

PAPER DETAILS

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

AUTHORS: Giyasettin ARSLAN

PAGES: 71-108

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153795>

selelerini dalandırmışlar 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, kelam-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) meleklerle karşılaşması, ondan vahiy alması ve sonra tekrar beşeri özelliklerine dönmesi, 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

dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Çabuk olmaktır.”¹⁴

İbn Haldun, vahiy olgusunu bilinemeyeceğini¹⁵ söylemekle rından farklı olarak değişik vahiy olgusunu açıklamadan cî nî özelliklerinin bulunduğu ağır bastığını söyler. O, ön aşağıya veya aşağıdan yukarıya ve birbirlerinden ayrılamayan âlemin son sınırlarında yer al rıda yer alan bir sonraki âle geçiş kapasitesine sahiptir. âleminin üst sınırında buluna sınırında bulunan salyangoz idrak özellikleri toplanmış m karşısındaki durumu böylece anlamı, her âlemin alt ve üst âlemde bulunan varlıklara geç

“Beşeri âlemin üzerinde de ruhanî gibi şeyler, bunun bir göstergesi melekler âlemidir. Bütün bunlar leklige geçme kapasitesine sahip gü sonucu çıkıyor. Sonra, mele olduğu bilgileri (vahyi) almış ol konuşmuş olmanın anlamı budur bu soyutlanma halinde zorlukla bu zorluğa alışırlar. Bu yüzden sureler ise uzundur.”¹⁸

İbn Haldun, bu türler ara “Hz. Peygamber, vahiy esnas de delil yapar. İbn Haldun, “ yani sonradan elde edilmediğ

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 Rağib el-İsfehani, *Mufredatu Elfazi'l Kuran*, (tah. Safvan Davudi), Daru'l-Kalem, Dimaşk 2002, 858–860; Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, 399; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, XV, 379.

¹⁴ Mukaddime trc, 134.

¹⁵ el-Mukaddime, 576; (Mukaddime

¹⁶ el-Mukaddime, 572; (Mukaddime

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 bulamaz. 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 arı 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-

dir.”²³ Bu ayette, peygamber dâvâsında vahiyin işaret yoktur. Ayrıca “perde” kavramı (vahiyin göndermek) suretiyle konuşma anlamı çıkmaz. Bununla beraber vahiyin doğru olamayacağını söylemek de doğru veriler ve belge bulunmamaktadır. İbn Haldun'un, vahyin, beşeri alimlerin keyfiyetinde olduğuna vurgu yapması açısından bizi ilgilendiren nokta vahyin mahiyeti ve tekniği hakkındaki vahyi, beşeri idrak ve algıların ilham, keşf ve sezgiye benzetilmesi hakkında kesin ve doğru sonuçlarıdır.

A. MUKADDİME'DE KUR'AN

İbn Haldun'a göre Kur'an nakli ve nakli tır; nakli de mütevatirdir.²⁴ İbn Haldun da temelde Kur'an'a ait iki ilimden bahseder; beraber o, muhkem-müteşabih konulara da değinir. Bu makalede Arap dili ve Belagat gibi ilimlerin bağlam ve Ehl-i Kitap kültürüne muhtemeldir. Bir başka ifadeyle muhkem-müteşabih mühim ve normal kriterlerine

1. Kıraat

Kur'an'ın Hz. Peygambere vahy olmaları meselesi kıraat ilminin konusudur. Kur'an mütevatir olarak nakledilmiştir. Bazı lafızları farklı şekillerde rivayet edilmiştir. Mütevatir rivayetle sınırlanmış olanlar arasında en meşhur olanları

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.

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 bilinemeyeceği 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. Fiyyure 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

üstünlüğüne havale edilerek, rumlanmasına karşı çıkar. Örneğin

لَا أَعَذِّبُهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدَّبِحُهُ أَوْ

“Süleyman, kuşları gözden göremiyorum? Yoksa kayıpla apaçık bir delil getirecek ya (لَا أَدَّبِحُهُ le ezbehannehu) boğaz ziyadesiyle لَا أَدَّبِحُهُ “lâ ezbehanne” işinin henüz gerçekleşmediğinden İbn Haldun devamla şunları söyler. Bu hususlar da kıraat ilmiyle ilgili. “ezbehanne” doğru şekliyle yazılmalı. Bu konuda eserler yazıldı. Ebu Amr ed-Dani’nin *Mukni*” adlı eseri meşhurdur.”²⁹

Şu halde İbn Haldun, kıraat ilmini esas almakta, dil açısından yedi sahabeyle isnad edilerek doğru kanaatimizce doğru olan da nazil olduğu sabittir. Fakat mütevatir olmadığından ke kıraatta ölçü olarak Arap dili tadır. Bu da cumhurun³² benimsediği

İbn Haldun’un “kurra” terimini “kurra”, Kur'an'ı ezberlemiş; Hz. Peygamberden veya ondan önce ilmin ve dilin gelişmesinden önce “kih” veya “âlim” denilir oldu.³³

Ona göre, “kurra” teriminin Kur'an'da yatan şey, Arapların

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

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

²⁸ Mukaddime trc., 791.

²⁹ Neml, 27/20-21.

³⁰ el-Mukaddime, 531; (Mukaddime trc., 612)

³¹ el-Mukaddime, 531, (Mukaddime trc., 612)

³² İsmail Karaçam, Kıraat İlminin Kur'an'daki Yeri, 199, 200.

³³ el-Mukaddime, 541, (Mukaddime trc., 612)

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, Kureyş 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, nâsih-mensuh, mücmeller, sebab-i nüzuller vb. bilgilerin hepsini bize sahabe nakletmektedir. Onlardan da tabiun 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 Sealîbî 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 nakli tefsirler. Bu tefsirler, nâsih ve mensuh ayetler, sebab-i nüzuller ve ayetlerin maksatları gibi hususların bilinmesi esasına dayanır. Çünkü bütün bu hususlar, ancak sahabeden ve tabiinden 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-

rulunca buna karşı söylenmesi masıdır. Taberi, İbn Kesir, S rivayet doğru ve sahih olarak fazla dikkat etmemiş ve İslam tasavvuf ve fıkıh gibi alanlar tefsirlerine karışan bu rivayet Nitekim İbn Haldun'un verdiği (Kab el Ahbar, Vehb b. Mü kökenli âlimlere isnad edilere yanlışlarını ayıklayıp doğrula ve Endülüs halkı arasında tutarak aynı nitelikte bir kitap

İkinci grup tefsirler ise kel de ettikleri manalar, bunlarla rindeki etkilerinin bilinmesi g ci grup (rivayete dayalı) tefs Çünkü esas olarak tefsirden tefsirler ise dilin ve dil ilimle çıkmıştır. Evet, bazı tefsirlerin rur. Dilin özelliklerini esas a Zemahşeri'nin "Keşşaf" isimli harikası olduğunu belirtmekl katli ve ihtiyatlı okunmasını t

Bu bilgiler ışığında İbni H neksel çeşitleriyle⁴² ortaya koy gidebiliriz. Bununla birlikte vurgulamıştır.

İbn Haldun, Harun Reşid eserlerin yazıldığını⁴³ söylem Harun Reşid, hicri 170 (M.

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 Bubü, *fi Fikihil-Luğati'l-Arabiyye*, Dımaşk 1995, 10.

³⁷ Mukaddime trc., 609.

³⁸ Mukaddime trc., 799.

³⁹ Mukaddime trc., 614.

⁴⁰ Mukaddime trc., 615.

⁴¹ Mukaddime trc., 615.

⁴² Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, 97, 101.

⁴³ Mukaddime trc., 799.

⁴⁴ Hüseyin b. Muhammed ed-Diyar

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 söylenemez; zira onun, Batı ve Endülüs alimlerini bildiği kadar olmasa da, Doğu 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, Sibeveyh, 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 rivayette 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 eksikliktir. 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-Misriyye, Kahire, trs., I, 71-78; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 191-213, 240.

rın Arapları, Farsların Farslar bile yanlış tefsir ettiklerini⁵¹ olup bittiğini iyi bilmediği içi lerle bağlantılı yorumlarında Afrika'yı, Endülüs'ü iyi tanısa sılla bunun gibi hataları da bu

Onun tefsir anlayışının da liminin de bilinmesi önemlidir larken kendi mezhepçi parad rını etkileyen ve yönlendire doktrinleridir.

İbn Haldun'un selef ve El Mutezile, Müşebbihe, Müces itikat ve yorum yöntemlerind sinde olduğunu ifade eder.⁵² B sempati duyarken, fikhî/ame olduğunu gösterir. Nitekim m İmam Eşari çizgisinin sadık b lecektir.

3. Muhkem-Müteşabih

Kuran ilimlerinin başında İbn Haldun, "Sana Kitab'ı inc bunlar Kitab'ın (esas) anasid eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ayetlere yapışıp onlarla uğraş bilir. İlimde yüksek payeye c tarafından" derler; bu ince lar"⁵⁵ ayeti ile istidlal ederek sa

⁵⁰ Ahmed Emin, age., I, 77-78; Mus

⁵¹ Ahmed İbn Abdi Rabbih, *el-Ika* 369.

⁵² *Mukaddime* trc., 645, 648, 279, 2

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 İmamu'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, Maverannehir 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.

“Sonra Allah bu ayetlerin yorumunun yorumunu sadece Allah bilir (yani yorumlama yoluna gitmeyen) *rasihune fi'l ilmi*” (ilmde derinleşmiş olmak övgüye daha layıktır) olursa, bu durumda bilinen şeyler olmuş alimler bu ayetlerin yorumunu yapmaktan çıkacaktır.”⁵⁸

O, ayetin bütünlüğünü gözetilen hususun gayba imanı olan alimlerinin onların gaybi anlamlarının müteşabih ayetlerini için uğraş verilmesinden daha tutarlı olacağı kanaatinde taklitten ziyade selef ve haleflerinde olarak saygılı olduğunu akılcı muhakeme ve mantıkla göstermektedir. Ayrıca o, ayetle bir yargıya ulaşmaya çalışırken ise tefsirde son derece önemli

“Ayetteki ‘hepsi Rabbimizin kati’dir. Çünkü bu ifade, bu ayetlerin ret ediyor. Çünkü lafızların sözlük oldukları manalar anlaşılır. Eğer nalarına göre kendisinden haberlerin işaret ettiği (gerçek) anlamla geldiğine göre bunların bilgisi meşgul etmeyiz. Çünkü bizim için

İbn Haldun, “Allah Teala'nın sıfatlarını ve isimlerini, bizi kendisi ile peygamberleri ar gününü de zikrediyor. Ancak bazı surelerin baş tarafında ağımsız kesik olarak okunan b (mim gibi) yer alıyor ki, bunl

⁵⁶ Mukaddime trc., 659-660.

⁵⁷ Mukaddime trc., 660.

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 değiller; 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 harfler Kur'an ile insanların sözleri arasında lardadır.”⁶³ İbn Haldun, benimsenmesi mu olsa da ayetin özüne değinilmemesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Kanaatini aşağıdaki şekilde ort-

“Eğer gerçek olma ihtimalini içine alacak başka yorumların sahih birer başındaki “tâ-ha” harflerinin Ta-ha'ye Tahir (temiz) ve Hadi (kılavuz) olarak bu iddialarının sahih bir rivayeti yoktur. Dolayısıyla bu harfler-

Onun nihai kanaatinin bu şekilde olduğu ancak Hz. Peygamberden önceki şeydir.

İbn Haldun'a göre zat ve sıfat ihtilaflar görülmüştür. Bunların konunda, Sahabe ve Tabiun bu sıfatların yorumunu Allah'a hakkı hakkında konuşmamaktan ya da metodu olarak addedilen müteşabih deki usuldür.

Hz. Peygamber, sahabe ve tabiunlarıyla kabul edip⁶⁴ bu ayetleri ettiriler, tevil yoluna gitmediler.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi ilgili rasyonel ve realist tefsir yapılmamıştır. Evet, o, Mukaddime'de müteşabih ayetler hakkında tavrı da kanaatimizce doğrudur. Akla muhtaçtır; ancak akılla

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 (Bakillani, 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 kaldırıyordu.⁷² Bu durumu da Müslümanlara Hz. Peygamber bildiriyordu. İbn Haldun, buna şu ayetin işaret ettiğini söyler: "*Peygamberler apaçık mucizeler ve kitaplarla gönderildiler. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için (li tubeyyyine 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. içtihadı değil tevkifidir.

Esasen Kur'an ayetlerinin Bunun gibi onun herhangi bir mensuh olduğunu bildiren mensehi mensuh olduğunu bildirir. Tefsirlerde mensuh sayılan ayetlerin haber bulunmamaktadır. Dolayısıyla Peygamberin bildirilmesi şartı gerektirir. İbn Haldun'un, nesh gibi bir kavramın onun bir taraftan tefsirde sünneti olarak diğer taraftan da tefsirde mutlaka aynen nakledilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Herhangi bir müfessirin, mensuh kabul etmesinin önüne geçilebilir bir şey de budur. Çünkü böyle ya da böyle? Niçin mensuh? sayıldığı gibi tefsirlerde Kafirun suresinin nesh edildiği belirtilmektedir. Ancak bununla

İbn Haldun, nesh konusunu tefsir alanına malumu ilamı ile tefsir alanında derinlikli araştırma yapmıştır. Kanaatimiz o ki, İbn Haldun, nesh/devlet felsefesi, medeniyet ve devlet ve gayreti geleneksel tefsir anlayışından (ve de) de gösterseydi nesh vb. u kavramı debilirdi. Fakat o esas olarak Kur'an ayetleri arasında nesh kavramından münezze olduğunu fark etmediğinden, ayrıca nesh kavramı yap(a)madığından selefi yorumlarına 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 Çelebi, *Yolu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.

Oysa aynı İbn Haldun, iktisadi, ictimai ve medeniyetlerle ilgili ayetlerin yorumunda ise geleneksel anlayışların dışına çıkabilmiş, oldukça rasyonel, tabii ve Kuranî yorumlar yapabilmiştir. 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 Kuran'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 Kuran 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 anlamamanın anlamlandırmanın veya açıklamanın en önemli aracı dildir. Bu yüzden 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 arabıyyil mübin) ile neshin gerekliliğini savunurken temel gerekçe olarak Arapça olmasını göz önüne alır. Sahabe ve tabiun neslinin ayetleri Arapça olarak yazdıkları ve bu önemlisi bu ilk nesillerin yapıldığı da Arapça olarak yapılmıştır. İbn Haldun, şeri ilimlerin Arapça

O, Müteşabih ayetlere Arapça yüklemeyenlerin yerildiğini⁷⁶ olduğunu anlatmak istemiştir. İbn Haldun, nahiv ve lugat ilimleri daha önemlidir. İbn Haldun'a göre dil melekeleri zayıflayıp kısım-lesifesiyle Ebu Esved ed-Düeli, Ahmed, Sibeveyh, Ebu Ali, İbn Dilçileri bu işi sistemleştirerek ihtilafları, Kur'an irabına da bu konuyu tefsire getirmese de bu yorumların Kur'an tefsirine de istediğini tahmin etmekte zor. Tefsir Tarihi ve Usulü'ne ait t

a. Dilde Kıyas

İbn Haldun, tefsirle çok ya- da işaret etmektedir. Bu *Luğa*'sından bahseder: "Bu k- ğından farklı şekilde kullan- eserdir. Arapların kullanımlar- konuluş anlamlarını bilmek (konuda yapılan yanlışlar, irab-

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.

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 geliştirilerek Arapçanın beyanı ve belagatı itibarıyla 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 olan sine sahip olmanın gerekliliği doğrudan ilintili olduğunu sav

“İlimlerin konularının tamamı, savvurlardır. İşte kelimeler, vicdanı manıdır. Lafızlar ve kelimeler, irtibatları ve mühürleridir. Onun mek suretiyle, mutlaka o manaları kesini gerektiriyor. Aksi takdirdi yanında kelimelerin işaret ettiği lar ve kelimeler duyulduğunda melekeye sahip olunursa manalar en azından hafifler. Geriye sadece metni veya ibareyi anlayabilmek kir. Sözlü anlatımda kelime ile a gel daha girmektedir ki, o da yazılan lafızlar arasındaki perdedir ederler. Eğer bu işaretler bilinir mana ile lafız arasındaki anlamadır.”⁹²

Şu halde İbn Haldun’un, a teoriler, hem sözlü dile, hem dili iyi bilmek bu her iki iletcek bir olgu olmaktadır ki gün

İbn Haldun, tüm bu tezle meleke” teorisi üzerine kurar konusunda ve dini ilimleri küçük yaşta Araplarla iç içe b da onun tezini doğrulamakta kalarak onların dillerini sağ dilde sağlam bir melekeye za uzun uzadıya yapar, ancak bir lerinin sağlıklı olarak anlaşıl ilim tahsil etmek isteyen çocu

⁹² Mukaddime trc., 801.

⁹³ Mukaddime trc., 801.

⁹⁴ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel*

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, şehirli 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 o 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, kurallarını bilen kimsenin dilini bilmeye yetkin olduğu, dil bilen ancak onu icra edemeyen birinin dilini bilmeye yetkin olduğu, dil kullanımının şart olduğunu savundu ve dilbilimi de¹⁰² bu tezi doğrular. İbn Haldun, dilin öğrenilmesi için ispatı devletlerin öğrencileri, öğretmen istedikleri dillerin öğrenilmesi için re göndermeleriyle sabit olduğunu belirtir.

Kitabında Arap atasözleri ve bir seviyede dil öğrenenler olmaları İbn Haldun'a göre,

"Arapçayı, Arapların sözlerinin açıklandığı sonraki nahivcilerin varmaları çok az görülen bir şey, geldiklerini sanırlar; ama gerçekleri öğrenmezler."

İbn Haldun, Arapça ilmiye dülûslüleri örnek olarak gösterir:

"Çünkü onlar, Arapça ilmini talim de muhatap olurlar ve terkiplerini öğrenimi sırasında belli oranda kabul etmeye hazır hale gelir. Edebiyat sözlerindeki terkiplerin özelliklerini şiirleri sadece onların irabını ya da görüşü tercih etmek için kullanırlar, açısından değil. Sonuçta Arapça haline gelmiş ve dil melekesinde onlar da, sanki onlar Arap dilini inceleyen men uzaklaştırır."¹⁰⁴ Böyle olmasa onların terkip şekillerini inceleyen öğrencilere pratik yaptırmamaları şeydir. Aslında dil kuralları, sadece dilin öğrenilmesi için gerekli olanlar, bu işi gerçek mecrasından uzaklaştırmak ve bunların öğrenimiyle, hecelemekten de uzaklaşmışlardır."

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 Mucizeleri*, 118; Mahmud Sa'ran, *İlmü'l-Luğat*.

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 Esmâ'nin şu görüşüne yer verir: “Bekke ismi, insanların oraya giderken birbirini sıkıştırıp (*bekke-yebukku*) itmesinden geliyor. Diğer bir ifadeyle “bekke”; insanların izdiham 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; “*lazım*” 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 olandır.” 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 anlaşılmasına ve böylece o ki, böyle olması uzak bir ihtimaldir. Diğer konulardaki farzların hepsi farzlar diğer farzlara göre oldukları ilme veya mirastaki paylara has kalmış olmasıyla ortaya çıkmış bir dille sözleşme manasındaki genel anlamı anlamında kullanılıyordu. Gene Zaten bu kelimenin şer'i hakikat anlamından başkasını yüklemek

Onun burada yaptığı şey kelimelerin pratik, insanların kelimelere ve kelimelerin incelenmesidir.¹⁰⁹ Kelimelerin değişimleri semantik alandır. Onun yaptığı semantik analiz gibi, kelimelerin olarak nasıl kullanıldığını ve n

Aynı şekilde onun “*biat*”¹¹¹ dayalı bir izah gayreti içinde sözlük ve ilk kullanılış anlamı kelimesinin (pratikte) hangi a

“Bil ki “*biat*”, itaat etmek üzere kimse, kendisi ve Müslümanların hususlarda onunla bir çekimseye kendisine yükleyeceği sorumluluk yaptığı bir ahitleşmedir (sözleşme bu ahdi kuvvetlendirmek için ell rum alıcı ve satıcının yaptığına göre, biat eden ve biat edilen olmak) kökünden türetilmiş olan, sırasında) el sıkışmak anlamına lardaki terim manası budur.”¹¹²

Semantik de “göstergelerle getirdiği anlam arasındaki b

¹⁰⁶ *Mukaddime* trc., 828.

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

¹⁰⁸ *el-Mukaddime*, 550, 631.

¹⁰⁹ John C. Condon, *Kelimelerin Bütünü*, 1995, 11.

¹¹⁰ Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyau Ulum*

¹¹¹ *Fetih*, 48/18.

¹¹² *Mukaddime* trc., 293.

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, edep 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 anlamasını 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. Sözün, halin gereklerine uygun şekil ve kalıplarda söylenmesini sağlayan belagat. 2. Söylenen söz ile onun gerçek mana-

sının değil, sebep ve gereğinin 3. Cinas, tevriye, ezdad yani l dilmesi gibi sanatların kullanımı ilmi olarak tasnif eder. İbn Haldun “beyan ilmi” adını verdikleri yukarıdaki ikinci tür olduğunu malara değinerek ilk defa belagatı nu ve onun, “*el-Miftah*” adıyla anlatır. Sonradan bu konuda Kazvini'nin (*el-İzah ve't-Telkiz*) olarak özet çıkardığını anlatır.

Doğu âlimlerinin belagatte olduklarını belirten İbn Haldun üzerine inşa eden Zemahşeri Mağriblilerin ise belagate göre belirtir.¹¹⁹

İbn Haldun'a göre belagatın anlamaya yöneliktir. O (mantuk), hem de anlam (mantık) olarak uygunluğundan kaynaklanan seçilen üslup ve kelimelerin yükseğidir.¹²⁰ Bilindiği gibi ' usulünün temel unsurlarından

Beşer idrakinin anlamakta de ancak Arapçanın edebî ve İbn Haldun, bu ilme en fazla sonra, bu hususun, Zemahşeri müfessirlerin çoğuna kapalı k Ona göre Zemahşeri, tefsirin inceliklerine göre ele alıp açık lerinden bazılarını ortaya ko

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*

Kur'an'ın belâğı 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:

İslamî dönemde yaşamış Hassan b. Sabit, Ferezdak, Beşşar (b. Bürd) gibi şairler, Cahiliye devri şairlerinden Nabîğa, Antere, Züheyr ve Tarfa (b. Abd) gibilerden daha üstündür. Bu üstünlüğün temel nedeni, İslamı idrak eden şair ve ediplerin, insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları ve belagat derecesi çok yüksek olan Kur'an ve hadisleri dinleme fırsatı bulmalarıdır.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

getirilmesiyle sağlanır.¹³⁰ Niteliği ve kapalılığı bakımından farıdır¹³¹ şeklinde tarif edilmektedir olan vukufiyet ve dirayetini gö-

Belagatin ihtiyaç duyduğu Bedi'; sözü çeşitli edebi sanatları sunarları söyler:

"Beyan ve meaniye uygun yani ifade eden belagatli söz, daha da sanatlarla süslenir. Sözü secili söz iki anlama gelecek şekilde kullanılarak tevriye yapmak, zıt anlamlar ve lar anlamın tam olarak ifade edilmesi kulağa hoş gelmesini sağlar."¹³³

İbn Haldun'a göre busanlar İbn Haldun'a göre, sanatlar sözü veya iki tanesi güzelleştirir, an-

Öte yandan İbn Haldun'a göre tam bir seci, ne de tam olan bilakis onun ayetleri (dil ve sona erecek şekilde açıklanması) kafiyeli olması için, belli bir tekrar edilir. Yüce Allah'ın sözün en güzelini, ayetleri b olarak indirmiştir."¹³⁷ Secili kafiyeye de bağlı kalınmadığı isimlendirilir. Söylediğimiz ayetleri mesani (tekrar edilen arasındaki üstünlüğünden do verildiği gibi mesani denilerek

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.

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 göreceklersin”¹³⁸ diyerek Kur'an'ın tümünün *es-Seb'ul- Mesani* olduğunu iddia eder.

Bu kavram, Hicr, 87 ve Zümer, 23. ayetlerinde geçmektedir. Rağib 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-

da kullanmamak demek olan bir tefsir problemidir. Ancak bulunduğunu kabul ederler.¹⁴⁴ özelliği olarak gördüğü şu ifade

“Cümlelerin, halin gereklerine göre de cümlelerin (bir manadan diğer) kü cümle, belli bir manaya işaretinin zaruri sonucuna veya benzeri Mecaz ise, istiare veya kinaye ş (manaları halin gereklerine göre) Çünkü bu durumların hepsinde etmiş olur. Bilindiği gibi, bir şeyi

Bu anlamda o, Mağrib'te v nıtır; bunlar arasında Zemahş ları kelimelerini anlatan “*Esa kıymetinden bahseder.¹⁴⁶ Bu hakikat ve mecaz polemğinde bir söyleme sanatı olduğunu v*

j. Şiir

Tefsirde Arap şiirinden yar göre Kur'an, şiir hakkında hiç ların arşivi konumundaydı. C sözleri hep şiirlerdeydi. Arap ederler; Ukaz panayırında b okurlardı. Hatta iş, şiirlerin tarafından bina edilen Kâbe c na girmelerine kadar varmış işlerle ilgilenmediler. Çünkü l leriyle meşgul oldular. Diğer

¹³⁸ Mukaddime trc., 832.

¹³⁹ İsfahani, *Mufredat*, 394.

¹⁴⁰ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Mektebetu'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 Fahrurddin 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; İsfahani, *Mufredat*, 211; Celaleddin Mahmud el-Kazvini, *et-Telhis*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1968, 120; Şerif Ali el-Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, trs., 89;

Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, Daru'l Marife, Beyrut 1994, II, 375.

¹⁴⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 375; Suy Fuhul, Mektebet Nezar el Baz, M

¹⁴⁵ Mukaddime trc., 849-850.

¹⁴⁶ Mukaddime trc., 809.

¹⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 396; Mesuc

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 bahşış 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 bahşış 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

vahyedilen Kur'an'dan öğrenen herhangi bir nakle başvurma du.¹⁵³

İbn Haldun'u okuyan biri, yıf veya mevzu hadislerle itirazlarının her tarafında asılsız, yanlış ve mizi anlatmaktadır. Bu yüzden tefsirini esaslı bir yöntem ve tefsir Haldun, birçok ayetin tefsirini o, yeryüzünde ilk kurulan evi başvurur: "Hz. Peygambere ye Peygamber, "Kâbe" cevabını "Beytu'l-Makdis" cevabını verdiğünde ise "kırk sene" cevabını

Şüphesiz Hz. Peygamberin mücmellerdir. Mücmel, lafzı başka açıklayıcılara ihtiyaç du lügavî anlam değil dinî anlam veya aklî yöntemlerle bilin mücmeldir.¹⁵⁷ İslam öncesi d kullananlardı ancak onların yeni anlamlar yükleyen Kur olduğunu izah eden ise Hz. ayetlerin tefsiri de ancak vahiy veya Hz. Peygamberin sünnet

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-Muvakkiin*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 225 vd.; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usuli't Tefsir*, Daru's-Şam li't-Turas, Beyrut 1988, 63; Suat Yıldırım, *Hz. Peygamberin Tefsiri*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Erzurum 1972, 3-6.

¹⁵³ el-Mukaddime, 551, 798.

¹⁵⁴ el-Mukaddime, 430.

¹⁵⁵ Rağıb, *Mufredat*, 137; Muhammed 1997, I, 183.

¹⁵⁶ Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mustasîr*, *İrşadu'l Fuhul*, II, 576.

¹⁵⁷ Cürcani, *Tarifat*, 204, Serahsi, *Usul*

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

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 yanlışır. 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

ondan felsefi, ahlaki, hukuki diğer alanlarla ilgili herhangi yorum beklenmemelidir. Bu, Dolayısıyla araştırmacı veya haline dönüşmeden yüce Kitapla tanışmalıdır. Bu tanışma ne kıvrımlı ve verimli olacaktır. Böylece bütünlükten değil fakat bütünlükten kavuşacaktır. Bu da İbn Haldun'un bir eğitim modelidir. Dolayısıyla temeldir.

Selef ve geleneksel anlayışlar tefsir yöntemlerini aynen benimsemişlerdir. farklı bir açımda bulunmaları Usulü ile ilgili olarak en orijinal ayetler konusundadır. Onun kendine özgüdür. Müteşabihlikten çıkmış nesh meselesinde olduğu gibi bazı ayetleri hemen neshine sayıyı asgari ve maksimize Nesh konusunda da kendisinin fehm ve idraki ile yetinmiştir. yoğun olarak ilgilenmediğini kişisel gözlemleriyle çektiği (kabe, biat gibi) temel kavramlar çağdaşı hatta kendinden sonraki mükemmel bir yöntem olan nabilmiştir.

Sonuç olarak kanaatimizdir ki sosyal hayat, tarih felsefesi, ilim ken yakaladığı özgünlük ve c Bununla birlikte gerek eski d araştırmacısının içine düşmüş hurafelerden de kendini kor müelliften daha otantik bir yo

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 Mukayesesini", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S. 21, s. 29.