinin onların gaybî anlamlarına Allah'ın murad ettiği şekilde inanmalarının müteşabih ayetlerin anlamlarının bilinmesinden veya bilinmesi için uğraş verilmesinden daha teslimiyetçi, daha samimi ve tefsir açısından daha tutarlı olacağı kanaatindedir. Bu da onun bir taraftan tefsirde kör taklitten ziyade selef ve halef (cumhur) tefsir otoritelerinin tümüne gayet yerinde olarak saygılı olduğunu, diğer taraftan da selef saygının kendi öz akılcı muhakeme ve mantık kabiliyetinin iptal edilmemesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca o, ayetleri izah edip açıklarken ve bunlardan nihai bir yargıya ulaşmaya çalışırken ayetin bütünlüğünü de esas almaktadır. Bu ise tefsirde son derece önemli bir usul ve yöntemdir

“Ayetteki “hepsi Rabbimizin katındandır” ifadesi de tercih edilen görüşü desteklemektedir. Çünkü bu ifade, bu ayetlerin yorumunun insanlar tarafından bilinmeyeceğine işaret ediyor. Çünkü lafızların sözlük manalarından ancak Arapların o lafızlar için koymuş oldukları manalar anlaşılır. Eğer bu tür ayetlerin verdiği haberler, (lafızların sözlük manalarına göre kendisinden haber verilen için imkânsız görülüyorsa, o zaman bu lafızların işaret ettiği (gerçek) anlamları bilmiyoruz demektir. Bu ayetler de Allah katından geldiğine göre bunların bilgisi ve yorumunu Allaha havale eder, kendimizi bunlarla meşgul etmeyiz. Çünkü bizim için bu imkânsız bir şeydir.”⁵⁹

İbn Haldun, “Allah Teala'nın, Kur'an'da bize zatını tanıtmak için kendi sıfatlarını ve isimlerini, bizimle bağlantılı olan ruhu, vahyi, melekleri, kendisi ile peygamberleri arasındaki araçları, kıyameti, yeniden diriliş gününü de zikrediyor. Ancak bunların vaktini bildirmiyor. Yine Kur'an'da bazı surelerin baş tarafında alfabe harflerinden oluşan ve birbirinden bağımsız kesik olarak okunan bazı harfler (mukattaa harfleri: yasin, elif lam mim gibi) yer alıyor ki, bunlardan, nelerin kastedildiğini anlama imkânı-

⁵⁸ Mukaddime trc., 660.

⁵⁹ Mukaddime trc., 660.

mız yoktur. İşte Kur'an'da yer alan bütün bu hususlar “müteşabih” olarak isimlendirilir.”⁶⁰ Bu ayetlere takılmak ve onun yorumuna dalmak cumhur tarafından da yerilmiştir.

Yalnız onun usulde orijinal ve kendine özgü bazı tespitleri de yok değildir. Bu anlamda farklı olarak o, Kur'an'ın esas itibariyle muhkem olduğunu ancak az sayıda müteşabih ayetlerin de bulunduğunu kabul etmekle beraber müteşabih ayetlerin sayısını çoğaltmak isteyenlere karşı çıkar: Ona göre “kıyamet, kıyamet alametleri, zebanilerin sayısı, ilerde gerçekleşeceği bildirilen şeyler vb. ayetler müteşabih olamaz; çünkü bunlarda anlaşılmayacak veya kapalı ifadeler bulunmamaktadır. Bunlar ileride gerçekleşecek hadiselerin zamanlarıyla ilgili olup kapalı değil; fakat onların vaktini sadece Allah bilir. O, buna “De ki, kıyametin ilmi ancak Allah katındadır”⁶¹ ayetini delil getirir. İbn Haldun, “bunların müteşabih ayetler arasında sayılması şaşılacak bir şeydir” diyerek usulcüler tarafından; hiç alakası olmayan, lafızları ve manaları itibariyle son derece açık ayetlerin bile müteşabihattan addedilmesine hayret etmekte ve öfkelenmektedir.⁶²

Nesh meselesinde olduğu gibi bazıları her karşılaştıkları ayeti müteşabih ayet kategorisine sokmayı marifet saymışlardır. Böyleleri, maa-lesef Kur'an'ın anlaşılmasız, zor ve muamma bir kitap olduğu vehmini bilerek veya bilmeyerek yaymış, onun hakikatleri üzerinde kafa yormaya çalışanlara engel olmuşlardır. Bu da bir başka açıdan Kur'an'ın üzerinde düşünülecek kitap olması gerekirken muattal kalmasına, sadece dokunulamaz, erişilemez bir kutsala dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Tabiatıyla bu da genelde İslam düşüncesinin özelde de tefsir faaliyetlerinin donarak geri kalmasına sebep olmuştur.

Hurûf-u mukattaayı, müteşabihattan kabul eden İbn Haldun'a göre bu harfler, alfabe harfleri olup, (başka hiçbir anlam yüklenmeden, birer alfabe harfleri olarak) sadece kendilerinin kastedilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir” dedikten sonra Zemahşeri'nin, “Bu harflerin (başka anlam yüklenmemiş birer alfabe harfleri olarak) kullanılmasında, Kur'an'ın mucize oluşunun ne kadar ileri boyutlarda oluşuna işaret vardır” şeklindeki yorumunu nakletme ihtiyacı duyar. “Çünkü Kur'an, aynı şekilde insanlar tara-

findan da kullanılan bu harflerden oluşmuştur. Ancak, maddeleri aynı olan Kur'an ile insanların sözleri arasındaki farklılık bunların işaret ettiği manalardadır.”⁶³ İbn Haldun, benimsediği bu yorumu, müteşabihatın bir yorumu olsa da ayetin özüne değil de hikmetine binaen geliştirilen bir izah olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim o, bu harflerle ilgili kesin ve net kanaatini aşağıdaki şekilde ortaya koymaktadır:

“Eğer gerçek olma ihtimalini içinde barındıran bu yorumdan yüz çevrilecek olursa, yapılacak başka yorumların sahih bir rivayete dayanması gerekir. Örneğin Tâ-ha suresinin başındaki “tâ-ha” harflerinin Tahir ve Hadi'ye nida etmekten kısaltma olduğunu (yani ey Tahir (temiz) ve Hadi (kılavuz) olan peygamberin kısaltılmış olduğunu) söyleyenlerin bu iddialarının sahih bir rivayete dayanması gerekir. Ancak bu hususlarda sahih rivayet yoktur. Dolayısıyla bu harfler bu açıdan müteşabihdir.”⁶⁴

Onun nihai kanaatinin bu harflerin müfessirler tarafından bilinemeyeceği ancak Hz. Peygamberden sahih bir rivayet bulunursa kabul edilebileceğidir.

İbn Haldun'a göre zat ve sıfat konusunda selef âlimlerinden sonra çeşitli ihtilaflar görülmüştür. Bunların çoğu da bidat türü tevillerdir. Onun bu konuda, Sahabe ve Tabiun mezhebine uyararak, eksiklik izlenimi veren sıfatların yorumunu Allah'a havale edip, bu sıfatların ne anlama geldiği hakkında konuşmamaktan yana bir yöntem izlemiştir.⁶⁵ Bu, tefsirde selef metodu olarak addedilen müteşabihatın tevil edilmemesi gerektiği şeklindeki usuldür.

Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin de bu ayetleri yorumsuz zahiri anlamlarıyla kabul edip⁶⁶ bu ayetlerin hepsinin Allah kelamı olduğuna iman ettiler, tevil yoluna gitmediler.⁶⁷

Bütün bunlardan anlaşılın, onun, genel olarak tabiat ve sosyal hayatla ilgili rasyonel ve realist tefsirciliğini, Kur'an'ın müteşabih hitabına yansıtmadığıdır. Evet, o, Mukaddime'de çoğu kez akılcı yorumlar yapsa da, müteşabih ayetler hakkında tamamen rivayet tefsirciliğini esas almıştır. Bu tavır da kanaatimizce doğrudur. Çünkü ilahi metin, anlaşılma açısından akla muhtaçtır; ancak akılla bilinmeyen hususlarda da yapılacak teviller

⁶⁰ Mukaddime trc., 659.

⁶¹ Araf, 7/187.

⁶² Mukaddime trc., 661.

⁶³ Mukaddime trc., 661.

⁶⁴ Mukaddime trc., 661.

⁶⁵ Mukaddime trc., 662.

⁶⁶ Mukaddime trc., 643.

⁶⁷ Mukaddime trc., 644.

kesinlik ifade etmeyeceğinden tevilsiz ve yorumsuz inanmak en doğrusudur.

İbn Haldun, Mücessime, Müşebbihe, Mutezile ve Şia fırkalarının Kur'an okumalarının sağlıklı olmadığına işaret eder; bunların yerine Ehl-i Sünnet ve selef yorumculuğunu benimser. Müteşabih ayetler konusunda özellikle Eşari ve onun çizgisini izleyen (Bakıllani, Ebu'l Meali, Gazali, Razi (İbn Hatib) ve Beydavi gibi) isimleri öne çıkarır.⁶⁸ O, "Buhara'daki Hanefi kelimacılar"⁶⁹ ifadesiyle Maverünnehir'den bahsetse de İmam Maturidi'den hiç bahsetmez.

4. Nesh

Kuran ilimleri içerisinde en fazla tartışılan yazılan ve çizilen bir Kuran bilgisi de bir yorum aracı olarak nâsih mensuh ilmidir. İbn Haldun, neshi imkân ve vukuu açısından caiz görmektedir. Neshin esprisi olarak da "Allah'ın, kullarının yararına olarak onlara kolaylık dilemesidir." Bu yararın Kur'an'da yer aldığını da belirtiyor: "*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ertelersek), herhalde daha iyisini veya bir benzerini getiririz. Bilmedin mi ki Allah her şeye kadirdir.*"⁷⁰ Onun tefsir usulündeki nesh anlayışına göre, İslam, hem kendinden önceki dinleri nesh etmiştir,⁷¹ hem de Kur'an'ın bazı ayetleri, diğer bazı ayetlerini nesh etmiştir. Buna göre onun nesh anlayışında da geleneksel anlayıştan farklı bir yaklaşım metodu bulunmamaktadır.

Ona göre, nazil olan bazı ayetlerden sonra aynı konuda gelen (müteahher) ayetlerin bir kısmı, önceki (mütekaddem) ayetlerin hükmünü ortadan kaldırıyor.⁷² Bu durumu da Müslümanlara Hz. Peygamber bildiriyordu. İbn Haldun, buna şu ayetin işaret ettiğini söyler: "*Peygamberler apaçık mucizeler ve kitaplara gönderildiler. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için (li tubeyyine li'n-nas) sana da bu Kur'an'ı indirdik. Umulur ki düşünüp anlarlar.*"⁷³ Şu halde İbn Haldun'a göre, nâsih ve

mensuh ayetler ancak Hz. Peygamberin bildirmesi ile bilinebilir; yani içtihadî değil tevkifidir.

Esasen Kur'an ayetlerinin sübutu ve bize intikali tevatürle olmuştur. Bunun gibi onun herhangi bir ayetinin mensuh addedilebilmesi için ayetin mensuh olduğunu bildiren mütevatir bir haberin (hadis) bulunması gerekir. Tefsirlerde mensuh sayılan ayetlerin hiçbiri hakkında mütevatir bir haber bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un, neshi tamamen Hz. Peygamberin bildirmesi şartına bağlı kılması, son derece isabetlidir. Buna göre İbn Haldun'un, nesh gibi karmaşık bir problemi tevkifiliğe bağlaması, onun bir taraftan tefsirde sünnet gibi sağlam bir kriteri esas aldığına, diğer taraftan da tefsirde mutlaka aslı ve temeli olan bir usule göre hareket edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Herhangi bir müfessirin, önüne gelen herhangi bir ayeti bir çırpıda mensuh kabul etmesinin önüne geçmek için yapılması gereken en makul şey de budur. Çünkü böyle yapılmadığı takdirde, ayetlerin neye göre? Kime göre? Niçin mensuh? sayıldığı tam bir problem oluşturur. Örneğin kimi tefsirlerde Kafirun suresinin, cihad ayetleriyle mensuh sayıldığı⁷⁴ iddia edilmektedir. Ancak bununla ilgili sahih bir rivayet getirilmemiştir.

İbn Haldun, nesh konusunda da selef ulemasına tabi olmuş bildik kültürün etkisiyle malumu ilam etmiş yeni bir yorum getirmemiştir; belki de tefsir alanında derinlikli araştırma ve incelemelerde bulunma fırsatı olmamıştır. Kanaatimiz o ki, İbn Haldun tarih, tarih felsefesi, sosyoloji, siyaset/devlet felsefesi, medeniyet tarihi ve iktisat gibi alanlara gösterdiği himmet ve gayreti geleneksel tefsir usullerine (eleştirel ve sorgulayıcı bir şekilde) de gösterseydi nesh vb. usul hatalarını daha erken bir dönemde keşfedebilirdi. Fakat o esas olarak tefsir alanı dışında yoğunlaştığından gerçekte Kuran ayetleri arasında neshin olmadığını/olamayacağını, Kuran'ın bundan münezzeh olduğunu fark edememiştir. O da maalesef öncelikle olan itimadından, ayrıca nesh konusunda uzun ve derinlikli inceleme yap(a)madığından sefeli yoruma kayıtsız şartsız uymuş bir başka ifade ile geleneğe tabi olmuştur.

⁶⁸ Mukaddime trc., 647.

⁶⁹ Mukaddime trc., 665.

⁷⁰ Bakara, 2/106, el-Mukaddime, 534.

⁷¹ el-Mukaddime, 529; (Mukaddime trc, 610).

⁷² el-Mukaddime, 532; (Mukaddime trc, 614).

⁷³ Nahl, 16/44.

⁷⁴ Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, V, 705.

Oysa aynı İbn Haldun, iktisadi, ictimai ve medeniyetlerle ilgili ayetlerin yorumunda ise geleneksel anlayışların dışına çıkabilmiş, oldukça rasyonel, tabii ve Kur'anî yorumlar yapabilmıştır. Tefsir mecmualarındaki İsrailiyat türü uydurma rivayetlere itibar etmemiş, sağlıklı yorumlar yapmıştır. Bu da onun tarih ve tabiat hakkındaki doğru gözlemleri ile olmuştur. Fakat maa-lesef o aynı dikkati Tefsir Usulü'nün problemlerine göstermemiştir. Esasen ondan böyle bir şey beklemek gibi bir arzunun içinde de değiliz. Zira o, zihni melekesinin odaklandığı alanlarda son derece isabetli ve Kur'an'a, akla uygun bilimsel yorumlar yapmıştı. Şayet o, Tefsir Usulü'nün problemlerine de aynı ölçüde eğilseydi kanaatimizce nesh teorisi ile hiçbir ayetin tilavetinin, lafzının, hükmünün ve anlamının iptal edilemeyeceğini rahatlıkla bulabilirdi.

Günümüzde yapılan araştırma ve tetkikler⁷⁵ Kur'an ayetleri arasında herhangi bir iptalin söz konusu olmadığını/olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Buradan, İbn Haldun'un Tefsir disiplini hakkında ortalama olarak genel bir bilgi sahibi olsa da derinlikli bir kültüre sahip olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü o, Tefsir problemleri ile özel olarak ilgilenmemiştir. Bu yargıya hem onun hayatını incelerken, hem de yazdığı kitaplarda Kur'an tefsiri ile ilgili olarak verdiği bilgilerden rahatlıkla anlayabiliriz. Şüphesiz onun tefsir tarihi, usulü ve problemleri ile yakından, birebir ilgilenmemesi onun için bir nakisa değildir. Çünkü o bir müfessir olarak tarih sahnesine çıkmamış; fakat bir medeniyet tarihçisi, toplumların ictimai ve iktisadi kimyaları ile uğraşan bir sosyolog olarak boy göstermiştir. Onun tefsir alanı ile ilgili olarak söyledikleri sadece bir Müslüman sosyolog olarak gördüğü fotoğraf ve kişisel gözlemlerinden ibarettir.

B. MUKADDİME'DE TEFSİR USULÜ

1. Arap Dili

Bilindiği gibi herhangi edebi, tarihi veya dini bir metni anlamının anlamlandırmanın veya açıklamanın en önemli aracı dildir. Bu yüzdendir ki İbn Haldun tefsirde dili olmazsa olmaz bir yöntem olarak görmektedir. İbn Haldun, ısrarla Kur'an'ın Arap diline göre hem de açık bir Arapça (*bi*

lisani'l arabiyyil mübin) ile nazil olduğunu söyler.⁷⁶ O, Arapçayı bilmenin gerekliliğini savunurken temel paradigma olarak Kur'an ve sünnet dilinin Arapça olmasını göz önüne alır. İkinci dereceden de, onları bize nakleden sahabe ve tabiun neslinin aynı dili kullandıklarını dikkate alır. Daha da önemlisi bu ilk nesillerin yaptığı şerh ve kavramlaştırmaların açıklamaları da Arapça olarak yapılmıştır. Dilin Din'deki temel zeminini böyle kuran İbn Haldun, şeri ilimlerin Arapça bilmeden öğrenilemeyeceğini savunur.⁷⁷

O, Müteşabih ayetlere Arap dili ve belagatı kurallarına uygun anlam yüklemeyenlerin yerildiğini⁷⁸ söylerken de tefsir ve yorumda dilin esas olduğunu anlatmak istemiştir. Arapçayı da kategorik olarak ele alan İbn Haldun, nahiv ve lugat ilimlerine dikkat çeker. Ona göre, nahiv lügatten daha önemlidir. İbn Haldun'a göre, Arapların acemlerle karışması sonucu dil melekeleri zayıflayıp kısmen kaybolduğundan, Hz. Ali'nin yönlendirmesiyle Ebu Esved ed-Düeli, nahiv kurallarını derledi. Sonra; Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Ebu Ali, Farisi, Zeccac ve daha sonra Kufe ve Basra dilcileri bu işi sistemleştirerek geliştirdiler. Basra ve Kufe dilcilerinin dil ihtilafları, Kur'an irabına da yansımış, ihtilaflar çıkmıştır.⁷⁹ İbn Haldun, konuyu tefsire getirmese de biz onun burada dildeki farklı anlayış ve yorumların Kur'an tefsirine de aynı farklılıklarla bulaşacağını söylemek istediğini tahmin etmekte zorlanmıyoruz. Şüphesiz onun verdiği bu bilgiler Tefsir Tarihi ve Usulü'ne ait tüm kaynaklarımızda bulunmaktadır.

a. Dilde Kıyas

İbn Haldun, tefsirle çok yakından ilgili bir disiplin olan "fıkhul-luğa"ya da işaret etmektedir. Bu konuda eser yazan Sealibi'nin "*Fıkhul-Luğa*"sından bahseder: "Bu kitap, lügatçinin, lafızları Arapların kullandığından farklı şekilde kullanmaması noktasında ölçü alacağı en yetkili eserdir. Arapların kullandıkları tanık olarak gösterilmedikçe kelimelerin ilk konuluş anlamlarını bilmek (ve buna göre kullanmak) yeterli değildir. Bu konuda yapılan yanlışlar, irabda yani nahivde yapılacak yanlışlardan daha

⁷⁵ Bkz. Süleyman Ateş, *Kuran'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, 5-66; Sait Şimşek, *Kuran'da İki Mesele*, Selam Yayınevi, Konya 1987, 121.

⁷⁶ el-Mukaddime, 574.

⁷⁷ Mukaddime trc, 804, 818.

⁷⁸ el-Mukaddime, 575.

⁷⁹ Mukaddime trc., 806.

şiddetli ve fahiştir.”⁸⁰ Onun dile bu tarz yaklaşımı dilde örf ve uygulamayı yani pratik kullanımı esas alan usulcülerle⁸¹ aynıdır. Onlarca da dil, halkın kullandığıdır. Sözlük veya sarf kuralları ile vaz edilen anlamlar değildir. Bu anlayışıyla o, Kufe dil okuluna daha çok yaklaşmaktadır. Kufe dil okulu da kıyasdan çok semiyata yani nesilden nesile aktarılacak gelen Arapçayı esas alıyordu. İbnu'l Hacib, bu gerçeği “*lugat kıyasla sabit olmaz*”⁸² şeklinde formüle ederek dilde esas olanın sarf ve nahiv kuralları değil; semiyat, meleke ve kullanım olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

İbn Haldun, dil konusunda çok önemli bir şey daha söylemektedir: “Sözlüklerin belirttiği kelime anlamlarını lügatçiler koymuş değildir; bu anlamları, Araplar vaz’ etmişlerdir, onlardan da rivayet yoluyla nakledilegelmiştir; yoksa lügatçinin icat ettiği anlamlar değildir. Lügatçinin kelimeye kafasından anlam vermesi imkânsızdır.”⁸³ Dolayısıyla, dilde aslolan halkın kullanımıdır. Bu, tefsirde şu sonuca götürür: Kur’an kelimeleri anlamlandırılırken aşırı serbestlikle kelimelerin anlamları daraltılamaz ve genişletilemez. Bugün tefsir alanında görülen birçok temel problem, ya kelimelerin yüklü oldukları anlamlarını iptal veya onların muhtemel olmadıkları anlamlara hamledilmesidir. Bu her iki durum da tefsirin temel problemidir. İbn Haldun’un tezine göre Arapça kelimeler buna müsait değildir. Araplar onları hangi anlamda kullanıyorlarsa, onları anlama ve tefsir etme durumunda olanların da bu anlamları esas almaları gerekir. Kanaatimizce bu tez doğrudur. Çünkü dile uymak, eşyanın tabiatının gereğidir. Dili (kendimize) uydurmak ise eşyanın tabiatına aykırıdır. Bu, evrensel dilbilimin ısrarla vurguladığı bütün dillerin ortak standartıdır. O, dilde kıyas⁸⁴ yoluyla yeni kelime üretip ona yeni anlamlar yüklemeye karşıdır. O, bu görüşünü dilde kıyas yapmanın doğru bir yöntem olmadığını söyleyerek sağlamlaştırmıştır:

⁸⁰ *Mukaddime trc.*, 809. İbn Haldun, daha sonraki dilcilerin ortak anlamlı kelimelerle ilgili eserler telif ettiklerini söyler; bu da tefsirde “*eşbah ve nezair ilmi*”nin önemine işaret etmesinin bir sonucudur. Bunlara İbn Sikkit’in “*el-Elfaz*” ı ile Saleb’in “*el-Fasih*” adlı eserlerini örnek verir. Bkz. *Mukaddime trc.*, 809.

⁸¹ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, Mektebetü'l İslami, Beyrut 1402, I, 57 vd.

⁸² Ebu Amr İbnu'l Hacib, *Muhtasarü'l Munteha*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1993, I, 183.

⁸³ *Mukaddime trc.*, 809.

⁸⁴ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinni, *Hasais*, Mektebetü'l İlmiyye, by. trs. I, 275, 366; İbnu'l Hacib, *Muhtasarü'l-Munteha*, I, 183.

“Araplar tarafından belli bir anlamda kullanıldıklarını bilmediğimiz kelimeleri de kıyas yoluyla o anlamlarda kullanamayız. Örneğin mayalandırılıp sarhoş edici hale gelen üzüm suyunu ifade etmek için kullanılan “*hamr*” kelimesi, (yine mayalandırılıp) sarhoş edici hale gelmiş olan “*hurma suyu*” için kullanılamaz. Fıkıh usulünde kıyas mümkün olsa da lügat ilminde böyle bir kıyas ve ölçüye sahip değiliz. Nitekim âlimlerin çoğunun görüşü de böyledir. Lügat ilmi, belli bir lafzın belli bir manayı ifade ettiğini ortaya koyar. Yani şu lafız şu mana içindir.”⁸⁵

b. Dil-Devlet İlişkisi

Dinin asli kaynaklarının Arapça olduğunu vurgulayan İbn Haldun, dil-devlet ve dil-iktidar arasında paralel bir ilişki bulunduğunu, ayrıca İslam’ın hâkimiyeti ile Arapçanın diğer İslam milletlerinin dillerini etkileyerek onlara iyice yerleşmesini, sosyolojinin ve filolojinin tabiatının bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Bu durumda hâkim dil Arapça, diğer diller ise birer sığıntı gibi kalsa da acem dilleri ile Arapçanın karışımı neticesinde Arapçanın bazı kelimelerinde bir bozulmanın meydana geldiğine⁸⁶ dikkat çeker. Ona göre “şehirlerdeki Arapça, medeni bir Arapça olup badiyedeki bozulmamış Arapçadan biraz farklıdır. O, dil-iktidar ilişkisine örnek verirken de Doğuda Deylemliler, Selçuklular, Batıda ise Zenate ve Berberilerin iktidar olup hâkimiyetlerini her yerde pekiştirince Arap dilinin iyice bozulduğu” görüşündedir:

“Öyle ki eğer Müslümanların, dinin kaynağı olan Kur’an ve sünnete verdikleri önem olmasaydı Arapça neredeyse tamamen ortadan kalkacaktı. Doğuya Müslüman olmayan Tatar ve Moğolların hakim olmasıyla Arapça tamamen bozulmuştur. Irak, Horasan, Fars ülkeleri, Hind ve Sind toprakları, Maveraunnehr, Kuzey ülkeleri ve Rum topraklarında Arapçadan eser kalmamıştır. Arapça ilimleri içinde az miktarda medreselerde öğrenilenlerin ve ezberlenenlerin dışında Arapça üsluplar, sözler ve şiirler kaybolup gitmiştir. Mısır, Şam, Endülüs ve Mağrib’te Mudar Arapçası belirli ölçüde varlığını devam ettirdiyse de Irak ve doğusundaki bölgelerde Arapçadan ne bir eser ne de bir kaynak kalmıştır. Hatta ilim kitapları bile acem dillerinde yazılmıştır.”⁸⁷

Bununla birlikte, Arapçanın tamamen bozulduğu, ilk safiyetinden bir şey kalmadığını iddia eden nahivcilerin de doğru söylemediğini belirterek şunları söyler:

“İdrakleri, meseleleri tam olarak araştırmaktan aciz olan ve her şeyi birbirine karıştıran nahivcilerin “çağımızda (Arapların konuşmalarındaki) belagat ortadan kalkmıştır ve

⁸⁵ *Mukaddime trc.*, 810.

⁸⁶ *el-Mukaddime*, 457.

⁸⁷ *el-Mukaddime*, 458.

Arap dili bozulmuştur” şeklindeki iddialarına iltifat etme. Onlar kendi inceleme konuları olan kelimelerin sonundaki yani irab kurallarındaki bozulmaya bakarak bu iddiada bulunuyorlar. Bu, sahip oldukları taassuptan ve kalplerindeki eksiklikten kaynaklanan bir iddiadır. Yoksa biz bugün Arapların sözlerinin çoğunun ilk özelliklerine sahip olduğunu görüyoruz.”⁸⁸

Buna göre o, bazı irab ve lahn kusurlarının genelleştirilerek Arapçanın beyanı ve belagatı itibariyle de top yekun bir bozulmaya maruz kaldığını kabul etmemektedir. Ona göre “Araplar maksatlarını ifade etmede belagat üsluplarından yararlanmakta, hitaplarında, şiir ve nesir üsluplarını kullanmakta, Araplar arasında halen törenlerde ve toplantılarda belagatlı konuşmalar yapan hatipler, dilin bütün üsluplarını kullanarak şiirler söyleyen şairler bulunmaktadır.”⁸⁹ O, bu tezine selim edebi zevk ile bozulmamış dil tabiatını şahit tutmaktadır. Ona göre ortada bozulmuş olan sadece bazı irab yani kelime sonundaki hareketlerdir. İrab ise dilin bütünü değil sadece bir bölümüdür.⁹⁰ Bu da dilde gramatik kullanımdan ziyade toplumsal kullanımın esas olduğu, dilin ancak bir toplumla varolup yaşayabileceği anlamına gelmektedir. Günümüz dilbilimcileri de bu görüşleri paylaşmaktadır.⁹¹

Yalnız onun burada, “gece ile gündüzü takdir eden Allah’tır” sözünü, (ayet meali) Arapçanın bir zamanlar tüm İslam aleminde egemen olup sonra iktidarın acemlere geçmesi sonucu tekrar sönük hale geldiğini anlattığı bölümde de zikretmesi bizde muhtemelen onun, Arapçanın, her yerde kullanıldığı; okula, çarşıya, saraya egemen olduğu devirleri gündüz; acem iktidarların (Deylemliler, Selçuklular, Berberiler) devirlerini ise gece olarak gördüğü hissini uyandırmıştır. Şayet onu doğru anladıysak ve o, bu durumu salt dini hamiyet dili dışında böyle bir söylem içinde ise onun Arap asabiyesi ile malul olduğunu söylemek mümkündür. Biz yine de hüsnü zan ederek onun Arapçayı salt siyaset dili olarak değil fakat din dili olarak arzuladığı şeklinde bir kanaat taşımak isteriz.

⁸⁸ Mukaddime trc., 818.

⁸⁹ Mukaddime trc., 818.

⁹⁰ Mukaddime trc., 818.

⁹¹ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982, 12.

c. Ana Dili

İbn Haldun, sözü şifahi olarak anlayabilmek için sağlam bir dil melekesine sahip olmanın gerekliliği üzerinde durur. Ve bu durumun ana dil ile doğrudan ilintili olduğunu savunur:

“İlimlerin konularının tamamı, zihni ve hayali manalar olduğundan hepsi hayaldeki tasavvurlardır. İşte kelimeler, vicdanlardaki (zihinlerdeki) söz konusu manaların tercümanıdır. Lafızlar ve kelimeler, vicdanlar arasındaki araçlar ve perdeler, manaların ise irtibatları ve mühürleridir. Onun için kelimelerin işaret ettikleri sözlük manalarını bilmek suretiyle, mutlaka o manaları öğrenmek gerekiyor. Bu ise iyi derecede bir dil melekesini gerektiriyor. Aksi takdirde, ilmi konuları anlamada karşılaşılabilecek zihni zorluğun yanında kelimelerin işaret ettiği manaları elde etmekte zor olur. Eğer, lafızlar ve kelimeler duyulduğunda manalar hemen zihinde belirecek derecede sağlam bir melekeye sahip olunursa manaların ve anlayışın üzerindeki örtü tamamen kalkar veya en azından hafifler. Geriye sadece manaların incelenmesindeki zorluk kalır.⁹² Yazılı bir metni veya ibareyi anlayabilmek için de yazının sembollerini yani şekilleri bilmek gerekir. Sözlü anlatımda kelime ile anlam arasında oluşan perdelere yeni bir perde yani engel daha girmektedir ki, o da yazının şekilleridir. Yani yazıdaki şekiller ile hayaldeki söylenen lafızlar arasındaki perdedir. Çünkü yazılan şekiller, söylenen belirli sözlere işaret ederler. Eğer bu işaretler bilinmezse ibareler de anlaşılabilir. Burada sözlü iletişimdeki mana ile lafız arasındaki anlama güçlüğüne bir unsur daha yani yazı unsuru katılmıştır.”⁹³

Şu halde İbn Haldun’un, anlam, tercüme ve tefsirde ortaya koyduğu bu teoriler, hem sözlü dile, hem de yazılı dile yöneliktir. Ama her hâl-ü kârda dili iyi bilmek bu her iki iletişim (sözlü-yazılı) şekillerinde vazgeçilemeyecek bir olgu olmaktadır ki günümüzde de bu tezler haklılandırılmıştır.⁹⁴

İbn Haldun, tüm bu tezlerini “ana dil”, diğer bir ifadeyle “sağlam bir meleke” teorisi üzerine kurar. Ona göre ana dili Arapça olmayanlar, dil konusunda ve dini ilimleri tahsilde sürekli zorluk çekerler. Ancak çok küçük yaşta Araplarla iç içe büyüyenler hariç.⁹⁵ Onun bu istisnası da aslında onun tezini doğrulamaktadır. Çünkü çok küçük yaşta Arapların içinde kalarak onların dillerini sağlam bir şekilde öğrenerek refleksleştirenler, dilde sağlam bir melekeye zaten sahip olmuşlardır. O, bunun felsefesini uzun uzadıya yapar, ancak bizi ilgilendiren husus Kur’an ve sünnet metinlerinin sağlıklı olarak anlaşılabilmesi için çok küçük yaşta itibaren dini ilim tahsil etmek isteyen çocukların Arapça eğitimi almalarıdır.

⁹² Mukaddime trc., 801.

⁹³ Mukaddime trc., 801.

⁹⁴ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, 12.

⁹⁵ Mukaddime trc., 802-803.

d. Mudar Dili

İbn Haldun'a göre Kur'an'ın dili Mudar Arapçasıdır.⁹⁶ Mudar dili, belagat ve diğer edebi inceliklerde diğer tüm lehçelerden daha ileridir.⁹⁷ Mudar dilini bu kadar önemli kılan şey, Kur'an'ın bu dilde nazil olması ve hadislerin bu dille söylenmiş olmasıdır.⁹⁸ Bu dili, bedevî dil ile örtüştüren İbn Haldun, temelde hep ümrana, medeniyet ve terakkiye vurgu yapsa da, dilde bedeviliği esas alarak dilin bedevi Araplardan öğrenilmesinden yanadır. Çünkü onlar, şehirliler gibi acemlerle, diğer dillerle karışmamış, saf ve doğru Arapçayı konuşmaktadırlar. Bu yönüyle bozulmaktan kurtulan bedevi dil, aynı zamanda nesilden nesile nakledildiği için aslına daha yakındır.⁹⁹ Bu anlamda o aynen şöyle der: “Şehirlerde konuşulan dil, hem eski Mudar dili, hem de çağımızdaki bedevi Arapların dili değildir; bilakis hem Mudar dilinden hem de çağımızdaki bedevi Arapların dilinden uzak olan ayrı bir dildir.¹⁰⁰ Bu görüşleriyle o haklı olarak bozulmamış sahih Arapça'nın öğrenilmesinden yanadır.

e. Dil Öğrenme

Kur'an ve hadis metinlerini anlama konusunda İbn Haldun Mudar diline dikkat çeker; ancak bu dilin iyice öğrenilebilmesi için şu yöntemi tavsiye eder:

“Mudar dilini öğrenmek isteyen yapacağı şey şudur: Önce bu dilin kendi orijinal üsluplarına göre söylenmiş metinleri ezberlemek... Bunlar, Kur'an, sünnet, büyük hatiplerin hitabeleri, şiirler ve diğer metinlerdir. Şiir ve nesir şeklindeki bu metinleri o kadar çok ezberlemeli ki, sanki onların arasında yetişmiş ve bütün bunları onlardan duymuş biri haline gelmelidir. Bundan sonra ezberlemiş olduğu metinlerdeki cümlelerin tertibine ve üsluplara göre, içindeki manaları ifade etmeye geçmelidir. Bu sayede yani metinleri ezberleyip onlardaki üsluplara göre konuşmak ve içindeki anlamları bu üsluplara göre ifade etmek ve çok kullanarak tekrar etmek sayesinde bu melekeyi elde eder.”¹⁰¹

Dili bilmek için nahiv ve diğer kuralları bilmenin yeterli olmadığını savunan İbn Haldun, “gramer, dildeki melekenin kurallarının ve ölçülerinin bilinmesinden ibarettir. Bu ise, dilin nasıl olduğunun bilinmesi olup, dilin

kendisini bilmek değildir. O, dil melekesine sahip olmadan, sadece dilin kurallarını bilen kimsenin durumunu, herhangi bir sanatı teorik olarak bilen ancak onu icra edemeyen kişinin durumuna” benzeterek dilde doğal kullanımın şart olduğunu savunmaktadır. Günümüz bilimsel dil anlayışları ve dilbilimi de¹⁰² bu tezi doğrulamaktadır. Bu tezin doğruluğunun en büyük ispatı devletlerin öğrencileri, teknik ve diplomatik elemanları ciddi olarak öğretmek istedikleri dillerin öğrenimini bizzat onların konuşulduğu ülkelere göndermeleriyle sabit olmuş ve sağlam bir gelenek haline gelmiştir.

Kitabında Arap atasözleri ve şiirlerine bolca yer veren Sibeveyh'den belli bir seviyede dil öğrenenler olmuşsa da, bunların çok az olduğunu söyleyen İbn Haldun'a göre,

“Arapçayı, Arapların sözlerinin ve şiirlerinin yer almadığı, sadece nahiv kurallarının açıklandığı sonraki nahivcilerin kitaplarından öğrenenlerin ise dil melekesinin farkına varmaları çok az görülen bir şeydir. Onlar kendilerinin Arap dilinde belli bir dereceye geldiklerini sanırlar; ama gerçekte Arap diline insanların en uzağı onlardır.”¹⁰³

İbn Haldun, Arapça ilmiyle uğraşp onu gerçekten öğrenebilenlere Endülüslüleri örnek olarak gösterir.

“Çünkü onlar, Arapça ilmini tahsil ederken çok miktarda Arap atasözleri ve şiirleriyle de muhatap olurlar ve terkiplerin özelliklerini öğrenirler. Böylece öğrenciler, Arapça öğrenimi sırasında belli oranda dil melekesi kazanırlar, nefisleri dil öğrenmeye ve onu kabul etmeye hazır hale gelir. Endülüslülerin dışındakiler ise, Arapça ilmini Arapların sözlerindeki terkiplerin özellikleriyle ilgilerini tamamen kesmiş olarak öğrenirler. Söz ve şiirleri sadece onların irabını yapmak veya zihnî açıdan (dil kurallarıyla ilgili) belli bir görüşü tercih etmek için kullanırlar. Yoksa sözün (anlama etkisi olan) yapısı ve terkibi açısından değil. Sonuçta Arapça ilmi, sanki mantık veya cedel kuralları gibi akli kurallar haline gelmiş ve dil melekesinden uzaklaşmış olur. Bu durum, bu ilmi öğrenmiş olanları da, sanki onlar Arap dilini inceleyen kimseler değillermiş gibi, dil melekesinden tamamen uzaklaştırır.”¹⁰⁴ Böyle olmasının tek sebebi, bu kimselerin Arap dilindeki metinleri, onların terkip şekillerini incelememeleri, üsluplarına dikkat etmemeleri ve bu hususta öğrencilere pratik yaptırmamalarıdır. Pratik, dil melekesini elde etmeyi sağlayacak en iyi şeydir. Aslında dil kuralları, sadece dil öğretiminde bir araçtır. Ancak bu kurallarla meşgul olanlar, bu işi gerçek mecrasından çıkarmışlar, onu müstakil bir ilim haline getirmişler ve bunların öğrenimiyle, hedeflenmesi gereken semereden yani dilin kendisini öğrenmekten de uzaklaşmışlardır.”¹⁰⁵

⁹⁶ Mukaddime trc., 823.

⁹⁷ Mukaddime trc., 817.

⁹⁸ Mukaddime trc., 818.

⁹⁹ Mukaddime trc., 820.

¹⁰⁰ Mukaddime trc., 821.

¹⁰¹ Mukaddime trc., 823.

¹⁰² Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev., Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1985, 118; Mahmud Sa'ran, *İlmu'l-Luğa*, Daru Nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut trs., 57.

¹⁰³ Mukaddime trc., 825.

¹⁰⁴ Mukaddime trc., 825.

¹⁰⁵ Mukaddime trc., 825.

Sibeveyh, Fârisî ve Zemahşerî'nin acem olmalarına rağmen nasıl dilde otorite olduklarını ise şöyle açıklıyor:

“Çünkü onlar, sadece nesep yönünden acemdir; ancak onların yetişmeleri ve gelişmeleri, Araplar arasında olmuş ve bu yüzden dil noktasında zirveye ulaşmışlardır. Evet, onlar tıpkı Arapların kendi çocukları gibi yetişmişler, her şeyiyle Arapçayı tamamen öğrenmişler ve Arap dilini konuşanların tabii fertlerinden biri haline gelmişlerdir. Onun için bu insanlar nesep yönünden acem olsalar da, dil ve Arapçayı konuşma yönünden acem değillerdir. Çünkü onlar, henüz gelişmekte olan bir çocukken ve bu melekenin şehirlerden kaybolmadığı bir dönemde Arapçayı öğrenmişlerdir. Sonra da kendilerini bu dilin eğitim ve pratiğine kapatmışlar ve zirveye ulaşmışlardır.”¹⁰⁶

f. Etimoloji

Kelime ve kavramların iyice tanınması onların kök yapılarının bilinmesine bağlıdır. Söz gelimi İbn Haldun, *Mekke* kelimesi ile ilgili ufuk açıcı etimolojik tahlilinde şöyle der:

“Yüksekliğinden dolayı Mekke'ye kabe de denir.” “Kabe”, etrafına göre daha yüksek olan yer anlamına gelir. Mekke için kullanılan bir isim de “bekke”dir. Bu hususta o, ünlü dilci Esmâi'nin şu görüşüne yer verir: “Bekke ismi, insanların oraya giderken birbirini sıkıştırıp (*bekke-yebukku*) itmesinden geliyor. Diğer bir ifadeyle “bekke”; insanların izdihâm yapıp birbirini sıkıştırması anlamındadır. İbn Haldun, büyük tefsir otoritesi İmam Mücahid'den de nakilde bulunarak onun şu görüşüne yer verir: “Mekke'nin aslı “bekke” iken “b” harfi, mahrec yakınlığından dolayı (mim)'e ibdal edilmiştir; “*lazıb*” kelimesinin “*lazım*” formuna dönüşmesi gibi.” Burada onun bir fonetik kuralını devreye soktuğu açıktır. Sonra İmam Nehai'nin “Mekke” kelimesi, “b” ile yani “*bekke*” şeklinde telaffuz edilince Beyt/Kabe, “m” harfi ile söylendiğinde ise Mekke beldesi kastedilir” tarzındaki yorumuna yer verir. İmam Zühri'den de “b” harfi ile söylendiğinde tümüyle mescid olarak Kabe, “m” harfi ile söylendiğinde ise “Harem bölgesi” kastedilir” şeklindeki görüşünü nakleder.¹⁰⁷

g. Semantik

Türkçesi “anlam bilim” olan semantik kavramının İbn Haldun'un yorum ve izahlarında esaslı bir şekilde kendine yer bulduğu onun “*feraiz*” ve “*biat*” kavramlarına yaptığı analiz ve değerlendirmelerinden rahatlıkla anlaşılabilir:

“Ebu Hureyre'den rivayete göre *Feraiz*, ilmin üçte biridir ve ilk unutulacak olanıdır.” Bir başka rivayette ise “*feraizin* ilmin yarısı olduğu” bildiriliyor. *Feraiz* âlimlerinin bu hadisi *Feraiz* ilminin üstünlüğüne delil göstermeleri, hadiste geçen “*feraiz*” kelimesini mirasta-

ki farz kılınan haklar (paylar) şeklinde anlamış olmalarıdır. İbn Haldun, bu hadisin bu şekilde anlaşılmasına ve böyle yorumlanmasına karşı çıkarak şöyle der: “Ancak görünen o ki, böyle olması uzak bir ihtimaldir. Burada *Feraiz* ile kastedilen, ibadetler, miras ve diğer konulardaki farzların hepsidir. Hadisi böyle anlamak lazımdır. Çünkü mirastaki farzlar diğer farzlara göre oldukça azdır. Diğer taraftan “*feraiz*” lafzının, mirasla ilgili bir ilme veya mirastaki paylara has kılınması, fakihlerin icadı olarak ilmin ve terminolojinin gelişmesiyle ortaya çıkmış bir durumdur. Yoksa bu kelime, İslam'ın ilk dönemlerinde sözlük manasındaki genel anlamıyla yani kesin olarak yapılması istenen şey ve takdir anlamında kullanılıyordu. Genel anlamıyla da söylediğimiz gibi farzlar kastediliyordu. Zaten bu kelimenin şer'î hakikati de budur. Onun için bu kelimeye ilk dönemlerdeki anlamından başkasını yüklemek gerekmez.”¹⁰⁸

Onun burada yaptığı şey kuşkusuz semantik bir tahlildir. Çünkü semantik, insanların kelimelere ve diğer sembollere nasıl karşılık verdiklerinin incelenmesidir.¹⁰⁹ Kelimelerin ve kavramların zamanla uğradıkları anlam değişimleri semantik alandır. O da, tıpkı Gazali'nin fıkıh¹¹⁰ kavramı için yaptığı semantik analiz gibi, bu (*feraiz*) kelimenin tarihsel süreçte kavram olarak nasıl kullanıldığını ve nasıl anlam değişimine uğradığını anlatmıştır.

Aynı şekilde onun “*biat*”¹¹¹ kavramını analizinde de semantik yönetime dayalı bir izah gayreti içinde olduğu görülmektedir. O, “*biat*” kavramının sözlük ve ilk kullanılış anlamlarını verdikten sonra kendi gününde *biat* kelimesinin (pratikte) hangi anlamlarda ve nasıl icra edildiğini anlatır:

“Bil ki “*biat*”, itaat etmek üzere verilen sözdür. Sanki bir emire (idareciye) *biat* eden kimse, kendisi ve Müslümanların yönetimine ait işlerin görülmesini ona teslim ettiği, bu hususlarda onunla bir çekişmeye girmeyeceği ve hoşlansa da hoşlanmasa da bu konuda kendisine yükleyeceği sorumluluklar konusunda ona itaat edeceği hususunda onunla yaptığı bir ahitleşmedir (sözleşmedir). Bir emire *biat* edip ahit yaptıklarında, yaptıkları bu ahdi kuvvetlendirmek için ellerini de, *biat* ettikleri kişinin eline koyuyorlardı. Bu durum alıcı ve satıcının yaptığına (satış akdinde birbirinin ellerini tutmalarına) benzediğinden, *biat* eden ve *biat* edilen arasındaki bu ahitleşmeye de “*bâ'a*” (satmak- satın almak) kökünden türetilmiş olan, “*biat*” denmiştir. Bu şekilde *biat*in manası (bir sözleşme sırasında) el sıkışmak anlamına dönüşmüştür. Evet, *biat*in sözlük manası ve şer'î ilimlerdeki terim manası budur.”¹¹²

Semantik de “göstergelerle ya da sözcükler ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki bağıntıyı inceleyen bilgi dalı” şeklinde tarif

¹⁰⁸ *el-Mukaddime*, 550, 631.

¹⁰⁹ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev., Murat Çiftkaya, İnsan Yay. İstanbul 1995, 11.

¹¹⁰ Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çağrı Yay., İstanbul 1985, I, 38-39.

¹¹¹ Fetih, 48/18.

¹¹² *Mukaddime* trc., 293.

¹⁰⁶ *Mukaddime* trc., 828.

¹⁰⁷ *el-Mukaddime*, 426. Halife kavramı için bkz. *Mukaddime* trc., 271.

edilmekte değil midir?¹¹³ Biat kavramının etimolojisini böyle ortaya koyduktan sonra onun dinî metinlerdeki kullanımlarına yer verir:

“Biat lafzı Akabe gecesinde Hz. Peygambere biat edilmesi hadisinde ve Kur'an'da bahsedilen “ağaç altında” biat edilmesiyle ilgili ayette¹¹⁴ de geçmektedir. Yine halifelere biat ve biat yeminleri (*eymanu'l bey'at*) de biat lafzının kullanımları arasındadır. Halifeler, sonraki halifeleri vasiyet ediyor ve insanlara da onlara biat edeceklerine dair bütün yeminleri ettirtiyorlardı. İşte insanlara ettirdikleri yeminler “biat yeminleri” olarak isimlendiriliyor ve bu yeminlerde baskı ve zorlama boyutu ağır basıyordu. Bu yüzden İmam Malik, baskıyla yemin ettirilen kişinin yemininin geçerli olmayacağı fetvasını verince idareciler bunu kabullenmemişler, bundan biat yeminlerinin geçersiz olacağını anlamışlar ve bu yüzden İmam Malik işkence ve sıkıntılarla karşılaşmıştır.”¹¹⁵

İbn Haldun'un yukarıdaki tahlil ve değerlendirmeleri ile “nesnel sorunların dilin yanlış kullanılması sonucu oluştuğunu”¹¹⁶ ileri süren semantik okulunun ne kadar haklı olduğunu bir kez daha göstermektedir. İbn Haldun Semantik izahlarını sürdürerek;

“Çağımızda meşhur olan biat şekli ise, hükümdarın önünde toprağı veya hükümdarın elini, ayağını veya eteğini öpmek gibi Kisralara özgü selamlama şeklinde olmaktadır. Bu şekildeki hareketlere, itaat edeceğine dair söz vermek anlamına gelen biat ismi bu hareketlerin içerdiği anlamdan dolayı mecazi olarak verilmiştir. Çünkü bu hareketler, boyun eğmeyi, edepli ve saygılı olmayı ve itaatkâr olmayı içermektedir. Bu şekilde biat edilmesi giderek baskın çıkıp biatin esas şekline dönüşmüş ve biatin asıl şekli olan el sıkışma terk edilmiştir. Çünkü herkesle el sıkışmak hükümdarlığın şanını düşürmek olarak algılandığından ve hükümdarlığı bundan korumak gerektiği düşünüldüğünden çok az sayıdaki hükümdar böyle tevazuluklara yönelmekte ve onlar da tebaasının (halkının) seçkinleri ve meşhur din adamlarıyla bu şekilde (el sıkarak) biatleşmektedir... Böylece biatin manasını anla.”¹¹⁷

h. Belagat

İbn Haldun, belagatın, nahiv ve lugat ilminden sonra ortaya çıktığını, onun dil bilimlerinden bir dal olduğunu, onun lafızlarla, lafızların ifade ettiği veya onlarla kastedilen anlamlarla bağlantılı olduğunu söyledikten sonra, belagatın bilinen görev ve fonksiyonlarını tekrarlar. Bu anlamda o, belagat ilmini üçe ayırır: 1. Sözü, halin gereklerine uygun şekil ve kalıplarda söylenmesini sağlayan belagat. 2. Söylenen söz ile onun gerçek mana-

sının değil, sebep ve gereğinin kastedildiği durumları inceleyen beyan ilmi. 3. Cinas, tevriye, ezdad yani karşılıklı olarak zıt anlamlı kelimelerin zikredilmesi gibi sanatların kullanılarak, sözün süslü olmasını temin eden bedi' ilmi olarak tasnif eder. İbn Haldun, sonraki alimlerin, bu üç ilme birden “beyan ilmi” adını verdiklerini; ancak bunun doğru olmadığını, beyanın yukarıdaki ikinci tür olduğunu söyledikten sonra, bu alanda yapılan çalışmalara değinerek ilk defa belagati sistematize eden kişinin Sekkaki olduğunu ve onun, “*el-Miftah*” adlı eserinde bu işi sistemleştirip tertip ettiğini anlatır. Sonradan bu konuda eser yazan İbn Malik ve Celaleddin el-Kazvini'nin (*el-İzah ve't-Telhis* adlı eserinde) bu eseri (*el-Miftah*) esas olarak özet çıkardığını anlatır.¹¹⁸

Doğu âlimlerinin belagatte Batıdaki İslam alimlerine göre daha ileride olduklarını belirten İbn Haldun, buna tefsirini tamamen belagat sanatı üzerine inşa eden Zemahşeri'nin *el-Keşşaf*'ını örnek verdikten sonra, Mağriblilerin ise belagatte göre daha kolay olan bedi' ilmine yönediklerini belirtir.¹¹⁹

İbn Haldun'a göre belagat ilminin temel amacı, Kur'an'ın mucize olduğunu anlamaya yöneliktir. Çünkü Kur'an'ın muciz oluşu hem söylem (mantuk), hem de anlam (mefhum) olarak halin bütün gereklerine tam olarak uygunluğundan kaynaklanır. Bu ise sözün terkinin dizilişinin seçilen üslup ve kelimelerin yerindeligi açısından kemal derecelerinin en yükseğidir.¹²⁰ Bilindiği gibi “mantuk” ve “mefhum” kavramları¹²¹ tefsir usulünün temel unsurlarındandır.

Beşer idrakinin anlamaktan aciz kaldığı mucize işte budur. Bu mucizeyi de ancak Arapçanın edebî ve belağî melesesine sahip olanlar idrak edebilir. İbn Haldun, bu ilme en fazla müfessirlerin muhtaç olduğunu söyledikten sonra, bu hususun, Zemahşeri ortaya çıkıp tefsirini yazana kadar eski müfessirlerin çoğuna kapalı kaldığını belirterek tefsir tarihine tanıklık eder. Ona göre Zemahşeri, tefsirinde Kur'an ayetlerini belagatın kural, ilke ve inceliklerine göre ele alıp açıklamış; böylece onun mucize oluşunun özelliklerinden bazılarını ortaya koymuştur. Fakat maalesef bunları yaparken

¹¹³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi (Altıncı baskı) İstanbul trs., 23.

¹¹⁴ Fetih,48/18.

¹¹⁵ *Mukaddime* trc., 294.

¹¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1989, 366.

¹¹⁷ *Mukaddime* trc., 294.

¹¹⁸ *Mukaddime* trc., 812.

¹¹⁹ *Mukaddime* trc., 812.

¹²⁰ *Mukaddime* trc., 813.

¹²¹ Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kuran*, 299-303.

Kur'an'ın belağî özelliklerinden yaptığı iktibaslarla bid'at (Mutezile) inancını da destekleme yoluna gitmiştir.¹²² İbn Haldun, Mutezilenin bidatlerinden kendini koruyabilenlerin, Kur'an'ın mucize oluşunu yakından görebilmek için mutlaka bu tefsiri okumaları gerektiğini söyler.¹²³

Belagatsiz sözü verimsiz araziye benzeten İbn Haldun'a göre, Kur'an'da beyan, bedi ve belagat sanatları herhangi bir zorlama olmaksızın tekellüfsüz olarak bulunmaktadır.¹²⁴ Bunun da İslami dönem şiir ve hitabelerini etkilediği bu yüzden de İslam dönemi şiirleri Cahiliye devri şiirlerinden daha üstündür:

İslami dönemde yaşamış Hassan b. Sabit, Ferezdak, Beşşar (b. Bürd) gibi şairler, Cahiliye devri şairlerinden Nabiğa, Antere, Züheyr ve Tarfa (b. Abd) gibilerden daha üstündür. Bu üstünlüğün temel nedeni, İslami idrak eden şair ve ediplerin, insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları ve belagat derecesi çok yüksek olan Kur'an ve hadisleri dinleme fırsatı bulmalarındır.¹²⁵ “Belagatli konuşanlara göre, belagatten mahrum olan bir ifade, hayvanların çıkardıkları seslerden farksızdır ve en uygunu, böyle bir ifadenin Arapça kabul edilmemesidir. Çünkü Arapça ifade, halin gereklerine uyan ifadedir. Bu anlamdaki belagat, Arapça konuşmanın temeli, tabiatı ve ruhudur.¹²⁶ “Bil ki, belagatçilerin “tabii konuşma” ile kastettikleri, anlatılmak isteneni tam olarak ifade etme noktasında, tabiatı mükemmelliğe ulaşmış (yani belagate uygun olan) sözdür. Çünkü konuşma ve hitap ancak budur. Yoksa bundan kasıt, sadece ses çıkarmak (belagatten mahrum bir şekilde konuşmak) değildir. Bilakis konuşan kimse, “tabii konuşma” ile muhatabına zihnindekileri tam olarak ifade etmek ister.”¹²⁷

Bu mülahazaların ilmi temellerine belagat ile ilgili kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹²⁸

Beyan ilmi, meani ilmi¹²⁹ ile kardeş gibidir ve halin gereklerini ifade eder. Çünkü beyan ilmindeki hükümler ve şartlar, cümlelerin halleriyle ilgilidir. Meani ilminin kuralları ise delalet bakımından bizzat cümlelerin halleriyle ilgilidir. Bilindiği gibi lafızlar ve manalar birbirini gerektirir ve birbirine komşudur. O halde meani ve beyan ilmi, belagatin bir parçasıdır ve ifadenin mükemmelliği, bu ikisinin şartlarının ve hükümlerinin yerine

¹²² Mukaddime trc., 813.

¹²³ Mukaddime trc., 813.

¹²⁴ Mukaddime trc., 852.

¹²⁵ Mukaddime trc., 848.

¹²⁶ Mukaddime trc., 850.

¹²⁷ Mukaddime trc., 850.

¹²⁸ Sadeddin et-Taftazani, *el-Mutavvel ala't-Telhis*, Muharrem Efendi Matbaası, Dersaadet 1310, 15 vd.

¹²⁹ Meani: Lafzın hale uygun oluşunu inceleyen disiplin. Bkz. *el-Mutavvel*, 34.

getirilmesiyle sağlanır.¹³⁰ Nitekim Beyan ilmi, “bir anlamı delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından farklı birden çok yolla anlatmayı öğreten ilimdir”¹³¹ şeklinde tarif edilmektedir ki, bu da İbn Haldun'un belagat ilmine olan vukufiyet ve dirayetini gösterir.

Belagatin ihtiyaç duyduğu bir sanat daha vardır; o da bedi' sanatıdır. Bedi'; sözü çeşitli edebi sanatlarla süslemektir.¹³² İbn Haldun bu konuda da sunları söyler:

“Beyan ve meaniye uygun yani halin gereklerine uygun olan ve istediğini tam olarak ifade eden belagatli söz, daha da güzelleşmesi için (bedi' ilminin konusu olan) bir takım sanatlarla süslenir. Sözü secili söylemek, (anlamları) ahenkli kısımlara ayırtmak, lafızları iki anlama gelecek şekilde kullanmak, ancak yakın anlamı değil uzak anlamı kastederek tevriye yapmak, zıt anlamlar ve kelimeler arasında cinas yapmak gibi. Evet, bütün bunlar anlamın tam olarak ifade edilmesinin sonraki hususları olup, sözü parlatıp süsler ve kulağa hoş gelmesini sağlar.”¹³³

İbn Haldun'a göre bu sanat, Kur'an'ın¹³⁴ birçok yerinde mevcuttur.¹³⁵ İbn Haldun'a göre, sanatlar sözün süsüdür ve tıpkı yüzdeki ben gibidir. Bir veya iki tanesi güzelleştirir, ancak çok olması çirkinleştirir.¹³⁶

Öte yandan İbn Haldun'a göre Kur'an, nesirdir. Bununla beraber o ne tam bir seci, ne de tam olarak mürsel (serbest) olarak isimlendirilemez; bilakis onun ayetleri (dil ve edebi) zevke tanıklık eden belirli duraklarda sona erecek şekilde açıklanmıştır. Sonra bir ayette söylenen söz, secili veya kafiyeli olması için, belli bir harfe bağlı kalınmaksızın başka bir ayette tekrar edilir. Yüce Allah'ın şu ayetteki sözünün anlamı budur: “Allah, sözün en güzelini, ayetleri birbirine benzeyen ve tekrar edilen bir kitap olarak indirmiştir.”¹³⁷ Secili olmadığı halde secide aranan hususlara ve kafiyeye de bağlı kalınmadığı için, ayetlerin sonu fasıllar (ayrıntılar) olarak isimlendirilir. Söylediğimiz sebepten dolayı genel olarak Kur'an'ın bütün ayetleri mesani (tekrar edilen) olarak isimlendirilir. Ancak tıpkı (yıldızlar arasındaki üstünlüğünden dolayı) yıldız ismi tek başına Süreyya yıldızına verildiği gibi mesani denilerek de sadece Fatıha suresi kastedilir. Bu yüzden

¹³⁰ Mukaddime trc., 850.

¹³¹ Taftazani, *el-Mutavvel*, 300.

¹³² Taftazani, *el-Mutavvel*, 416.

¹³³ Mukaddime trc., 850.

¹³⁴ Leyl, 92/1-2, 5-6.

¹³⁵ Mukaddime trc., 850.

¹³⁶ Mukaddime trc., 852.

¹³⁷ Zümer, 39/23.

yedi ayetten oluşan Fatiha suresi *es-Seb'ul- Mesani* (tekrarlanan yedi) olarak isimlendirilmiştir. Bu yorumu kabul etmeyen İbn Haldun, Fatiha suresinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak, “benim söylediklerim ile müfessirlerin söyledikleri (müfessirlere göre Fatiha suresi - namazlarda sürekli okunup tekrar edildiği için- “tekrarlanan yedi” olarak isimlendirildiğini söylüyorlar) karşılaştırıldığında hakkın benim yanımda olduğunu göreceklersiniz”¹³⁸ diyerek Kur'an'ın tümünün *es-Seb'ul- Mesani* olduğunu iddia eder.

Bu kavram, Hicr, 87 ve Zümer, 23. ayetlerinde geçmektedir. Rağıb el-İsfehani'nin naklettiğine göre, bazı âlimler *es-sebu'l mesani*, yedi ayet olan fatiha suresidir, dediler. Kur'an kıssaları tekrar edildiğinden Kur'an'ın bütün surelerine de *es-sebu'l-mesani* diyenler çıkmıştır.¹³⁹ Bu yorumların benzerlerini kaydeden Zemahşeri daha da ileri giderek bu kavramın Kur'an'ın yanı sıra tüm ilahi kitaplar için de kullanılabileceğini¹⁴⁰ belirtir. Taberi, bu kavramla ilgili ağırlıklı olarak onun *es-seb'ut-tival* yani Bakara suresi ile devamında gelen yedi uzun sure olduğu şeklindeki bilinen rivayetleri sıralar; İmam Mücahid'e isnad edilen bir rivayete göre, “Kur'an'ın tümü” anlamına gelebilir.¹⁴¹ F. Razi, tefsirinde bu yaklaşımları cerh ederek reddetse de Kur'an'ın tümü şeklindeki olabilirliği (bilgisini) kayda geçmiştir.¹⁴² Görüldüğü gibi Müfessirlerin çoğu bu kavramı Fatiha suresine atfetse de Kur'an'ın tümüne atfedenler de olmuştur. Bu müfessirler de ondan önce yaşamışlardır. Dolayısıyla İbn Haldun'un bu yorumu orijinal değildir.

i. Mecaz

Bir lafzın vazedildiği anlamda kullanılması hakikat, bir sebebe binaen asıl anlamı dışında kullanılmasına da mecaz denir.¹⁴³ Sözü hakiki anlamın-

¹³⁸ *Mukaddime* trc., 832.

¹³⁹ İsfehani, *Mufredat*, 394.

¹⁴⁰ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Mektebetü'l-Abiykan, Riyad 1998, III, 416.

¹⁴¹ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, tah., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru Hecr, Kahire 2001, XVII, 109.

¹⁴² Fahrüddin Muhammed er-Razi, *Tefsiru'l- Fahri'r-Razi*, Daru'l Fikr, Beyrut 1981, XIX, 213.

¹⁴³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut trs., IV, 447-455; İsfehani, *Mufredat*, 211; Celaleddin Mahmud el-Kazvini, *et-Telhis*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1968, 120; Şerif Ali el-Cürani, *Kitabu't-Tarifât*, trs., 89;

da kullanmamak demek olan mecazın, Kur'an'da var olup olmadığı kadim bir tefsir problemidir. Ancak usulcülerin çoğu Kur'an'da mecaz ifadeler bulunduğunu kabul ederler.¹⁴⁴ İbn Haldun'un, mecazı, sözün zaruri bir özelliği olarak gördüğü şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

“Cümlelerin, halin gereklerine göre ifade edilmesini, çeşitli manalara işaret edecek şekilde cümlelerin (bir manadan diğerine) intikal ettirilmesindeki maharet takip eder. Çünkü cümle, belli bir manaya işaret eder ve zihin (bir önceki cümlede ifade edilen) mananın zaruri sonucuna veya benzerine geçer. Bu durumda mecaz sanatı kullanılmış olur. Mecaz ise, istiare veya kinaye şeklinde olur. Bu nitelikteki bir geçiş ile düşünce, tıpkı (manaları halin gereklerine göre) ifade etmedeki gibi, hatta daha güçlü bir lezzet duyar. Çünkü bu durumların hepsinde delilden, medlül (delillerin işaret ettiği şeyleri) elde etmiş olur. Bilindiği gibi, bir şeyi elde etmek, lezzetin sebeplerinden biridir.”¹⁴⁵

Bu anlamda o, Mağrib'te ve Doğuda yazılmış temel lügat kitaplarını tanıtır; bunlar arasında Zemahşeri'nin, Arapların mecazi anlamda kullandıkları kelimelerini anlatan “*Esasu'l Belağ*e” adlı eserine de yer verir ve onun kıymetinden bahseder.¹⁴⁶ Bu da tefsirle alakalı bir eserdir. İbn Haldun hakikat ve mecaz polemğinde cumhurdan yana bir tavır takınarak mecazın bir söyleme sanatı olduğunu ve Kuran'da varlığını kabul eder.

j. Şiir

Tefsirde Arap şiirinden yararlanmak sabit bir gelenektir.¹⁴⁷ İbn Haldun'a göre Kur'an, şiir hakkında hiçbir hüküm koymamıştır. Ona göre şiir, Arapların arşivi konumundaydı. Onların ilimleri, haberleri (tarihi) ve hikmetli sözleri hep şiirlerdeydi. Arapların reisleri bu konuda birbirleriyle rekabet ederler; Ukaz panayırında bu işin otoritelerinin önünde durup şiirlerini okurlardı. Hatta iş, şiirlerin hac mekânları olan ve ataları Hz. İbrahim tarafından bina edilen Kâbe duvarlarına asılması (Muallâka-i Seb'a) yarışına girmelerine kadar varmıştı. Fakat İslam'ın ilk günlerinde Araplar bu işlerle ilgilenmediler. Çünkü bir taraftan Din, peygamberlik ve vahiy meseleleriyle meşgul oldular. Diğer taraftan da Kur'an'ın üslubu ve nazmı karşı-

Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran*, tah., Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, Daru'l Marife, Beyrut 1994, II, 375, 378; Suyuti, *el-İtkan*, 753.

¹⁴⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 375; Suyuti, *el-İtkan*, II, 753; Muhammed eş-Şevkani, *İrşadu'l-Fuhul*, Mektebet Nezar el Baz, Mekke 1997, I, 69-84.

¹⁴⁵ *Mukaddime* trc., 849-850.

¹⁴⁶ *Mukaddime* trc., 809.

¹⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 396; Mesud Bubu, *fi Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 48.

sında dehşete düştükleri için, hem şiir ve hem de nesir konusunda bir müddet sessiz kalıp sustular. Sonra buna alıştılar; her şey, yerli yerine oturdu ve istikrar kazandı. Şiirin haram kılınması veya yasaklanması hakkında vahiy gelmediği gibi, Hz. Peygamber de şiir dinlemiş ve şairleri mükâfatlandırmıştı. Bu yüzden Araplar, şiir konusunda tekrar eski alışkanlıklarına döndüler.¹⁴⁸ Hicri ikinci asrın başlangıcına kadar şiir, hikmet ve belagat özelliğini sürdürürken bu dönemden sonra o artık halife ve sultanlara yaklaşma ve onlardan menfaat elde etme amacıyla okunduğundan şiirin tek amacı bahşiş istemek olmuştur.¹⁴⁹ Şiire genel olarak olumlu bakan İbn Haldun'un kısmi çekinceleri de bulunmaktadır. Bu da şiirin, -özellikle İslam'ın saltanata giden sürecinde- amacından saptırılarak bir bahşiş aracı kılınmasındandır.

2. Kuran'ın Bütünlüğü ve Bağlam

Tefsir Usulü'nün belki de en önemli kuralı Kur'an'ın bütünlüğünün, ayet çerçevesinin ve siyak ve sibakının mutlak surette göz önünde bulundurulmasıdır.¹⁵⁰ İbn Haldun, Hz. Musa zamanında Beni İsrail'in savaşa karşı isteksiz davranmaları bağlamında Maide suresi 22. ve 24. ayetlerini beraberce göz önünde bulundurarak yorumlar yapar. Aynı yerde ayetin siyakından bahseder. Mukaddime'nin birçok yerinde bu kuralı uygular. Bu da onun Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ettiğini gösterir.¹⁵¹

3. Sünnet

Sünnetin Kur'an'ın en büyük tefsiri ve açıklayıcısı olduğu tefsirin ana kurallarından biridir.¹⁵² İbn Haldun'a göre de sünnet, Kur'an'ın mübeyyini yani açıklayıcısıdır. Hz. Peygamber hayatta iken din ve ahkâm, ona

¹⁴⁸ *Mukaddime* trc., 853.

¹⁴⁹ *Mukaddime* trc., 854.

¹⁵⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev., Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1993, 14; Halis Albayrak, *Kuran'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul 1993, 43; Mustafa Ünver, *Kuran'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay. Ankara 1996, 110-127.

¹⁵¹ *el-Mukaddime*, 188.

¹⁵² İbn Abdilber Yusuf en-Nemeri, *Camiu Beyani'l- İlm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 191; İbn Kayyim Şemseddin, *İlamu'l-Muvakkîn*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 225 vd.; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usuli't Tefsir*, Daru'ş-Şam li't-Turas, Beyrut 1988, 63; Suat Yıldırım, *Hz. Peygamberin Tefsiri*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Erzurum 1972, 3-6.

vahyedilen Kur'an'dan öğreniliyordu. O da bu Kur'an'ı kıyas, nazar veya herhangi bir nakle başvurmadan şifahi olarak fiil ve sözleriyle açıklıyordu.¹⁵³

İbn Haldun'u okuyan biri, istisnai durumlar hariç genel olarak onun zayıf veya mevzu hadislerle itibar etmeyeceğini rahatlıkla anlar. Çünkü o, eserinin her tarafında asılsız, uydurma haber ve efsanelerden çok çektiğimizi anlatmaktadır. Bu yüzden o, yorum ve izahlarında "sahih hadis" terimini esaslı bir yöntem ve metodik kavram olarak kullanmaktadır. İbn Haldun, birçok ayetin tefsirinde sahih hadislerden faydalanır. Bu anlamda o, yeryüzünde ilk kurulan evin Kâbe olduğu konusunda sahih bir hadise başvurur: "Hz. Peygambere yeryüzünde ilk kurulan bina sorulduğunda, Hz. Peygamber, "Kâbe" cevabını verdi; ondan sonra hangisi diye sorulunca "Beytu'l-Makdis" cevabını verdi. İkisinin arasındaki zaman süresi sorulduğunda ise "kırk sene" cevabını verdi."¹⁵⁴

Şüphesiz Hz. Peygamberin en fazla tefsirini yaptığı ayet ve kavramlar mücmellerdir. Mücmel, lafzından muradın ne olduğu anlaşılabilen ve başka açıklayıcılara ihtiyaç duyan söz¹⁵⁵ demektir. Mücmel sözde esas olan, lügavî anlam değil dinî anlamdır.¹⁵⁶ Mücmel bir kavram, düşünme sonucu veya aklî yöntemlerle bilinmez. Örneğin salât ve zekât gibi kavramlar mücmeldir.¹⁵⁷ İslam öncesi dönemde Araplar, salât ve zekât kelimelerini kullanıyorlardı ancak onların dinî anlamlarını bilmiyorlardı. Bu kelimelere yeni anlamlar yükleyen Kur'an'ın onlardan muradının namaz ve zekât olduğunu izah eden ise Hz. Peygamberdir. İmam Şafii'ye göre mücmel ayetlerin tefsiri de ancak vahiyle bilinebilir; bu vahiy, ya Kitabın kendisinde veya Hz. Peygamberin sünnetinde bulunur.¹⁵⁸

¹⁵³ *el-Mukaddime*, 551, 798.

¹⁵⁴ *el-Mukaddime*, 430.

¹⁵⁵ Rağıb, *Mufredat*, 137; Muhammed es-Serahsi, *Usulu's-Serahsi, Daru'l-Marife*, Beyrut 1997, I, 183.

¹⁵⁶ Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mustasfa*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997, II, 35; eş-Şevkani, *İrşadu'l Fuhul*, II, 576.

¹⁵⁷ Cürçani, *Tarifât*, 204, Serahsi, *Usul*, I, 183.

¹⁵⁸ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, 32.

4. Ehl-i Kitap Kültürü

Gerek fıkhıta, gerekse tefsirde ehli kitap kültüründen yararlanma meselesi de bir hayli problemlidir. Kimi usulcüler ehli kitaptan yararlanmada daireyi geniş tutarken¹⁵⁹ kimileri de bu daireyi oldukça dar kapsamlı tutma eğilimi içinde olmuşlardır. Bu eğilimleri sahabe¹⁶⁰ döneminde bile görmek mümkündür. İbn Haldun ise bu tartışmalı meselede ehli kitap verilerine karşı oldukça müstağni ve soğuk bir tavır içindedir.¹⁶¹ Onun ehli kitap kültürüne tavır almasının arka planında Avrupalı Hıristiyanların Endülüs ve Kuzey Afrika üzerindeki istilacı siyasetleri ile genel olarak İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz yaklaşımları zikredilebilir.

Sonuç

Bu makalede İbn Haldun'a dayanarak aşağıdaki sonuçlara ulaşabiliriz: Tefsirin amacı Kitab'ı anlaşılır kılmak ise bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmayan her unsur dışlanarak tefsire bir disiplin verilmelidir. Tefsirin en önemli aleti "dil"dir. Dini metinleri anlama ve anlamlandırma da Arap dili doğal hali ile hakem kılınmalıdır. Dile heva yüklenmemeli; tam tersine onun tabiatına uyulmalıdır.

İyi bir müfessir yetiştirmek için araştırmacıyı Arapçanın derin ve bitmez tükenmez ihtilaflı meseleleri ile meşgul etmek isabetli değildir. Kuran'ı doğru tefsir etmek için yıllarca tabiat bilimlerini en ince ayrıntılarına kadar öğretmek de yanlıştır. Burada alet ilimlerinin lüzumsuz olduğu savunulamaz; ancak bu Kitab'ı anlamak için de acele edilmelidir. Esasen bütün ömrünü Sarf, Nahiv veya Fıkıh Usulü ile geçirenin Kuran'ın mesajlarını kapsamlı, bütünlükçü ve sahih olarak algılayabilme şansı da git gide azalacaktır. Zira onun bütün melekeleri ve algıları artık ilgili olduğu alana şartlanmıştır. Söz gelimi o bir dilci ise artık o, ayetin mübteda ile haberini, failini mefulünü, hal, sıfat ve temyizini bulmaya odaklanmıştır. Artık

¹⁵⁹ Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, (İmam Azam'ın Beş Eseri) çev., Mustafa Öz, İstanbul 1992, 12. Şafii, *er-Risale*, 398; Serahsi, *Usul*, II, 99-100.

¹⁶⁰ Zehebi *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I, 61.

¹⁶¹ *el-Mukaddime*, 529. Aynı endişeleri bir diğer Endülüslü alim Muhyiddin İbnu'l Arabi'de de görüyoruz. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, İbnu'l-Arabi, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 493; Ethem Cebecioğlu, "İbnu'l Arabi'nin Hayatı ve Eserleri" *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S.21, s. 15; Mustafa Kara, "İbn Arabi-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S. 21, s. 29.

ondan felsefi, ahlaki, hukuki, sosyal, iktisadi, siyasi ve psikolojik kısaca diğer alanlarla ilgili herhangi bir mana istinbatı, hikmet istidlali, buluş veya yorum beklenmemelidir. Bu, öğrenim ve algı psikolojisi açısından böyledir. Dolayısıyla araştırmacı veya öğrenci zihin, henüz şartlanmış bir robot haline dönüşmeden yüce Kitab'ın anlam dünyası, mesaj ve ilanları ile tanışmalıdır. Bu tanışma ne kadar erken olursa anlamalar da o kadar başarılı ve verimli olacaktır. Böylece zihin Kitab'ı parçacı veya branşçı bir açıdan değil fakat bütünlükçü ve bir üst ufukla okuyabilme imkânına kavuşacaktır. Bu da İbn Haldun'un son derece arzuladığı ve önerdiği realist bir eğitim modelidir. Dolayısıyla bu aynı zamanda Tefsir Usulü'nün de temelidir.

Selef ve geleneksel anlayışa itimadından dolayı İbn Haldun, bilinen tefsir yöntemlerini aynen benimsemiş ve kullanmıştır. Bu konuda yeni ve farklı bir açılımda bulunmamıştır. Bununla birlikte İbn Haldun'un Tefsir Usulü ile ilgili olarak en orijinal tespitleri vahiy, semantik, dil ve müteşabih ayetler konusundadır. Onun vahiy yorumu hakikaten oldukça sahih ve kendine özgüdür. Müteşabih hakkında da haklı olarak mübalağaya karşı çıkmış nesh meselesinde olduğu gibi kimi müfessirlerin anlamada zorlandıkları bazı ayetleri hemen müteşabih addetmelerini sıcak karşılamamış; aksine sayıyı asgari ve makul seviyeye indirme çabası içinde olmuştur. Nesh konusunda da kendisinden beklenen orijinalliği gösterememiş, selef fehmi ve idraki ile yetinmiştir. Bu, onun tefsir problemleri ile doğrudan ve yoğun olarak ilgilenmediğini göstermektedir. Onun bütün tespitleri salt kişisel gözlemleriyle çektiği fotoğraftan ibarettir. Bununla beraber bazı (kabe, biat gibi) temel kavramları anlamlandırırken kendinden önce veya çağdaşı hatta kendinden sonraki birçok araştırmacının görmezden geldiği mükemmel bir yöntem olan semantik metodu gayet başarılı olarak kullanabilmiştir.

Sonuç olarak kanaatimizce İbn Haldun, Mukaddime'de genel olarak sosyal hayat, tarih felsefesi, iktisat ve medeniyetle ilgili ayetleri yorumlarken yakaladığı özgünlük ve orijinalliği Tefsir Usulü'nde gösterememiştir. Bununla birlikte gerek eski devirlerde gerekse günümüzde pek çok Tefsir araştırmacısının içine düştüğü hatalara düşmemiş, bulaştıkları bidat ve hurafelerden de kendini korumasını bilmiş, bu anlamda pek çok kişi ve müelliften daha otantik bir yol tutabilmiştir.