

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN  
KUR'AN ANLAYIŞI VE TEFSİR YÖNTEMİ

Doktora Tezi

MUHARREM TURAN

İstanbul, 2024

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN  
KUR’AN ANLAYIŞI VE TEFSİR YÖNTEMİ

Doktora Tezi

MUHARREM TURAN

Tez Savunma Jürisi

- |                  |                                |
|------------------|--------------------------------|
| 1. Tez Danışmanı | : PROF. DR. MURAT SÜLÜN        |
| 2. Üye           | : PROF. DR. GÜLGÜN UYAR        |
| 3. Üye           | : DOÇ. DR. MUHAMMED COŞKUN     |
| 4. Üye           | : PROF. DR. ALİ KARATAŞ        |
| 5. Üye           | : PROF. DR. ENES AVNULLAH ATEŞ |

İstanbul, 2024

## GENEL BİLGİLER

|                    |                                                                        |
|--------------------|------------------------------------------------------------------------|
| Adı ve Soyadı      | : Muharrem Turan                                                       |
| Anabilim Dalı      | : Temel İslam Bilimleri                                                |
| Bilim Dalı         | : Tefsir                                                               |
| Tez Danışmanı      | : Prof. Dr. Murat Sülün                                                |
| Tez Türü ve Tarihi | : Doktora - 2024                                                       |
| Anahtar Kelimeler  | : Kur'an, Sünnet, Tefsir, İbn Kayyim el-Cevziyye, Selef, Te'vil, Yorum |

## ÖZET

### İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN

### KUR'AN ANLAYIŞI VE TEFSİR YÖNTEMİ

İslâm kültür ve düşünce tarihinde ortaya çıkan her mezhep ve ekolün en temel amacı, Kur'an ve Sünnet'ten oluşan dinî metinleri doğru bir şekilde anlama ve yorumlama çabası olmuştur. Bu bağlamda, genel olarak nassı anlama konusunda öne çıkan iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. İlk yaklaşım, akla dayalı her türlü yorumu reddederek yalnızca Kur'an ve Sünnet verilerini ve erken dönem âlimlerine ait âsârı dikkate alan, metinlerin zahiri/literal anlamını esas alan bir yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise Kur'an ve Sünnet verilerinin yanı sıra akıl, rey ve te'vile de önem veren bir anlama ve yorumlama yöntemi benimser. Her iki yaklaşım içinde de zamanla birbirinden farklı yöntemler izleyen alt ekoller oluşmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye, Selefi metodolojiyi benimseyen bir düşünür olarak, İslâm toplumunun karşılaştığı sorunların çözümünü, akıl/rey ve te'vil merkezli düşüncenin sınırlandırılarak Kur'an ve Sünnet odaklı bir yaklaşımın yeniden canlandırılmasında görmüştür. Bu çalışma, te'vile mesafeli bir duruş sergileyen ve Kur'an'ı doğru anlamak adına Selef metoduna dönüşü vurgulayan İbn Kayyim'in Kur'an anlayışını ve yorum metodolojisini ele almaktadır. İbn Kayyim, siyasî ve toplumsal açıdan önemli dönüşümlerin yaşandığı hicrî sekizinci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biridir. Her ne kadar Kur'an'ı baştan sona ele alan bir tefsir çalışması kaleme almamış olsa da yazdığı eserlerde anlamaya ve yorumlamaya ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Müstakil bir tefsir eserinin bulunmaması onun bu alanda yeterince ön plana çıkmamasına sebep teşkil etmiş görünmekle birlikte eserlerinde yer alan yoğun Kur'an yorumu, ilmî bir titizlikle takip ettiği metodolojiyi ortaya koymaya değerlidir.

## GENERAL KNOWLEDGE

|                         |                                                                                  |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| Name and Surname        | : Muharrem Turan                                                                 |
| Field                   | : Basic İslamic Sciences                                                         |
| Programme               | : Tafsīr                                                                         |
| Supervisor              | : Prof. Murat Sülün                                                              |
| Degree Awarded and Date | : Doctorate - 2024                                                               |
| Keywords                | : Kur'ān, Sunnah, Tafsīr, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Salaf, Ta'wīl, Interpretation |

## ABSTRACT

### IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH'S UNDERSTANDING OF THE QUR'AN AND TAFSİR METHOD

In the history of İslâmic culture and thought, the primary aim of every sect and school of thought that emerged has been the effort to understand and interpret the religious texts composed of the Qur'an and Sunnah accurately. In this context, two distinct approaches to understanding the revealed texts (nass) can be mentioned. The first approach rejects any interpretation based on reason, considering only the data from the Qur'an and Sunnah, as well as the reports (āthār) of the early scholars, and emphasizing the literal/explicit meaning of the texts. The second approach, on the other hand, adopts a method of understanding and interpretation that, along with the data from the Qur'an and Sunnah, also values reason ('aql), personal opinion (ra'y), and interpretation (ta'wil). Over time, sub-schools that followed different methods emerged within both approaches. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, as a thinker who adhered to the Salafi methodology, saw the solution to the problems faced by the İslâmic society in reviving a Qur'an and Sunnah-centered approach, while limiting thought centered on reason, personal opinion, and interpretation. This study focuses on Ibn Qayyim's understanding of the Qur'an and his interpretive methodology, highlighting his stance against ta'wil and his insistence on returning to the Salafi method for correctly understanding the Qur'an. Ibn Qayyim was one of the prominent thinkers of the 8th century AH, a period marked by significant political and social transformations. Although he did not author a comprehensive work on the interpretation of the Qur'an (tafsir), his writings contain significant insights regarding understanding and interpretation. While the absence of an independent tafsir work has prevented him from gaining prominence in this field, the extensive Qur'anic interpretation present in his works is worthy of attention, revealing the rigorous methodology he followed.

## ÖNSÖZ

Bu çalışmanın hazırlanmasında katkı ve destekleriyle önemli rol oynayan birçok değerli kişiye şükranlarımı sunmak istiyorum. Öncelikle, tezin şekillenmesinde her zaman yanımda olan ve her görüşme talebimde vakit ayırarak rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Murat Sülün'e, çalışmam süresince fikirleri ve önerileriyle yön verdiği için minnettarlığımı belirtmek isterim. Tez izleme komitesinde yer alarak süreç boyunca çalışmamı değerlendiren, yorum ve eleştirileriyle çalışmanın daha olgunlaşmasına büyük katkı sağlayan Prof. Dr. Gülgün Uyar ve Doç. Dr. Muhammed Coşkun'a da derin teşekkürlerimi sunarım. Tez savunma jürisinde yer alarak, çalışmamı titizlikle inceleyen ve değerli görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ali Karataş ile Prof. Dr. Avnullah Enes Ateş'e de içten teşekkürlerimi iletiyorum.

Bu süreçte tezimi titizlikle okuyarak tashih ve önerileriyle katkılar sunan Arş. Gör. Abdulvahap Kösesoy'a, belirli bölümlerin değerlendirilmesinde yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İnce'ye ve Arş. Gör. Dr. Muhammet Yurtkuran'a da katkıları için minnettarım. Ayrıca, teknik anlamda yapılan düzeltmelerle tezin kalitesine katkıda bulunan Arş. Gör. Dr. Müddessir Demir'e de teşekkürlerimi sunuyorum. Bu kişilerin katkıları, bu çalışmanın değerini artırmış ve ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Bu çalışmanın bir diğer değerli destekçileri ise muhterem anne ve babam başta olmak üzere aile fertlerimdir. Her zaman yanımda olan, bana moral ve güç veren, bu süreçte en büyük destekçilerim olan aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Muharrrem Turan

Bilecik, 2024

## İÇİNDEKİLER

|                  |     |
|------------------|-----|
| ÖZET.....        | I   |
| ABSTRACT.....    | II  |
| ÖNSÖZ.....       | III |
| İÇİNDEKİLER..... | IV  |
| KISALTMALAR..... | VII |

## GİRİŞ

|                                                  |   |
|--------------------------------------------------|---|
| I. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....             | 1 |
| II. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları .....     | 3 |
| III. Araştırmanın Literatür Değerlendirmesi..... | 6 |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE VE KUR'AN ANLAYIŞI

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| I. İBN KAYYİM'İN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ.....                              | 12 |
| A. Hayatı.....                                                              | 12 |
| B. Yaşadığı Dönem.....                                                      | 16 |
| 1. Siyasî Durum .....                                                       | 16 |
| a. Haçlı Seferleri .....                                                    | 17 |
| b. Moğol Saldırıları.....                                                   | 19 |
| 2. Sosyal ve Kültürel Yapı.....                                             | 21 |
| 3. İlmî Durum .....                                                         | 23 |
| C. Eserleri .....                                                           | 27 |
| 1. Tefsir Eserleri .....                                                    | 29 |
| a. Usûlü't-Tefsîr.....                                                      | 31 |
| b. el-Emsâl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm .....                                      | 32 |
| c. et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân .....                                       | 32 |
| d. Bedâi'u'l-Fevâid .....                                                   | 33 |
| 2. Kelam Eserleri .....                                                     | 34 |
| a. es-Savâ'iku'l-Mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla .....               | 34 |
| b. İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye ..... | 35 |
| 3. Fıkıh Eserleri .....                                                     | 36 |

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| a. İ' lāmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Ālemîn.....            | 36 |
| b. et-Turuku'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti'sh-Şer'îyye.....     | 37 |
| II. VAHİY VE KUR'AN ANLAYIŞI.....                          | 37 |
| A. Vahiy Anlayışı .....                                    | 37 |
| 1. Vahyin Mahiyeti ve İmkânı .....                         | 37 |
| 2. Kur'an Vahyi .....                                      | 42 |
| a. Allah'ın Kelamı (Kelāmullâh) .....                      | 42 |
| b. Kur'an'ın Yaratılması (Halku'l-Kur'an) .....            | 46 |
| 3. Sünnet-Vahiy İlişkisi .....                             | 53 |
| B. Kur'an'ın Kaynak Değeri.....                            | 57 |
| 1. Kur'an'ın Aslı Delil Olması .....                       | 57 |
| 2. Kur'an'ın Hükümlere Kaynak Olması ve Kapsayıcılığı..... | 59 |
| C. Kur'an İle İlgili Tartışmalı Meseleler .....            | 65 |
| 1. İ'cazü'l-Kur'ân .....                                   | 65 |
| 2. Nesh .....                                              | 71 |
| 3. Mukattaa Harfleri.....                                  | 78 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN TEFSİR YÖNTEMİ

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| I. TEFSİR ANLAYIŞI .....                                             | 83  |
| A. Tefsirin Mahiyeti Kaynakları ve Reyle İlişkisi.....               | 83  |
| 1. Tefsirin Tanımı ve Muhtevası .....                                | 83  |
| 2. Tefsirin Kaynakları.....                                          | 86  |
| a. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri.....                                 | 86  |
| b. Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri.....                                   | 90  |
| c. Kur'an'ın Sahâbe Görüşüyle Tefsiri.....                           | 96  |
| d. Kur'an'ın Kıraat Vecihleriyle Tefsiri .....                       | 99  |
| 3. Tefsir-Rey İlişkisi .....                                         | 104 |
| B. İbn Kayyim'de Dilbilimsel Tefsir.....                             | 108 |
| 1. Kelime Tahlili.....                                               | 111 |
| 2. Sarf İlminde Yararlanması.....                                    | 113 |
| 3. Nahiv İlminde Yararlanması.....                                   | 116 |
| 4. Yakın Anlamlı Kelimeler Arasındaki Farklara Değmesi (Furûk) ..... | 118 |

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| C. İbn Kayyim’de Fıkḥî Tefsir .....                               | 120 |
| 1. Zina Edenlerin Evliliği .....                                  | 127 |
| 2. Tek Seferde Üç Boşama Hakkını Kullanma (Talak-ı Selâse) .....  | 131 |
| D. İbn Kayyim’de Tasavvufî Tefsir.....                            | 135 |
| 1. Tasavvufa Yaklaşımı .....                                      | 135 |
| 2. Tasavvufî Tefsire Yaklaşımı.....                               | 142 |
| E. Yararlandığı Tefsir Kaynakları .....                           | 148 |
| II. TE’VİL ANLAYIŞI .....                                         | 152 |
| A. Kur’an’ı Anlamanın Mahiyeti: Tevhid .....                      | 152 |
| 1. Tevhidin Teorik Boyutu (Haberî Sıfatlar) .....                 | 156 |
| a. Allah’ın Gökte Olması.....                                     | 160 |
| b. Allah’ın Arş’a İstivâ Etmesi .....                             | 164 |
| c. Allah’ın Görülmesi .....                                       | 169 |
| d. Allah’a Uzun Nispet Eden Sıfatlar (Allah’ın Eli ve Yüzü) ..... | 176 |
| 2. Tevhidin Pratik Boyutu.....                                    | 183 |
| B. Te’vilin Mahiyeti, Gerekçeleri Ve Enstrümanları .....          | 188 |
| 1. Te’vilin Tanımı .....                                          | 188 |
| a. İbn Kayyim’e Göre Te’vilin Sözlük Anlamı .....                 | 188 |
| b. İbn Kayyim’e Göre Te’vil’in Terim Anlamı .....                 | 191 |
| 2. Te’vil’in Gerekçeleri .....                                    | 197 |
| 3. Te’vilin Enstrümanları.....                                    | 202 |
| a. Muhkem ve Müteşabih .....                                      | 202 |
| b. Hakikat ve Mecaz .....                                         | 206 |
| <b>SONUÇ</b> .....                                                | 218 |
| <b>KAYNAKÇA</b> .....                                             | 225 |

## KISALTMALAR

|      |                         |
|------|-------------------------|
| b.   | : İbn                   |
| bkz. | : Bakınız               |
| çev. | : Çeviren               |
| ed.  | : Editör                |
| Hız. | : Hazreti               |
| krş. | : Karşılaştırınız       |
| nşr. | : nâşir/neşreden        |
| ö.   | : Ölüm tarihi           |
| TDV  | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| t.y. | : Tarihsiz              |
| thk. | : tahkik                |
| trc. | : Tercüme eden          |
| vb.  | : Ve benzeri            |
| y.y. | : yayın yeri yok        |

# GİRİŞ

## I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

İslâm kültür ve düşünce tarihinde ortaya çıkmış her mezhep ve ekolün en temel gayesi, Kur'an ve sünnetten oluşan dinî metinleri doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak olmuştur. Bu bağlamda, genel olarak nassı anlamada öne çıkan iki yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, akla dayalı her türlü edimi reddederek sadece Kur'an ve sünnet verileri ile erken dönem ulemasına ait âsârı dikkate alan ve metinlerin zahiri/literal formunu göz önünde bulunduran anlayıştır. İkinci yaklaşım ise anlama ve yorumlama faaliyetinde Kur'an ve sünnet verileriyle birlikte akıl, rey ve te'vile önem veren anlayış biçimidir. Her iki yaklaşımın bünyesinde belirli noktalarda birbirinden farklı yöntemler izleyen alt ekoller oluşmuştur. Selef anlayışı ekseninde bir din algısı taraftarı olan İbn Kayyim el-Cevziyye, selefi metodolojinin teorik boyutu üzerinde yoğunlaşarak İslâm toplumunun karşılaştığı sorunların çözümünü akıl/rey ve te'vil merkezli düşüncenin minimize edilerek Kur'an ve sünnet merkezli bir düşünceyi tekrar canlandırmakta görmüştür.

Tarihsel süreçte Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için farklı yöntemlerin türediği gözlenmektedir. Bu yöntemlerin iddiası, Kur'an'ın otantik ve nesnel anlamına ulaşmaktır.<sup>1</sup> Her bir mezhebin takip ettiği yöntemler sonucu ulaştığı anlamın, metni irad edenin kastettiği anlam olarak ifade edebileceğimiz nesnel anlama tekabülü konusu hiç şüphesiz tartışmalıdır. Tarihsel süreçte üretilen anlamların nesnel anlamın yerini alması veya bu iki anlamın birbirine karışması, muhtemel bir tehlike olarak her zaman varlığını korumaktadır. Bu tehlikeyi sezen ulema, tefsir-te'vil ayırımında bulunarak bu iki anlamı birbirinden ayırmanın önemine ve gerekliliğine dikkat çekmiştir. Tefsir, Kur'an'ın nüzûl ortamındaki anlamına gönderimde bulunurken te'vil ise tarihsel süreçte üretilen anlamlara işaret etmektedir. Çeşitli sebeplerden ötürü te'vil tefsirin yerine geçmiştir. Bunun başlıca sebeplerinden biri dilde ve kavramların delaletlerinde meydana gelen değişikliklerin Kur'an'a yüklenmesidir. Diğer bir sebep ise sosyal değişim olgusunu göz ardı ederek tarihsel süreç içinde herhangi bir toplumun yaşadığı değişim ve dönüşümü Kur'an'a onaylatma çabasıdır.<sup>2</sup> Tefsir faaliyeti nüzûl dönemindeki anlama karşılık geldiği için, burada Hz. Peygamberden ve Kur'an'ın inzaline şahit olan sahâbeden gelen bilgi belirleyicidir. Tabiûn neslinin sahâbeye dayandırdığı bilgi de tefsir faaliyeti içinde değerlendirilebilir. Bu ilk nesillerden sonra gelen

<sup>1</sup> Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zahirilik ve Zahirî Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 8.

<sup>2</sup> Parlak, *Tefsir Tarihinde Zahirilik*, 8.

herkesin, Kur'an'ın anlamına ilişkin tefsir bilgisi dışında kalan her türlü faaliyeti te'vil olarak değerlendirilir. Tefsir tarihi bu iki bilgiye yaklaşım tarzı etrafında şekillenerek günümüze gelmiştir.

Bu çalışmada, te'vile karşı mesafeli bir duruş sergileyerek Kur'an'ı doğru anlamak için selef metoduna dönmeyi ısrarla vurgulayan İbn Kayyim'in Kur'an anlayışı ve yorum metodolojisi incelenecektir. İbn Kayyim, siyasî ve toplumsal açıdan önemli savrulmaların yaşandığı hicrî sekizinci asrın önde gelen simalarındandır. Kur'an'ı baştan sona ele alan bir tefsir çalışması bulunmamakla birlikte kaleme aldığı eserlerinde anlamaya ve yorumlamaya ilişkin önemli veriler kaydetmektedir. Müstakil bir tefsir eserinin bulunmaması, bu alanda yeterince ön plana çıkmamasına sebebiyet verse de İbn Kayyim'in eserlerinde bir tefsir eseri oluşturacak yoğunlukta Kur'an yorumuna dair verinin bulunması ilmî bir titizlik çerçevesinde takip ettiği metodolojiyi ortaya koymayı hak edecek değerdedir.

İbn Kayyim, yazdığı eserlerle hem kendi dönemindeki ilim camiasını hem de gelecek nesilleri etkileyerek adından söz ettirmeyi başarmış bir şahsiyettir. Muhalif çevreler kendisine reddiye yazmak suretiyle taraftarları ise çeşitli eserleri üzerinde şerh ve muhtasar türü çalışmalar yaparak incelemelerde bulunmuşlardır. Henüz hayatta iken ilgi görmeye başlayan eserleri, selefî hareketin yirminci asrın başlarından itibaren giderek artmaya başlayan etkinliğiyle daha fazla ilgi görür hale gelmiştir. Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi neo-selefiliğin temsilcileri tarafından çıkarılan *el-Menâr* dergisinde adından sık sık söz edilmiştir. Ülkemizde ise 1960'lı yıllarda başlayıp 1980'li yıllarda yoğunluğu artan İbn Kayyim tercümeleri görülmüştür.<sup>3</sup> Bu tercüme faaliyetleri ve selefî söylemin artan etkinliğine paralel olarak akademik alanda da İbn Kayyim'in eserlerine ve ilmî anlayışına yönelik ilginin bir miktar arttığı gözlenmiştir. Ancak tüm bu çalışmalara rağmen, İbn Kayyim'in tefsir faaliyeti üzerinde ülkemizde doktora düzeyinde bir çalışma henüz yapılmamıştır. Yüksek lisans düzeyinde yapılan iki çalışma, İbn Kayyim'in muhtelif eserlerinden derlenip bir araya getirilen çalışmaları dikkate alarak hazırlandığı için bütünlüklü ve tam bir bakış açısı sunmaktan uzak görünmektedir.<sup>4</sup> Çünkü derleme tarzındaki bu eserler, İbn Kayyim'e ait görüşleri bağlamından

<sup>3</sup> Usame Onuş, "Cumhuriyet Dönemi İslâmî İlimler Literatüründe Seleflik ve İbn Teymiyye Çizgisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 297, 319. Yüsrî es-Seyyid tarafından derlenen *Bedâi'u't-Tefsîr* adlı çalışma, Halil Aldemir'in editörlüğünde *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-Tefsîr* şeklinde tercüme edilmiştir. *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-Tefsîr*, der: Yüsrî es-Seyyid, ed: Halil Aldemir, çev. Harun Ögmüş, Ahmet Ağırakça (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011).

<sup>4</sup> Kadriye Hökelekli, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014, Mustafa Kılıçarslan, *Bedâi'u't-Tefsîr Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Tefsire Dair Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

kopardığı için müellifin görüşlerini doğru bir şekilde anlama imkanını zorlaştırmaktadır. İbn Kayyim'in görüşlerini tam anlamıyla kavramak için ilgili pasajları kendi eserlerindeki bağlamı içerisinde okumak gerekir. Yoğun mesai gerektiren böyle bir çalışma, doğal olarak yüksek lisans düzeyindeki bir araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Her ne kadar Kılıçarslan İbn Kayyim'in tefsir görüşlerine, eserleri üzerinde yapılacak bütüncül bir okuma ile ulaşılması gerektiği kanısında olduğunu belirtse de<sup>5</sup> ilgili çalışmasında müellifin sadece üç eserinden istifade etme yoluna giderek bu önerisini başarılı bir şekilde gerçekleştirememektedir.

## II. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda genelde dokümantasyon, veri toplama ve belge inceleme gibi yöntemler takip edilmektedir. Biz de çalışmamızda bu yöntemleri izleyerek İbn Kayyim'in eserlerini taradık. Bu eserlerde tefsire ve usule ilişkin değerlendirmeleri birer veri olarak kabul edip müellifin tefsirci kimliğini ve kendisine özgü yanlarını ortaya koymaya çalıştık. İbn Kayyim'in tefsire dair görüşlerini tanıtmaya amacı taşıyan çalışmamızda betimleyici bir üslup hakimdir. Bu üslup gereği çoğu zaman İbn Kayyim'in herhangi bir konu ile ilgili görüşlerini serdetmeye özen gösterdik. Ardından onun görüşlerine ilişkin eleştirilerimizi ve değerlendirmelerimizi serimledik.

İbn Kayyim hem yazım faaliyetini geniş bir alanda sürdürdüğü hem de uzun soluklu ve kapsamlı eserler kaleme aldığı için, tefsiri ilgilendiren görüşlerini biraraya getirmenin bir hayli yorucu olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlamda onun görüşlerini biraraya getiren derleme tarzındaki eserlere zaman zaman başvurma ihtiyacı hissetsek bile müellifin konuyu ele aldığı bağlama vakıf olmak adına tekrar onun eserlerine geri dönme zorunluluğu doğmuştur. Bu nedenle anılan derleme tarzındaki çalışmaları çok kısıtlı bir şekilde kullandığımızı ifade etmeliyiz.

Ayet çevirilerinde birlik sağlanması için tezimizin başından sonuna kadar Murat Sülün'ün *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* isimli mealini kullandık.<sup>6</sup> Dipnotta ise meâl ismini ve sahibini belirtmeksizin sure ismi ve numarası ile ayet numarasını vermekle yetindik. İbn Kayyim'in verdiği anlama uygun olmayan çevirileri ise müellifin anlayışına uygun düşecek şekilde çevirmeye gayret gösterdik. Meâl sahibine ait çevirinin müellifin anladığı anlama uygun olmadığı için kendi tasarrufumuzla müellifin anladığı şekilde çevirdiğimiz yerleri dipnotta belirtmeyi ihmal etmedik.

<sup>5</sup> Kılıçarslan, *İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Tefsire Dair Görüşleri*, 20.

<sup>6</sup> Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012).

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, çalışma konusunun önemine ve yöntemine ilişkin konulara değindik. “İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur’an Anlayışı” adlı birinci bölüme, müellifin hayatını, yaşadığı çevrenin siyasi, sosyal ve ilmi durumunu ele alarak başladık. Daha sonra onun vahiy algısını ve Kur’an anlayışını tahlil ettik. Zihinsel bir süreç olarak anlamanın yorumlamadan önce gelmesi ve anlaşılan manaya göre yorumun şekillenmesi söz konusu olduğu için, İbn Kayyim’in düşünce dünyasında Kur’an’a dair nasıl bir algının var olduğunu serimlemeye çalıştık. Bu bağlamda vahye bakış açısını analiz ederek Kur’an’ın mahiyetine yönelik görüşlerini inceledik. Kur’an’ın mahiyetiyle ilgili görüşler, “halku’l-Kur’an” meselesi etrafında cereyan eden tartışmalarla gündeme geldiği için bu konudaki düşüncelerini “kelâmullâh” ve “halku’l-Kur’an” konuları eşliğinde değerlendirdik. Kur’an anlayışı ile bağlantılı olarak ele aldığımız bir diğer konu ise Kur’an’da yer alan dinî hükümlerin nüzul döneminden sonraki zamanlarda meydana gelen olaylara taşınması hususudur. Bu bölümde, son olarak “nesih”, “i‘cazü’l-Kur’an” ve “hurûf-u mukatta” gibi Kur’an ilimleri ile ilgili tartışmalı meseleler hakkında İbn Kayyim’in görüşlerini inceledik.

İkinci bölümde İbn Kayyim’in tefsir yöntemini ele alıp inceledik. Günümüzde kişi bazlı yapılan çalışmalarda çok sık rastlanılan, İbn Teymiyye’den (ö. 728/1328) mülhem Kur’an’ın Kur’an, sünnet ve sahâbe kavliyle tefsiri şeklindeki yöntemin, İbn Kayyim nezdindeki tezahürünü ortaya koymaya çalıştık. Özellikle modern dönemde problemsiz bir nakil faaliyeti gözüyle bakılan Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri söyleminin, söylemin henüz yeni ortaya çıktığı bir zaman diliminde İbn Teymiyye’nin en sadık talebesi özelinde nasıl karşılık bulunduğunu tahlil ettik. Tefsirle birlikte gündeme gelen te’vil konusu, İbn Kayyim tarafından muhalif kesimlere karşı polemik unsuru olarak kullanılmaktadır. Te’vilin terim anlamına karşı mesafeli bir tutum benimseyen İbn Kayyim, Kur’an’daki özgün anlamından uzaklaştırıldığını düşündüğü te’vili, tekrar bu ilk anlama irca etme gayreti gösterdiğine şahit olmaktayız. Bu bölümün ikinci başlığında, müellifin te’vil anlayışını, bu bağlamda te’vilin birer aracı olarak kullanıldığını düşündüğü muhkem-müteşabih ile mecaz konusu hakkındaki görüşlerini inceledik. İkinci bölümün geri kalan başlıklarında ise İbn Kayyim’in sırasıyla fikhî, tasavvufî ve dilbilimsel açıdan tefsire yaklaşımını tahlil ederek müfessir kimliğini ortaya koyacağız.

İbn Kayyim’in düşünce dünyasının tefsir ilmi zaviyesinden ele alınacağı bu çalışmanın temel kaynakları onun eserleri olacaktır. Te’vil ve mecaz meselesinin yoğunluklu olarak ele alındığı *es-Savâ’iku’l-mürsele* adlı eseri bu anlamda çalışmamız açısından büyük önem arz edecektir. Ayrıca fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *İ’lamü’l-müvakkî’in* adlı eseri, her ne kadar

fıkıh usûlü bahislerini içerse de nihayetinde nassın anlaşılmasına dair yöntemsel konuları barındırması hasebiyle onun yorum anlayışını yansıtan önemli bir kaynaktır.

Müellifin itikadî görüşlerini yansıtan bir diğer eser de beyitleri nûn harfiyle sona erdiği için *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adıyla meşhur olan, yaklaşık altı bin beyitten oluşan *el-Kâfiyetü's-şâfiye fi'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciye* adlı manzum eserdir. İbn Kayyim bu manzum eserinde, inanç noktasında problem teşkil ettiğini düşündüğü birçok hususta ehl-i hadîs-selef eksenli bir yaklaşımla, Cehmiyye ve Mu'tezile başta olmak üzere ehl-i sünnet kelamının önemli bir temsilcisi olan Eş'ariler de dahil olacak şekilde nasları te'vil eden kelam ekollerini kıyasıya tenkit etmektedir. Bu eser üzerine birçok şerh çalışması yapıldığı gözlenmektedir. Ahmed b. İbrâhim b. Îsâ'nın *Tavzîhu'l-makâsîd ve tashîhu'l-kavâ'id fi şerhi kasîdeti'l-Îmâm İbni'l-Kayyim* adlı şerhi, Abdurrahman es-Sa'dî'nin (ö. 1956) *Tavzîhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye ve el-hakku'l-vâzihü'l-mübîn fi tevhîdi'l-enbiyâ' ve'l-mürselîn mine'l-kâfiyeti's-şâfiye* adlı şerhleri, Muhammed Halil Herrâs'ın<sup>7</sup> *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* adlı şerhi, Muhammed b. Salih el-Useymin'in *Şerhu'l-Kâfiyetü's-şâfiye fi'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciye* adlı şerhi bunlardan bazılarıdır. Bunlar arasından Herrâs'a ait *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* adlı şerh ile Muhammed b. Salih el-Useymin'e ait *Şerhu'l-Kâfiyetü's-şâfiye* adlı şerhten zaman zaman istifade ettik.

Modern dönem selefleri tasavvuf karşıtı tutumları sebebiyle İbn Kayyim'i tasavvuf karşıtı biri olarak sunma gayreti içine girmektedirler. Oysa İbn Kayyim, Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn* eserine yazdığı *Medâricü's-sâlikîn* adlı şerh ile tasavvufun aşırı fikirlerini eleştirirken Kur'an ve Sünnete uygun olan kısımlarını onaylamaktadır. Modern dönem seleflerinin genelde görmezden geldiği bu eser, müellifin tasavvufa dair görüşlerini görmek açısından büyük önem arz etmektedir. Yine Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin (ö. 581/1185) *Netâicü'l-fiker* adlı nahiv eserinin bir şerhi mahiyetinde olan *Bedâi'u'l-fevâid* adlı eseri dile dair mevzuları ele almakla birlikte tefsir ve usule ilişkin bilgiler de içermektedir. İbn Kayyim bu kitabında Kafirûn, Felâk ve Nâs gibi bazı kısa sureleri tamamen tefsir ederken bunun yanında birçok ayeti tek tek tefsir etmektedir. Müellifin dilsel tefsire dair görüşlerini yansıtmaması açısından bu eser önemlidir. *et-Tibyân fi eymâni'l-Kur'ân* isimli eseri Kur'an'daki yemin ifadelerini ele alan müstakil ilk çalışmadır. Kur'an'da geçen yemin ifadelerinin etraflıca tefsir edildiği bu eser, aynı zamanda İbn Kayyim'in tefsir yöntemini yansıtmaktadır. Bunların yanında tefsir ve yoruma dair önemli bilgileri dağınık bir şekilde barındıran diğer eserleri çalışmamızın ana kaynakları arasında olacaktır.

<sup>7</sup> M. Sait Özervâlî, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 570.

### III. Araştırmanın Literatür Değerlendirmesi

İbn Kayyim'in benimsediği yöntem gereği herhangi bir meseleyi tartışırken kullandığı delillerin başında Kur'an ayetleri gelmektedir. Bu yöntemi kullanmadaki hassasiyeti ve devamlılığı, eserlerinde ayetlerin yorumuna dair yoğun ve kapsamlı bir verinin oluşmasını sağlamıştır. Nitekim bu durum modern dönem araştırmacılarının gözlerinden kaçmamıştır. Muhammed Üveys en-Nedvî'nin *et-Tefsîrû'l-kayyim li'l-Îmâm İbni'l-Kayyim*<sup>8</sup> adıyla yaptığı çalışma, İbn Kayyim'in eserlerindeki Kur'an tefsirine ilişkin malumatı derleme konusundaki ilk girişim olmuştur. Bu çalışma, İbn Kayyim'in tefsir birikimini ortaya koyan önemli bir eser olmasının yanı sıra birtakım eksiklikler barındırmaktadır. Cemaleddin el-Kasîmî'nin (ö. 1914) önde gelen talebelerinden Muhammed Behçet el-Baytar (ö. 1976) bu duruma dikkat çekerek, öğrencilerini, en-Nedvî'nin başlattığı çalışmaları tamamlamaları yönünde teşvik etmiştir. Bu teşviklerin etkisiyle Yüsrî es-Seyyid Muhammed, *Bedâ'i'u't-tefsîr el-câmi'u limâ fesserehu'l-Îmâm İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye*<sup>9</sup> adıyla bu konudaki ikinci çalışmayı yapmıştır. en-Nedvî'nin derlemesine göre daha kapsamlı olan bu çalışma, tertibi açısından kullanıma daha elverişlidir. İbn Kayyim'in eserleri arasında dağınık bir şekilde ve her birinin kendine ait özel bir bağlamı bulunan tefsirleri bir araya getirmek, bütünlük açısından bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Yüsrî es-Seyyid, daha önceki çalışmada görülen bu tarz sorunlar nedeniyle, anlamayı kolaylaştırmak adına, ilgili tefsirin içinde bulunduğu bağlamı kimi zaman başı kimi zaman da sonuyla beraber aktarmaya çalışmıştır. Ancak bunu yaparken metne herhangi bir müdahalede bulunmaktan sakınmaya çalışmıştır. Buna rağmen bağlamından koparılan metinlerin anlaşılma problemi nedeniyle yer yer bazı tasarruflarda bulunmuştur.<sup>10</sup> Yüsrî es-Seyyid'e ait bu çalışma, bazı tefsirleri içermediği ve yanlışlıkla İbn Kayyim'e nispet edilen *el-Fevâidu'l-muşevvik* adlı eserden nakiller bulundurduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>11</sup> Halil Aldemir'in editörlüğünü yaptığı bir heyet, bu derlemeyi, *İbn Kayyim Tefsiri Bedâ'i'u't-Tefsir* adıyla tercüme ederek Türkçe'ye kazandırmıştır.<sup>12</sup> İbn Kayyim'in tefsir birikimi üzerine yapılan bir diğer çalışma, Ali Hamed es-Sâlihî'nin *ed-Dav'u'l-münîr alâ't-tefsîr* adlı çalışmasıdır.<sup>13</sup> 6 cilt olarak basılan bu derleme, tefsir dışı bazı bilgileri naklettiği ve ayetin tefsiri

<sup>8</sup> *et-Tefsîrû'l-kayyim li'l-Îmâm İbni'l-Kayyim*, der. Muhammed Uveys en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, t.y.)

<sup>9</sup> *Bedâ'i'u't-tefsîr el-câmi'u limâ fesserehu'l-Îmâm İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye*, der. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, (y.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427).

<sup>10</sup> *Bedâ'i'u't-Tefsîr*, 6-7.

<sup>11</sup> Muhammed b. Abdullah b. Câbir el-Kahtânî, *İhtiyârâtü İbn Kayyim el-Cevziyye fî't-tefsîr dirâseten ve muvâzeneten*, (y.y.: Kursiyyu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Ulûmuh, 1439), 10-11.

<sup>12</sup> *İbn Kayyim Tefsiri Bedâ'i'u't-Tefsir*, der. Muhammed Uveys en-Nedvî, ed. Halil Aldemir, (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011).

<sup>13</sup> *ed-Dav'u'l-münîr alâ't-tefsîr*, der. Ali Hamed Muhammed es-Sâlihî, (y.y.: Müessestü'n-Nûr, t.y.).

ile doğrudan ilişkisi bulunmayan istitrad kabilinden bilgileri aktardığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>14</sup> Müellifin tefsir müktesebatı üzerine çalışmalar devam etmektedir. Daha önceki derlemelerde bulunmayan tefsirleri eklediğini belirttiği yeni çalışmasında İyâd b. Abdullatîf el-Kîsî, Beyyine suresinin tefsirine ilişkin yeni bazı yazmaları keşfettiğini ve bunları çalışmasına ekleyeceğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Son olarak Ezher Üniversitesi hocalarından Abdurrahman el-Kumaş'ın *Misbahu't-tefâsiri'l-Kur'âniyye el-câm'i li tefsîri İbn Kayyim el-Cevziyye* adıyla hazırladığı bir çalışmaya değinmek gerekir. Herhangi bir yayınevi tarafından basılmayan bu çalışma, el-Mektebetü's-Şâmile adlı program üzerinden okuyuculara hizmet vermektedir.

İbn Kayyim'in tefsir tercihlerini ele alarak inceleyen *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim ve tercihâtuhû fi't-tefsîr* adlı iki ciltlik çalışma da müellifin tefsir yöntemini ve tercih kriterlerini ortaya koyan güzel bir çalışmadır. İbn Kayyim'e ait tefsir tercihlerinin diğer müfessirlere ait görüşlerle kıyaslanarak ortaya konulması, onun tefsir ilmindeki yerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu arada tefsir alanında İbn Kayyim üzerine yapılmış iki doktora çalışmasından bahsetmek gerekir. Abdülfettah Lâşin tarafından hazırlanan *İbnü'l-Kayyim ve hissuhu'l-belağî fi tefsîri'l-Kur'an*<sup>16</sup> adlı çalışmada, İbn Kayyim'in Kur'an tefsirindeki belagat yönü ele alınıp incelenmiştir. Dört bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde İbn Kayyim'in hayatı, ikinci bölümde Kur'an'da harf, üçüncü bölümde Kur'an'da kelime, dördüncü bölümde ise Kur'an'da cümle yapısı incelenmiştir. Tefsir alanında hazırlanmış bir çalışma olmasına rağmen bu çalışma, konu ve içerik farklılığından ötürü tezimiz açısından herhangi bir problem teşkil etmemektedir. İkincisi ise Sabrî el-Mütevellî tarafından hazırlanan ve 2002 yılında Kahire'de basılan *Menhecû ehli's-sünne fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm (dirâsetün mevdu'iyetün li cuhûdi İbni'l-Kayyim et-tefsîriyye)* adlı çalışmadır.<sup>17</sup> Giriş ve iki bölümden oluşan çalışmanın teorik ve pratik adlı ilk bölümünde önce İbn Kayyim'in tefsir nazariyesi ele alınmakta, ardından sırasıyla tefsirde naklî yaklaşım, tefsirde aklî yaklaşım ve tefsirde tasavvufî yaklaşım şeklinde üç başlık altında müellifin yöntemi ele alınmaktadır. İstilah adlı ikinci bölümde ise Kur'an ilimleri ile ilgili istilahlara ve yardımcı ilimlerle ilgili istilahlara olmak üzere iki başlık altında inceleme yapılmaktadır. Yöntem ağırlıklı çalışmamızın "İbn Kayyim'in Kur'an Anlayışı" adlı birinci bölümü, bu çalışmadan tamamen farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu çalışmada, İbn Kayyim'e ait olmayan bir eser, ona nispet edilerek bundan aktarımlarda bulunulmuştur. *el-Fevâidu'l-muşevvik ilâ ulûmi'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân* adlı eser, her ne kadar ilk baskısında ona

<sup>14</sup> el-Kahtânî, *İhtiyârâtü İbn Kayyim*, 10.

<sup>15</sup> el-Kahtânî, *İhtiyârâtü İbn Kayyim*, 11.

<sup>16</sup> Abdülfettah Lâşin, *İbn Kayyim ve hissuhu'l-belağîyyü fi't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1402/1982).

<sup>17</sup> Sabrî el-Mütevellî, *Menhecû ehli's-sünne fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâsetün mevdu'iyetün li cuhûdi İbni'l-Kayyim et-tefsîriyye*, (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 2002).

nispet edilse de bu onun eseri değildir. Mecazın dildeki ve Kur'an'daki varlığının kabulü esasına göre telif edilen bu eser, mecaz karşıtı tutumuyla bilinen İbn Kayyim'e nispetini şüpheli hale getirmektedir. el-Mütevellî, İbn Kayyim'in önceleri mecaza karşı çıktığını, fakat hayatının sonlarına doğru mecazı kabul ettiğini ileri sürmektedir ki<sup>18</sup> onun bu kanısı, mezkûr eserin yanlışlıkla İbn Kayyim'e nispet edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İbn Kayyim hakkında yanlış yargılarda bulunması kaçınılmaz olmaktadır.

Harun Ögmüş'ün "es-Savâ'iku'l-Mürsele Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler" ve "es-Savâ'iku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi" adlı makaleleri ile Bilkasım Muhammed Hammam'ın, "el-Hitâb ve Tâğûtu't-Te'vîl 'inde İbn Kayyimi'l-Cevziyye min Hilâli Kitâbihi's-Savâ'iki'l-Mürsele" adlı makalesi, İbn Kayyim üzerine yapılan akademik çalışmalardandır. Bilkasım Muhammed, anılan çalışmasında İbn Kayyim'in mecaz anlayışı üzerinden te'vîl konusundaki görüşlerini tahlil etmiştir. Yazara göre, İbn Kayyim, söylemle uğraşacak kişinin söylemi ve metni iletişim anındaki bağlam ve boyutlarına döndürüp tam bir şekilde tahlil etmesine olanak tanıyan iletişim kurallarına hâkim olmak, konuşmacı hakkında tam bir bilgiye sahip olmak ve bağlama aşına olmak gibi unsurları dahil ederek geleneksel yaklaşımların ötesine geçmiştir. Bir metnin anlamını konuşan, dinleyen ve metin olmak üzere üç farklı yerde arayan modern dönem yaklaşımlarıyla yaptığı karşılaştırmada, İbn Kayyim'in, anlamı konuşan tarafın kastettiği şekilde anlamaya çalıştığını söylemiştir.

İbn Kayyim, İslâmî ilimlerin birçok alanında kalem oynatabilecek kadar geniş bir müktesebâta sahiptir. Bu yüzden günümüzde İbn Kayyim üzerine farklı alanlarda birçok çalışma yapılmıştır. İbn Kayyim'in İslâm düşüncesindeki yerini inceleyen *İbnü'l-Kayyim ve mevkîfuhû mine't-tefkîri'l-islâmî* adlı eser ile *İbn Kayyimü'l-Cevziyye asruhu menhecuhu ve ârâuhû fi'l-fıkhi ve'l-akâidi ve't-tasavvuf* adlı eser zaman zaman kullandığımız çalışmalardır. Abdurrauf Muhammed Osman Hayri'nin *Mevkîfu İbni'l-Kayyim mine't-Tasavvuf'u*, Hasan b. Avvâd b. Bilal el-Avfî'nin *İ'cazü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde İbni'l-Kayyim'i*, Âmâl bint Abdulaziz'in *Menhecü'l-İmâm İbni'l-Kayyim fî takrîri't-tevhîd* isimli çalışmalar İbn Kayyim üzerine yapılan önemli araştırmalardır. Ülkemizde İbn Kayyim üzerine farklı alanlarda birçok çalışma yapıldığı gözlenmektedir. Orhan Yılmaz'ın *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*,<sup>19</sup> Mehmet Erel'in *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Delil*

<sup>18</sup> el-Mütevellî, *Menhecü ehli's-sünne*, 138.

<sup>19</sup> Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

*Anlayışı ve İstinbat Teorisi*,<sup>20</sup> Fatih Çınar'ın *İslâm Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri*,<sup>21</sup> Mustafa Salih Edis'in *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı*,<sup>22</sup> Herol Tabak'ın *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yönelttikleri Tenkitler*'i<sup>23</sup> İbn Kayyim üzerine yapılmış doktora düzeyindeki çalışmalardan bazılarıdır.

Son yıllarda gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında İbn Kayyim hakkında yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılan akademik çalışmaların artış gösterdiği gözlenmektedir. Biz de tezimizde, konumuzla ilgili olan bütün bu çalışmaları inceleyerek istifade ettik. Ancak burada onların sayımını tek tek yapmayı zait görüyoruz.

---

<sup>20</sup> Mehmet Erel, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Delil Anlayışı ve İstinbat Teorisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

<sup>21</sup> Fatih Çınar, *İslâm Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>22</sup> Mustafa Salih Edis, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

<sup>23</sup> Herol Tabak, *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yönelttikleri Tenkitler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).



**BİRİNCİ BÖLÜM**

**İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE VE KUR'AN ANLAYIŞI**

Toplumların tarih sahnesindeki ilerleyişleri doğrusal bir süreç izlemediği için ortaya çıkan her yeni olay ve durum kendi şartlarını dayatır. Bu şartlar çerçevesinde birey toplumun şekillenmesinde etkili olduğu kadar toplum da bireyin gelişimine katkı sağlar. Özellikle siyasî ve sosyal anlamda önemli kırılmaların yaşandığı zaman dilimlerinde gözlemlenen çok yönlü kriz ortamı, bireyin toplumla ilişkisinde ayrışmalara neden olarak yeni hareket tarzları geliştirmesine olanak tanır. Bazen çoğunluğun ortak düşünme biçimine ayak uydurarak paralel bir seyir takip eder. Bazen de mevcut algı ve anlayışlara tepkisel yaklaşarak yeni arayışlara girer. Toplumsal bir varlık olarak insanın içinde yetiştiği ortamın sahip olduğu kodlarına göre kimi zaman karşıt kimi zaman da paralel düşünme biçimleri geliştirmesi, kişi, zaman ve mekân bütünlüğünü dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle tezimize İbn Kayyim'in düşünsel birikimi üzerine etkisi olan dönemin panoramasını sunarak başlamayı uygun gördük. Bu bağlamda hayatı ile döneminin siyasî ve sosyal durumunu betimleyen kısa bir giriş yapmanın yerinde olduğu kanaatindeyiz. Daha sonra İbn Kayyim'in vahiy anlayışını ve Kur'an tasavvurunu ana hatlarıyla ele alarak inceleyeceğiz. Herhangi bir metni veya objeyi yoruma tabi tutmadan önce, yorumun konusu olan şeye dair sahip olunan ön bilgi ve kabuller, ortaya çıkacak sonuca belli düzeyde etki etmektedir. Zihinsel bir süreç olarak algılama ve anlamının yorumlamadan önce gelmesi, mevzu bahis tasavvurun önemini daha da arttırmaktadır. Bu nedenle, müellifin, İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'a dair algısı hakkında fikir sahibi olmak, bu metni yorumlama faaliyetini nasıl gerçekleştirdiğini kavramamıza yardımcı olacaktır. Yoruma etki eden faktörlerden biri de yorumcunun takip ettiği ilmî geleneğin ilke ve prensipleridir. Bunlara sıkı sıkıya bağlı kalanlar, mezhepsel kaygılardan ötürü nesnel yorumdan uzaklaşabilmektedir. İbn Kayyim'in Kur'an tasavvurunu vuzuha kavuşturmak, öncelikle vahiy düşüncesi hakkındaki fikirlerini ele almayı gerekli kılar. Ardından geleneksel düşüncede Kur'an'ın mahiyetine ilişkin yürütülen tartışmada (halku'l-Kur'an) durduğu yeri tespit etmek gerekir. Bu bağlamda Kur'an'ın dinî değeri ve toplumsal sorunları çözmedeki rolü ve kapsayıcılığı konusundaki fikirleri de önem arz etmektedir. Kur'an'ın i'cazı, neshi ve Mukataa harfleri gibi Kur'an'la ilgili tartışmalı bazı meselelere dair düşünceleri de Kur'an tasavvurunu daha net görmemize yardımcı olmaktadır.

## I. İBN KAYYİM'İN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ

### A. Hayatı

Tam adı, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sa'd b. Harîz ez-Zur'î ed-Dimeşkî el-Hanbelî'dir.<sup>24</sup> Hicrî 691 yılında Şam'da doğmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye adıyla meşhur olması, Cevziyye medresesinin yöneticiliğini yapan babasından kaynaklanmaktadır. Babası Ebû Bekr b. Eyyûb uzun yıllar Şam'daki en büyük Hanbelî medresesi olan Cevziyye medresesinin idaresini üstlenmiştir.<sup>25</sup> Kendisinden sonra soyundan gelenler bu lakapla anılmışlardır.<sup>26</sup> Son dönemlerde daha çok İbn Kayyim olarak bilinen ve meşhur olan müellifin ismi, zaman zaman İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ile karıştırılmaktadır.<sup>27</sup>

İlimle meşgul bir aile ortamında dünyaya gelen İbn Kayyim, çok erken bir yaşta ilim hayatına başlamıştır. Henüz küçük yaşta iken vefat eden hocaları olduğu gerçeği göz önüne alınırsa altı veya yedi yaşında eğitim faaliyetine başladığı söylenebilir. Hicrî 697 yılında vefat eden hocası Şihâbüddin en-Nablusî el-Âbir'den (ö. 697/1298) rüya tabirine ilişkin aktardığı bir anekdotta, kendisinin küçük yaşta olması ve hocasının erken ölümü üzerine bu ilmi hocasından tahsil etmenin nasip olmadığını ifade etmektedir.<sup>28</sup>

Dil ve din bilimleri alanında yetkin biri olduğu belirtilen İbn Kayyim, başta Hadis ilmi olmak üzere Tefsir, Akâid, Kelam, Fıkıh Usulü gibi İslâmî ilimlerin birçok dalında ve Sarf, Nahiv, Belagat gibi dil ilimleri alanında uzmanlığı bulunmaktadır. Arapça eğitimini Ali b. Ebû'l-Feth el-Ba'lebekkî (ö. 709/1309) ve Mecdüddin et-Tûnisî'den (ö. 718/1318) alan İbn

<sup>24</sup> Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbüddin Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1408/1988), 234. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni mieti's-sâmine*, thk: Muhammed Abdulmî'id Zân (Haydarabâd: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972) 5/137.; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Mekke: Mektebetü Ubeykân, t.y.), 5/170.; Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 2/93.; İbnü'l-İmâd Şihâbüddin Ebi'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akerî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavud (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/1992), 8/287-288.; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Bedrü't-tali' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 2/143.; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayatuhû âsâruhû ve mevâriduhû* (Riyad: Dâru'l-'Asime, 1423/2002), 18.; Abdullah Mustafa Merağî, *Fethu'l-mubîn fi tabakâti'l-usûliyyîn* (y.y.: Matbaaatu Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366/1947), 2/ 163.

<sup>25</sup> Hanbelî kâdilkudâtların göreve atandıktan sonra Cevziyye medresesinde ders vermesi ve ilk davasına burada bakması da medresenin önemini göstermektedir. Zira kâdilkudâtlar genellikle mezhebin en büyük medresesinde bu görevi icra ederler. Bkz. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûklerde Dimaşk Kâdilkudâthı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016) 156.

<sup>26</sup> Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 24.

<sup>27</sup> Bu isim karışıklığı kimi zaman bir müellife ait eserin diğer müellifin adıyla basılmasına sebep olmuştur. İbnü'l-Cevzî'ye ait *Def'u şübehi't-teşbih bi ekeffi't-tenzih* ile *Ahbâru'n-nisâ* isimli iki eseri, İbnü'l-Kayyim'in adıyla basılmıştır. Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 28, 202.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009) 555.; Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 50.

Kayyim, fıkıh ilmini Mecdüddin el-Harrânî (729/1329) ve İbn Teymmiye'den (ö. 728/1328), usûl-i fıkıh ise İbn Teymiyye ve Safiyyüddin el-Hindî el-Urmevî'den (ö. 715/1315) aldı. Ferâiz/miras hukuku ilmini, bu konuda uzman olan babasından aldı.<sup>29</sup> Hilaf ilmi konusunda yetkin olan İbn Kayyim, selefin görüşlerine de hâkimdi. Kendilerinden ders aldığı diğer bazı hocaları şunlardır: Kâdî Takiyyüddin Süleyman (ö. 715/1315), Ebû Bekr b. Abdiddâim (ö. 743/1342)<sup>30</sup>, Ebû Nasr b. Şîrâzî (ö. 736/1336), İsâ el-Mut'im (ö. 719/1319), Fatıma bint Cevher (ö. 711/1311).<sup>31</sup>

Hicrî 712 senesinde İbn Teymiyye ile tanışan İbn Kayyim, hocasının ölümüne kadar beraberliklerini sürdürmüştür. İbn Teymiyye'ye karşı duyduğu aşırı sevgi sebebiyle onun görüşlerinin dışına çıkmamaya, çoğu zaman onları desteklemeye çalıştığı ifade edilmektedir. Bekir Ebû Zeyd, "İbn Teymiyye'nin görüşlerinin dışına çıkmaması" ifadesinin anlamında kapalılık olduğunu belirtmektedir. Şayet bununla kastedilen, onun hocasına ait görüşleri derlemek, tertip etmek ve delile dayansın veya dayanmasın onları savunmak dışında herhangi bir önemi olmayan sıradan bir araç olduğu ise bu kabul edilemez. Çünkü İbn Hacer'in (ö. 852/1449) ifadelerinden böyle bir anlam çıkarmak uzak bir ihtimaldir. Ancak bununla onun, hocasına ait görüşleri sadece takipçisi olduğu gerekçesiyle değil delile dayalı olarak savunduğu kastediliyorsa bu anlam yerindedir.<sup>32</sup> Aslında İbn Kayyim'in kendisi, salt taklit yoluyla hocasının ilmi yöntemini ve görüşlerini takip etmediğini, delile dayanarak onları savunduğunu dile getirmektedir. Bu iddiası sebebiyle olacaktır ki Zahîd el-Kevserî (ö. 1879-1952) tarafından eleştirilmiştir. Görüşleri yüzünden birkaç defa sorguya çekilen İbn Kayyim, vefat etmeden önce son defa tutuklanan İbn Teymiyye ile hapse mahkûm edilmiştir. İbn Teymiyye'nin tutuklu bulunduğu kalede ölmesinin ardından o da serbest bırakılmıştır.<sup>33</sup> İbn Teymiyye'nin son mahkûmiyeti hicrî 726 yılı Şaban ayında gerçekleşmiş, 728 yılındaki vefatına kadar sürmüştür.<sup>34</sup> Bu son mahkûmiyetinde onunla birlikte tutuklandığı ve vefatından sonra serbest kaldığı bilgisi dikkate alındığında, İbn Kayyim'in en az iki yıl hapiste kaldığını söyleyebiliriz. Kabir ziyareti için yolculuk yapılması konusunda son derece katı bir tutum sergileyen İbn

<sup>29</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/137., Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Bedrû't-Tali*, 2/143.

<sup>30</sup> İbn Abdiddâim hadis alanında döneminin önde gelen isimlerinden biridir. Hanbelî mezhebine mensup birçok kâdilkudât hadis ilmini kendisinden almıştır. Abdülkadir b. Muhammed en-Nu'aymî *ed-Dimeşkî*, *ed-Dâris fi tarihi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/23-32.

<sup>31</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile*, 5/171; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/94. Hicrî 711 senesinde vefat eden Fatıma bint Cevher, Hanbelî mezhebinin önde gelen kadın bilginlerinden biridir. Zehebî'nin kendisinden rivayette bulunduğu kadın hocaları arasında bulunur. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mu'cemu şuyûhi'l-kebîr*, thk., Ruhiyye Abdurrahman es-Suyûfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 424.

<sup>32</sup> Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 143.

<sup>33</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/288.; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 5/173.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/123.

Kayyim, Hz. İbrâhim'in kabrinin ziyaret edilmemesi yönündeki İbn Teymiyye'nin fetvasını savunmuştur. Kudüs ziyaretinde verdiği vaazında bu konuyu gündeme getiren İbn Kayyim, Hz. İbrâhim'in mezarını ziyaret etmeden gideceğini söylemiş, aynı görüşleri Nablus'ta da savununca büyük bir tepkiyle karşılaşmıştır. Kendisini öldürmek isteyen halkın elinden, Nablus valisinin devreye girmesiyle zor kurtulmuştur. Kudüs ve Nablus ahalisinin yazdığı mektuplarla durumu Şam'a bildirmesi üzerine sorguya çekilen İbn Kayyim, tekrar hapse mahkûm edildi. Şemseddin el-Mâlikî'nin meclisinde düzenlenen görüşmede öldürülmesi talep edildiği halde, Hanbelî kadısı Şemseddin b. Müsellem'in (ö. 726/1326) kendisi hakkında verdiği hükmü hatırlatarak savunmasını yaptı. Önce sopayla dövülen ardından eşeğe bindirilerek şehirde dolaştırılan İbn Kayyim tekrar hapse geri gönderildi.<sup>35</sup> İbn Teymiyye'nin vefatından yaklaşık bir ay sonra serbest bırakıldı.<sup>36</sup> Biyografi eserleri, onun bu son mahkûmiyetine dair ayrıntılı bilgiler aktarmamışlardır. Fıkî mezheplerin siyâsî ve sosyal bir örgütlenme şekli olduğu gerçeği dikkate alındığında,<sup>37</sup> İbn Kayyim'in dövülmesi, onurunu zedelemek gayesiyle eşeğe bindirilmesi ve hapse mahkûm edilmesinin salt görüş ayrılığına dayanmadığını söylemek mümkündür. İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi dönemin diğer önemli Hanbelî/selefi çizgisinde bulunan isimlerin de benzer muamelelerle karşılaştığına tanık olmamız, sosyal bir kimlik görevi gören mezhebî aidiyetlerin toplumsal etkinliğine de işaret etmektedir. Tabanda çoğunluğun mezhebi olabilmeyi başaran Eş'arilik, siyâsî idareden gördüğü destek sayesinde muhalif ve marjinal olarak görülen kesimlere karşı nüfuz gücünü kullanmayı ihmal etmemiştir.

İbn Teymiyye'nin vefatından sonra, onun dini ve ilmi yönteminin sıkı bir takipçisi olarak hayatını devam ettiren İbn Kayyim, ilmî faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Öncelikle hocasının eserlerini tertip ve tasnif etmekle işe başlamıştır. İbn Teymiyye'nin sert ve keskin üslûbuna karşın daha yumuşak bir tavır benimsediği halde, onun fetvalarını savunduğu gerekçesiyle çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır. Şam'da bulunan Sadıriyye medresesi başta olmak üzere Hanbelî mezhebine ait medreselerde dersler vermiş,<sup>38</sup> Cevziyye medresesinde de uzun müddet yöneticilik yapmıştır. Hicrî 751 senesinde vefat eden İbn Kayyim, Şam'da bulunan el-Bâbu's-Sağîr mezarlığında annesinin yanına defnedilmiştir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Zâhid el-Kevserî bu bilgiyi, Sübkî'nin reddiyesine yazdığı girişte, Takiyüddin el-Hısnî'den nakletmektedir. Ebü'l-Hasen Takiyyüddin Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî el-Kebîr, es-Seyfî's-sakîl fî'r-reddi alâ İbnü'z-Zefîl (y.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, t.y.), 16.

<sup>36</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/161.

<sup>37</sup> Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 127.

<sup>38</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris fî tarihi'l-medâris*, 70.

<sup>39</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/234.

İbadete düşkünlüğü ile şöhret bulan İbn Kayyim, geceleri uzun uzun namaz kılmak ve Kur'an okumak suretiyle ibadetle geçirmektedir. İbn Kesîr, "İlim ehli arasında ondan daha fazla ibadet eden birisini görmedim. Rükû ve secdeleri uzatarak namazını kılardı" diyerek onun bu konudaki hassasiyetini belirtmektedir. Sabah namazını kıldıktan sonra yerinden kalkmaz, şafak sökene kadar zikir ve dua ederdi.<sup>40</sup> Sabah namazını müteakip yaptığı bu ibadetlerin gün içerisinde kendisine maddî ve manevî kuvvet verdiğini ifade eder.

İbn Kayyim'in yaşamında dikkate değer olan bir husus da birkaç defa gittiği Mısır<sup>41</sup> ile hac ziyareti hariç tutulursa neredeyse Şam dışına çıkmamasıdır. Erken dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin eğitim hayatında önemli bir yeri olan ilmî seyahatlerin bu dönemde de sürdüğü görülmektedir. İlim talebi ile şehir şehir gezen dönemin diğer ulemasının aksine o, Şam'da kalarak ilmi faaliyetlerini sürdürmeyi tercih etmiştir. Yaşadığı dönemde Şam'ın ilim dünyasındaki merkezi konumu, bunda etkili olduğu söylenebilir. Çünkü o dönemde Şam, ilmi ve kültürel faaliyetlerin diğer yerlere oranla daha yoğun olarak görüldüğü önemli bir konuma sahiptir.<sup>42</sup>

Biyografisini veren kaynakların vurguladığı ortak nokta, onun tefsir ilmi konusunda uzman biri olduğudur.<sup>43</sup> İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) onun tefsir alanındaki bilgisinin başkasıyla mukayese kabul etmeyecek derecede olduğunu ifade etmektedir. Öğrencisi İbn Receb'in bu ifadesini mübalağalı bulmakla birlikte, müfessirlerin biyografilerini ele alan özel kitaplarda İbn Kayyim'e yer verilmesi, tefsir alanındaki bu uzmanlığını teyit eden bir husustur.<sup>44</sup> Tefsir usulü ve ulûmu'l-Kur'ân alanında yazdığı eserler, onun tefsire yönelik büyük bir ilgisinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca diğer eserlerinde yoğun bir şekilde ayetleri tefsir etmesi, anlama ve yorumlamaya ilişkin prensiplerden bahsetmesi ve dilbilimsel izahlara başvurması da tefsir müktesebatını gösteren önemli verilerdir.

<sup>40</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/234.

<sup>41</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkadir el-Makrîzî, *el-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/1997), 4/132.; Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 57.

<sup>42</sup> Şam'ın ilmî ve kültürel anlamda elde ettiği canlılığı, biyografi eserleri üzerinden takip ederek bölgede yaşayan âlimlere dair bir inceleme yapan Joan E. Gilbert, Şam'daki yerli ulemanın, ehliyetlerini ispatlamak, hocalık tecrübesi kazanmak ve ünlerini yaymak için sık sık Şam'dan ayrıldıklarını belirtir. Joan E. Gilbert, Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelmesi, çev. Harun Yılmaz, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 176.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/234. Nu'aymî, *ed-Dâris fî tarihi'l-medâris*, 70.

<sup>44</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/93-94.

## B. Yaşadığı Dönem

Her insan, içinde doğup yetiştiği toplumun siyasî, ekonomik ve kültürel şartları tarafından yörgularak şekillenmektedir. Kişi ya yaşadığı toplumun değer yargıları, düşünceleri ve algılarını benimseyerek savunmaya çalışır ya da toplumun kabullerine karşı eleştirel bir tutum sergileyerek tepki gösterir. Her iki tavırda da kişi kendisini çevreleyen toplumun etkisi altındadır. İbn Kayyim'in biyografisini veren kaynakları incelediğimizde onun hayatının büyük çoğunluğunu Şam'da sürdürdüğünü görmekteyiz. Bu yüzden İbn Kayyim'in yaşadığı dönemde Şam'ın siyasî tarihi hakkında kısa bir açıklama yapmayı uygun görüyoruz.

### 1. Siyasî Durum

Eyyûbî hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmüddin Eyyûb'un (ö. 647/1249) Ravza adasına yerleştirdiği Türk asıllı memlûkler, zamanla güçlenerek Eyyûbî ordusunda etkin bir güç haline geldiler. Baybars el-Bundukdarî (ö. 676/1277), Eyyûbî hükümdarı Turan Şah'ı (ö. 624/1227) suikast sonucu öldürerek Mısır'da Eyyûbî hâkimiyetine son vermiştir. Turan Şah'ın ölümünden sonra tahta çıkarılan Necmüddin Eyyûb'un dul eşi Şecerüddür (ö. 655/1257), atabek olarak göreve getirdiği Türk asıllı Memlûk olan İzzeddin Aybek (648-655) ile evlendikten sonra tahtı ona devrederek Memlûkler devletinin kurulmasını sağlamıştır. (648/1250)<sup>45</sup>

Memlûkler döneminde Şam bölgesi Mısır'a bağlı idareciler tarafından yönetiliyordu. Bu dönem yaklaşık olarak üç asır sürmüştü; Bağdat'ı işgal ederek Abbasî yönetimine son veren Tatarlar'ın Ayn-ı Calût savaşında Memlûkler'e yenilmesiyle başlar, Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) Şam ve Mısır'a girmesi ile sona erer. Bu dönemde Kahire ve Şam askerî ve kültürel anlamda, tıpkı Abbasîler dönemindeki Bağdat'ta olduğu gibi İslâm dünyasının merkezi haline gelmişti.<sup>46</sup> İbn Kayyim, hayatının büyük bölümünü, Bahrî Memlûklerin en güçlü hükümdarlarından biri olarak kabul edilen Muhammed Kalavun'un (ö. 741/1341) istikrarlı döneminde geçirmiştir. Onun ölümünü müteakip devletin başına çocukları geçmiştir. Küçük ve genç yaştaki çocukları, devleti idare edebilecek tecrübeden yoksun oldukları için emirlerin birer kuklası haline gelmişlerdi. Kısa süren yönetimleri, devlet işleri ile ilgilenmek yerine kendi zevklerinin peşinde koşmak ve birbirleri ile mücadele etmekle geçti. Art arda iktidara gelen liyakatsiz ve eğlence düşkün sultanların ciddiyetten uzak yönetimleri siyasî istikrarsızlığa neden olmuştur.

<sup>45</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/178-179; İsmail Yiğit, "Memlûkler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/90.

<sup>46</sup> Abdülfettah Lâşin, *İbn Kayyim ve hissuhu'l-belâğiyü fi't-tefsîr*, 11-12.

Moğollar'ın Bağdat'ı işgal ederek son verdiği halifelik kurumu Sultan Baybars (ö. 676/1277) tarafından Kahire'de tekrar kuruldu. Kahire merkezli yeni halifelik siyasî bakımdan herhangi bir etkinliği bulunmuyordu. Sembolik bir anlam dışında pek bir fazla fonksiyonu kalmayan halifelik, meşruiyet krizi yaşayan Memlûk sultanlarına bu sorunu aşmalarını sağladı. Hutbelerde ismi okunmasına rağmen halife, Memlûk sultanlarının baskısı altındaydı. Sultanlar istedikleri zaman halifenin özgürlüğünü kısıtlayabilir, hatta onu hapse mahkûm edebilirlerdi. Toplumun algısında bulunan ihtişamını yitiren halifeler, sultanların diledikleri gibi oynattıkları birer kukla haline döndü. Bu durum, yeni halifelğin, sadece Memlûk yöneticilerinin otoritesini sağlamlaştırmak adına kurulduğunu göstermektedir.<sup>47</sup> Mezkûr gayelerle yeniden tesis edilen halifelik, ilerleyen süreçlerde tamamen önemini yitirdi. Hatta halifenin onayını alarak otoriteyi ele geçiren bir sultan, toplum tarafından benimsenen karizmatik güçlü bir lidere karşı tahtını bırakabilirdi.<sup>48</sup>

Bu dönemin siyasî durumu açısından önem arz eden temel sorunları Haçlı seferleri ve Moğol saldırıları olmak üzere iki başlık altında inceleyebiliriz. Her ne kadar bu saldırılar iki asır öncesinden başlamış olsalar bile bu dönemde etkinlikleri bulunmakta ve siyasî gidişatı belirleyen temel unsurlar olarak varlıklarını sürdürmektedirler.

#### **a. Haçlı Seferleri**

Haçlı savaşları uzun süre Müslümanları meşgul eden ve önemli sonuçları olan savaşlar dizisidir. Önce Selçuklular sonra Eyyûbiler bu ordulara karşı büyük mücadeleler vererek onları engellemeye çalışmışlardır. En sonunda Memlûk orduları son darbeyi vurarak, onları etkisiz hale getirmeyi başarmışlardır.<sup>49</sup> Bu bölgede hâkimiyeti ele geçiren her bir emirin karşılaşacağı en büyük sorunlardan biri de öteden beri bu toprakları ele geçirerek Kudüs'e kadar uzanan bölgeyi kontrol etmek isteyen Hristiyan orduların oluşturduğu saldırılardır. Selahaddin Eyyûbî'nin (ö. 589/1163) Kudüs'ü alarak bölgeyi idaresi altına alması, Hristiyan Batı'nın bölge üzerindeki emellerini ve çabalarını kamçılıdı. Memlûkler'in Mısır'da idareyi ele geçirmesiyle birlikte, kendilerini Eyyûbî saltanatının varisleri addeden Suriye bölgesindeki yöneticiler, Mısır'ın yeni yönetimi ile karşılıklı mücadeleye giriştiler. Müslüman yöneticiler arasında yaşanan bu siyasî çatışmalar, Haçlıların harekete geçmesini tetikledi. Etkili bir politika güden Memlûk sultanı Baybars el-Bundukdârî, ard arda düzenlediği istikrarlı seferler sayesinde

<sup>47</sup> Abdülazim Abdüsselam Şerefüddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye, asruhu ve menhecuhu ve ârâuhu fi'l-fıkhi ve'l-akâidi ve't-tasavvuf* (yy.: Dâru'l-Kalem, 1405/1984), 20-22

<sup>48</sup> Abdüsselam Şerefüddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 23.

<sup>49</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 41.

Haçlılar karşısında önemli başarılarla imza attı. Daha önce Haçlıların elinde olan birçok şehri tek tek ele geçirip Antakya'ya kadar ilerledi. Antakya'nın ele geçirilmesi, bu savaşlarda Müslümanların etkinliğini ve gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Antakya'nın düşmesinden sonra Haçlılar bulundukları diğer merkezleri de terk ederek Baybars'la antlaşmalar yapmak zorunda kalmışlardır.

Haçlılara karşı yürütülen mücadelelerde etkili olan bir diğer Memlûk sultanı ise Kalavun'dur (ö. 689/1290). Elde ettiği başarılar sayesinde el-Melikü'l-Mansûr ünvanı alan başarılı sultan, 1289 yılında haçlıların merkezi konumunda olan Tripoli şehrini ele geçirmiştir. Tripoli'nin fethinden sonra Haçlıların elinde kalan tek yer olan Akka kalesi de Kalavun'un oğlu el-Melikü'l-Eşref Halil (693/1293) tarafından alınarak bölgede Haçlıların etkinliğine son verilmiştir.<sup>50</sup> Özellikle Haçlılara karşı başarısıyla tanınan el-Melikü'l-Eşref, Suriye sahillerindeki bütün Haçlı bakiyelerini ortadan kaldırdı.<sup>51</sup> Bu tarihten itibaren tehlike arz eden bir güç olmaktan çıkan Haçlılar, zaman zaman İslâm topraklarına saldırmayı sürdürmüşlerdir. Haçlı ruhunu canlı tutmaya çalışan bazı devletler de Memlûklerin deniz ticaretini çökertmeye çalışmışlardır. 1365 yılında Kıbrıs Kralı komutasında harekete geçen Venedik, Ceneviz ve Rodos gemilerinden oluşan bir Haçlı donanması, İskenderiye'ye saldırdı. Üç gün boyunca şehri işgal altında tutan Haçlı orduları, Memlûk askerinin yaklaştığı haberini duyunca beş bin esirle birlikte şehri terk etmek zorunda kaldılar.<sup>52</sup> Bu savaşlar her ne kadar Müslümanlar ile Hristiyanların uzun erimde birbirilerini tanıma fırsatı vermiş olsa da ardında bıraktığı maddi yıkımın yanında toplumsal ve zihinsel izleri bakımından her iki taraf için olumsuz neticeler doğurmuştur. Uzun süren savaşların ekonomik maliyeti yüksek olduğundan Müslüman yöneticilerin bu savaşlarda yaptıkları harcamalar toplumu olumsuz yönde etkilemiştir. Bu savaşlara, kuraklık ve kıtlık gibi bazı doğal afetler de eklenince sosyal hayat kimi zaman ağır bir hal almıştır. Yoğun savaşlara ve iç çatışmalara sahne olan bu dönemde yaşanan göçler, yayılan hastalık ve şartların ağırlığı sosyo-kültürel ve ilmi ortamı da etkilemiştir. Sık bir şekilde el değiştiren topraklarda çiftçiler, üretim noktasında beklenen verimi elde edememiş, sanatçılar elverişsiz yerlere sığındığından istenilen düzeyde gelişme sağlanamamıştır. Yaklaşık iki asır boyunca İslâm dünyasının maruz kaldığı haçlı savaşları İbn Kayyim'in yaşadığı bu zamanlarda, etkisiz ve başarısız son hamlelerden sonra tarih sahnesinden kalkmıştır.

<sup>50</sup> Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 37.

<sup>51</sup> Ayaz, *Memlûkler*, 38.

<sup>52</sup> İsmail Yiğit, *Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), 145.

### ***b. Moğol Saldırıları***

İslâm dünyasının doğuda kalan toprakları uzun yıllar Moğolların yıkıcı saldırılarına maruz kalmıştır. Önüne gelen her şeyi yakıp yıkarak adeta Müslümanlara kan kusturan Moğollar, İslâm tarihinin gördüğü en acımasız saldırılardan birine imza atmışlardır. Semerkant, Horasan, Buhara, Gazne, Rey ve Hemedan gibi İslâm kültür tarihinde önemli bir konuma sahip birçok şehir bu saldırılar neticesinde talan edildi. Batı üzerindeki emellerinde kararlı görünen Moğollar, her geçen gün bu şehirlere bir yenisini ekleyerek ilerleyişini sürdürmüşlerdir. Hicrî 7. asırda bu saldırıların hedefinde İslâm dünyasının dinî ve siyasî merkezi konumunda olan, uzun yıllar Abbasîlere başkentlik yapan Bağdat vardı. Abbasîlerin Şîî veziri İbnü'l-Alkamî'nin (ö 656/1258) verdiği destek sayesinde Bağdat'ı savaştan ele geçiren Moğollar, daha önce ele geçirdikleri şehirlerde sergiledikleri tavırları sergileyerek, binlerce insanı kılıçtan geçirmiş; cami, mescit, kütüphane gibi birçok yapıyı talan etmişlerdir. Halife ve beraberinde ele geçirilen üst düzey yöneticiler, verilen sözlerin aksine toplu bir şekilde katliama kurban gittiler. İslâm dünyasının dinî lideri konumundaki Halife'nin katli ve kültürel faaliyetlerin merkezi konumundaki Bağdat'ın pervasızca talan edilişi, döneme tanıklık eden nesil ile sonraki birkaç kuşak boyunca Müslümanların belleklerinde yerini muhafaza etmiştir. Bunun ardından Suriye ve Mısır topraklarına göz diken Hülagu (ö. 663/1265) önderliğindeki Moğollar, Eyyûbî bakiyesi yerel yöneticileri ortadan kaldırarak bölgede hâkimiyeti henüz yeni ele geçiren Memlûklerle karşı karşıya gelmişlerdir. Hülagu'nun 657 yılında Şam'ı istila ederek Mısır'a yöneleceğini bildirmesi üzerine, Kutuz önderliğindeki büyük bir ordu ile yola çıkan Memlûk birlikleri, Ayn-ı Câlût mevkiinde gerçekleşen savaşta Moğolları hezimete uğratarak büyük bir zafer kazandılar.<sup>53</sup> İslâm dünyasının batı topraklarını istiladan kurtaran Ayn-ı Câlût zaferi, Moğolların tarihte kaybettikleri ilk savaş olmasının yanında Moğol ordusunun yenilmez ve karşı konulmaz algısının kırılmasını sağladı. Yeni kurulan Memlûkler bu savaşla birlikte rûştünü ispatlayarak meşruiyet sorunu önemli ölçüde aştı ve toplum tarafından kabul görmeye başladı. Suriye bölgesindeki hâkimiyetini perçinleyen Memlûkler, Moğolları Şam'dan çıkarmayı başarsalar bile, onların bu topraklar üzerindeki emellerine son veremediler. Şam dışındaki diğer şehirlere saldırılar devam ederken Memlûkleri bu topraklardan silmeyi hedefleyen Moğollar, 680/1281 yılında hazırladıkları büyük bir ordu ile tekrar taarruza geçtiler. Humus bölgesinde yaşanan bu savaşta aldıkları yenilgi sonrasında Memlûklerin bölgedeki hâkimiyeti sağlamlaştı.

---

<sup>53</sup> Yiğit, *Memlûkler*, 33-38.; Ayaz, *Memlûkler*, 32-34.

Bu tarihlerden itibaren Moğol hükümdarları arasında İslâm'a geçişler yaşanmaya başladı. Bu din değişimi, Moğolların Müslümanlara yönelik dış siyasetini değiştirmeye henüz yetmiyordu. Ancak İlhan Gazan'ın (ö. 703/1304) Müslüman olması ve devletin resmi dini olarak İslâmiyeti kabul etmesi Suriye bölgesinde Moğol yanlısı bir kesimin teşekkül etmesini sağladı. Sultanla arası iyi olmayan emirler ile Irak kökenli bazı tarikatlara mensup bir zümre onlara ilgi duymaya başladı.<sup>54</sup> Kendisine sığınan eski Şam emiri Kıpçak'ın teşviki ve desteğiyle Suriye topraklarına saldırma kararı alan Gazan Han (ö. 703/1304), 698/1299'da Humus'un kuzeyinde gerçekleşen savaşta Memlûk ordusunu yenmeyi başardı. Bu zaferi sonucunda Şam'da kendisi adına hutbe okutmayı başaran Gazan Han, Memlûkler aleyhine propaganda yaparak şehirde ortam oluşturmaya çalıştı. Her ne kadar hükümdarları İslâmiyete geçmiş gözükseler de yakın tarihlerde bu bölgede gerçekleştirdikleri zulümler Müslümanların belleğinde yerini koruduğu için, halk tarafından benimsenmeyen Moğol hâkimiyeti uzun sürmedi. Mısır'dan hareket eden Memlûk ordusunun haberi ulaşınca şehri terk etmek zorunda kaldılar. Şam'ı ele geçirmekte kararlı gözüken Moğollar, 702/1303'te Şam'ı tekrar kuşatma altına aldılar. Şehrin güney bölgesindeki Şekheb'te Memlûklerle yaptıkları savaşta ağır bir hezimete daha uğradılar.<sup>55</sup> Memlûkler bu savaşla birlikte Suriye'de yegâne etkin siyasî ve askeri güç olarak varlıklarını kanıtladılar. Her ne kadar Moğollar potansiyel bir tehlike olarak kalmaya devam etseler de Muhammed b. Kalavun'un istikrarlı yönetimi ve izlediği başarılı siyaset sayesinde Moğol saldırıları önlendi. İlerleyen dönemlerde iki taraf arasında sağlanan barış antlaşmaları sayesinde bölge halkı daha rahat bir ortama kavuştu. Bu savaşlarda ordu teçhizatı için halktan para toplanması, dönemin bazı uleması tarafından eleştirildi. Emir ve askerlerin kendi mallarını orduya destek için harcamaları şartıyla böyle bir uygulamaya cevaz verildi.<sup>56</sup> Ayrıca savaşların meydana getirdiği güvenlik tehlikesi sebebiyle bölge halkından bir kısmı, yerlerini terk ederek başka şehirlere göç etmek zorunda kaldı.

Moğol güçleri, Suriye bölgesine düzenledikleri saldırılarda bölgedeki unsurlar arasından Şîîlerle iş birliği içerisindeydiler. Şîîlerin onlara sağladığı bu destek nedeniyle Memlûkler zaman zaman Şîîlere yönelik saldırılar düzenledi. Sultan Muhammed b. Kalavun Dürzî, Nusayrî, Marunî ve diğer Şîî gruplar üzerine düzenlediği akınlar sonucu onları etkisiz hale getirdi. Şîîlerin Moğollarla iş birliği içinde bulunmaları bölgede onlar aleyhine bir algının oluşmasına neden olurken Sünnî-Şîî gerilimini de arttırdı. Özellikle ulema arasından bir kesim Şîîlere karşı gösterdiği sert tutumları ile öne çıktı. Kaleme aldıkları eserlerde onları kıyasıyla

<sup>54</sup> Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Sabri Hizmetli (Pınar Yayınları 2017), 355.

<sup>55</sup> Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 355-356; Yiğit, *Memlûkler*, 71-72.

<sup>56</sup> Yiğit, *Memlûkler*, 72.

eleştirdiler. İbn Teymiyye *Minhacü's-sünne* adlı eserini, sıkı bir Şîî olan el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhacü'l-kerâme*'sine reddiye olarak kaleme aldı. İlhanlı Sultanları Şîîliğe geçip devletin resmi mezhebi olarak benimsedikten sonra, Şîî unsurlara olan desteğini arttırdı.

## 2. Sosyal ve Kültürel Yapı

Memlûk toplumu devlet idaresindeki önemli mevkileri elinde tutan askerî sınıfla, çeşitli sosyal tabakalara ayrılan halktan oluşmaktaydı. Bu iki kesim, etnik bakımdan birbirinden farklıydı. Yönetim ve askerî işlerle ilgilenen memlûkler, bölgede yaşayan unsurlardan farklı olarak Türkler'den oluşmaktaydı. Toplum, tımarlı askerlerin topraklarında çalışan çiftçiler, tüccarlar, sanatkârlar, küçük esnaf ve göçebe Araplar'dan oluşmaktaydı. Mümlûk idari sisteminde yönetim ile halk arasındaki bağlantı, çoğu zaman tüccarlar ve ulema üzerinden gerçekleşmekteydi.<sup>57</sup> Toplumsal yapının ana unsuru olan Araplar en büyük bileşen konumundadır. Bu yüzden Emeviler başta olmak üzere bölgede kurulan devletler toplumsal yapının bu özelliğini gözetmektedirler. Devlet yönetimine sahip olan memlûkler, Arap dışındaki etnik kökenlere sahip olmalarına rağmen, devletin resmi işlerinde Arapça'yı kullanmışlardır.

Toplumu oluşturan tabakalar üzerinde geniş bir etkiye sahip kesim yine ulema ve tüccarlardır. Tüccarlar, sosyal hayatın devamını sağlayacak her türlü ticari malın bölgeye girmesini sağlamanın yanında, Memlûk askeri sisteminin ihtiyaç duyduğu köle ticaretini de yürütüyorlardı. Bu nedenle tüccarların, toplumsal hiyerarşinin üst tabakası ile alt tabakası için oynadığı rol büyük öneme sahiptir.<sup>58</sup> Ulema sınıfı, tarım arazisi, ev, dükkân ve diğer malî kaynaklara sahip olma bakımından memlûklerden sonra ikinci sırada gelir. Bu nedenle din adamları memlûklerin ardından ikinci büyük otoriteye sahiptirler.<sup>59</sup> İç işlerini yürütecek idarî bir sistem olmadığı için kamu işleri çoğu zaman ulema sınıfı tarafından görülür. Bu yönüyle onlar, iktidar aracı olarak toplum üzerinde otoriteye sahip bir güçtür. Ulema, toplum üzerindeki etkisinin yanında yönetimin en tepesinde bulunan sultanlar üzerinde de etkili olmayı başarabilmiştir. Ulemanın toplum üzerindeki etkisini gören sultanlar, bazı âlimlerden duyduğu çekinceyi ölümlemlerinden sonra dile getirmişlerdir. Sultan Zahir Baybars, İzz b. Abdüsselam'ın

<sup>57</sup> İbrâhim Ze'rûr, *el-Hayatü'l-İctima'iyetü fî Bilâdi's-Şâm fî'-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî* (Şâm: 1411/1990), 119.

<sup>58</sup> Ze'rûr, *el-Hayatü'l-İctima'iyetü fî Bilâdi's-Şâm*, 119.

<sup>59</sup> Ze'rûr, *el-Hayatü'l-İctima'iyetü fî Bilâdi's-Şâm*, 120.

(ö. 660/1262) ölümünden sonra “İşte benim otoritem şimdi sağlamlaştı” diyerek ondan duyduğu çekinceyi ifade etmiştir.<sup>60</sup>

Tımar sistemi uygulanarak işlenen tarım arazileri emirler ve üst düzey askerler arasında paylaşılmaktaydı. Çiftçilerin büyük emekler harcayarak çalıştığı bu arazilerden elde edilen gelirler tımar sahiplerine giderdi. Çiftçilerin sadece geçimlerini sağlayacak miktarda bir paya sahip olduğu bu sistemde, ekonomik durumun kötüye gittiği zor zamanlar onlar için çekilmez bir hal alıyordu. İki kesim arasındaki ekonomik farkların giderek açılması zaman zaman çiftçilerin isyan etmesine sebebiyet vermiştir. Mevcut sistemin oluşturduğu kötü durum üzerine toprakların çiftçiler arasında paylaşılması teklifi emirlerin karşı koyması sebebiyle reddedilmiştir.<sup>61</sup> Adil olmayan bu paylaşımın toplumda oluşturduğu huzursuzluk uzun müddet devam etmiştir. İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) Sultan Baybars ile bu konuda yaptığı tartışmalar sonuç vermeyince sonraki süreçlerde İbn Teymiyye aynı yönde çaba sarf etmeye çalışmıştır. Fakat onun çabaları da yeterli olmamıştır. Halkın tımar sahibi olması, 749 senesinde Emîr Mencûk el-Yusûfî'nin (ö. 759/1358) yaptığı bazı düzenlemeler sonucunda mümkün hale gelmişse bu çok uzun sürmemiştir.<sup>62</sup> Muhammed b. Kalavun da yönetiminin son safhalarında toplumsal durumu iyileştirmek adına tarım arazilerinin dağıtımı konusunda bir dizi düzenlemeler gerçekleştirmenin yanında gümrük vergisini de kaldırarak halk üzerindeki ekonomik baskıları hafifletmeye çalışmıştır. Bu vergilerin kalkmasıyla tarım ürünleri ucuzlamış ve alt tabakadaki insanlar bir miktar rahatlamıştır.<sup>63</sup>

Haçlı ve Moğol savaşları, ardında bıraktığı yıkımın yanında toplumsal olarak birçok soruna yol açtığı belirtilmiştir. Bu savaşlar sebebiyle İslâm toprakları arasında yoğun göçler yaşanmış, özellikle Moğol saldırılarından kaçan Irak bölgesindeki insanlar, Suriye ve Mısır bölgesine yerleşmişlerdir. Suriye bölgesinden göç edenler ise Mısır ve Afrika'nın kuzeyindeki diğer yerleşim birimlerine sığınmışlardır. Göç edenler arasında toplumun farklı kesimlerinden insanlar olduğu gibi ulema da bulunmaktadır. Haçlı seferleri doğu medeniyeti ile batı medeniyetinin buluştuğu bir zemin teşkil ederken; Moğol savaşları da uzak doğu ve Çin bölgesine ait kültürün İslâm topraklarına girmesini sağlamıştır. Savaş sonucunda esir düşen birçok Moğol, Türk ve Avrupalı Hristiyan, Şam ve Mısır bölgesine dağılmış bir şekilde

<sup>60</sup> Tâcüddîn Abdulvâhab b. Takiyyüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şafi'yyeti 'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Abdulfettân Muhammed el-Hulv (yy.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1413/1992), 8/214.

<sup>61</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Teymiyye hayatuhu ve asruhu ârâuhu ve fikhuhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1991), 129.

<sup>62</sup> Muhammed Cemalüddin es-Sürûr, *Devletü benî kalâvûn el-haletüs-siyâsiyyetü ve 'l-iktisâdiyyetü fî 'ahdihâ bi vechin has* (y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.), 292.

<sup>63</sup> es-Sürûr, *Devletü benî kalâvûn*, 290-291.

yaşamaya başlamıştır. Bir yandan kendi adet ve geleneklerini sürdürmeye çalışırken diğer taraftan içinde yaşadıkları toplumun kültürünü öğrenmeye başlamışlardır. Böylece farklı medeniyetlere ait unsurların oluşturduğu yeni bir toplumsal yapı oluşmuştur. Bazı Memlûk Sultan ve yöneticileri, esir olarak alınan bu insanlara karşı daha yumuşak bir tutum sergilemiş, bazı devlet işlerinde onlara görev vermiştir. Özellikle Moğol esirlerin yöneticilerden gördüğü bazı ayrıcalıklar toplumun farklı kesimlerinden büyük tepki toplamıştır. Memlûkler döneminde köleler arasından siyasî kabiliyet ve becerileri ile ön plana çıkan çok sayıda kişi devlet kademelerinde önemli görevlere gelmiştir. Bu nedenle savaş sonucunda esir düşen veya satın alma yoluyla elde edilen askerî köleler farklı muamele görmüştür.

Moğol esirlerin sayısındaki söz konusu artış toplumsal bir olgu olarak ele alınması gereken bir durumdur. Bu duruma dikkat çeken dönemin tarihçileri bu olguyu ifade etmek için “el-Vafidiyye” terimini kullanmışlardır. Tam anlamıyla İslâm dinine geçişlerin yaşanmadığı bu yeni toplumsal grup, kendi kültürlerine ait bazı gelenekleri sürdürmeye devam ediyordu. Ancak namaz, zekât, oruç ve hac gibi dinî konular ile vakıf ve borçlar gibi hukukî konularda İslâm dininin hükümlerine göre hareket ediyorlardı. Kendi geleneklerini ilgilendiren ihtilaflı meselelerde hüküm vermesi için tayin edilen Hacıp’ler, Cengizhan’ın (ö. 624/1227) belirlediği yasaları muhtevi Siyasetname’ye göre hüküm veriyordu. Son derece katı ve sert kurallardan oluşan Siyasetnâme, çoğu suç için ölüm cezasını öngörüyordu.<sup>64</sup>

### 3. İlmî Durum

İslâm topraklarına katıldığı günden itibaren önemli bir şehir olma özelliğine sahip olan Şam, Muaviye’nin halifeliği döneminde yönetimin merkezi olmuştu. İslâm tarihindeki siyasî önemiyle birlikte Şam, her dönemde ilmî ve kültürel faaliyetlerin yürütüldüğü bir şehir olarak ayrı bir konuma sahiptir. Miladî 909-1171 yılları arasındaki Fatimî hâkimiyetinin ardından şehir tekrar Sünnî Müslümanların eline geçince bölgede sünnî ortodoksinin etkinliği artmıştır. Bölgede gelişmeye başlayan imar faaliyetleri çerçevesinde hastane, cami vb. yapıların yanında İslâm dünyasının henüz yeni tanımaya başladığı ve düzenli etiğimin verildiği medreseler de kurulmaya başlanmıştır. Hicrî beşinci asırda yapılan Sâdıriyye, Emîniyye ve Şerefiyye gibi medreseler şehrin eğitim faaliyetlerinde önemli işlev görmüştür.<sup>65</sup> Şîî düşüncüyü bu topraklardan silerek sünnî akidenin yerleşmesi adına çaba gösteren yöneticiler, ilmî faaliyetlerin sürdürülmesi için medreselerin kurulmasına öncülük etmişlerdir. Nureddin

<sup>64</sup> Ebû Zehrâ, *İbn Teymiyye*, 126-127.

<sup>65</sup> Cengiz Tomar, “Şam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/312.

Mahmud Zengî'nin (ö. 569/1174) Suriye bölgesi ve Şam'da medrese inşası yönündeki politikası Selahaddin Eyyûbi ile devam etmiş,<sup>66</sup> Memlûkler döneminde de aynı politika izlenerek medreselerin inşası eğiliminde siyasî idarenin desteği sürmüştür.<sup>67</sup> Teşkilatlı devlet yapısıyla tanınan Memlûklerin, ilmî ve kültürel etkinliklere özen gösteren devlet adamlarına sahip olmaları, Şam ve Kahire'nin ilmî ve bilimsel gelişmelerin merkezi haline gelmesinde etkili olmuştur.<sup>68</sup> Ayrıca Şam'ın doğuya ve batıya seyahat eden âlimlerin uğrak yeri olması, bölgeye hâkim olan siyasî erkin, İslâm dünyasındaki ilmî ağın kurumsallaşmasını temin eden müesseselere ağırlık vermesini sağlamıştır. Şehirde kurulan çok sayıdaki medreselerde eğitim faaliyetini yürütecek kişilere tahsis edilen düzenli maaşlar da Şam'ın cazibesini arttıran bir diğer unsur olmuştur. Nitekim hicrî 7. asırda Şam'da yaşayan âlimlerin sayısı, hicrî 6. asırda yaşayan âlimlerin sayısının iki katına ulaşmıştır.<sup>69</sup> Şehirdeki ulema sayısının artmasını sağlayan unsur, medreselerin çoğalması<sup>70</sup> ve bu medreselerde görev yapan kişilere sağlanan maddi destektir.

Medreselerin inşası bir yandan eğitim faaliyetlerinin artmasını sağlarken diğer yandan da telif edilen eserlerin çoğalmasına imkân tanıyordu. Bu medreseler aracılığı ile tefsir, hadis, fıkıh ve dil gibi nakli ilimleri tahsil eden ilim talebesi,<sup>71</sup> genel kültür bilgisinin ardından belli alanlara yönelerek uzmanlığını geliştirmektedir. Şam ve Mısır gibi yerlerde geçmişin ilmî birikimini muhafaza eden birçok kütüphanenin varlığı da ilim tahsilini kolaylaştıran bir unsur olmuştur.

Siyasî ve sosyal açıdan son derece kötü günlerin yaşandığı çalkantılı bir süreçte ilmi faaliyetlerin herhangi bir şekilde etkilenmeden devam etmesini beklemek makul gözükmemektedir. Batıdan Haçlı doğudan Moğol saldırıları ile sürekli tehdit altında bulunan İslâm toprakları gerekli araştırma ve incelemelerin yapılabilmesi için ihtiyaç duyulan istikrar, refah ve huzur ortamından oldukça uzak gözükmektedir.<sup>72</sup> Eğitim faaliyetlerinin yoğun olarak yapıldığı doğu bölgesinde, Moğol saldırılarının etkisiyle eksen değişikliği yaşanmıştır. İlmi

<sup>66</sup> Selahaddin Eyyûbî, Nizamülmülk'ten sonra en fazla medrese kuran kişi olarak şöhret bulmuştur. Eyyûbiler döneminde sadece sultanların inşa ettiği medrese sayısı 17, diğer yönetici ve nüfuzlu kişilerin inşa ettiği medrese sayısı ise 27'dir. Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyetleri ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 341.

<sup>67</sup> Ebû Zehrâ, *İbn Teymiyye*, 133-134.

<sup>68</sup> Esra Atmaca, *Memlûkler Döneminde Halep'te İlmi Hayat* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 36.

<sup>69</sup> Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması", 171-193.

<sup>70</sup> Harun Yılmaz, "Medrese Nedir? XII ve XIII. Yüzyıllarda Dimaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme", *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 21/40 (2016/1), 41.

<sup>71</sup> Ebû Zehrâ, *İbn Teymiyye*, 133.

<sup>72</sup> İvâdullah Câd Hicâzî, *İbnü'l-Kayyim ve mevkîfuhû mine't-tefkîri'l-İslâmî* (y.y.: Mecme'u Buhûsi'l-İslâmî, 1392/1972), 28.

faaliyetlerin merkezi olarak bilinen Bağdat 656 yılında Moğollar tarafından işgal edildikten sonra bölgede bulunan birçok ilim adamı, batıya Şam ve Mısır bölgesine kaymıştır. Müslümanların Endülüs'teki hâkimiyetinin bıçak sırtında olması da batıda bulunan ilim adamlarının Mısır ve Şam gibi yerlere yerleşmelerini sağlamıştır.<sup>73</sup> Tüm bu gelişmeler ilmî ve kültürel anlamda hareketliliğin oluşmasını sağlarken, Şam, Halep ve Kahire gibi şehirlerin parlamasını da beraberinde getirmiştir. Memlûklerin bölgedeki hâkimiyetini giderek pekiştirmesi, istikrar ve güven ortamının oluşmasına, böylece canlanmaya başlayan ilmî faaliyetlerin sürekliliğine imkân tanımıştır. Bu dönemde Eş'arîliğin etkin ve yaygın bir pozisyonda olduğunu söylemek mümkündür.<sup>74</sup> Çünkü Eş'arîlik, bölgede hâkimiyeti ele geçiren pek çok yönetici tarafından diğer sünnî mezheplere oranla daha fazla destek görmüştür. Bu desteğin etkisiyle Eş'arîlik, tabanda da çoğunluğa sahip olmuştur. Şam'da bulunan az sayıdaki Hanbelî medresesine karşı Şafîî ve Hanefîlere ait medreselerin çokluğu da söz konusu mezheplerin siyasî idareden gördükleri desteği göstermektedir.<sup>75</sup> Her ne kadar Memlûk sultanları Şîî tehlikesine karşı sünnî eğitim veren medreseleri kendi egemenliklerini sağlamlaştırmak amacıyla tesis etmişlerse<sup>76</sup> de bu destekten büyük pay alan Eş'arîlik daha fazla güçlenmiştir. İbn Kayyim'in "en-Nûniyye" olarak meşhur olan akideye dair *el-Kâfiyyetü's-şâfiyye* adlı eserine *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red 'alâ İbnü'l-Zefîl*<sup>77</sup> adında bir reddiye kaleme alan Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355), Eş'arîliğin bu dönemdeki etkinliğini vurgulamakta, İbn Kayyim'in eleştirilerine muhatap olacak yegane mezhebin Eş'arîlik olduğunu ifade etmektedir.<sup>78</sup> Söz konusu etkinlik, bu dönemde ehl-i sünnet düşüncesi ve algısının Eş'arîlik

<sup>73</sup> Gilbert, Şam'ın doğudan ve batından İslâm dünyasının farklı birçok şehrinde bilgine ev sahipliği yaptığını, en büyük orana sahip Suriyelilerden sonra Iraklıların özellikle Bağdatlı âlimlerin çoğunlukta olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte şehirde İspanya, Kuzey Afrika, Mısır, el-Cezîre, Batı ve Doğu İran'dan birçok âlim bulunmaktaydı. Sicilya, Anadolu, Arabistan ve Orta Asya'dan gelenler daha az idi. 12. Ve 13. asırda Şam'da yaşayan 1047 âlimi incelediği bu çalışmasında Gilbert, bu âlimlerin yaklaşık olarak yarısının dışarıdan göç ederek geldiğini tespit etmiştir. Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması", s. 176.

<sup>74</sup> Bu dönemde Eş'arîliğin Şam'daki etkisi ve Eş'arî-Hanbelî ilişkisi hakkında bkz. Nagihan Emiroğlu, Hadis İlmi Açısından Bahri Memlûkler Döneminde Hanbelî-Eş'arî ilişkisi, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 2019 (5), 458-470.

<sup>75</sup> Nu'aymî Şam'daki tarihi eserleri incelediği iki ciltlik çalışmasında, Hanbelî mezhebine ait 11 medreseye yer vermesine karşılık Şafîî mezhebine ait 60, Hanefî mezhebine ait 52 medresenin bulunduğunu belirtmektedir. Nu'aymî, *ed-Dâris fi tarihi'l-medâris*, 1/97-499, 2/23-94.

<sup>76</sup> Ebu'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed en-Nu'aymî, *Dûru'l-Kur'an fi'd-Dımaşk* (Şam: 1365/1946), 10.; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyetleri*, 338.

<sup>77</sup> Ebü'l-Hasen Takiyyüddin Ali b. Abdî'l-Kâfi es-Sübki el-Kebîr, *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'r-red 'alâ İbni Teymiyye* (Şam: Matbaatu't-Terakkî, 1347), 3. İbn Kayyim'in hayatını incelediği *İbn Kayyim el-Cevziyye hayatuhû âsaruhû ve mevâriduhû* adlı eserinde Bekr Abdullah Ebû Zeyd, onun, İbnü'z-Zefîl lakabıyla anıldığına dair herhangi bir bilginin kaynaklarda bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre Sübki'nin anılan bu eserine, yukarıda geçtiği şekliyle isimlendirmesini yapan Zahid el-Kevserî'nin kendisidir.

<sup>78</sup> Takiyyüddin es-Sübki, *es-Seyfü's-sakîl*, 29.

üzerinden şekillenmesini sağlamış,<sup>79</sup> dolayısıyla Eş‘arî merkezli ehl-i sünnet düşüncesine aykırı kabul edilen görüşlerin dışlanması ve bu görüş sahiplerinin baskıya uğramasına sebep vermiştir. Hatta Şafîî olmalarına rağmen selefi/Hanbelî çizgide bulunan isimlerle yakınlıkları sebebiyle Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Kesîr gibi isimler, koyu Şafîî/Eş‘arî kesimin baskılarına maruz kalmışlardır.<sup>80</sup>

Memlûk Sultanı Baybars hicrî 663 yılında yargı sisteminde önemli bazı değişiklikler yaparak, sadece şafîî mezhebine mensup kâdilkudâtın yanında Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezhebinden birer kâdilkudât atanmasına karar verdi. Önce Kahire’de tatbik edilen bu uygulama kısa bir süre sonra Şam’da da uygulanmaya başlandı.<sup>81</sup> Bu uygulama ile bazı Hanbelîler, idarî görevler üstlenmek suretiyle önemli mevkilere atandılar. Aynı zamanda siyâsî erkin mezheplere olan bakış açısını yansıtan bu uygulama, dört mezhebin eşit bir muamele göreceği dinî bir siyasetin takip edileceği<sup>82</sup> izlenimi verse de Eş‘arîlerin önceliği sürdürmeye devam etti.

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü merkezler, ağırlıklı olarak okutulan ilimlere ve derslere göre farklılık arz etmektedir. Medreseler daha çok fıkıh eğitiminin yoğun olarak tedris edildiği kurumlar olarak öne çıkarken, dârülhadisler hadis ilmi ağırlıklı bir program takip etmekteydi. Bunun yanında Kur’an eğitimi ile özel olarak ilgilenen ve bu alanda öğrenci yetiştiren dârülkur’ânlar da bulunmaktaydı.<sup>83</sup> Sünnî düşüncesinin hadis temelli bir bakış açısı kazanmasında, ehl-i hadîs düşüncesi ekseninde faaliyet yürüten dârülhadislerin payı büyüktür.

Medreselerin gözle görülür bir şekilde çoğalmaya başladığı hicrî 6. ve 7. asırlarda, resmî idarenin desteklediği bu kurumların dışında eğitim faaliyetlerini sürdüren çok sayıda ilim adamı da bulunmaktadır. Kimi araştırmacılar, mezkûr realiteden hareketle medreselerin Şam’da ilmî faaliyetlerin merkezinde olmadığı düşüncesini savunmuştur.<sup>84</sup> Medreselere paralel ve alternatif bir merkez çoğu zaman camiler olmuştur. Dönemin meşhur simalarının camilerde oluşturdukları ders halkaları sayesinde birçok kişi ilmi gelişmeleri takip etme imkânı elde

<sup>79</sup> Mehmet Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 87.

<sup>80</sup> Dönemin Şam Şafîî kadısı Necmeddin İbn Sasrâ (ö. 723/1323) İbn Teymiyye ile arkadaşlığı sebebiyle 705 yılında Mizzî’yi hapse attırarak, İbn Teymiyye taraftarlarına da kötü muamelede bulunmuştur. İbn Teymiyye taraftarlarına yapılan muameleye üzülen Şam yöneticisi, Mizzî’yi de haklı bulduğu halde İbn Sasrâ’nın görevi bırakacağına yönelik tehditleri karşısında Mizzî’yi bir süre daha hapiste tutmaya karar vermesi, Eş‘arîlerin bu dönemdeki etkinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Emiroğlu, “Hadis İlmi Açısından Bahrî Memlûkler”, 465.

<sup>81</sup> Yalçın, *Bahrî Memlûklerde Dımaşk Kâdilkudâtlığı*, 27-28.

<sup>82</sup> Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 84.

<sup>83</sup> Yılmaz, “Medrese Nedir?”, 33-70.

<sup>84</sup> Jonathan Berkey ve Michael Chamberlain gibi tarihçiler bu iddiayı savunmaktadır. Yılmaz, “Medrese Nedir?”, 43.

ediyordu.<sup>85</sup> Bazı medreselerde verdikleri eğitimin yanında, camilerde oluşturdukları bu ders halkaları aracılığıyla hoca talebe ilişkisine dayalı ilmî süreci devam ettiriyorlardı. Şam Emevî Camisi, dinî faaliyetlerin merkezi olmasının yanında çevresinde kurulan medreseler aracılığıyla ilmî faaliyetlerin de yoğun olarak tedris edildiği bir konuma sahiptir. Emevî camisinin yakınında tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin okutulduğu eğitim kurumları ile tıp, hendese ve felsefe eğitimi veren kurumlar da bulunmaktadır.

Bu dönemin önde gelen uleması arasında kalam ve usûl alanında önemli bir yere sahip Safiyüddin el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315) gelmektedir. Aynı zamanda İbn Kayyim'in hocaları arasında bulunan Urmevî, Fahreddin er-Râzî çizgisini sürdüren Eş'arî kalamcıları arasındadır.

### C. Eserleri

Kendisini belirli bir alanla sınırlandırmayan İbn Kayyim'in, İslâmi ilimlerin farklı dallarında 100'e yakın eser telif ettiği belirtilmiştir. İbn Kayyim üzerine yapılan çalışmaların çoğu eserlerini ayrıntılı olarak zikrettikleri için burada bütün eserlerini tekrar zikretmeyi zait görüyoruz. Bu nedenle sadece tefsirle ilgili çalışmalarını ve konumuz açısından önem arz eden usûl ve kalam ile ilgili bazı eserlerini zikretmekle yetineceğiz. Diğer kitapları hakkında ayrıntılı bilgi almak için bu konuda yapılan çalışmalara başvurulması yeterlidir.<sup>86</sup>

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Kur'an'ın her konuda yeterli bir kitap olduğunu ileri sürerek telif konusunda olumsuz bir tavır takınmıştır. Sadece sünnetin bir araya getirilmesi hususunda açık bir kapı bırakan İbn Hanbel'in vefatından sonra öğrencileri, ona ait rivayetleri derlemişlerdir. Ancak onun bu tavrı, kendi adı etrafında şekillenen mezhebî oluşumun izleyicileri tarafından takip edilmemiştir. Aynı geleneğin takipçisi olan İbn Kayyim, İbn Hanbel'in bu olumsuz tavrını, Kur'an ve sünnetten uzaklaşmaya sevk edecek telif olarak yorumlamıştır. Kur'an ve sünneti savunmak, onlara aykırı görüşleri bertaraf etmek için kitap yazılması konusunda ise herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>87</sup> Kitap toplama konusunda aşırı bir sevgisi bulunan İbn Kayyim, oluşturduğu kütüphane ile birçok kitaba muttali olmuştur.<sup>88</sup> Elinin altında bulunan zengin kütüphane imkânından faydalanarak telif ettiği

<sup>85</sup> George Makdisi, *İslâmın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 206.

<sup>86</sup> Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 185-312.

<sup>87</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-ser'iyye*, thk. Nâif b. Ahmed el-Hamd (Mekke: Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, t.y.), 714.

<sup>88</sup> Aile fertleri, onun vefatından sonra topladığı kitapları satarak bir müddet geçimlerini sağlamışlardır.

eserlerde geniş bir kaynak kullanımına gitmiştir.<sup>89</sup> Telif tarzı konusunda İbn Teymiyye'de olduğu gibi zaman zaman sistematik olmaktan uzak gözükmemektedir. Meseleleri dağınık bir şekilde ele alarak incelemekte, kimi zaman konudan konuya atlamaktadır. Çok fazla eser kaleme aldığı için sık sık tekrara düşmektedir. Ancak ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerde daha sistematik olduğunu söylemek mümkündür.<sup>90</sup>

İbn Kayyim, herhangi bir bilgiyi sahibine nispet etme anlamındaki ilmi dürüstlüğü özen göstermeyi kendisine ilke edinmiştir. Bu anlamda bir konu ile ilgili görüşleri serdederken sahiplerini belirtmeyi ihmal etmez. Ancak sadece kendisine ait olduğunu düşündüğü bir görüşü de ifade etmekten geri durmaz. *Şifâu'l-'alil* isimli eserinde yöntem meselesine değinen İbn Kayyim, doğruyu/gerçeği hangi akımın ve fırkanın yanında bulduğunun bir öneminin olmadığını ifade etmektedir. Bir mezhebin bütün görüşlerinde doğruya isabet etmediği gibi aynı zamanda bütün görüşlerinde hatalı olmadığını dile getirerek, her zaman doğrunun peşinde olduğunu bildirmektedir.<sup>91</sup> Bu nedenle bir mezhebe ait doğruların alınması ve yanlış olanların terk edilmesi gerekir. Onun bu ifadeleri kimi araştırmacılar tarafından herhangi bir mezhebe bağlılığı reddettiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>92</sup> Selefe aykırı olmamak koşuluyla her görüşe açık olan İbn Kayyim'in konulara yaklaşımında objektif olduğu söylenebilir. Delilin desteklediği

<sup>89</sup> Bekr Abdullah Ebû Zeyd, *Mevâridü İbn Kayyim fî kutubihî* (Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1403/1983).

<sup>90</sup> Livnat Holtzman İbn Kayyim'in eserlerini şu şekilde dönemlendirmektedir: İlk dönem eserleri: 1) *el-Futûhât el-kudsiyye* 2) *et-Tuhfetü'l-mekkiyye* 3) *el-Mevridü's-sâfi* 4) *Ma'rifetu'r-rûh* 5) *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd* 6) *el-Menâru'l-münîfi's-sahîh ve'd-da'if* 7) *el-Furûsiyye* 8) *İ'lâmu'l-muvaki'in 'an rabbi'l-âlemîn* 9) *Kitâbu'r-Rûh* 10) *Celâu'l-efhâm fî's-salâti 'alâ hayri'l-enâm* 11) *et-Tibyân fî eyâmî'l-Kur'ân* 12) *Hidâyetü'l-hayârâ fî icâbeti'l-yehûdi ve'n-nasârâ*. Orta dönem eserleri: 1) *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye* 2) *el-Kâfiyetü's-şâfiyye fî'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciyye* 3) *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye 'ala'l-ğazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye* 4) *ed-Dâ ve'd-devâ* 5) *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh* 6) *Bedâi'u'l-fevâid* 7) *Ravdatu'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-muhtakîn* 8) *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru vilâyeti'l-ilmi ve'l-irâde*. Son dönem eserleri: 1) *Şifâu'l-'alil fî mesâili'l-kadâi ve'l-kader ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl* 2) *es-Savâ'iku'l-mürsele fî'r-reddi 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* 3) *el-Fevâid* 4) *İğâsetü'l-lehfân fî mesâyidi's-şeytân* 5) *'Uddetu's-sâbirîn ve zehîretü's-şâkirîn* 6) *Târiku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn* 7) *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in* 8) *Tuhfetü'l-mevdûd fî'l-maksûr ve'l-mevdûd* 9) *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* 10) *Tibbu'n-Nebî* Bkz. Livnat Holtzman, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, çev. Muhammed el-Ğâfirî, Erişim 25 Aralık 2020. [atharah.com/wp-content/uploads/2020/12/pdf-9-3.pdf](http://atharah.com/wp-content/uploads/2020/12/pdf-9-3.pdf). Holtzman, bu dönemlendirme faaliyetinde hangi zaman aralıklarını esas kabul ettiğine dair bir açıklama yapmamaktadır. Orta dönem eserleri arasında kabul ettiği *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh* adlı eseri İbn Kayyim, vefatından altı yıl önce kaleme almıştır. (İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Ali b. Muhammed er-Rahilullah (Riyad: Dâru'l-'Asime, t.y.), 83) Holtzman'ın dönemlendirmesi dikkate alındığı takdirde -kesin olmamak koşuluyla- İbn Kayyim'in son dönem eserleri, hayatının son altı yılında kaleme aldığı eserler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu değerlendirme, *Hâdi'l-ervâh*'ın orta dönem eserleri arasında en son kaleme alınan eser olması halinde geçerli olur.

<sup>91</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-'alil fî'l-mesâili'l-kadâi ve'l-kader ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*, thk. el-Hassânî Hasan Abdullah (Kahire: Dâru't-Turâs, 113).

<sup>92</sup> Hicâzî, *İbnü'l-Kayyim ve mevkifuhû mine't-tefkîri'l-İslâmî*, 78.

görüşü benimsemekten geri durmaz. Bu açıdan teorik olarak uzlaşması mümkün olmayan kişilerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir.<sup>93</sup>

İbn Kayyim'in eserlerinde dikkat çeken hususlardan biri de Kur'an ayetlerine yaklaşım biçiminde bariz bir etkisi görülen edebî/belagat yönüdür. Kur'an'ın belagat inceliklerini ve beyanî özelliklerini ortaya çıkarmada son derece mahir olup ayetleri yorumlamada söz konusu özelliği açık bir şekilde görülmektedir. Abdülfettah Lâşin'in *İbnü'l-Kayyim ve hissuhu'l-belâğîyyu fi't-tefsîr* isimli çalışması, onun Kur'an ayetlerine yaklaşımındaki belagat yönünü ortaya koymaktadır.

### 1. Tefsir Eserleri

Geniş bir alanda yazım faaliyetini yürüten İbn Kayyim, tefsir ve Kur'an ilimlerine büyük bir ilgi göstermiştir. Kur'an ilimlerinden bazıları hakkında müstakil kitaplar telif etmesine rağmen diğerleri hakkında eserlerinde dağınık bir şekilde değinmiştir. İbn Kayyim Kur'an'ın bütün ayet veya surelerini baştan sona ele alan bir tefsir eseri kaleme almamıştır. Bununla birlikte o, incelediği konu ile irtibatı olduğunu düşündüğü birçok ayeti yorumlama cihetine gitmiştir. Kâfirûn suresindeki ayetlerin neshi meselesini ele aldığı bir bağlamda bu konuya değinen İbn Kayyim, Mekke'de ve Kûdüs'te kaldığı süre zarfında bir kısım Kur'an ayetlerini dağınık bir şekilde tefsir ettiğini ve aynı tarz ve üslup çerçevesinde (yani sadece kendisine ait görüşleri muhtevi) bir tefsir yazmayı düşündüğünü belirtmektedir.<sup>94</sup> Benzer içerikte bir bilgiye, Nâs suresi tefsirinin sonunda da rastlamak mümkündür.<sup>95</sup> Ancak İbn Kayyim'in biyografisini ve eserlerini veren kaynaklar, onun tefsire dair böyle bir eserinden bahsetmedikleri gibi günümüze ulaşan eserleri arasında böyle bir tefsir eseri de bulunmamaktadır. Muhtemelen o, böyle bir eser yazmayı düşünmüş ancak ömrü buna yetmemiştir. İbn Kayyim'in Kur'an'ın tamamını kapsayan bir tefsir eseri yazmamasını, uzun soluklu çalışmalar yapma konusundaki tutkusuna bağlayan Krawietz, böyle bir çalışmanın, çok uzun zaman alacağı dolayısıyla makul süreyi aşacağını öne sürmüştür.<sup>96</sup> Hatta Krawietz, İbn Kayyim'in tam bir tefsir yazma düşüncesine sahip olmadığını savunmuştur.<sup>97</sup> Yukarıda geçen ifadelerinden anlaşılacağı üzere İbn Kayyim'in, sadece kendisine ait yorumları kapsayan bir tefsir eseri yazmayı düşündüğünü söylemek mümkündür. Ancak bunun tam bir tefsir düşüncesi

<sup>93</sup> H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20/109-123.

<sup>94</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmran (y.y.: Dârul-Alemu'l-Fevâid, t.y.) 877; Lâşin, *İbn Kayyim ve hissuhu'l-belâğîyyu fi't-tefsîr*, 11.

<sup>95</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/809.

<sup>96</sup> Birgit Krawietz, *Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works*, Mamlûk Studies Review (2006), 36.

<sup>97</sup> Krawietz, *Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works*, 35.

olup olmayacağına dair açık bir kanıt bulmak, oldukça zor gözükmetedir. Ayrıca İbn Kayyim'e ait ifadelerin geçtiği *Bedâi'u'l-fevâid* adlı eser, onun orta dönem eserleri arasında olduğu ve söz konusu eserden sonra hacimli sayılabilecek teliflerde bulunduğu gerçeği dikkate alındığında, yazmayı düşündüğü bu tefsirin öncelikli çalışmaları arasında olmadığını ifade edebiliriz.

Tam bir tefsir eserine sahip olmasa da tefsir ilmine ilgisi açık olan İbn Kayyim, Fatiha, Kâfirûn, Felak ve Nâs gibi kısa sureleri çeşitli eserlerinde tam olarak tefsir ettiğine şahit olmaktadır. Bunlar, yer aldıkları eserlerin içerisinde alınarak müstakil bir şekilde basılmıştır.<sup>98</sup> Fatiha suresi tefsiri, tasavvufa dair kaleme aldığı *Medâricu's-sâlikîn* adlı eserin hemen başında,<sup>99</sup> Kâfirûn, Felak ve Nâs sureleri tefsiri ise *Bedâi'u'l-fevâid* adlı eserin farklı yerlerinde<sup>100</sup> yer almaktadır. Yine Tebük'te bulunduğu sırada –hicrî 733 yılında- Şam'daki dostlarına göndermek üzere yazdığı *er-Risâletü't-tebûkiyye* isimli küçük hacimli risalesinde, Mâide (5) 2 ve Zâriyât (51) 24-30 ayetlerini tefsir etmektedir.<sup>101</sup> Bunun yanında müellif, muhtelif eserlerinde yoğun bir şekilde ayet yorumlarına yer vermektedir. Tefsire dair bu yorumların yoğunluğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Burada İbn Kayyim'e nispet edilen bir eserden bahsetmek gerekir. Tabakat eserlerinde rastlamadığımız *el-Fevâidu'l-muşevvik ilâ ulûmi'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân* adlı eser, ilk baskısında İbn Kayyim'e nispet edilmiştir.<sup>102</sup> Eser, isminden de anlaşılacağı üzere Kur'an ilimleri ve beyan ilmini konu edinmiştir. Genel muhteva itibarıyla mecazın dilde ve Kur'an'da varlığı kabul edilerek oluşturulan eser, mecazı reddeden tavrı dolayısıyla İbn Kayyim'e nispetini şüpheli hale getirmiştir. İbn Kayyim'in mecaz karşıtı tutumunu, yaklaşık iki yüz sayfayı bulan mecaz eleştirisine dair açıklamalarında görmek mümkündür.<sup>103</sup> Ayrıca onun adet edildiği bir tavrı da herhangi bir konuda eseri varsa ona atıfta bulunmayı ihmal etmez. İbn Kayyim, eserlerinde mecaz ile ilgili böyle bir çalışmasının olduğundan hiçbir şekilde bahsetmemiştir. Eserin ona nispet edilmesi, kitap tüccarları ve kâtiplerin aynı kitabı farklı isimlerle yayınlamasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim aynı eser, *Kunûzu'l-irfân fî esrâri ve belâğati'l-Kur'ân* adıyla da basılmıştır. Abdulfettah Lâşin, eserin ilgi görmesini sağlamak için

<sup>98</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîru suveri'l-kâfirûn ve'l-mu'avvizeteyn*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matbaatu Sünneti'l-Muhammediyye, 1368).

<sup>99</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 1/13-90.

<sup>100</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/699-810,

<sup>101</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Risâletü't-Tebûkiyye*, thk. Muhammed Uzeyr Şems (y.y.: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, [Mecmu'u'r-Resâil içinde], t.y.).

<sup>102</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâidu'l-muşevvik ilâ ulûmi'l-Kur'ân ve ilmi'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.).

<sup>103</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1241-454.

ona nispet edilmiş olabileceğini ifade eder. Bir başka sebep olarak onun selefi düşüncesini şüpheli hale getirmek ve aleyhinde propaganda yapmak olabileceğini belirtir.<sup>104</sup>

İbn Kayyim'in Tefsir ve Kur'an ilimlerine dair yazdığı eserler şunlardır:

#### **a. Usûlü't-Tefsîr**

Tefsir usulüne dair yazdığı bu eser günümüze ulaşmamıştır. İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid* adlı eserinde Kur'an'ın anlam ve lafızları ile ilgili önemli bir tefsir ilkesinden bahsettikten sonra, tefsir usulüne ilişkin açıklamasında bu konuyu ayrıntılı olarak ele almayı düşündüğünü belirtmektedir.<sup>105</sup> *Celâu'l-efhâm* adlı eserinde ise Hz. Peygamber'in bir lafzı, onun gerektirdiği bir anlam veya kapsamına giren başka bir kelime ile tefsir etmesi hususunda yaptığı açıklama bağlamında “Biz bunu Usûlü't-tefsîr'de zikrettik”<sup>106</sup> diyerek bu eserinden bahsetmektedir. *Bedâi' u'l-fevâid*'de geçen ifadeye göre onun tefsir usulüne dair bir eser yazmayı düşündüğünü, *Celâu'l-efhâm*'da geçen ifadeye göre ise bu çalışmasını tamamladığını söyleyebiliriz. Her iki açıklama dikkate alındığında, onun tefsir usulüne ilişkin yazmayı düşündüğü bu eseri bitirdiğini fakat günümüze ulaşmadığını söylemek mümkündür. Bu eseri önemli kılan hususlardan biri, usûl ve tefsir terimlerini bir arada kullanarak, eser isminde usûlü't-tefsîr kavramına yer veren ilk eser olabilme ihtimalidir. Tefsir usulüne dair yazılmış ilk eser olarak kabul edilen İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adlı eserinin isimlendirmesi, bizzat müellife ait olmayıp eserin naşirine aittir. İbn Teymiyye bu eserinde, Kur'an'ın nasıl tefsir edilmesi gerektiği hakkında bir yöntem sunmakta, bu yöntemi ifade ederken “tarik/yol” kelimesini kullanmaktadır.<sup>107</sup> Ancak usûlü't-tefsir şeklinde bir adlandırmada bulunmadan ve bunu eserin ismine taşımadan yapmaktadır. Bu adlandırmayı eser ismine taşıyan ilk kişinin İbn Kayyim olması muhtemeldir. Ayrıca onun, Arapça'da kaynak ve temel anlamında kullanılan “asl” kelimesini, yöntem ve metot anlamında; bu bağlamda usûlü't-tefsir ter kibini ise Kur'an'ı anlamada takip edilmesi gereken yönteme işaret edecek şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü bu eserine işaret ettiği yerde, Kur'an'ın anlaşılması hususunda önemli gördüğü bir tefsir kaidesinden bahsetmektedir.<sup>108</sup> Müellifin “Usûlü't-tefsir ile ilgili açıklamalarımızda, bu konuyu daha ayrıntılı ve açıklayıcı bir şekilde uzun uzun

<sup>104</sup> Lâşin, *İbn Kayyim ve hissuhu'l-belâğiyü fî't-tefsîr*, 29-30.

<sup>105</sup> İbn Kayyim, *el-Bedâi' u'l-fevâid*, 3/877.

<sup>106</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Celâu'l-efhâm fî fadlis'-salâti ve's-selâmi alâ hayri'l-enâm*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî (y.y.: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, t.y.), 165.

<sup>107</sup> Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1400/1980), 39.

<sup>108</sup> İbn Kayyim, *Celâu'l-efhâm*, 165.

anlatacağız”<sup>109</sup> şeklindeki ifadesi, eserin genel muhtevasının tefsir yöntemi ve tefsir kaideleri üzerine olduğu izlenimi uyandırmaktadır. İbn Kayyim’in bir tefsir usulü eserinin olması, düşünce dünyasında tefsire dair oturmuş bir sistemin olduğunu göstermektedir. Eserin günümüze ulaşmaması, tefsir usulü hakkındaki düşüncelerini öğrenmemizi zorlaştırmaktadır. Bu yüzden onun tefsir ve usûle dair görüşlerini diğer eserlerini inceleyerek ortaya koymak gerekir.

### **b. el-Emsâl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**

*İ'lâmü'l-müvakkî'in* adlı eserinde aynı muhtevaya sahip bir bölümün yer alması,<sup>110</sup> bunun müstakil bir eser olup olmadığı noktasında ihtilafa sebep olmuştur. Ancak bazı kaynaklarda *Emsâlü'l-Kur'ân*<sup>111</sup> adıyla müstakil bir eserin kendisine nispet edilmesi bunun ayrı bir eser olduğu ve sonradan *İ'lâmü'l-müvakkî'in*'e derç edildiğini düşündürmektedir.<sup>112</sup> Kaynaklarda müstakil bir eser olarak geçen *el-Emsâl*'in tahkikli birçok baskısı yapılmıştır. Bunlar arasından Saîd Muhammed Nemr el-Hatîb'in yaptığı tahkik, başına eklediği dirase kısmıyla kullanıma daha elverişlidir.<sup>113</sup>

### **c. et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân**

Kur'an ilimlerine dair yazdığı bu esere, İbn Kayyim, çeşitli kitaplarında *Eymânu'l-Kur'ân*<sup>114</sup> ve *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*<sup>115</sup> olarak işaret eder. Söz konusu isimlendirmeden dolayı Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920), iki farklı eser olarak kaydetmiştir.<sup>116</sup> İlk baskılarından itibaren *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân* olarak bilinen eser, Abdullah b. Salim el-Batâtî'nin yaptığı tahkikte *et-Tibyân fî eymâni'l-Kur'ân* olarak basılmıştır.<sup>117</sup> İbn Kayyim'in *Eymânu'l-Kur'ân* olarak eserden bahsetmesi sebebiyle biz de bu adı kullandık. Kur'an'da geçen yemin

<sup>109</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/877.

<sup>110</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 2/273-330.

<sup>111</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/168.

<sup>112</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 123-127.

<sup>113</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Saîd Muhammed Nemr el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1981).

<sup>114</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâ ve'd-devâ* (Riyad: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, t.y.), 83.

<sup>115</sup> Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 227. *ed-Dâ ve'd-devâ*'nın farklı kişiler tarafından yapılan tahkiklerinde İbn Kayyim'e ait bu kitabın ismi farklılık arz etmektedir. Muhammed Ecmel el-İslahî ve Zâid b. Ahmed en-Nuşeyrî tarafından yapılan tahkik çalışmasında kitabın ismi *Eymânu'l-Kur'ân* olarak geçmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâ ve'd-devâ*, 469. Dâru'l-Marife yayınevi tarafından 1418/1997 yılında yapılan baskıda ise *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân* olarak geçmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Cevâbu'l-kâfi limen seele ani'd-devâi's-şâfi* (Mağrib: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 201.

<sup>116</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifîn esmâu'l-müellifîn âsâru'l-musannefîn* (y.y.: Müessesetü Tarihu'l-Arabî, t.y.) s. 158. Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 227.

<sup>117</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Salim Batâtî (Riyad: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, 1429. Suat Mertoğlu, “et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 41/127.

ifadelerini ele alan (şu ana kadar tespit edilen) ilk müstakil eser özelliğine sahip olmasının yanı sıra, yemin içeren ayetleri tefsir etmesi ile ayrı bir öneme sahiptir. Bu özelliği ile eser, İbn Kayyim'in tefsir nosyonunu ve anlama-yorumlama konusundaki yöntemini aktaran bir hususiyete sahiptir.

Eseri tahkik edenlerin kitaba ekledikleri dirâse kısımları dışında, eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kur'an ilimleri konusu olarak Aksâmu'l-Kur'ân'ın klasik ve çağdaş dönemde yazılmış iki eserini karşılaştırmalı olarak inceleyen İsmail Lila, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân* adlı eseri ile Abdülhamid Ferâhî'nin (ö. 1930) *el-İm'an fî aksâmi'l-Kur'ân* adlı eserini mukayese etmiştir.<sup>118</sup> Hamza b. Muhammed b. Ali el-Useyrî tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde ise eserin hem tahkiki yapılmış hem de ilmi anlamda analiz edilmiştir.<sup>119</sup>

#### **d. Bedâi'u'l-Fevâid**

Bu eser ağırlıklı olarak dile dair mevzuları ele almakla birlikte tefsir ve usule ilişkin birçok bilgi barındırmaktadır. Kur'an'ın edebi açıdan taşıdığı incelikleri ve üstünlükleri ele alan eser, kısmen bir Kur'an lügatı hüviyetindedir. İbn Kayyim bu kitabında birçok ayeti tefsir etmesinin yanında Kafirûn, Felâk ve Nas gibi bazı kısa sureleri tamamen tefsir etmiştir. Bunlar daha sonra müstakil olarak da basılmıştır.<sup>120</sup> “İhdina's-Sırâta'l-Müstakîm/Bizleri doğru yola ilet”<sup>121</sup> ayeti ile ilgili yaklaşık elli sayfayı bulan açıklamalarda bulunmuştur. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu kitabında da kelimeler ve usul konularına dair önemli bazı prensiplerden bahsetmiştir. Tevhit konusuna verdiği önemden dolayı bu eserinde de esma ve sıfat bahislerine yoğun bir şekilde değinmiştir.

Bu anlamda orijinal bir eser olduğu belirtilen<sup>122</sup> ve birçok baskısı bulunan *Bedâi'u'l-fevâid*'in çeşitli muhtasarları bulunmaktadır.

<sup>118</sup> İsmail Lila, *Klasik ve Çağdaş Dönemde Aksâmu'l-Kur'an: İbnü'l-Kayyim ve Ferahi Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>119</sup> Mertoğlu, “et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân”, 127.

<sup>120</sup> İbn Kayyim'in eserleri içerisinde seçilen bazı bölümlerin müstakil olarak basılması, daha sonra bunların müstakil bir eser olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Bu durum, İbn Kayyim'e nispet edilen eserlerin sayısını da etkilemiştir. Bu anlamda Kafirûn, Felâk ve Nas sureleri tefsiri şeklinde müellife nispetle basılan eserler, müstakil eserler olmayıp diğer kitapları arasından bazı bölümlerin seçilerek basılmasından ibarettir.

<sup>121</sup> el-Fatiha, 1/6.

<sup>122</sup> Muhammed İbrâhim el-Bennâ, eserin, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli'nin (ö. 581/1185) *Netâicu'l-fiker* adlı kitabından intihal olduğunu iddia etmektedir. Ancak Yüsrî es-Seyyid Muhammed bu iddiayı yersiz bulmaktadır. Apyadın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 121. Bu konu ile ilgili kaleme aldığı makalesinde Eymen Şevvâ da İbrâhim el-Bennâ'nın öne sürdüğü iddiayı çeşitli açılardan çürütmektedir. Eymen Şevvâ, *Beyne Netâicu'l-Fiker li's-Süheyli ve Bedâ'iu'l-Fevâid li-İbni Kayyim, Mecelletu Câmi'atu Dimeşk* 24/3-4 (2008), 47-86.

- i) *Muhtasaru Bedâi 'i 'l-fevâid*: Abdullah b. Osman b. Cami' (ö. 1256/1840)
- ii) *Muhtasaru Bedâi 'i 'l-fevâid*: Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Betîn (ö. 1282/1865)
- iii) *Muhtasaru Bedâi 'i 'l-fevâid*: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed ed-Duveys (ö. 1987)

Bunun yanında eser içerisinde seçilen bazı bölümler müstakil olarak basılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- i) *Zemmü 'l-hased*
- ii) *İrşâdü 'l-Kur'âni ve 's-Sünneti ilâ tarîki 'l-münâzarati ve tashîhihâ ve beyânu 'ileli 'l-müessira*

## 2. Kelam Eserleri

### a. *es-Savâ 'iku 'l-Mürsele 'ale 'l-Cehmiyye ve 'l-Mu'attıla*

Müellifin kelam alanında kaleme aldığı en meşhur eserlerinden biridir. İbn Teymiyye'nin selef anlayışı eksenli düşünce sisteminin sıkı bir takipçisi olan İbn Kayyim, bu eserinde, selef düşüncesinin paradigmalarını ortaya koyar. Kelam konularının ağırlıklı olarak ele alındığı eserde, Mu'tezile ve Cehmiyye gibi kelamî fırkaların haberi sıfatlar ile ahirete ilişkin te'villeri kıyasıya eleştiriye tabi tutulur. Eserin genel örgüsü, muhatap aldığı kesimin temel öncülleri olarak düşündüğü üç nokta üzerinden şekillenir. 1) Lafzi deliller (Kur'an ve sünnet metinleri) kesinlik ifade etmez, 2) Nakle dayalı bilgi ile akla dayalı bilginin çatışması durumunda akla dayalı bilginin öne alınması gerekir, 3) İlâhi sıfatlar ile ilgili metinler hakikî değil mecazî anlam ifade ederler. Bu üç meseleyi ele almadan önce te'vil ile ilgili geniş açıklamalar yaparak adeta temel konuya alt yapı hazırlamaktadır. Te'vil ile ilgili açıklamaları, benimsediği geleneğin hâkim düşüncesini yansıtmaktadır. Reddiye amaçlı kaleme alınan birçok eserde olduğu gibi *es-Savâ 'iku 'l-mürsele*'de İbn Kayyim, karşı tarafın delillerini çürütmek için yoğun çaba sarf eder. İbn Kayyim'in son dönem eserleri arasında yer alması sebebiyle bu kitaptaki görüşler, onun düşüncelerinin en olgun ve sistematik halini temsil eder.

Eser isminde geçen Cehmiyye ve Mu'attıla terimleri ile müellifin kimleri kast ettiği tartışmalıdır. İbn Kayyim'in yaşadığı asırda mezkûr itikadî mezheplere mensubiyet iddiasında bulunan herhangi bir kimsenin olmadığı tarihi açıdan açıktır. Hayatla irtibatlı dinamik bir şahsiyet olarak İbn Kayyim'in eser ismine, tarihte kalmış mezheplerin isimlerini neden verdiği düşündürücüdür. Bu konuda iki ihtimalden bahsedilmiştir. Birincisi, akademik ve entelektüel saiklerle hiçbir mensubu bulunmayan ve tarihte kalmış bir mezhebin düşüncelerini çürütmek; ikincisi ise Cehmiyye ve Muattıla mezhebine yakın veya benzer görüşleri benimseyen muasır

bir kesimin varlığıdır.<sup>123</sup> İbn Kayyim'in itikadî görüşlerini manzum bir şekilde dile getirdiği *el-Kâfiyetü's-şâfiye* adlı eserine reddiye yazan Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355), onun eleştirilerine muhatap olabilecek yegâne mezhebin Eş'arilik olduğunu belirtmiştir. Yani Sübki'ye göre Cehmiyye ve Muattıla isimleri birer kamuflej görevi görmekte, eleştirilerin odağındaki asıl merci Eş'arilik'tir.<sup>124</sup> Ayrıca eleştiriye tabi tutulan yukarıda bahsi geçen üç ilkeden biri, Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinden doğrudan alıntılanmıştır.<sup>125</sup> Diğer iki ilke de Râzî'nin anılan eserinde geçer ve muteahhirûn dönemi Eş'arîleri tarafından benimsenir. Bu anlamda İbn Kayyim'ın eleştirdiği ilkeler, müteahhirûn dönemi Eş'arîliğin benimsediği ilkelerdir. Dolayısıyla onun bu eseri, tarihin derinliklerinde kalmış Cehmiyye ve Muattıla mezheplerinden ziyade etkinliği her açıdan hissedilen Eş'ariliğe yönelik bir reddiyedir.

Eser yazıldıktan kısa bir süre sonra ilgi görmeye başlamıştır. İbn Kayyim'in çağdaşı ve İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden Muhammed İbnü'l-Mevsilî (ö. 774/1373), eseri ihtisar etmiştir. Hem *es-Savâ'iku'l-mürsele* hem de İbnü'l-Mevsilî'ye ait muhtasarı tahkik edilerek basılmıştır.

#### ***b. İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye***

İbn Kayyim'e ait birçok eserin ismi noktasında bulunan ihtilaf bu kitabı için de geçerlidir. Şam Zahirîyye Kütüphanesinde bulunan hicrî 760 tarihli bir yazma eserde *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye 'alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye* şeklinde kaydedilmektedir. Eserin diğer kütüphanelerde bulunan nüshalarında bulunmayan bazı eklemeleri içermesi sebebiyle bu yazmadaki adı tercih ettik. İbn Kayyim'in kendisi "*İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye 'alâ ğazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*" şeklinde atıfta bulunsa da<sup>126</sup> o, eserlerini değişik isimlerle andığı için müellifin vefatına en yakın nüshada geçen bu isim tercihe daha şayandır. Eserin genel muhtevası, Allah'ın Arş'a istivası ve 'uluv sıfatının yorumlanmasına tahsis edilmiştir. Tevhit konusunda gösterdiği aşırı hassasiyetten ötürü bu konuyu enine boyuna tartışan müellif, haberi sıfatlar konusunda benimsediği selef anlayışını istiva ve 'uluv sıfatı özelinde yoğunlaşarak ortaya koymaktadır. Kur'an ve sünnetten getirdiği delillerin yanında ehli hadis uleması ile büyük müfessirlerin görüşleri ve dil bilginlerinin konu ile ilgili izahlarını aktararak meseleyi incelemektedir. Daha sonra Cehmiyye ve Mu'tezile mezhebine mensup

<sup>123</sup> Harun Ögmüş, "es-Savâ'iku'l-Mürsele Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *Ekev Akademi Dergisi* 13/ 38 (Kış 2009), 161-162.

<sup>124</sup> es-Sübki, *ed-Dürretü'l-mudiyye*, 29-30.

<sup>125</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müteehhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn* (y.y.: Mektebetü Killiyâtî'l-Ezheriyye, t.y.), 51.

<sup>126</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Uzeyr Şems (Mekke: Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, 1429), 4-5.

kelamcılarının istiva ve ‘uluv sıfatı hakkındaki te’villerini zikrederek eleştirmektedir. Haberi sıfatlar meselesi kelim alanında önemli bir yer işgal etmektedir. Te’vil karşılığı ile bilinen ehli hadis çevreleri, kelamcılarının te’villerini eleştirmek maksadıyla bu konu özelinde reddiyeler kaleme almışlardır. Bunlardan bir tanesi de Zehebî’nin (ö. 748/1348) kaleme aldığı *el-‘Uluvvu li’l-‘Aliyyi’l-Ğaffâr* adlı eseridir.<sup>127</sup> Ancak İbn Kayyim’in bu eseri Zehebî’nin eserine göre daha kapsamlıdır.

### 3. Fıkıh Eserleri

#### a. *İ‘lâmu’l-Muvakki‘în ‘an Rabbi’l-Âlemîn*

İbn Kayyim bazı eserlerinin ismi konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Fıkıh usulüne dair kaleme aldığı bu eserin ismi konusunda da herhangi bir açıklama yapmadığı için literatürde farklı şekilde kaydedilmiştir. Eser isminin başında yer alan (اعلام) kelimesinin okunuşu etrafında meydana gelen ihtilaflar, üç farklı adlandırmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>128</sup> İlim dünyasında meşhur olan, klasik kaynaklarda ve muasır birçok araştırmada kabul gören adlandırma *İ‘lâmu’l-muvakki‘în* şeklindedir. Bir önceki adlandırmaya nispetle daha az kullanılan diğer isim *E‘lâmu’l-muvakki‘în*’dir. Bunun yanında İbn Kayyim’in öğrencileri arasında yer alan Safedî (ö. 764/1363), eser ismini *Me‘alimu’l-muvakki‘în* şeklinde kaydetmiştir.<sup>129</sup> Bazı eserlerinde İbn Kayyim’in, mevzu bahis eserine *Me‘alimu’l-muvakki‘în* şeklinde işaret etmesi<sup>130</sup> ve önde gelen talebelerinden birinin aynı şekilde kaydetmesi dikkate alındığında, bu isimlendirmenin daha uygun olacağı, ancak zaman içerisinde *İ‘lâmu’l-muvakki‘în* isminin öne çıkarak yaygınlık kazandığı belirtilmiştir.<sup>131</sup> “Hüküm vermek”, “imza atmak”, “bildirimde bulunmak” anlamına gelen tevki’ kelimesinden türeyen “muvakki‘în” kelimesi, dinî ve toplumsal olaylarda hüküm verme yetkisine sahip müftü ve kadıların işaret etmektedir. Buna göre eser isminin anlamı, kadı ve müftülerin Allah adına hüküm vermesi/bildirimde bulunması şeklinde olmaktadır. Mezhepler üstü veya selefi nitelikli bir metodolojik deneme olarak değerlendirilen bu eser,<sup>132</sup> İbn Kayyim’in usûl anlayışını dolayısıyla anlama ve yorumlamadaki yaklaşımını ortaya koyan önemli bir eser mahiyetindedir.

<sup>127</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-‘Uluvvu li’l-‘Aliyyi’l-Ğaffâr fî idâhi sahihi’l-ahbâr ve sakîmihâ* (Riyad: Mektebetu Advâis-Selef, 1417/1995).

<sup>128</sup> Fatih Çınar, “İ‘lâmu’l-Muvakki‘în’in Takdim ve Tahlili”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 839-858.

<sup>129</sup> Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavût-Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâ’t-Turâsi’l-Arabî, 1420/2000), 2/196.

<sup>130</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1975), 1/22; İbn Kayyim, *Bedâi’u’l-fevâid*, 1/8; İbn Kayyim, *et-Tibyan*, 345.

<sup>131</sup> Çınar, “İ‘lâmu’l-Muvakki‘în’in Takdim ve Tahlili”, 840.

<sup>132</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 120

## ***b. et-Turuku'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'îyye***

*el-Mesâilu't-Trablûsiyye* olarak da bilinen bu eser, müellifin en tanınmış eserlerinden biri olup yargılama hukuku alanında önemli bir kaynak sayılır. “et-Trablûsiyyât” olarak isimlendirilen bazı soruları cevaplandırmak üzere kaleme aldığı eserde müellif, İbn Teymiyye'nin beyyine anlayışını merkeze alarak geliştirmiştir. Kadı ve müftülerin çeşitli emare ve karinelerin bulunması halinde ferâsete/sezgiye dayanarak hüküm vermelerine imkân tanımıştır. Bu anlayışıyla İbn Kayyim, yargılama hukukunda kendine özel bir konumu haizdir. Ferâsete/sezgiye verdiği bu önemden dolayı eser, *el-Firâsetü'l-Merziyye fî Ahkâmi's-Siyâseti's-Şer'îyye* adıyla anılır olmuştur.<sup>133</sup> Eserde yargılama hukukuyla doğrudan ilişkisi bulunmayan hisbe hükümleri, Yahudi ve Hristiyanların toplumla karışması, müzik aletleri ile içki kullanılan malzemelerin hükmü, tekellilik ve narh koyma gibi bazı meselelerde ele alınmıştır.

## **II. VAHİY VE KUR'AN ANLAYIŞI**

### **A. Vahiy Anlayışı**

İlahî mesajların insanlarla buluşması, son derece süratli ve gizli bir iletişim olan vahiy olgusuyla gerçekleşmektedir. Vahiy, aşkın varlığın beşerî varlıkla biraraya geldiği zemini ifade etmektedir. Peygamberlerin Allah ile olan irtibatlarını anlaşılır kılma imkânı sunması bakımından önemli olan vahiy hem iletişim faaliyetinin kendisi hem de iletişimin konusu olan şeyi ifade etmek için kullanılan ortak bir lafızdır. Başka bir deyişle vahiy, Kur'an'ın bizzat kendisine gönderimde bulunduğu gibi Kur'an'ın Hz. Peygamber'e aktarımına da delalet etmektedir. Bu nedenle İbn Kayyim'in vahiy konusundaki görüşlerine hâkim olmak için iletişim anlamındaki vahye dair düşüncelerini ortaya koymak gerekir. Bu bağlamda iletişimin taraflarından biri olan Allah'ın kelam sıfatına ilişkin fikirlerini açıklamak meseleyi daha iyi kavramak açısından önemlidir. İletişimin nesnesi olan şey anlamındaki vahiy hakkındaki fikirlerini de Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili klasik tartışma olan halku'l-Kur'an meselesi etrafında tahlil ederek konuyu ele alacağız.

### **1. Vahyin Mahiyeti ve İmkânı**

İnsanların fizik âlemin ötesindeki aşkın bir varlıkla iletişimi, bütün semavî dinlerin yanı sıra bazı mistik öğretiler tarafından da kabul edilmiştir. Görülen varlığın ötesindeki üstün gücün insanlarla iletişimini kabul eden semâvî dinlerin sonuncusu olarak İslâm, varlık

<sup>133</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 120.

gerekçesini bu inancı benimsemek ve sağlam bir temele oturtmakla kazanır. Çünkü İslâm'ın bünyesinde yer alan bütün temel öğretilerin, aşkın varlıkla kurulan iletişim sonucunda elde edildiği düşüncesi tartışmaya açılmayacak şekilde kesin bir hükme sahiptir. Aslında vahiy kavramı, öngörüsül olarak aşkın bir varlığın kabûlünü kendi içerisinde barındırır. Tanrı inancı ve onunla iletişimin kabulü, vahyin imkânı meselesinin gündem dışı kalmasını sağlar. Diğer bir ifadeyle bir şeyin mahiyetine ilişkin açıklamalara girişmek varlığına ilişkin peşin kabulleri gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber'in getirdiği dinî mesaja yönelik ilk eleştirilerin, vahyin teorik olarak gerçekleşme biçiminden ziyade vahye kaynaklık eden varlığa ilişkin olması, dönemin muhataplarının algı dünyasında bu tarz bir iletişimin imkânı noktasında herhangi bir problemin veya şüphenin bulunmadığını göstermektedir.<sup>134</sup> Bu nedenle vahyin ilk inkarcı muhatapları, vahyin bizatihi kendisini olması imkânsız bir şey olarak görmek yerine, bazen vahyin aracısı konumundaki Peygamber'i yalan söylemekle itham etme bazen de getirdiği mesaja insan ve cin gibi başka varlıkları kaynak gösterme çabası içinde olmuşlardır. Arap toplumunda fizik alemin dışındaki varlıklarla iletişimin imkânı noktasında mevcut yerleşik kabul, Hz. Peygamber'i zaman zaman farklı ithamlarla karşı karşıya bıraksa da ilâhî mesajı iletme ve toplumun belirli bir kesiminde karşılık bulmasına olanak tanımıştır.

İbn Kayyim, Allah'ın insanlarla iletişimini mümkün kılan vahiy olgusunu Allah'ın hidayeti bağlamında ele alır. Bu çerçevede sadece insanları değil, bütün varlığı kuşatacak şekilde genel bir vahiy olgusundan bahseder. Ona göre vahiy üst başlığı altında Allah'ın varlıklarla iletişimini; peygamberler, peygamber dışındaki insanlar ve diğer varlıklarla iletişimi şeklinde üç grup altında incelemek mümkündür.

Vahiy dendiğinde ilk olarak Allah'ın peygamberle olan iletişimi akla gelir. Bu iletişim, Allah'ın diğer varlıklarla olan iletişimi arasında çok daha özel bir yere sahiptir. İbn Kayyim'e göre ilahî mesajların insanlara bildirilmesinde aracı konumunda olan peygamberlerin, Allah ile kurdukları irtibatta vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere iki türlü iletişimi söz konusudur. Vasıtasız olan türü Hz. Mûsâ ile Hz. Peygamber'e mahsus bir şekilde gerçekleşmiştir. Bir vasıta aracılığıyla gerçekleşen iletişimde ise aracı melek sayesinde ilahî mesajların bildirimi söz konusu olur. Bu da iki şekilde gerçekleşir. İlkinde aracı melek hiçbir şekilde görünmeksizin Allah'tan aldığı bilgileri peygamberin kalbine vahyeder. Kur'an'ı Kerîm çoğunlukla bu tür bir

---

<sup>134</sup> Metin Özdemir, *Mutezile'nin Kur'an Müdafası* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

vahiyle Hz. Peygamber'e aktarılmıştır. İkinci şekilde ise aracı melek, peygambere ya kendi aslı suretinde ya da başka bir insanın suretinde görünerek bildirimi gerçekleştirir.<sup>135</sup>

Bütün bildirim çeşitleri arasında birinci ve üst mertebede olanı, Allah'ın Mûsâ (a.s.) ile doğrudan/vasitasız bir şekilde cereyan eden konuşmasıdır. İbn Kayyim'e göre Allah'ın Mûsâ (a.s.) ile gerçekleştirdiği bu konuşma ona özel olup genel vahiy telakkisinde özel bir konuma sahiptir. Çünkü söz konusu ayetin bağlamında (en-Nisâ 4/163-164) bütün peygamberlerin vahye mazhar oldukları bildirilirken Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuştuğu (*teklîm*) ifade edilerek diğerlerinden ayrı tutulmuştur. Bu da Hz. Mûsâ ile gerçekleştirilen konuşmanın mutlak vahiyden farklı olduğunu gösterir.<sup>136</sup> A'raf suresinin (7) 144. ayetinde ise Hz. Mûsâ, risâlet ile görevlendirilmesi ve Allah'ın kelamına muhatap olması yönüyle övgüye mazhar olmaktadır. Mevzû bahis "Allah'ın kelamına muhatap olma" durumu, diğer peygamberlere gönderilen vahiyden farklı olduğu için Hz. Mûsâ'ya tahsis edilmiştir.<sup>137</sup> Ona göre Hz. Mûsâ'nın herhangi bir vasıta bulunmadan ve tamamen uyanık halde iken gerçekleştirdiği bu tarz konuşma iki defa meydana gelmiştir. Bazı hadislerde Hz. Mûsâ'dan "Kelîmullah" şeklinde bahsedilmesi, sadece onunla gerçekleşen bu özel konuşmadan mütevellittir.<sup>138</sup> Mahiyet itibariyle bu konuşmanın bir benzerine, Hz. Muhammed (a.s.) İsrâ hadisesini gerçekleştirirken mazhar olmuştur.<sup>139</sup>

Allah'ın insanlarla olan iletişimini konu edinen Şûrâ suresinin (42) 51. ayetinde, Allah'ın vahiyle konuşması, perde ardından konuşması ve elçi göndermek suretiyle konuşması şeklinde üç tür iletişimden bahsedilmektedir. Bu ayette vahiy, Allah'ın insanlarla kurduğu iletişimin/teklîmin bir alt türü olarak değerlendirilmiştir.<sup>140</sup> Nisâ suresinin (4) 163 ve 164. ayetlerinde ise vahiy ile teklîm birbirinin mukabili olarak ele alınmıştır. İbn Kayyim bu durumu şöyle açıklar: Vahyin teklîme mukabil olması, Hz. Mûsâ'da görülen vasitasız özel şekli itibariyledir. Ancak vahyin teklîmin bir alt türü olması ise Allah'ın herhangi bir manayı farklı yollarla ilettiği genel konuşma durumunda söz konusudur.<sup>141</sup> İbn Kayyim'in vahiy ile teklîm arasındaki bu ayırımını biraz daha açmak gerekir. Yukarıda geçen ifadelerden hareketle İbn Kayyim'e göre teklîmin, genel ve özel olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Genel anlam,

<sup>135</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiyye fi'l-intisâr li'l-firkatin'n-nâciyye* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1435/2014), 1/483.

<sup>136</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/60.

<sup>137</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/512-513.

<sup>138</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/61-62.

<sup>139</sup> İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, 1/79.

<sup>140</sup> Vahiy ile teklîm arasındaki bu umum-husus ilişkisi hakkında modern bir araştırma için bkz. Murat Sülün, "Kur'ân-ı Kerîm'de Vahyin Kavramsal Çerçevesi", *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi*, ed. Murat Sülün (İstanbul: 2017), 163-167.

<sup>141</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/62.

Şurâ suresinin (42) 51. ayetinde geçtiği üzere Allah'ın bütün insanlar hatta bir bütün olarak varlıkla iletişimini ifade eder. Özel anlamda teklîm ise Allah'ın sadece peygamberlere mahsus iletişimi arasında daha özel bir yere sahiptir. Benzer bir şekilde vahiy ile teklîmi birbirinden ayıran İbn Teymiyye çok özel bir mahiyet arz ettiğine dikkat çekerek teklîmin, Allah'ın sadece peygamberlere has olan konuşma tarzı/nebevî vahiyden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre teklîm, Allah'ın kuluyla sözlü olarak konuşmasına işaret eder.<sup>142</sup>

Vahyin bu özel biçimini yani nebevî vahyi Allah'ın kelim sıfatı bağlamında ele aldığı başka bir yerde İbn Kayyim, Allah'ın kelim sıfatına sahip olmasını nübüvvet müessesesini sağlam bir temele oturtmak için elzem görür. Çünkü Allah'ın kelim sıfatını inkâr eden kimse bütün peygamberlerin getirdiği ilahî mesajı inkâr etmiş olur. Risâlet özü itibariyle Allah'ın kullarına bildirmek istediği mesajların iletilmesidir. Şayet Allah'ın böyle bir sıfata sahip olmadığı iddia edilirse Allah'ın risâleti de ortadan kalkar. Hatta İbn Kayyim, kelim sıfatını sadece nübüvvet müessesesi için değil, Allah'ın ulûhiyyetini ispat etmek için olmazsa olmaz bir şart olarak kabul eder.<sup>143</sup>

Peygamberlerin aşkın varlıkla kurduğu iletişimin bir diğer türü de nübüvvetin bir parçası olarak telakki edilen sâdık rüyadır. Hz. Peygamber'den gelen sahih bir hadiste sâdık rüyanın, nübüvvetin kırk altı cüzünden birini teşkil ettiği ifade edilir.<sup>144</sup> Vahyin sâdık rüya şeklinde aktarıldığı süreye ilişkin olarak (yani Hz. Peygamber'in sâdık rüya yoluyla aldığı vahiy) bilgisi hakkında İbn Kayyim, Kur'an vahyinin yaklaşık 23 yıllık nüzul sürecini, hadiste geçen ifadeyle birlikte değerlendiren bir kısım bilginlerin ulaştığı bir sonuç olduğunu belirtir.<sup>145</sup> Peygamberin gördüğü bu rüyalar nebevî vahiy kategorisinde olduğu için şeytanın müdahalesine kapalıdır. Hz. İbrâhim oğlunu kurban etmesi gerektiği bilgisini bu şekilde almıştır.

İbn Kayyim Allah'ın peygamberlerle olan iletişimini, özel vahiy (el-vahyu'l-hâs) olarak adlandırmaktadır. Ancak Yüce Allah, peygamber dışındaki insanlarla da iletişim halindedir. Kur'an'ı Kerîm'de peygamberlere özel bazı sorumluluklar yükleyen vahiyden farklı olarak vahye mazhar olan kimi şahsiyetlerden bahsedilir. Hz. Musâ'nın annesi<sup>146</sup> ve Hz. İsâ'nın

<sup>142</sup> Bünyamin Okumuş, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik Selefi Öğretinin Olgusal Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 52.

<sup>143</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/50.

<sup>144</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1400/1980), "Ta'bir", 4; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Heccâc el-Kuşeyrî, *"el-Cami'u's-Sahîh"*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1378/1955), "Rü'ya", 8, 9.

<sup>145</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/74.

<sup>146</sup> Tâhâ 20/38-39.

havarilerine<sup>147</sup> gönderilen vahiy bu türdendir. Vahyin bu kategorisi, peygamberlere yönelik özel vahyin altında bir konumdadır. Literatürde “muhaddesûn”<sup>148</sup> terimiyle ifade edilen bu kimseler, herhangi bir risâlet görevi üstlenmedikleri halde sıradan insanlardan farklı olarak Allah ile iletişim kurabilirler. Daha çok Hz. Peygamber öncesi topluluklarda görülen muhaddeslere, risâlet ve nübüvvetin kâmil bir şekilde ifâ edilmesinden dolayı ihtiyaç kalmamıştır. İbn Kayyim, bu kimselerin özel bir ilhama mazhar olduklarını düşünür.<sup>149</sup>

Peygamber dışındaki insanların Yüce Allah ile kurdukları bir diğer iletişim türü sâdık rüyadır. İbn Kayyim, nübüvvet asrına yakın zaman diliminde sadık rüyaya pek rastlanmadığını düşünür. Ancak bu dönemden uzaklaştıkça, imanın zayıflamaya başlaması nedeniyle buna ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Ubâde b. Sâmî't'in (ö. 34/654) mümin kimsenin rüyası, kulun uykuda Rabbiyle konuştuğu kelimadır, şeklindeki sözünü delil olarak kullanmaktadır. Mümin bireylerin gördüğü sâdık rüya şeytanın müdahalesine açık olduğu için mutlak bir bilgi ifade etmez. Bu şekilde elde edilen bilgi, nebevî vahye arz olunarak doğruluğu test edilir.

Peygamber dışındaki insanlar, Allah'tan gelen bir ilhama mazhar olmak suretiyle aşkın varlıkla iletişim kurabilirler. Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması<sup>150</sup> şeklinde tanımlanan ilham, tüm müminler için geçerlidir. İbn Kayyim'e göre inanan insanların imana erişmelerini sağlayan doğruyu bulma yeteneği/rüşd, Allah'ın kuluna ilhamı sayesinde<sup>151</sup> İlham Kur'an ve hadislerde yer almıştır. Şems suresinin (91) 8. ayetinde insana hem manevî zaaflarının hem de güçlerinin ilham edildiğinden bahsedilirken, Hz. Peygamber de İslâm'ı kabul eden Husayn b. Münzir adlı sahabiye “*Allah'ım bana doğru yolu bulma yeteneği ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru*”<sup>152</sup> diye dua etmesini söylemiştir.<sup>153</sup>

<sup>147</sup> el-Mâide 5/111.

<sup>148</sup> Kendisiyle konuşulan/ilhama mazhar olan, feraset sahibi, haber verilmiş kimseler. Muhaddes kavramına kaynaklık eden hadisin metni şöyledir: “Sizden önce geçen ümmetlerin içerisinde kendisine ilham olunan bazı kimseler bulunurdu. Eğer ümmetimin içinde de böyle biri varsa, şüphesiz o da Ömer'dir.” Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Fedâilü's-sahâbe”, 6; Müslim, “Fedâilü's Sahâbe”, 23; Tirmizî, “Menâkıb”, 17.

<sup>149</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/69.

<sup>150</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996/1416), 1/257; Yusuf Şevki Yavuz, “İlham” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

<sup>151</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/68.

<sup>152</sup> Tirmizî, “Da'avât”, 70.

<sup>153</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/68.

Kur'an'ı Kerim'de ayrıca “balarısı”<sup>154</sup> gibi canlı bir varlık ile “yeryüzü”<sup>155</sup> ve “gökler”<sup>156</sup> gibi cansız varlıkların vahiy aldığından bahsedilir. İlâhî vahiy kategorisi altında yer alan bu tarz bir vahiy, söz konusu varlıklara yaratılış gayelerine uygun şekilde hareket etme biçiminin bildirilmesi olarak anlaşılmıştır.<sup>157</sup>

## 2. Kur'an Vahyi

İbn Kayyim'e göre Allah'ın canlılarla iletişim (vahiy) halinde olduğunu, canlı varlıklar arasında akıl gibi üstün bir meziyete sahip insanlarla farklı iletişim kanallarıyla etkileşim kurduğunu belirttik. Allah'ın insanlarla iletişimi, onları diğer varlıklardan ayıran konuşma yetisi üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak Allah'la insan arasında gerçekleşen bu iletişim, sınırlı sayıda insanla meydana gelmektedir. Peygamberlere mahsus bu konuşma biçimi nübüvvet olarak adlandırılmaktadır. Burada Allah'ın bütün insanlara kurduğu iletişimin son halkası olan Kur'an vahyini ve müellifin konu ile ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Ancak Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili konuya geçmeden önce Allah'ın konuşma sıfatını imleyen “kelânullâh” ile ilgili görüşlerini tahlil etmemiz gerekir.

### a. Allah'ın Kelamı (Kelânullâh)

Dinî bir terim olarak kelam, “Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” olarak tanımlanır.<sup>158</sup> Kur'an'da Allah'ın mütekellim olduğuna işaret eden pek çok ayet vardır. Melekler, İblis ve bazı peygamberlerle konuştuğu, ayrıca konuşmanın ulûhiyete ait bir yetkinlik olduğu bildirilmektedir. Aynı şekilde hadislerde de Allah'ın konuşma niteliğine atıfta bulunan ifadeler bulunmaktadır.<sup>159</sup> Ancak ilahî kelamın anlam ve mahiyeti konusunda ulema arasında derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Söz konusu aşkın bir varlık olunca zat-sıfat ilişkisini kurmak bir hayli uzun tartışmalara sebep olmuştur. Meselenin teolojik boyutundaki zorluk bir yana tarihsel gelişiminde politik süreçlerden geçmesi, daha da çetrefilli bir hale getirmiştir.

İbn Kayyim önce kelânullâh konusundaki karşıt görüşleri çürütmekle işe başlar. Vahdet-i vücûd düşüncesini savunan bazı mutasavvıfların alemleri tanrıyla özdeş gören

<sup>154</sup> en-Nahl 16/68-69.

<sup>155</sup> ez-Zilzâl 99/4-5.

<sup>156</sup> Fussilet 41/12.

<sup>157</sup> Murat Sülün, Kur'an Kılavuzu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 31-32.

<sup>158</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2022, 25/194.

<sup>159</sup> İlyas Çelebi, “İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi”, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 278.

dolayısıyla iyi-kötü bütün her şeyi tanrıya nispet eden anlayışlarını reddeder. Bu bağlamda âlemde var olan bütün kelâmı, Allah'ın kelâmının bir uzantısı olarak görmelerini yanlış bularak tenkit eder.<sup>160</sup> Daha sonra Aristo'nun takipçileri olarak gördüğü bazı filozofların kelâmullâhı, faal akıldan üstün ve saf nefislere taştan bir feyiz şeklindeki düşüncelerini eleştirir. Ona göre bu filozoflar nefsin tasavvur, tahyîl ve ta'bir olmak üzere üç güce sahip olduğunu öne sürerler. Nefis, tasavvur gücüyle diğer insanların ulaşmakta aciz kaldıkları manaları idrak eder. Tahyîl gücüyle de akledilir olanları somut bir surette idrak eder. Bunları (akledilir olanları) adeta kulağın duyacağı bir kelâm ile konuşan nurânî suretler olarak tasavvur eder. İbn Kayyim, filozofların, bunu (yani akledilir olanı somut bir şekilde idrak etmeyi) dış âlemde varlığı bulunmayan kelâmullâh olarak kabul ettiklerini belirtir. Bunlar, gerçekliği olmayan vehim ve hayal ürünü şeylerdir.<sup>161</sup>

Müellifin kelâmullâh konusunda eleştirdiği bir diğer kesim ise Mu'tezile'dir. Ona göre ayrıntılarda farklı düşünmekle beraber bu konuda tüm mutezilî alimlerin benimsediği ortak görüş, kelâmullâhın Allah'ın zatı ile kaim olmayan mahlûk bir sıfat oluşudur. İbn Kayyim, Mu'tezile'ye ait bu görüşün altında yatan temel saikin, ta'til anlayışı ve fiillerin Allah'ın zatı ile kaim olmadığı düşüncesi olduğunu belirtir. Bu ilke gereği hiçbir vasıf ve fiil Allah'ın zatı ile kaim olmaz. Kelâmullâh konusundaki mu'tezilî düşünüşün altında her zaman bu esas vardır.<sup>162</sup> İbn Kayyim, kelâmı Allah'ın zatı ile kaim bir sıfatı olarak görmeyen Mu'tezile'nin, bu düşüncesini, fiil-kelâm karşılaştırması üzerinden temellendirmeye çalıştığını belirtir. Bu temellendirmeye göre Allah'ın fail olması, o fiilin kendisiyle kaim olmasını gerektirmediği gibi Allah'ın mütekellim oluşu da kelâmın kendisiyle kaim olmasını gerektirmez. Örnek vermek gerekirse Allah'ın yaratıcı olması veya rızık vermesi, yaratma ve rızık verme gibi sıfatlarının kendisiyle kaim olduğu anlamına gelmez.<sup>163</sup> Allah'ı sonradan meydana gelen şeylere mahal kılacağı endişesinden ötürü fiil ile o fiil sonucunda ortaya çıkan eylemi özdeş kılan Mu'tezile, bir fiilin vasıf olması halinde hâdis olacağını iddia eder. Hâdis olan bir şeyin Allah'a nispetini de O'nun hâdis olmasını gerektirdiği için reddeder. İbn Kayyim, "Allah'ı sonradan olan şeylere mahal kılmama" kaidesinin fiil ile mefulü özdeş kabul etme, dolayısıyla Allah'ın kelâmının mahlûk ve kendisinden ayrı olduğu sonucuna götürdüğünü söyler.<sup>164</sup> Çünkü fiil ile mefulü

<sup>160</sup> Muhammed İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'ttıla*, Edvâu's-Selef 4/1303.

<sup>161</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1304-1305.

<sup>162</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/130

<sup>163</sup> Muhammed Halil Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/158.

<sup>164</sup> Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 1/158-159.

özdeş kılmak, mahlûk ve kendisinden ayrı olan mefulün kendisiyle kaim bir vasıf olamayacağı, fiilin de kendisiyle kaim bir vasıf olamayacağı anlamına gelir.

İbn Kayyim'in kelâmullâh konusundaki eleştirileri yukarıda anılanlarla sınırlı değildir. O, kendi düşünce dünyasına yakın gördüğü Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) takipçileri ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/9235-36) görüşlerini de tenkit eder. Onun beyanına göre İbn Küllâb'ın takipçileri kelâmullâhı, kudret ve meşietle ilişkisi olmayan, tıpkı hayat ve ilim sıfatları gibi zat ile kaim bir mana olarak kabul ederler. Kelâmullâha delalet eden sesler ve harfler ise mahlûktur. Bu kadîm mananın, kendi içinde emir, nehiy, haber ve istifham olmak üzere dört türü bulunur. Okumaya ve tilavete konu olan bu gayr-ı mahlûk manadır. Sesler ve harfler, kulların tilaveti olduğu için mahlûktur.<sup>165</sup> Aynı şekilde kelâmullâhı Allah'ın zatı ile kaim bir mana olarak gören Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi de eleştirir. Eş'arî'nin kelâmullâhı, harf ve seslerden oluşmayan kadîm ve ezelî bir sıfat olarak kabul ettiğini belirtir. Bu sıfat bölünemez, boyutları ve parçaları yoktur... Emir, nehiy, haber ve istifham ise başka türleri bulunmayan bu tek mananın sıfatlarıdır. Tevrat, İncil ve Kur'an bu sıfatın zatına değil, ibaresine ilişkin bir ayırımdır. Söz gelimi bu mana Arapça ifade edildiğinde Kur'an, İbranice ifade edildiğinde Tevrat, Süryanice ifade edildiğinde ise İncil adını alır. Mana tektir, lafızlar ise onun ibaresi olup mahlûktur. Arapça kelimeler değil, mana Allah'tan işitilir. Eş'arî'ye göre bu mana beş duyu ile idrak edilebilir. Çünkü, duyuların idrak etmesi var olmaya bağlıdır. Mevcut olan her şey idrak edilebilir.<sup>166</sup> İbn Kayyim, Eş'arî'ye ait bu görüşün temelde ihtiyari fiillerin Allah'ın zatı ile kaim olduğunu inkar etmeye dayandığını belirtir. Hâdis varlıkların Allah'ın zatında hulûl etmesi olarak isimlendirdikleri bu şey özünde O'nun rubûbiyetini ve fiillerini, irade ve meşietini inkâr etmek demektir.<sup>167</sup>

Allah'ın kelimeler dahil bütün sıfatlarını literal düzeyde kabul eden İbn Kayyim, kelâmullâhın kendi başına kaim olmasını veya mevsufunun olmamasını imkânsız görür. Ona göre hakikî kelimeler, mütekellimin kudret ve iradesiyle varlık bulan ve onunla kaim olan kelimelerdir. Mütekellimin kudret ve iradesi dışında meydana gelen kelimeler, her ne kadar kendisinden işitilse bile ona ait değil, Allah'ın yarattığı mahluk bir kelimedir.<sup>168</sup> Ayrıca o, kelimeler

<sup>165</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ık*, 4/1309-1310; Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 1/156.

<sup>166</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ık*, 4/1310-1311.

<sup>167</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ık*, 4/312.

<sup>168</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ık*, 4/314. İbn Kayyim, buradaki ifadeleriyle, kelâmullâhı Allah'ın zatına ilişkin kadîm bir sıfat olarak görmeyen Mu'tezile'nin görüşlerine göndermede bulunmaktadır. Allah'ın mütekellim oluşunu kelimelerin yaratıcısı olmak anlamında ele alan Mu'tezile'nin bu görüşünün temelde iki problemle karşı karşıya olduğunu öne sürer. Birincisi, mananın kendisiyle kaim olduğu ve varlık kazandığı müşak lafzı (kelam) nefyetme problemidir. (Yani Allah mütekellimdir ama kelimelerin sıfatı yoktur demek tutarlı değildir.) İkincisi, bu manaya sahip olmadığı halde ona bu niteliği verme problemidir. (Yani Allah'ın kelimelerin sıfatı olmadığı halde ona mütekellim vasfını vermek tutarlı değildir.) İbn Kayyim, bunu hakikatlerin ters yüz

sıfatından bahsedebilmek için gerçek anlamda işitilen lafızların olmasını gerekli görür. Bu sıfatın kadim olması ve başka bir varlıktan elde edilmemesi zorunludur. Aynı şekilde kelamın bütün fertlerinin aynını (bizatihi kendisini) kadim kabul etmek gerekir. Ona ait kelamın ezeli ve ebedi oluşunu ve kelamı oluşturan parçaların (zamansal açıdan) birbirini geçmeyecek şekilde bir birlikteliğe sahip olmasını elzem görür.<sup>169</sup>

Müellifin, kelâmullâh ile ilgili görüşlerinde, ehl-i hadîsin nakle dayalı olarak belirlediği çerçevenin hâkim olduğu açıktır. Muhaliflerine yönelik eleştirilerinde bu çerçeveyi korumaya çalışırken, her bir ekolün görüşlerini bütüncül olarak reddetme eğilimi göstermemiştir. Söz gelimi, Mu‘tezile’nin “Arapça harf ve lafızlar Allah’ın kelamıdır. Kelam sıfatı, tıpkı fiillerinde olduğu gibi kudret ve meşietine bağlıdır.” şeklindeki görüşünde, onlarla aynı noktada birleşir. Fakat, Mu‘tezile’nin “Kelam Allah’ın sıfatı değildir ve O’nunla kaim değildir. Allah’tan ayrı ve mahluktur” şeklindeki görüşünde onları tenkit ederek ayırır. Aynı şekilde Küllâbiye ve Eş‘ariyye mezhebi mensuplarının, kelâmullâhı, harf ve sestten oluşmayan zatî bir sıfat olarak görmelerini de tenkit eder. Ayrıca onların, bu sıfatı, kudret ve meşiete ilişkin fiili bir sıfat olarak kabul etmemelerini doğru bulmaz.<sup>170</sup>

Tamamen aşkın varlık ile ilgili olan bu soyut tartışmaların kendi dönemi içerisinde güncel ve pratik bir faydasının olduğu aşikardır. Bunun en bariz olanı da dini metinleri anlamada akli ön plana tutan eğilimler karşısında nassın belirleyiciliğini savunmaktır. Zira İbn Kayyim tarafından muhalif bütün görüşlere karşı öne sürülen argümanlar, nassın zahirinde olan anlam dikkate alınarak kurgulanmıştır. Kelâmullâh tartışmalarının bir diğer yönü ise konunun doğrudan Kur’an ile bağlantılı olmasıdır. Kur’an’ın mahiyetini belirleyici bir hususiyete sahip olmasından ötürü ilgili literatürde uzun tartışmalara sahne olmuştur. İbn Kayyim, her ne kadar Abdullah b. Sa‘îd b. Küllâb ile Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’ye ait kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımının muhtemel sonuçları arasında Kur’an’ın telifinin Hz. Peygambere veya Cebrail’e ait olduğu şeklinde bir iddia öne sürse de<sup>171</sup> bu iki isim ve takipçileri arasında böyle bir iddiada bulunan birine rastlamak mümkün değildir. Öyle görünüyor ki konuşma eylemi için ses ve harfin olmasını zorunluluk addeden İbn Kayyim, kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî ayırımını tam

---

edilmesi olarak niteler. Hem akla hem nakle aykırı bulduğu bu görüşün aynı zamanda dilsel açıdan da problemli olduğunu ifade eder. Herrâs, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye*, 1/155.

<sup>169</sup> İbnü’l-Mevsîlî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 4/1315. İbn Kayyim, buradaki ifadeleriyle, tarihsel süreçte farklı zaman dilimlerinde inen vahiy metinlerinin veya yazı düzleminde belirli bir sırada bulunan vahiy parçalarının tanrısal mahiyet açısından oluşturacağı problemi ele almaktadır.

<sup>170</sup> Herrâs, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye*, 1/157.

<sup>171</sup> İbnü’l-Mevsîlî, *Muhtasaru’s-savâ’ik*, 4/1317. İbn Kayyim, bu çıkarımı, anılan ekollerden herhangi bir isme dayandırmadan aktarmaktadır.

manasıyla idrak etmekten uzaktır.<sup>172</sup> Bu ayırımın sahipleri, Kur'an'ın Allah'a değil, Cebrail'e veya Hz. Peygambere ait bir telif olduğu çıkarımında bulunmamışlardır. Öte yandan, bu ayırım sahiplerinin, kendi iddialarının muhtemel bütün sonuçlarını sonuna kadar sürdürmediklerini söylemek mümkün gözüktüğü bile, kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî ayırımından hareketle böyle bir sonuca ulaşamayacağı açıktır. Çünkü bu ayırım, zat ile kaim mana ile o mananın dışı vurumu arasındaki mahiyet farkını izah etmektedir. Her iki mananın Allah'a aidiyeti noktasında bir sorun bulunmamaktadır.

### **b. Kur'an'ın Yaratılması (Halku'l-Kur'an)**

Kur'an'ın mahiyeti üzerine yürütülen tartışmalar, erken dönemlerden itibaren başlamıştır. İslâm dünyasında bu konu, halku'l-Kur'an fikri etrafında meydana gelen tartışmalar bağlamında ele alınmıştır. Halku'l-Kur'an konusunun Müslümanların gündemine girmesini Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan Felsefesi gibi dış etkilere bağlayanlar olduğu gibi bizzat konuyu Müslümanların iç meselesi olarak görenler de vardır.<sup>173</sup> Asıl itibarıyla halku'l-Kur'an konusunun, Allah'ın kelâmı meselesinin bir uzantısı olarak tartışmalarda yerini aldığını söyleyebiliriz. Çünkü erken dönem İslâm ulemasının gündeminde olan ve hararetle tartıştıkları asıl mesele, Allah'ın sıfatları daha da özelde Allah'ın kelâmı sorunudur. Ancak hicrî üçüncü asrın başlarında çeşitli siyasî etkenlerle beraber halku'l-Kur'an konusu, başlı başına bir sorun olarak algılanmaya başlandı.

İbn Kayyim, Kur'an'ın yaratılması fikrini Allah'ın kelim sıfatından bağımsız olarak değerlendirmez. Biri hakkında benimsenen düşüncenin otomatik olarak diğer düşüncüyü de belirlediğini düşünür. Bu yüzden o, halku'l-Kur'an konusunu, başlı başına bir mesele olarak ele almayıp kelâmullâh ile bağlantılı olarak inceler. Öncelikle ilmî faaliyetlerini İslâmî bir perspektifle yürüten akımlar arasında, Kur'an'ın Allah kelim olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Yani bütün fırkalara göre Kur'an, Allah'a ait bir sözdür. Ancak ihtilafın esas kaynağı, Kur'an'ın Allah'a izafeti noktasında meydana gelmektedir. Allah'a ait olduğu belirtilen bu kelâmın mahiyeti hususu, fırkalar arasında tartışma konusu edilmektedir.<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Takîyüddin es-Sübkî, İbn Kayyim'in *Kâsîdetü'n-nûniyye* olarak meşhur olan *el-Kâfiyetü's-şâfiye fî'l-intisâr li'l-firkatin-nâciye* isimli manzum eserinde yer alan bir beytini şöyle eleştirir:

“Rabbim olan Allah, ezelde mütekellimdir. O (Kur'an) lafız ve manasıyla bütünüyle O'nun sözüdür. Her ikisi de mahlûk değildir.” Allah'ın ezelde mütekellim olduğunu söylemekle birlikte, onun (yani kelâmının) lafız ve gayr-ı mahlûk olduğu şeklindeki sözü, ancak ne dediğini anlamayan bir kimsenin kelimidir. es-Sübkî, *es-Seyfî's-sâkîl*, 57.

<sup>173</sup> Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Seleflik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 35-36.

<sup>174</sup> Mustafa Altundağ, *Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı*, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (İstanbul 2000), 152.

Kur'an'ın yaratılması konusunda Cehmiyye, Hariciler, Mu'tezile ve Şia âlimleri Kur'an'ın ilahî bir kelim olup Allah'ın zatı dışında levh-i mahfûz, Cebrail ve peygamber gibi varlıklarda yarattığı harfler ve seslerden oluşan bir araz ve fiilî sıfatın bir tecellisi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Kur'an, duyulup anlaşılan bir kelim olması hasebiyle insanların sözlerinden farklı değildir. Bu açıdan Kur'an mahlûk ve muhdestir. Eş'ariyye ve Mâtürideyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelamcılarının büyük çoğunluğu ise Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken onun lafızlarını ve içerdiği manaları birbirinden ayırmak gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın Allah'ın zatı ile kaim bulunan manası yani lafızlardan soyutlanmış aslı, ezeli olup mahlûk değildir. Kelam-ı nefî (zâtî) de denilen bu manayı insanların idrak alanına indiren Kur'an'ın lafızları (kelam-ı lafzî) ise mahlûktur.<sup>175</sup>

Hanbelî mezhebi kelam-ı nefî ve kelam-ı lafzî şeklinde bir ayırımı gitmeden, Kur'an'ın, lafızlarda kazandığı varlık düzeyinde bile mahlûk olmadığını ileri sürmektedir. Bu düşüncenin temel dayanağı, Allah'ın ezelde kendisine mahsus bir ses ile mütekellim olduğu şeklindeki fikirdir. İbn Kayyim bu konuda Hanbelî mezhebiyle aynı kanaati paylaşmaktadır. Ona göre Allah ezelde mütekellim olmasının yanında O'nun (c.c.) bu kelim, kulak vasıtasıyla işitilebilir. Allah'ın kelim tıpkı insanların keliminde olduğu gibi seslerden oluşur. Ancak O'nun keliminin seslerden oluşması, kulları ile arasında bir benzerliğin oluşmasına sebebiyet vermez. Çünkü Allah, var olmak bakımından insanlar ile ortak bir hususiyete sahip olmasına rağmen, bu durum, onu insanlara benzetmeyi gerektirmez. Allah'ın varlığı insanların varlığından farklılık arz etmektedir. Allah'ın keliminin seslerden oluşması mevzusu da böyledir.<sup>176</sup> Hz. Mûsâ (a.s.) ile Hz. Muhammed (a.s.) Allah'ın kelimini, ona mahsus tarzı üzere kulaklarıyla işittiler.

Allah'ın keliminin mahlûk olmadığı ve Kur'an'ı Kerîm de Allah'ın kelim olduğu göre Kur'an'ın yaratılmadığı düşüncesi kendiliğinden ortaya çıkar. İbn Kayyim, Eş'arî düşüncesinde hâkim olan lafız ve mana ayırımına da karşı çıkar.<sup>177</sup> Kur'an, lafız ve mana birlikteliği içerisinde Allah'a ait bir kelim olup hem lafzî hem manası yaratılmamıştır. Hatta o, 'Allah'ın zatı ile kaim bir mana yoktur, dolayısıyla Allah'ın kelim mahlûktur' şeklindeki mutezilî düşüncenin, 'Allah'ın zatı ile kaim manası mahlûk değildir, ancak lafız düzeyindeki

<sup>175</sup> Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefîlik*, 36.; Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 106.

<sup>176</sup> el-Useymin, *Şerhu'l-Kâfiye*, 395.

<sup>177</sup> İbn Kayyim'in takipçisi olduğu Hanbelî geleneği, kelâmullâh konusunda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı olduğu gibi, Eş'arî ve Mâtürîdî ekolünün kelâm-ı nefî kelâm-ı lafzî ayırımına da şiddetle karşı çıkar. Ebû Nasr Ubeydullah b. Sa'îd b. Hâtîm es-Secezî, *Risâletü's-Secezî ilâ ehli Zebîd fi'r-reddi 'alâ men enkere'l-harfe ve's-savt*, thk. Muhammed Bâkerîm Bâabdullah, (y.y.: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1413/ 1991), 82-84.

kelamı yaratılmıştır' şeklindeki Eş'arî düşünceye göre daha makul olduğunu söyler. Zira kelamın, Allah'ın zatı ile kaim bir mana olduğunu söylemek, gerçekte Allah'a ait bir kelamın olmadığı anlamına gelir.<sup>178</sup> Bu düşünce başka bir sorunu daha beraberinde getirmektedir. Kelamı, Allah'ın zatı ile kaim bir mana olarak tanımlamak, ilim ile kelam arasındaki ayrımı zorlaştırmaktadır. Allah'ın ilmi de zatı ile kaim bir manadan ibarettir. Bu nedenle İbn Kayyim, Kur'an'ın lafız ve mana olarak Allah'a ait bir kelam olduğunu savunmaktadır. Teftâzânî (ö. 792/1390), bu görüşlere cevap mahiyetinde ilim, kelam ve irade arasındaki ayrımı şöyle tahlil eder: Kelam ilimden farklıdır. Çünkü insan bilmediği bir şeyi haber verebilir veya olması gerekenin tam tersini de aktarabilir. Kelam iradeden de farklıdır. Çünkü insan istemediği bir şeyi emredebilir. Örneğin efendi, isyan etmesi ve emirlerine riayet etmemesi için kölesine istemediği şeyleri emredebilir.<sup>179</sup>

Mu'tezile ile birlikte Eş'arî ve Mâturîdî uleması, ilahî kelamın Arapça lafızlara bürünerek ve insan sesiyle duyulur bir hale gelerek kazandığı varlık şeklini mahlûk kabul ederler. Mâturîdî âlimler, bu konuda daha titiz davranarak ilahî kelamın kendisi ile bu kelamı gösteren ses ve lafızları birbirinden ayırt etmek için, "Kur'an mahlûk değildir" ifadesi yerine "Allah kelamı olan Kur'an mahlûk değildir" tabirini daha uygun görürler.<sup>180</sup> Böylece insanlar tarafından okunan ve ilahî kelama delalet eden mushaftaki harfleri ve yazıları muhdes kabul ederek ilahî kelamın gerçek mahiyetinden ayırmışlardır. Bu anlamda insanlar tarafından okunan ve iki kapak arasında bulunan mushafa kelâmullâh denilmesi, ilahî kelama delalet etmesi sebebiyledir.<sup>181</sup> Okuma, işitme, ezber ve yazıma konu olan şey Allah'ın zatı ile kaim olan mana yani kelâmullâhın kendisi değil, onun "ibaresi" ve "hikayesi"dir.<sup>182</sup> Ayrıca "kelâmullâh" tabiri müşterek bir anlama sahiptir. Hem kadim-nefsî olan kelam için hem de sure ve ayetlere bölünmüş lafzî kelam için kullanılır. Nazım halindeki ilahî kelama kelâmullah denilmesi, yaratıkların telif ettiği bir nazım olmayıp bizzat Allah tarafından yaratıldığını ifade etmek içindir.<sup>183</sup>

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelî mezhebi ister Allah'ın zatındaki mana olsun, ister yeryüzüne inen, sure ve ayetlerle bölümlenen lafzî şekli olsun, bir bütün olarak Kur'an'ı gayr-ı mahlûk kabul ederler. Ahmed b. Hanbel, bir yandan Allah'ın kelam sıfatını ve

<sup>178</sup> el-Useymin, *Şerhu'l-Kâfiye*, 398.

<sup>179</sup> Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu 'Akâidi'n-neseifiyye*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1436/2014), 64.

<sup>180</sup> et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-neseifiyye*, s.67.

<sup>181</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *Hikâyetü'l-münâzarati fi'l-Kur'an ma'a ba'di ehli'l-bid'a*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 17-18.

<sup>182</sup> Makdisî, *Münâzarât fi'l-Kur'an*, 20.

<sup>183</sup> Altundağ, "Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 159.

buna bağılı olarak Kur'an'ı mahlûk addeden Cehmî anlayış ile Allah'ın kelim sıfatını kabul etmekle beraber Kur'an'ın mahlûk oluşu noktasında görüş beyan etmekten sakınan Vakıfiyye'yi eleştirirken bir yandan da insanın Kur'an'ı okuma ve telaffuzunu mahlûk addeden görüşü tenkit eder.<sup>184</sup> İtikada ilişkin meselelerde Hanbelî ekolünü takip eden Taberî (ö. 310/923), Kur'an'ın telaffuzuna ilişkin olarak sahâbe ve tabiînden gelen bir bilgi olmadığını, ancak Ahmed b. Hanbel'in "Benim Kur'an'ı okuyuşum mahlûktur diyen kimse Cehmîdir" dediğini aktarır.<sup>185</sup> İmam Şafiî'den (ö. 204/820) de benzer içerikte bir bilgi aktarılır.<sup>186</sup> Ahmed b. Hanbel'in takipçileri, Allah'ın kelâmının, O'nun zatıyla kaim olan kadim ses ve harflerden mürekkep olduğunu söylemekte, bazıları daha da ileri giderek cildinin, mahfazasının bile kadim olduğunu iddia etmektedir.<sup>187</sup>

Yüce Allah'ın kendine ait bir ses ile konuştuğunu düşünen İbn Kayyim'e göre Kur'an'ı Kerîm, Allah'ın kendine mahsus bu sesle konuşması neticesinde aracı melek Cebrail'e intikal etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın elimizde mevcut haliyle telif ve tanzimi (harf ve mana bütünlüğü içerisinde) tamamen Allah'a aittir. İlahî kelâmın Arapça formundaki inzalini niteleyen özel bir isim olarak Kur'an kelimesinin işaret ettiği mana budur.<sup>188</sup> Ancak insanın okuma eylemi sonucu ortaya çıkan ses ile yazma eylemi sonucu ortaya çıkan yazı, insana ait fiiller olduğu için yaratılmıştır. Bu konuyu temellendirmek için müellif, Kur'an'ın güzel bir ses ile okunmasını tavsiye eden hadislere başvurur.<sup>189</sup> Bu bağlamda o, ses ile kelâmın birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğini salık verir. Başkasına ait bir kelâmı aktaran kişi, kendi ağzından çıkan ses ve harfler ile başkasına ait bir kelâmı dile getirir. Burada kelâm, sözü ilk defa ortaya koyan kişiye ait olduğu için, ona ilişkin bütün eleştiri ve övgüler, sözün sahibine yönelik olur. Aktarıcı kişi ise sözü, aslına uygun olarak ifade etmesine bağılı olarak eleştiri ve övgülerin hedefi haline gelir.<sup>190</sup> Kur'an okuyan kişinin durumu da başkasına ait bir kelâmı aktaran kimsenin durumu gibidir. Okuma esnasında sadır olan ses ve harfler ona ait olmakla beraber, o ses ve harflerin delalet ettiği kelâm Allah'a aittir. İbn Kayyim'e göre Kur'an'ı bir bütün olarak mahlûk kabul eden grup (Mu'tezile) ile yine onu bir bütün olarak kadim addeden grubun içine

<sup>184</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ik*, 4/1388.

<sup>185</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Sarîhu's-sünne*, thk. Bedr b. Yûsuf el-Ma'tûk, (y.y.: Mektebetü Ehlu'l-Eser, 1426/2005), 36-37.

<sup>186</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî, (Mekke: Dâru Alemu'l-Fevâid, 1431/2011), 265.

<sup>187</sup> İlyas Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürûnmesi", 280.

<sup>188</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ik*, 4/1316.

<sup>189</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ik*, 4/1330.

<sup>190</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ik*, 4/1338-1339.

düştüğü hata, bahsi geçen ayırımın farkında olmamaktan kaynaklanır. İmam Buhârî (ö. 256/870) ve Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşü savunduğunu belirtir.<sup>191</sup>

Tam bu noktada İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen “Benim Kur'an'ı teleffuzum mahlûktur, diyen kimse cehmî'dir.” şeklindeki ifadenin yanlış anlaşıldığını söyler. Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu ehl-i hadîs ulemasına göre okuma/tilâvet ile okunan/metlûv birbirinden ayrıdır. Okuma faaliyeti kulun tezahür ettiği bir şey iken; okunan/kelam Allah'a aittir. Hal böyle olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in, “Benim Kur'an'ı okuyuşum mahlûktur.” diyen kimseyi cehmî olmakla nitelemesi, üstelik Buhârî'nin de bu görüşü dillendirdiği için sürgün edilmesi olayı izaha muhtaçtır. Ona göre Buhârî'nin Kur'an anlayışındaki inceliği göremeyen kimi ehl-i hadîs çevreleri, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen görüşü de yüzeysel ve yanlış anladıkları için Buhârî'ye karşı bir tür çekememezlik tavrı sergilemişlerdir. Buhârî'nin ilim dünyasında kazandığı şöhreti ve toplum nezdindeki itibarını kendilerine yediremeyenler, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen sözü yanlış anlayıp körü körüne takip ettikleri için ehl-i hadîs uleması arasında lafız eksenli bir tartışmanın çıkmasına sebebiyet vermişlerdir. Olayın kahramanlarından biri olan Muhammed b. Yahya ez-Zühî'nin (ö. 258/872), Buhârî'nin “Kişinin Kur'an'ı telaffuzu mahlûk mudur?” sorusu karşısındaki çekimser tavrını, olumlu bir yanıt olarak algılaması ve bunun neticesinde onu cehmî olarak nitelemesi, yaşanan gerginliği daha da tırmandırmıştır.<sup>192</sup> Buhârî'ye göre kendisine muhalefet edenlerin güya Ahmed b. Hanbel'in görüşünü desteklemek kabilinden öne sürdükleri birçok delil, sağlam bir şekilde aktarılmamıştır. Kelam ehliyle polemiğe girmekten sakınan, kapalı konularda gerekli araştırma ve inceleme yapmaktan aciz olanlar, Ahmed b. Hanbel'in görüşündeki inceliği de kavramamışlardır.<sup>193</sup>

Ahmed b. Hanbel'in mezkûr ibaresiyle güttüğü temel amaca gelince bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısım ulemaya göre o, bu sözleri halku'l-Kur'an konusunu tamamen kapatmak için sarf etmiştir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) de aralarında bulunduğu bazı ulemaya göre ise Ahmed b. Hanbel, sözlükte “atmak” ve “düşürmek” anlamına gelen l-f-z kelimesini, Kur'an için kullanılmasını uygun görmediği için bu ifadeyi kullanmıştır. Bazıları da onun lafız ile melfûz arasında bir ayırım yapmak için böyle söylediğini iddia etmiştir.<sup>194</sup> İbn Kayyim'e göre Ahmed b. Hanbel'i “lafzî bi'l-Kur'ân mahlûkun” tarzında bir ifadenin kullanılmasını yasaklamaya iten sebep, selefın lafız ve mana bütünlüğü eksenli Kur'an

<sup>191</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1340.

<sup>192</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1343-1347.

<sup>193</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1353.

<sup>194</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1343.

anlayışıdır. Çünkü “Lafzî bi'l-Kur'ân mahlûkun” ifadesi, bu bütünlüğe hâlel getirir. Bir anlamda mananın mahlûk olmadığı ama lafzın mahlûk olduğu şeklinde bir düşüncüyü aksettirdiğini düşünür. Bu nedenle lafzın mahlûk olduğunu söyleyerek sözü tahsis etmenin hiçbir anlamı yoktur.<sup>195</sup>

Öte yandan İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in Kur'an ile terkibe giren (masdar kipiyle) lafız kelimesini iki anlamda kullandığını belirtir. Birinci anlamı lafızla dile getirilen şey/melfûz, ikincisi ise telaffuz ve edâdır. İlk manasıyla lafız, Allah'ın gücü ve kudretiyle meydana gelmiştir. İkinci manasıyla lafız, kula ait bir fiildir. Lafız kelimesi halk kelimesi ile birlikte kullanıldığında olumlu kullanımı, Allah'a ait kelamın mahlûk kategoriye konulması, olumsuz kullanımı, kula ait telaffuzun gayr-ı mahlûk kategoriye konulması şeklinde bir hataya sebep olur. Ahmed b. Hanbel her iki hataya düşmemek için böyle bir kullanımı yasaklamıştır.<sup>196</sup> Onun ölümünden sonra tartışma, Kur'an tilavetinin mahlûk olmadığını söyleyen Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarından aşırı bir grup ile tilaveti mahlûk addeden (Küllâbiye-Eş'ariyye) kesimi arasında süregelmiştir. Ahmed b. Hanbel'in yakın arkadaşı olan Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 275/), bahsi geçen aşırı grubun savunduğu görüşü tenkit ederek bu konuda bir kitap yazmıştır. İbn Kayyim, bu görüşü savunanlar arasında Ebû Abdullah b. Hâmid (ö. 403/1013), Ebû Nasr es-Secezî (ö. 444/1052), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), ve İbnü'z-Zâğûnî (ö. 527/1132) gibi isimlerin bulunduğunu, ancak yanlış bir görüşü savunduklarını belirtmiştir.

Tanrı tasavvuruna ilişkin geliştirilen anlayış gereği İbn Kayyim hem Allah hem de varlıklar için kullanıma sokulan kelime ve kavramlar için, izafe edildiği varlığa bağlı olarak farklı anlamların yüklenmesini ön görür. Sözgelimi, Allah'ın kelamının seslerden oluştuğu ve bu kelamın ses vasıtasıyla aktarıldığı ileri sürüldüğünde, söz konusu sesin insanlara ait ses ile aynı olduğunu düşünmemizi gerektirecek bir şey yoktur. Sesin bir türü olması bakımından aynı kategoride değerlendirilmekle birlikte Allah'a nispetle kullanılan ses, insanların sesiyle birebir aynı değildir. Ancak Allah'ın kelamının insana ait seslerle dile getirilmesi ve insana ait harflerle yazılması durumunda, kadim olanla hadis olanın iç içe girmesi sebebiyle bir karışıklık meydana gelmektedir. İbn Kayyim bu problemi varlık mertebelerini göz önünde bulundurarak çözmeye çalışır. Varlığın aynî, zihnî, dilsel ve yazı olmak üzere dört mertebesi bulunur. Özellikle ilim ve kelim gibi soyut şeylerin, anılan mertebelerdeki halini birbirinden tefrik etmek bir hayli zordur. Örneğin kelamın zihnî varlığı kalpte (beyinde), yazı halindeki varlığı ise yazı malzemesi üzerinde gerçekleşir. Ancak kelamın haricî varlığı ile dilsel varlığı, bir organ olan dil üzerinde

<sup>195</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1352.

<sup>196</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1352.

meydana gelir. Dolayısıyla birbirinden farklı iki varlık mertebesi, aynı yerde zuhur ettiği için karışıklığa mahal verir. Allah keliması olan Kur'an'ın mushaftaki varlığı söz konusu olduğunda tartışmanın boyutu daha da farklı noktalara varmaktadır. Allah'ın keliması olarak Kur'an'ın bütün varlık mertebelerinde mahlûk olmadığını savunan İbn Kayyim, Eş'arî düşüncede hâkim olan kelam anlayışına benzer bir görüşü dillendirdiği için İbn Hazm'a (ö. 456/1064) sert eleştiriler yöneltir. İbn Hazm kelâmullâhın zihin, dil ve yazı halindeki varlığını mahlûk addeder, sadece Allah'ın zatı ile kaim haricî varlığının gayr-ı mahlûk olduğunu söyler. Bu görüşüyle o, önce Küllâbiye ekolünün ardından Eş'arîlerin benimsediği kelâm-ı nefsî-kelâm-ı lafzî ayırımını onaylamış olur. İbn Hazm, kelâmullâhın lafzî boyutunu "Kur'an'ın ibâresi veya hikâyesi" gibi terimlerle ifade eden Eş'arîlerin aksine, her bir mertebedeki halini Kur'an olarak isimlendirmekle birlikte, Allah'ın zatı ile kaim olan haricî varlığı dışındakileri mahlûk sayarak ehl-i hadîs çizgisinden uzaklaşır.<sup>197</sup> Diğer bir ifadeyle İbn Hazm, kelimanın her bir mertebedeki varlığının birbirinden ayrı görülmesi gerektiğini söyleyerek dört tane Kur'an'ın bulunduğunu iddia eder. Kur'an ismine layık olan varlık mertebesi, Allah'ın zatı ile kaim olan haricî/aynî varlığıdır. İşte tam bu noktada o, İbn Kayyim'in eleştirilerine muhatap olur. Çünkü İbn Kayyim'e göre kelâmullâh olarak Kur'an-ı Kerîm, bütün varlık mertebelerinde tek olup aynı öze sahiptir.<sup>198</sup> Okuma, yazma ve ezbere konu olması, onun gayr-ı mahlûk olan varlığını değiştirmez. Ancak okuma ile okunanı, yazma ile yazılanı, ezber ile ezbere konu olan şeyi birbirinden ayırt etmeyi unutmamak gerekir.<sup>199</sup>

İbn Kayyim'in Kur'an tasavvuruna ait bu görüşler genel olarak Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi ehl-i hadîs çizgisinin kült isimlerinin belirlediği anlayışa dayanmaktadır. Ehl-i hadîs çevrelerinde yaygın olan gayr-ı mahlûk Kur'an anlayışının daha sistematik ve yer yer ayrıntılı olarak tahlilinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Ehl-i hadîs geleneği önce Cehmiyye-Mu'tezile ile mücadele ederken daha sonra İslâm dünyasında hâkim olmaya başlayan Eş'arîlere muhalefet etmiştir. Bu konudaki eleştirileri, yer yer felsefe ve tasavvuf geleneğine yönelik olsa da ağırlıklı olarak Mu'tezile ve Eş'arîlere yöneliktir. İbn Hazm gibi ehl-i hadîs çizgisinde görülen bazı alimlerin, kelâmullâh konusunda klasik çerçeveyi aşan kimi görüşlerini de peşinen reddederek bu yönde açılması muhtemel gediklere önceden set çekmeye çalışmıştır.

<sup>197</sup> Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 1/140.

<sup>198</sup> el-Useymin, *Şerhu'l-Kâfiye*, 517-518.

<sup>199</sup> Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 141.

### 3. Sünnet-Vahiy İlişkisi

İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnet, Hz. Peygamber'in şahsında bir fenomen haline gelerek insanlarla buluşmuştur. Hz. Peygamber, son derece özel bir iletişim yoluyla kendisine ulaşan manaları aktarırken bunları ilahî kelam olarak takdim etmek suretiyle kendisine ait olmadığını belirtmiştir. Vahiy yoluyla kendisine ulaşan bu ilahî kelamı, kendi sözlerinden ayırıştırarak Kur'an ve sünnet ayırımını yapmıştır. İslâm toplumu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ayırtırmaya özen göstermiş, Peygamber'e ait diğer sözleri dışarıda tutarak sadece ilahî kelama delalet edenleri mushafta toplamışlardır.

Bu ayırtırma işlemi, sünnetin vahiyden bağımsız olarak salt Peygambere ait olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim tarihsel süreçte sünnetin vahiyle ilişkisi çeşitli değerlendirmelere tabi tutulmuş, bu bağlamda sünnetin tamamen olmasa da kısmen vahye dayalı olduğu görüşü genel kabule mazhar olmuştur.<sup>200</sup> Sünnetin vahiyle ilişkisi hakkındaki derli toplu ilk değerlendirmelerin sahibi İmam Şafiî, hem sünnete karşı mesafeli bir duruş sergileyerek Kur'an ile yetinme çabası içinde olanlara hem de sünneti Kur'an'a arz ederek onaylama girişiminde bulunanlara karşı metodolojik yaklaşımlar üzerinde cevap vermeye çalışmıştır. Bu metodolojik yaklaşımlarını ortaya koyduğu *er-Risâle* adlı eserinde İmam Şafiî, bir yandan sünnetin dışarıda bırakıldığı bir din algısının imkansızlığını vurgulayarak sünnetle aralarına mesafe koyanları tenkit etmekte, diğer taraftan sünnetin de bir çeşit vahiy olduğunu belirterek sünnetin/hadisın Kur'an'la uyumunu arayan kesime karşı güçlü bir savunma yapmıştır.<sup>201</sup> İmam Şafiî, bu konudaki görüşlerini Kur'an'a dayalı bir temellendirme üzerinden gerçekleştirmiştir. Böylece o, sünnetin bağlayıcılığı problemiyle ilgili görüşlerini ve sünnetin vahiyle ilişkisini sağlam bir temele yaslamıştır.<sup>202</sup>

İbn Kayyim, sünnetin vahiyle irtibatı meselesinde İmam Şafiî'ye paralel bir çizgide durmaktadır. İmam Şafiî'nin yukarıda serdettiğimiz görüşlerini temellendirirken kullandığı ayetler hakkında benzer açıklamalar getiren İbn Kayyim, bu açıklamalardan sonra İmam Şafiî'ye atıfta bulunarak aynı görüşte olduğunu ortaya koymaktadır. Sünnetin vahye dayalı olduğuna dair öne sürdüğü delillerden biri olan Necm suresinin (53) 3. ve 4. ayetleriyle ilgili yorumunda bunu görmek mümkündür. *Vahyedilen bir vahiyden ibarettir o*<sup>203</sup> ifadesindeki

<sup>200</sup> Hüseyin Çelik, Osman Eyüpoğlu, "Vahiy Bağlamında Kur'an Sünnet İlişkisi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/ 4 (2016) 36.

<sup>201</sup> Ahmet Keleş, "İmam Şafiî'nin Fıkıh Usûlünde Sünnet Vahiy İlişkisi", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 38-39.

<sup>202</sup> İmam Şafiî'ye ait görüşlerin ayrıntılı tahlili için bkz. Faik Akcaoğlu, Hz. Peygamber'in Kur'an Vahiy Dışında Bilgilendirilmesi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 94-99.

<sup>203</sup> en-Necm 53/4.

zamirin merciini bir önceki ayette geçen “nutk/konuşma” fiili olarak belirleyen İbn Kayyim, böylece Hz. Peygamber’e ait bütün sözlerin yani Kur’an’ın ve sünnetin vahye dayalı olduğunu söylemiştir.<sup>204</sup> Zira zamirin Kur’an’a irca edilmesi, sünneti vahiy kapsamının dışına bırakmaktadır. İmam Şafî’nin de sünneti vahiy olarak kabul ettiğini vurgulayan İbn Kayyim, ondan aktardığı birtakım rivayetlerle görüşlerini desteklemektedir. Evzâ’î’den (ö. 157/774) aktardığı şu bilgi ise konuyla ilgili görüşlerini daha açık bir şekilde ifade etmektedir: Evzâ’î, Hasan b. Atıyye’nin (ö. 126/743) şöyle dediğini aktarır: Cibrîl tıpkı Resulullah’a Kur’an’ı indirdiği gibi ona sünneti de indiriyor ve öğretiyordu.<sup>205</sup> Ayrıca Hz. Peygamber’den sahih olarak gelen “*Dikkat edin! Bana kitap ve onunla beraber misli verildi.*”<sup>206</sup> rivayetinde geçen “misli” kelimesinin sünnet olduğunu belirterek bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır.

İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in beyân kapsamındaki bütün açıklamalarının Allah’ın emri ve izni dahilinde gerçekleştiğini söyleyerek bir anlamda sünnetin vahiyle irtibatına işaret eder.<sup>207</sup> Yine haber-i vâhidin ilim ifade edip etmeyeceğini tartıştığı bir bağlamda sünnetin beyân ve tefsir edici vasfına işaretle Ali b. el-Medîni’den (ö. 234/848-49) aktardığı şu açıklamalar, sünnetin vahye dayalı olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir: “Resulullah’ın dinin kapsamına giren bütün açıklamalarının Allah’tan gelen vahiy olduğu bilinmektedir. Allah katından gelen her vahiy, Allah’ın indirdiği bir zikirdir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş, bilmediklerini sana öğretmiştir.*”<sup>208</sup> Kitap Kur’an’dır, hikmet ise sünnettir.<sup>209</sup> Ali b. el-Medîni sözlerine şöyle devam eder:

Yüce Allah, kullarına karşı kıyamete dek sürecek sağlam bir delil bırakmak için Peygamber’ine vahyettiği şeyi korumayı garantilemiştir. Bu haberlerin (Hz. Peygamber’den gelen nakillerin) yalan olmaları caizse bunlar Allah katından olamaz veya Allah’ın elçisine indirdiği, kitabının tefsiri ve beyânı olarak verdiği bilgiler olamaz. O halde kendi başına yalan olması mümkün olan bir şeyin, kullara karşı delil olması nasıl olur? Hiç şüphesiz sünnet, kitabın tefsiri ve ondan murad edilen anlamın beyânı konumundadır. Allah’ın kitabındaki muradını bize gösteren sünnettir. Yalan ve yanlış olması mümkünse Allah’ın kullarına karşı delili geçersiz olur. Böyle bir durumda, kendisine karşı Kur’an’ı beyân eden bir sünnetle mukabelede bulunulan

<sup>204</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 366.

<sup>205</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 368.

<sup>206</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5

<sup>207</sup> İbn Kayyim, *İ’lamü’l-muvakki’in*, 1/86.

<sup>208</sup> en-Nisâ 4/113.

<sup>209</sup> İbnü’l-Mevsîlî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 4/1493

herkes, “Bu haber-i vâhiddir. Kesin bilgi ifade etmez. Kesin bilgi ifade etmeyen bir şey, bana karşı delil olarak öne sürülemez.” diyerek karşılık vermesi mümkün olur.<sup>210</sup>

Bu açıklamalarla anlatılmak istenen şudur: Hz. Peygamber’in tebliğ ve beyân olmak üzere iki görevi bulunmaktadır. Tebliğ görevi, Hz. Peygamber’in kendisine gelen ilahî mesajları yani Kur’an’ı insanlara aktarmasını ifade etmektedir. Beyân görevi ise bu ilahî mesajları (Kur’an’ı) yine kendisine gelen başka bir vahiyle (hikmetle/sünnetle) açıklamasıdır. Bu durumda her iki görevin icrası vahye dayalı olmaktadır. Sünnetin yalan veya yanlış olma ihtimalinin bulunması, sünnetin tefsir ve tebyîn vasıflarına hâlel getirir.

İbn Kayyim, Allah’ın sıfatları hakkındaki tartışmalarda Hz. Peygamber’den gelen nakillerin, ilahî sıfatlarla ilgili Kur’an’da geçen bilgilerle uyum içinde olduğunu ispat etmeye çalıştığı bir bağlamda Kur’an ile sünnetin aynı kaynaktan geldiğini vurgulayarak savunması, sünnetin vahiyle ilişkisine dair görüşleri hakkında fikir vermektedir. Bu konudaki açıklamaları şöyledir:

Konu ile ilgili bu sahih haberler (yani Allah’ın sıfatları hakkındaki rivayetler) Kur’an’la uyum içerisinde olup onun delalet ettiği manaya delalet etmektedir. Bunların Kur’an karşısındaki konumu, bir ayetin diğer bir ayet karşısındaki konumu mesabesindedir. Bu ikisinin durumu, tıpkı Necaşi’nin Kur’an hakkında söylediği şu sözler gibidir: Bu (Kur’an) ve Mûsâ’nın getirdikleri tek bir kandilden çıkmaktadır. Bu haberlerin Kur’an ile uyumu ve uygunluğu, Tevrat ile Kur’an’ın uyumundan daha büyüktür.<sup>211</sup>

İbn Kayyim, selef uleması ile Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) gibi hadis imamlarının, birçok konuda delil getirirken önce ayetlere sonra da hadislerle başvurmalarını, onların Kur’an ve sünnetin tek bir kaynaktan geldiği yönündeki kabulleriyle açıklamaktadır.<sup>212</sup>

Vahyin metlûv ve gayr-ı metlûv şeklindeki ayrımı, sünnetin vahiyle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan bir değerlendirmedir. Söz konusu ayrımın dayandığı ilk kaynak, Hz. Âişe’nin (ö. 58/678) ifk hadisesi sonucunda yaşanan sıkıntılı durumu anlattığı bir rivayettir. Hz. Âişe’nin “*Ben o zaman suçsuz olduğumu ve Allah’ın beni temize çıkaracağını biliyordum. Fakat benim durumum hakkında okunan bir vahiy (vahyen yütlâ) indireceğini sanmıyordum*”<sup>213</sup>

<sup>210</sup> İbnü’l-Mevsîlî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 4/1494.

<sup>211</sup> İbnü’l-Mevsîlî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 4/1402-1403.

<sup>212</sup> İbnü’l-Mevsîlî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 4/1407-1408.

<sup>213</sup> Buhârî, “Tefsir”, 24; Müslim, “Tevbe”, 56

şeklindeki ifadesi, sonraki zamanlarda teknik bir terim haline gelen metlûv vahiy kavramının dayanağı olmuştur.<sup>214</sup> Vahyin bu iki çeşidi arasındaki fark, ibadetlerde okunup okunmamasını ilgilendiren bir husustur. Metlûv vahiy, ibadet maksadıyla namazlarda tilavet olunan vahiy olarak tanımlanmaktadır. Gayr-ı metlûv vahiy ise bu amaçla namazlarda tilavet olunmayan vahiydir. İbn Kayyim'in Ahzâb suresinin (33) 34. ayetiyle ilgili yorumu, metlûv vahiy kavramına dair farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'an'ı indirdiği gibi sünneti de indirdiğini ve Kur'an'da geçen hikmetin sünnet olduğunu söyleyen İbn Kayyim, Ahzab suresinin (33) 34. ayetinde metlûv olanın/okunan şeyin iki tür olduğunu belirtmektedir. Birincisi ayetler yani Kur'an, ikincisi hikmet yani sünnet. Hikmetin Resulullah'tan Kur'an dışında alınan şeyler olduğunu söyleyen İbn Kayyim, "*Bana Kitap ile (onun) misli/benzeri verildi. Dikkat edin o, Kur'an'ın misli veya daha fazlasıdır.*"<sup>215</sup> rivayetini delil olarak göstermektedir.<sup>216</sup> Metlûv vahiy tamlamasında geçen "metlûv" (okunan) kelimesi, vahyin ibadet maksadıyla okunabilmesini imleyen bir kelimedir. İbn Kayyim'in yukarıda işaret ettiği anlam ise vahyin Hz. Peygamber'e gelişini ilgilendiren bir mahiyet arz ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Yani Kur'an okunmak suretiyle Peygamber'e aktarıldığı gibi hikmet yani sünnet de okunmak suretiyle Peygamber'e aktarılmaktadır. Ancak metlûv ve gayr-ı metlûv vahiy şeklindeki kavramsal terminolojiyi kullanarak konuşmadığı ve sadece ilgili ayet bağlamında bir açıklama getirdiği için müellifin tam olarak bu hususa değindiğini kesin bir şekilde söylemek güç gözükmektedir.

İbn Kayyim gerek Hz. Peygamber'e itaati emreden Kur'an ifadelerinin gerekse Hz. Peygamber'in tebliğ ve beyân görevine vurgu yapan emirlerin bütünsel bir yaklaşımla ortaya koyduğu doğal sonucun, sünnetin de kaçınılmaz olarak vahiyle irtibatına işaret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e kitapla birlikte hikmetin verildiğini belirten ayetler, İbn Kayyim nazarında sünnetin vahiyle ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Sünnetin vahye dayalı olması, sünnetin bilgi değeri ve bağlayıcılığı açısından önemlidir. İbn Kayyim açısından sünneti değerli kılan noktalardan biri budur. Bu nedenle Kur'an'ın herhangi bir ayetine ilişkin sünnet bilgisi diğer bütün bilgilerden üstün tutulmuştur.

<sup>214</sup> Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009), 47-48.

<sup>215</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, "*Sünen*", thk. Şu'ayb Arnavut, (y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "*Sünen*", 5.

<sup>216</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1416-1417.

## B. Kur'an'ın Kaynak Değeri

### 1. Kur'an'ın Aslî Delil Olması

Müslümanlar tarafından yaratıcının tarihe müdahalesi ve yönlendirmesi olarak algılanan Kur'an'ı Kerîm, indirildiği andan itibaren bireysel ve toplumsal bir dönüşüm meydana getirmeye başlamıştır. Kur'an'ın ilahî kelam olduğu hususunda benliklerinde hiçbir şüphe taşımayan inanırlar, bireysel anlamdaki dönüşüm karşısında olumlu bir tavır takınarak bu sürecin ilerlemesine katkı sağlamışlardır. Müslümanlar sayıca artarak belli bir topluluk haline geldiğinde, dönüşüm süreci bireysel boyuttan toplumsal boyuta taşınmıştır. İlahî muradı temsil eden Kur'an, gündelik hayatı farklı yönlerden kuşatarak sorunların çözümünde birincil kaynak olarak yerini almıştır.<sup>217</sup> Toplumsal sorunlar, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zaman diliminde ilahî vahyin sözlü yönlendirmeleri eşliğinde çözüme kavuşuyordu. O'nun vefatından sonra oluşan otokratik boşluğu, iki kapak arasında derlenen vahiy metinlerinden başkası dolduramazdı. Müslümanlar arasında Kur'an'ın ilahiliği hususunda herhangi bir tartışma yaşanmadığı gibi bu ilahî metnin kaynaklığı noktasında da herhangi bir tartışma zuhur etmemiştir. Kur'an'ın anılan bu durumu, İslâm'ın bünyesinde farklı ilim dalları teşekkül ettikten sonra da geçerliliğini korumuştur.

Fert ve toplumun her alandaki yükümlülüklerine ilişkin hükümleri, şâri'n talebine uygun olarak bilmeyi temel hedef haline getiren fıkıh ilmi, bir takım delillerden hareket etmektedir.<sup>218</sup> Bu deliller aslî ve fer'î, aklî ve naklî gibi çeşitli şekillerde tasnife tabi tutulurken, Kur'an'ı Kerîm; hiyerarşik sıralamada aslî ve naklî bir delil olarak her zaman birinci sırada yer almıştır. Kur'an, yalan üzere birleşmeleri adeten mümkün olmayan sayıdaki bir çoğunluğun aktarımı ile bize ulaştığı için sübut (değer-kuvvet) bakımından kat'î bir delildir. Ancak hükme delaleti her zaman bu derece bir kesinliğe sahip olmadığından, zannî ve kat'î olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Kur'an'ın sübut/değer-kuvvet açısından ifade ettiği kesinlikten ötürü ulema arasında gördüğü kabul ile manaya delalet açısından ifade ettiği kesinlikten ötürü ulema arasında gördüğü kabul aynı düzeyde değildir. Kur'an'da yer alan bir bilginin manaya delaletinin her zaman aynı kesinlikte olmaması, farklı ilke ve prensipleri benimseyen ekollerin yaklaşımını öne çıkarmaktadır. İşte bu noktada, sıralamada yer alan diğer delillerin, en üstteki delil olan Kur'an ile ilişkisi belirleyici olmaktadır. Hz. Peygamber'e bir şekilde nispet edilen

<sup>217</sup> Toplumsal sorunları çözmede takip edilmesi gereken yöntemi yine Kur'an'ın kendisi (en-Nisâ 4/59) belirlemiştir. İslâmî ilimler teşekkül ettikten sonra her bir ilim dalı, esas aldığı delilleri hiyerarşik sıralamaya koyarken Kur'an'ın bu düzenlemesini dikkate almıştır.

<sup>218</sup> Saliha Kasapoğlu, "Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2), 764.

bir bilginin mümkün olduğu müddetçe kullanılması ve amel edilmesi taraftarı olan ehl-i hadîs ekolü, bu tavrından ötürü hadise daha fazla alan açma yönünde bir eğilim göstermektedir. Buna karşı, aktarılma biçimindeki zayıflıktan ötürü ihtiyatlı bir tutum sergileyen ehl-i rey ekolü ise hadise daha sınırlı bir alanda işlev yüklemeyi tercih etmektedir. Hadis konusundaki bu yaklaşım, tarihsel süreçte iki ekol arasında yaşanan gerilimin başat nedenlerinden birini teşkil etmektedir.

Ehl-i rey ekolü içerisinde değerlendirilen Hanefî mezhebi, umum ve mutlak lafızlar hakkında ortaya koyduğu görüşlerle, sıralamada yer alan diğer delillerin Kur'an'ı beyan işlevini oldukça sınırlı tutmaya çalışmışlardır. Bu durum, Kur'an'dan farklı bir beyan içeren ahâd haberi yani ehl-i hadîs ekolünce sünnet kapsamında değerlendirilen bilgiyi etkilemektedir. Çünkü Hanefî uleması, kat'î bir delil olan Kur'an'ın umûm ve mutlak lafızlarının, haber-i vâhid tarafından ziyade veya tahsis yoluyla beyan edilmesini kabul etmemekte ve bunu nesih kapsamında değerlendirmektedir.<sup>219</sup> Onlara göre Kur'an'ı beyan edecek delilin Kur'an seviyesinde güçlü olması gerekmektedir. Bu yöntemin doğal bir sonucu olarak ellerinde sınırlı sayıda nas bulunan Hanefî uleması, sürekli bir değişim içerisinde olan dinamik hayatın ortaya çıkardığı sınırsız olay karşısında, kesin deliller üzerinde daha fazla düşünmeye, farazî sorunlar ve farazî sonuçlar üretmeye yönelmişlerdir.

Ehl-i rey'in, ahâd haber karşısında Kur'an'a öncelik tanıdığı bu anlama faaliyetine karşı ehl-i hadîs çevresi, Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen her türlü bilgiyi sünnet kapsamında değerlendirmenin yanı sıra Kur'an ve sünnet arasında nas olmak bakımından bir fark gözetmezler. Hatta beyan olması yönüyle sünnetin Kur'an'a önceliğini tartışmaya açmışlardır. Hicrî ilk asırlarda “es-Sünne kâdiyetün ale'l-kitâb/Sünnet kitaba hükmeder” şeklinde formüle edilen bu düşünce, sünnetin de Kur'an gibi bir tür vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e intikal ettiği düşüncesinden destek alır. Bu düşüncede, herhangi bir şekilde Hz. Peygamber'e dayandırılan sünnete ve hadise dayalı bir bilgi, Kur'an'la eşit seviyede belirleyici bir role sahiptir. Sünnetin delil sıralamasında ikinci sırada yer alması, onun değerinden bir şey eksiltmez.

Ehl-i reyin anlama faaliyetinde, deliller hiyerarşisinde birinci sırada yer alan Kur'an üzerinde daha fazla işlevsel hale getirilmesi için aklın etkinliği arttırılmış olmaktadır. Öte yandan ehl-i hadîs ekolü ise nas merkezli bir anlayışı hâkim kılmak için akla tanınan bu etkinliği sınırlandırmakta ve sünnetin fonksiyonuna vurgu yaparak aklın kullanım alanını

---

<sup>219</sup> Kasapoğlu, “Şer'î Delillerde Öncelik Meselesi”, 766.

daraltmaktadır. İmam Şafîî'nin metodolojik çalışmaları bu yöndeki eğilimin güçlenmesine katkı sağlamış ve giderek sistematik bir mahiyete kavuşmasına olanak tanımıştır.

İmam Şafîî ile birlikte sünnetin Kur'an'a arz edilerek doğruluk testinden geçirilmesi anlayışı da sarsılmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerden hareketle nas merkezli anlayışında sünnete geniş bir alan açan İmam Şafîî, temelinde hadislerin beyan işlevinin ön plana çıktığı bir sistemin kurulmasına öncülük etmiştir. İmam Şafîî'nin ön gördüğü bu metodolojik sistemde hadislerin beyan vasfının yanında ilave hükümler koyma şeklinde bir görevinin olduğu da teslim edilmiştir. Ona göre Peygamber'e itaati emreden ayetler aynı zamanda Kur'an'ın konuşmadığı alanlarda ona hüküm koyma yetkisi tanımıştır. Bu yüzden, hakkında Kur'an'da açıkça bir beyan bulunmayan meselenin hükmüne ilişkin Peygamber'e dayandırılan bir açıklamanın, tekrar Kur'an'a arz edilerek kabul görmesi anlaşılır bir durum değildir. Kur'an ile sünnet arasında tam bir uyum olduğunu savunan ehl-i hadîs uleması, sünnetteki ilave beyanın hiçbir şekilde Kitab'a aykırı olmadığını ve Kur'an'ın hükümleriyle çelişen sahih bir sünnetin bulunmadığını belirtmiştir. Böylece sünnetin, umum veya mutlak bir surette gelen Kur'an ifadelerini beyan işlevi yanında, hükmüne dair Kur'an'da bir açıklama bulunmayan meselelerde hüküm koyma işlevi de onaylanmıştır.

Her iki ekol arasında özellikle sünnetin konumu ve işlevi noktasında ortaya çıkan ihtilaflar, toplumsal olayları ve sorunları çözmede metin merkezli bir anlayışın imkânına yönelik tartışmalardan neşet ettiğini söylemek mümkündür. Gelecekte vuku bulması muhtemel bütün sorunların ilgili cevabını ve hükmünü dinde delil kabul edilen metinlerden temin etmeye yönelik çabalar, dinî metinlerin bu hususta yeterli olduğuna ilişkin bir ön kabulden hareket etmektedirler. Bu bağlamda yürütülen tartışmaların nispeten erken bir dönemde yapıldığını ve görüşlerin temellendirilmesi adına metodolojik argümanların oluşturulmaya başladığını görmek mümkündür.

## **2. Kur'an'ın Hükümlere Kaynak Olması ve Kapsayıcılığı**

İnsanların bireysel ve toplumsal sorunlarına ilahî bildirimler üzerinden köklü bir çözüm üretme çabasında olan İslâm dinî, Kur'an başta olmak üzere kaynak konumundaki diğer dinî metinler aracılığıyla çözüm önerilerini beyan etmiştir. İlâhî vahyin nazil olduğu dönemde vuku bulan sorunlara yönelik çözümleri Kur'an ve sünnette bulmak mümkündür. Kur'an'ın nüzul aşrındaki sorunlara yönelik çözümleri, sadece o dönemin sorunlarıyla bütün yönlerden birebir örtüşen sorunları mı kapsayacağı, yoksa vuku bulması muhtemel bütün sorunlara yönelik doğrudan bir cevap niteliği mi taşıdığı meselesi İslâm bilginleri arasında uzun

tartışmalara konu olmuştur. Dinî anlama ve yorumlama yöntemleri birbirinden farklı olan ekoller, metodolojik yaklaşımdaki farklılığın etkisiyle konu hakkındaki görüşleri de farklı olmuştur. “*Bugün size dininizi tamamladım*”<sup>220</sup> ayeti bağlamında dinî metinlerin yeterliliği hususunda fikir birliğine varan İslâm bilginleri, bu yeterliliğin keyfiyeti noktasında görüş ayrılığı yaşamışlardır. Zâhirî usûl bilginleri, insanın her bir eylemine ilişkin şer’î hükmün doğrudan dinî metinlerde yer aldığını savunmuşlardır. Buna karşın çoğu usûl bilginleri, insandan kaynaklanan fiil ve hadiselerle ilişkin şer’î hükümlerin tümünün, doğrudan dinî metinlerde yer almadığını bazı hükümlerin kıyas/ictihad yoluyla elde edildiğini diğer bir kısmının da naslardan kaynaklanan bazı istidlâlî yöntemlerle veya talî delillerle elde edildiğini söylemişlerdir.<sup>221</sup>

Bu konu, modern dönemde daha çok dinî hükümlerin evrenselliği bağlamında ele alınıp tartışılırken erken dönemlerde bir kaynak sorunu olarak değerlendirilmiştir. İnsandan sadır olacak her bir eyleme ilişkin hükümlerin dinî metinlerde doğrudan yer aldığını savunan zâhirî yaklaşım, dinî meşruiyetini sorguladıkları kıyas yönteminin naslar üzerinde işletilmesine karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır. Vahye dayalı bilginin gerekçelendirilemeyeceğini savunan zâhirî usûlcüler, insanların ihtiyaç duyduğu her hususu barındıran bir Kur’an tasavvuru geliştirerek kıyas merkezli düşüncelere karşı çıkmışlardır.<sup>222</sup> Zahirîlere göre dinî naslar bütün hükümleri kapsadığı için “hakkında nas olmayan alan” şeklindeki kavram anlamını yitirmiştir. Tüm hükümlerin nas ile beyan edilmiş olması, dinde asıl-fer’ ayırımının geçersiz olduğunu ve bütün hükümlerin asıl olduğunu göstermektedir.<sup>223</sup> Ayrıca illet, gaye, maksat gibi naslarda içkin olan bir takım gâî nedenlerle lafzın ardında başka anlamlar arama çabasına karşı çıkmakla bir yandan literal bir anlama faaliyetini salık verirken öte taraftan dinî nasların başka bir yöntemle ihtiyaç bırakmayacak yeterlilikte olduğunu savlamışlardır. Zâhirî düşüncenin temel iddiası konumunda olan “Kur’an, insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi ihtiva eder ve bunu açıkça ifade eder” tezi, başta kıyas olmak üzere akla dayalı yöntemlere ket vurma görevi görmüştür. Her şeyi nas ile açıklığa kavuşturma prensibinin hâkim olduğu bu düşüncede literal anlamlar yeterli görüldüğünden nassın imâ, işaret, tenbih vb. yollarla delalet ettiği anlamlar göz ardı edilmiştir.<sup>224</sup>

<sup>220</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>221</sup> İbrahim Özdemir, “Nasların Yeterliliğine Dair”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (16) (Kasım-2016), 604.

<sup>222</sup> Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zahirilik*, 115.

<sup>223</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’id b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru’l-Âfâku’l-Cedîde, t.y.), 8/3

<sup>224</sup> Özdemir, *Nassın Yeterliliğine Dair*, 608

Zahirî düşüncenin kıyas karşıtlığı, ilâhî metnin tüm zamanlarda vuku bulacak insanî eylemleri mevcut hükümlerle kuşattığı iddiasından hareketle dinî metinlerin yeterliliğini savunmaktadır. Buna karşılık, usûl bilginlerinin çoğu, ilahî metnin ortaya çıkması muhtemel bütün insanî eylemlere ve olaylara ilişkin bir hükmünün bulunduğunu savunmakla birlikte, bu hükmün bulunuş keyfiyeti noktasında farklı düşünmüşlerdir. Bütün tikel insanî eylemlere ilişkin ilâhî hükümleri tek tek açıklama cihetine gitmenin ilâhî kudret açısından mümkün olmakla birlikte ilâhî hikmete aykırı olduğu aşikârdır. Öte yandan her bir insan eylemine ilişkin hükümleri muhtevi bir metin indirmek, ilahî mesajın ardında yatan temel gayenin ikinci plana itilmesine de neden olabilir. Bu nedenle ulema, sınırsız olan hadiseler karşısında sınırlı olan naslardan hareketle ilahî maksada uygun çözümü bulmayı zorunlu bir görev addetmiştir.

Nasların zahirî anlamlarının tüm olayları kapsamı içine alacak bir formda olmaması ulemayı, içtihad, rey ve kıyas gibi yöntemlere başvurarak dinî metinlerin kapsamını genişletme yoluna götürmüştür. Salt lafzî delaletle bağlı kalmanın birçok olayı hükümsüz kılacağı endişesinden dolayı kıyas yaparak ilahî hükmü tüm olaylara şamil kılmanın gerekliliğine işaret etmişlerdir. Bu düşünceyi savunan ulemanın temel hareket noktası, dinî metinlerin vuku bulacak tüm olaylara teşmil edilmesidir. Dinî metinlerin sınırlı olması, içerdiği anlamların da sınırlı olduğu anlamına gelmez. Burada mevzu bahis sınırlılık, lafzî delaletlerin doğrudan bütün olayları kapsamına alıp almadığıdır. Bu bağlamda bir yandan Şari'nin her olaya ilişkin bir hükmünün bulunduğunu iddia ederken diğer taraftan nasların sınırlı olduğunu söylemenin birbiriyle çelişmediğini de açıklığa kavuşturmuşlardır.<sup>225</sup> Çünkü naslar, tümel nitelikte ilke ve prensiplere sahip bir yapı arz etmektedir. Nasların bu yapıda olması, onların hayatın her alanına teşmil edilebilmesine olanak tanımaktadır.

İbn Kayyim, yukarıda görüşleri özet bir şekilde aktarılan yaklaşım biçimlerinden birinin ifrat diğerinin tefrit olduğunu söylemektedir. Her iki yaklaşımın isabet kaydettiği noktalar olduğu gibi hatalı oldukları hususlar da bulunmaktadır. Kıyası reddeden zahirîlerin, nassı esas kabul etmeleri ve nas dışındaki şeyleri (rey, kıyas ve taklit) nassın önüne geçirmemeleri noktasında doğru hareket ettiklerini belirten İbn Kayyim, ancak sahih kıyası reddetmeleri, nasları anlama noktasında kusurlu davranmaları ve istishaba gereğinden fazla önem vermeleri sebebiyle hata ettiklerini vurgulamıştır.<sup>226</sup> Kıyas taraftarı grubun ise nasların bütün olayları kapsamadığı dolayısıyla kıyasa olan ihtiyacın nassa olan ihtiyaçtan daha fazla

<sup>225</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418), 2/3.

<sup>226</sup> İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakki'in*, 1/250

olduğunu ileri sürmeleri hatalı bir değerlendirmedir.<sup>227</sup> Sınırlı nasların sınırsız olayları doğrudan kuşatmasını imkânsız görmeyen müellif, sınırsız olayların kategorilere/çeşitlere ayrılabilceğini ileri sürmektedir. Ona göre belirli gruplar altında toplanan fiillerin çeşitleri de sınırlıdır. Meselelerin dinî hükmü söz konusu olduğunda bunlar genelde iki kategori altında değerlendirilebilir. Örneğin akrabaları, amca, hala, dayı ve teyze kızlarının yer aldığı evlenilmesi mübâh grup ile bunun dışında kalan evlenilmesi haram grup şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Yine abdest ile ilgili fiilleri, abdesti bozan fiiller ve abdesti bozmayan fiiller olarak ayırmak mümkündür. Abdesti bozan fiiller sayılı iken bunların dışında kalan sayısız fiil abdesti bozmaz.<sup>228</sup> Dinin, birçok tikel olayı kapsamına alan genel nitelikli açıklamalarına hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde rastlamak mümkündür.<sup>229</sup> Hükümlerin ardında yatan tümel nitelikli vasıflara/illetlere dayanarak dinî ahkâmı bütün olaylara taşıma amacı taşıyan kıyas taraftarı grubun aksine İbn Kayyim, dinî metinlerin tümel nitelikli karakterinden hareketle doğrudan bütün olayları kapsayıcı mahiyette olduğunu iddia etmektedir. Bu düşüncesi, onu kıyas taraftarı ulemadan ayırırken, nassın bütün olayları kapsadığını savunan zahirîlerle aynı kefeye koymaktadır.

İbn Kayyim aklın bir düşünme biçimi olarak benzerler arasında kıyas yapabilme yetisini kabul etmekte ve bu konuda herhangi bir şüphe taşımamaktadır. Yüce Allah, dinin temel öğretilerini temellendirmek ve inkârcıları ikna etmek için kıyasa/benzetmeye/akıl yürütmeye dayalı birçok örnek sunmaktadır. Kur'an'ın ortaya koyduğu bu örneklerde yapılan kıyas işlemi, benzerler arasında gözetilmesi gereken vasıfları doğru bir şekilde tespit ettiğinden sağlam temellere oturtulmuştur.<sup>230</sup> İbn Kayyim, aklın benzerlik ilişkisine dayanarak yaptığı bir faaliyet olan kıyasın her zaman doğru bir şekilde kurulmadığını ileri sürmektedir. Kur'an'ı Kerîm'de iki benzeyen arasında doğru vasıflara/illetlere dayanmadan kurulan kıyas işlemine dair örnekler bulmak da mümkündür. Bu tür kıyastan hareketle ulaşılan sonuçlar, bizzat yüce Allah tarafından hatalı bulunmuştur. Kıyas çeşitlerini, iki benzeyen hakkında aynı hükmü

<sup>227</sup> İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakki'în*, 1/251.

<sup>228</sup> İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakki'în*, 1/251.

<sup>229</sup> Müellif, genel nitelikli kapsamlı ayetlere örnek kabilinden şunları göstermektedir. “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları tamamen şeytan işi birer pisliktir. (Toplum olarak) bunlardan kaçının ki felâha eresiniz.*” (el-Mâide 5/90), “*Allah, (gerektiğinde, keffaret ödeyerek) yeminlerinizi bozmanızı size helal kılmıştır*” (et-Tahrim 66/2), “*Sana, kendilerine helâl kılınan nedir diye soruyorlar. De ki: Tertemiz ve hoş olan şeyler*” (Mâide 5/4), “*Bununla birlikte, (haddi aşmazlar; çünkü) kötülüğün karşılığı, dengi bir kötülüktür.*” (eş-Şûrâ 42/40), “*Dolayısıyla size saldırana siz de aynı saldırı tarzıyla mukabele edin.*” (el-Bakara 2/194). “*Yaralamalarda da kısas...*” (el-Mâide 5/45). Hz. Peygamber'in genel nitelikli kapsamlı açıklamaları ise şöyledir: *Sarhoşluk veren her şey haramdır.* (Buhârî, “Meğâzî”, 61; Müslim, “Eşribe”, 70), *Bizim emrimiz ölmesine olmayan her türlü amel reddedilmiştir.* (Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Akdiye”, 17), *Allah'ın kitabında olmayan her şart batıldır.* (Buhârî, “Salât”, 70; Müslim, “İtk”, 5), *Her Müslümanın kanı, malı ve ırzı diğerine haramdır.* (Müslim, “Birr”, 32; Ebû Davûd, “Edeb”, 40)

<sup>230</sup> İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakki'în*, 1/01-103.

verme imkânı tanıyan ortak vasfın durumuna göre değerlendiren İbn Kayyim, söz konusu ortak vasfın doğru bir şekilde tespit edildiği kıyas işlemine illet kıyası ve delalet kıyası adını vermekte, bu ortak vasfın yanlış tespit edildiği kıyas işlemine de şebek kıyası adını vermektedir. Hatta İbn Kayyim, Kur'an'da yer alan mesellerin temelde kıyas işlemine dayalı olduğunu savunmaktadır.<sup>231</sup>

Kıyas konusundaki bu değerlendirmelerine rağmen İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in risaletinin tüm mükellefleri kapsadığı gibi usûl ve fûrû' olmak üzere dinin bütün yönlerine ilişkin hükümleri içerdiğini savunmaktadır. Çünkü Yüce Allah, “*Bugün üzerinizdeki nimetimi tamamladım; dininizi ikmâl ettim*”<sup>232</sup> ayetinde buyurduğu üzere, insanların ihtiyaç duyduğu her hükmü açıkça beyan ederek dinini kemale erdirmiştir. Ancak insanların çoğu, anlama sorunundan ötürü nassın delalet ettiği anlam veya bu anlamın yönü noktasında kusurlu davranmaktadır.<sup>233</sup> İbn Kayyim, nasların umumî oluşu ve kıyasa ihtiyaç duymamasını şöyle izah eder: Bu durum, nasların delalet türü hakkındaki beyana bağlıdır. Nasların, hakikî ve izafî olmak üzere iki türlü delaleti vardır. Hakikî delalet, mütekellimin muradına ve iradesine bağlı olduğu için değişime kapalıdır. İzafî delalet ise muhatabın anlama ve kavrama yeteneği, zihin duruluğu ve dil bilgisine bağlı olduğu için, bu niteliklerin durumuna göre değişiklik arz eder. Söz gelimi Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) en çok hadis ezberleyip rivayet eden sahabîler olmalarına rağmen, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Alî (ö. 40/661), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]) gibi sahabîler fikhî bilgi konusunda onlardan daha derinlerdir.<sup>234</sup> İnsanlar, nasları anlama konusunda farklı seviyelere sahiptirler. Kimisi, herhangi bir ayetten bir veya iki hüküm çıkarırken kimisi de aynı ayetten on veya daha fazla hüküm çıkarabilmektedir. Ele aldığı ayetin bağlamına, imâ, işaret ve tenbih yoluyla delalet ettiği anlamlara bakmadan salt lafzı dikkate alanlar olduğu gibi ayeti, ilişkili olduğu başka naslarla birlikte ele alarak değerlendiren dakik araştırmacılar da vardır.<sup>235</sup> Kur'an'ın anlaşılması noktasında ayetleri bir arada değerlendirmenin önemine vurgu yapan İbn Kayyim'e göre bütüncül bir bakış açısıyla hareket edildiğinde nasların, tüm şer'î hükümleri ifade etmek için yeterli geldiği anlaşılacağı gibi, kıyasın müstakil bir delil değil, nasların delaletini pekiştiren tabi ve şahit bir delil olduğu da anlaşılacaktır.<sup>236</sup>

<sup>231</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 1/104-116.

<sup>232</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>233</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 250.

<sup>234</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 264.

<sup>235</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 267.

<sup>236</sup> Özdemir, *Nassın Yeterliliğine Dair*, 610.

İbn Kayyim, dinî metinlerin tümel nitelikleriyle tüm olayları kapsadığı, kıyasın da müstakil bir delil olmayıp nassın anlamını pekiştiren bir hususiyete sahip olduğunu örneklerle izah etmeye çalışır. “*Sarhoşluk veren her şey hamrdır*” hadisi ister katı olsun ister sıvı olsun, her türlü şeyi kapsamına alır.<sup>237</sup> Bazı usûl alimleri, birtakım şeyleri “*hamra/şaraba*” kıyas ederek hakkında bir hükme varıyorlar. İbn Kayyim’e göre usûlcüler, nassın doğrudan kapsamına aldığı bazı hükümleri, kıyas yoluyla ispat etmeye çalışmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Yine Mâide suresinin (5) 90. ayetinde geçen “*el-meysir/kumar*” kelimesi, geçersiz sebeplerle yenilen tüm malları kapsadığı gibi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoyan, insanlar arasında kin ve düşmanlığa sevk edecek her türlü eylemi kapsamına alır. “*Yaralamalarda da kısas vardır*” ayeti, kısası mümkün olan her türlü yaralamaların vücûbiyetini ifade eder. Bunu tahsise yorumlamak mümkün değildir.<sup>238</sup>

Görüldüğü üzere İbn Kayyim, Kur’an ve sünnetteki genel nitelikli ifadeleri, kapsamında yer alan bazı şeylerle sınırlandırmanın doğru olmadığını, kıyası yöntem olarak benimseyenlerin sık sık bu hataya düştüklerini ifade etmektedir. Dinî metinlerin yeterliliği hususunda; “*Naslar tüm şer’î hükümleri doğrudan ifade etmektedir; kıyas batıldır*”, “*Naslar tüm hükümleri doğrudan ifade etmek için yeterli değildir*” ve “*Çoğu hükümler içtihaddan/kıyastan elde edilmektedir*” şeklinde üç görüşe yer veren İbn Kayyim, her üç görüşü de doğru bulmadığını ifade etmektedir.<sup>239</sup> Ona göre naslar tüm hükümleri ifade etmede gerekli yeterliliğe sahip olup rey ve kıyas gibi akla dayalı yöntemlere ihtiyaç bırakmamaktadır. Cenab’ı Hak gerekli bütün hükümleri beyan etmiştir. Kıyas, nasların delalet ettiği hükümlere tanıklık eden bir mizan/ölçü işlevi görmektedir, müstakil bir delil olarak değil sadece nassın olmadığı zorunlu durumlarda başvurulabilen bir araç olduğunu söylemektedir.<sup>240</sup>

İbn Kayyim’in bu konudaki eleştirilerinin çoğu, nassın açıkça hüküm verdiği bir konuda gereksiz yere kıyasa başvurmak ve nassın beyan ettiği hükme aykırı bir hükümde bulunmak noktasında odaklanmaktadır. Bu konuda dört mezhebin aşırıya kaçtığı ve çelişkiye düştükleri durumlara çok sayıda örnek göstermektedir. Ancak bununla birlikte, kıyasın sahâbe başta olmak üzere selef uleması ve dört mezhep imamları tarafından kullanılan bir yöntem olduğunu, onların kıyasa dayanarak çeşitli hükümler verdiklerini de aktarmaktadır. Sahih kıyasın sabit bir delil olduğu müellif tarafından onaylandığı ve erken dönemlerden itibaren çoğu fakih tarafından başvurulmuş bir yöntem olduğu bilindiği halde, Şari’nin insanları kıyasa muhtaç

<sup>237</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’în*, 251.

<sup>238</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’în*, 252.

<sup>239</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’în*, 251-253.

<sup>240</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’în*, 254.

etmediği ve herhangi bir konuda ona başvurmamızı talep etmemesi nasıl iddia edilebilir? Bu durumu bir çelişki addeden bazı araştırmacılar, İbn Kayyim'in "Şari' bizi ne bir reye ne de bir kıyasa havale etmiştir" iddiasının isabetli olmadığını ifade etmektedir.<sup>241</sup> İbn Kayyim, Kur'an'da yer alan hükümlerin belirli gerekçelere bağlanabileceğini, ilahî mesajın temel konuları arasında bulunan ahiret hayatı başta olmak üzere birçok hususun kıyas mantığıyla ispat edildiğini, Kur'an'daki kırk küsur meselin benzer iki olay ve olgunun karşılaştırması olduğunu savunmaktadır.

### C. Kur'an ile İlgili Tartışmalı Meseleler

Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilim dalları, *Ulûmu'l-Kur'ân* adı altında derlenen kapsamlı eserlerde bir araya getirilmiştir. Bu eserler, muhtevasında ilahi metnin anlaşılmasına katkı sağlayan muhtelif ilmi disiplinleri barındırmaktadır. Bu başlık altında, müellifin Kur'an tasavvurunu daha iyi kavramamızı sağlayan Kur'an ile ilgili tartışmalı bazı konulara dair görüşlerini ele alacağız.

#### 1. İ'cazü'l-Kur'ân

Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü ve insanlar tarafından benzerinin ortaya konulması güç bir kelim oluşunu imleyen i'cazü'l-Kur'an ilmi, diğer pek çok Kur'an ilmi gibi hicrî üçüncü asırla beraber teorik düzeyde tartışılmaya başlanmıştır. İslâm coğrafyasında yaşayan farklı dinî geleneklere mensup kişilere ait Kur'an'ın ilahî kaynaklı oluşu hakkındaki çok yönlü eleştirilerin ardından önemi artmaya başlayan i'cazü'l-Kur'an ilminin, bu tarihlerden itibaren daha fazla ilgi gördüğünü söylemek mümkündür. İlim geleneğinde bu isimle yerini almadan önce "ayet", "burhan" ve "sultan" gibi terimler Kur'an'ın bu yönüne işaret etmekteydi.

Kur'an'ın i'cazı konusu başta kelimciler olmak üzere dilbilimciler ve müfessirler tarafından ele alınmıştır. Kelamcılar daha çok nübüvvetin ispatlanması (ispat-ı nübüvve), dilbilimciler de Kur'an'ın dil inceliklerinin ortaya çıkarılması cihetinden bu konuyla ilgilenirken, müfessirler bu konuyu yorum pratiğinin dayandığı temel değişmezlerden biri olarak görmüşlerdir.<sup>242</sup> Kur'an'ın kaynağına yönelik yoğun eleştirilerden sonra kelam ulemasının giderek artan ilgisine mazhar olan i'cazü'l-Kur'an ilminin teorik temelleri kelimciler tarafından atılmaya başlanmış, belâgat ilminin teşekkül etmesinden sonra da gelişimini sürdürerek sistematik bir mahiyete kavuşmuştur. Özellikle Abdülkâhir el-

<sup>241</sup> Özdemir, *Nassın Yeterliliğine Dair*, 614.

<sup>242</sup> Numan Konaklı, "İ'cazü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 252.

Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) i'caz konusunda geliştirdiği sözdizimi teorisiyle birlikte diğer tefsir yönelişlerinin yanında Kur'an'ın anlaşılması hususunda sözdizimini yöntem olarak benimseyen bir tefsir akımı ortaya çıkmıştır.<sup>243</sup>

Kur'an'ın kaynağına yönelik ilk itirazların nüzul ortamındaki inkârcı muhataplardan geldiği bilinen bir gerçektir. Bu itirazlar Kur'an'ın ilahî kaynağı, aktarılış biçimi, Hz. Peygamber'in bu ilahî kaynakla olan irtibatı ve vahyin muhtevası olmak üzere dört noktaya odaklanmaktaydı.<sup>244</sup> Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve risâletini inkâr eden Mekke müşrikleri, O'nun, bu iddiasını ispatlayacak deliller (olağanüstü hadiseler) getirmesi gerektiğini sık sık dile getiriyorlardı.<sup>245</sup> Vahyin inkârcı muhatapları tarafından ileri sürülen bu talepler her seferinde geri çevrilmiş, delil olarak sadece Kur'an'ın yeterli olduğu vurgusu yapılmıştır. Nüzûl dönemindeki inkârcılar bununla yetinmemiş, Hz. Peygamber'in Allah ile olan özel iletişimini karalamak için çeşitli ithamlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda ilahî vahyi şairlerin ve kâhinlerin seci'li sözlerine benzetirken<sup>246</sup> bazen Peygamber'in geçmiş semavî geleneklerden haberdar olan yabancı kişilerle irtibat halinde olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>247</sup> İşte i'caz düşüncesi, temellerini, argümanlarını ve kavramsal çerçevesini nüzûl asrındaki inkârcı muhataplardan gelen bu tepkilere verilen cevaplar üzerine bina etmiştir.

Kur'an'a ve muhtevasındaki hakikatlere ilişkin şüpheler bağlamında tehaddî ayetlerinin inzal edildiğini belirten İbn Kayyim, ilahî vahyin uydurma olduğu yönündeki iddialara karşı, benzer özelliklere sahip uydurma bir metnin (surenin) getirilmesi çağrısının yapıldığını ifade eder. Kur'an'daki surelerin sadece birine benzeyen bir metnin getirilmesi çağrısının zamanla daha aşağı çekilerek üç ayete kadar düşürülmesine rağmen dönemin muhatapları tarafından uydurma da olsa bir metnin ortaya konulamadığını ve böyle bir şeyin imkânsız olduğunu sözlerine ekler. Kayda değer görülmeyen başarısız bazı girişimler ise akıl sahibi herkes tarafından incelikten ve zarafetten yoksun düpedüz saçma olduğu bilinen çabalardan öte bir anlam ifade etmediği ortadır.<sup>248</sup> Ona göre Kur'an'ın bu çağrısı, nüzul çağındaki muhataplarla sınırlı olmayıp mekân, dil ve ırk farkı gözetmeksizin gelecekteki bütün muhatapları kapsayan genel bir özelliğe sahiptir. Kur'an'a benzer bir metnin gelecekte de ortaya konulamayacağına ilişkin böyle bir bildirim ancak hiçbir şüphe barındırmayan vahye

<sup>243</sup> Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 206-209.

<sup>244</sup> Konaklı, *İ'cazî'l-Kur'an*, 257.

<sup>245</sup> el-En'âm 6/37; Yûnus 10/20; er-Ra'd 13/7, 27, 31.

<sup>246</sup> el-Müddessir 74/24.

<sup>247</sup> el-Furkân 25/4-5.

<sup>248</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 4/1547.

müstenit bir bilgi ve kaynaktan alınabilir.<sup>249</sup> Bu yönüyle Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden bir kanıt hükmündedir.

İbn Kayyim'e göre tehatti ayetleri üç açıdan Kur'an'ın i'cazına delalet etmektedir: Birincisi, muhatapların ellerinde imkân olmasına rağmen üstelik bu uğurda savaşmayı göze aldıkları halde Kur'an'ın muaraza çağrısına başvurmamalarıdır. İkincisi, Hz. Peygamber'in kıyamete kadar tüm insanların Kur'an'a benzer bir metin ortaya koyamayacaklarını bildirmesidir. Üçüncüsü ise Kur'an'da bulunan ve beşer gücünü aşan ilimlerdir. Kur'an'ın fesahati, üslubu ve gayba ilişkin hususlarda verdiği bilgiler beşer gücünü aşan hususların birer parçası hükmündedir.<sup>250</sup> İlk iki husus, Kur'an'ın tüm insanlara yönelik icazına bir delalet teşkil ederken üçüncü yön ise Kur'an üzerinde fikir yürüten ve derin düşünen kimselere yöneliktir.<sup>251</sup> Bu açıklamalardan hareketle şunu söylemek mümkündür: İbn Kayyim'e göre i'caz konusunda en önemli nokta meydan okumanın fiilen gerçekleştirmiş olması ve Kur'an'ın bu çağrısının karşılıksız kalmasıdır. Kur'an'ın beşer gücünü aşan mu'ciz bir kitap olduğunu bütün insanlara gösteren yönünü burada aramak gerekir.

İslâm bilginlerinin ittifakıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden bir delil hükmünde kabul edilen Kur'an'ın, hangi açılardan mu'ciz olduğu tartışmalara konu olmuştur. Genel kabul gören görüşe göre i'caz bizzat Kur'an'ın yapısıyla ilişkili bir husustur. Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Nazzâm (ö. 231/845) ise i'cazı, Kur'an'ın dilsel bir metin olmasına bağlı özel karakterinde değil, muhatapların benzeri bir metin ortaya koymaktan aciz kalmalarında aramak gerektiğini öne sürmüştür. Sarfe olarak meşhur olan bu görüş, Allah'ın, Kur'an benzeri bir eser ortaya koyma gücüne sahip olmalarına rağmen muhataplardan bu gücü çekip almasını ifade eder.<sup>252</sup> Kur'an'ın hem mana bakımından hem de fesahat ve belagati kapsayan nazmı açısından mu'ciz bir kelam olduğu, erken dönemlerden itibaren ulemanın çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Sarfe görüşü ile birlikte i'caz fikrî, belagat ve fesahati dışarıda bırakarak sadece manayı içerecek şekilde daraltılmıştır. Böylece Kur'an'ın kendine özel dilsel hususiyeti diğer bir ifadeyle nazmı, beşer gücünü aşan bir husus olmaktan çıkarılmıştır.

<sup>249</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 4/1548.

<sup>250</sup> Hasan b. Avvâd b. Bilal el-Avfî, *I'cazû'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde İbni'l-Kayyim*, (Riyad: Kürsiyyü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve 'Ulûmihî, 1436/2014), 142-143.

<sup>251</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 4/1548.

<sup>252</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhim, (Kahire: Dâru't-Türâs, ty.), 2/93-94; Mennâ'u'l-Kettân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.), 253.

İ‘caz’ı, Kur’an’ın kendisinde arayanlar bu konuda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. İ‘caz yönleri hakkında ayrıntılı bilgilere ilgili literatürde bulmak mümkün olduğu için, burada belli başlı vecihleri aktarmakla yetineceğiz.

- 1) Kur’an’ın benzeri bulunmayan bir fesahate ve belagate sahip olması.
- 2) Arapların edebî yazım türlerinden farklı bir tarza sahip olması.
- 3) Gayba ilişkin meselelerde bilgiler aktarması.
- 4) Farklı ilim dallarına ilişkin bilgiler içermesi.<sup>253</sup>
- 5) Kur’an’ın ilmî muhteva itibarıyla mu‘ciz olması

Kur’an’ın i‘cazı meselesinde aktarılan görüşlerden herhangi birini tercih etmekten ziyade bütüncül bir bakış açısıyla hareket İbn Kayyim, Kur’an’da beşer gücünü aşan her bir hususun i‘caz vechi olduğunu savunmuştur. Kur’an’ın i‘caz vechini bir yön ile sınırlı tutmayı doğru bulmayarak bu düşünceden hareketle ortaya koyulan çabaların i‘cazı anlamada yetersiz ve eksik olacağını belirtmiştir.<sup>254</sup> Bu görüşünü ayrıntılı olarak açıklama cihetine gitmese de çeşitli vesilelerle dağınık bir şekilde yaptığı bazı tefsir örneklerinde buna dair ipuçlarını bulmak mümkündür. Söz gelimi insanın yaratılış aşamalarını konu edinen ayetlere ilişkin yaptığı uzun açıklamalarında, dönemin şartları açısından gözleme konu olmayan bilgiler olması hasebiyle Kur’an’ın bilimsel izahlarını, nübüvvetin delili olarak kabul eder.

İbn Kayyim, modern dönem Kur’an yorumcularının aksine Kur’an’ın bilimsel konulara ilişkin açıklamalarını vahye dayalı olması hasebiyle belirleyici kabul eder. Kur’an’ın canlılar, doğa ve âlem konusunda verdiği bilgileri anlamada ortaya çıkan problemin, ilahî vahyin kendisinden değil, öznenin anlayışından kaynaklandığını belirtir.<sup>255</sup> O, Kur’an verileri ile bilimin verileri arasında herhangi bir çelişki olması durumunda, nassı değil bilimsel veriyi te’vil etmeye çalışır. Çünkü Kur’an’ın bilgisi sahih olup kesinlik arz etmektedir.<sup>256</sup> Örneğin; Hipokrat’ın (m.ö. 365 [?]) embriyonun anne rahmindeki gelişim aşamalarına ilişkin görüşlerini eleştirirken Kur’an’ın bilgisine aykırı bir görüşün ya geçersiz bir kıyas ya gözlemlediği şeyin başlangıcına vakıf olmayan anatomik bir inceleme ya da masumiyeti bulunmayan birini taklitten öte bir şey ifade etmeyeceğini söyler. Doğa bilimcilerinin ittifakla kabul ettiği düşünülen bu görüşün, gözleme dayalı olmadığını ve ilk ortaya koyan kişinin hatalı olduğunu

<sup>253</sup> el-‘Kettân, *Mebâhis*, 254.

<sup>254</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 4/1548

<sup>255</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tuhfetu’l-mevdûd bi âhkâmî’l-mevlûd*, (y.y.: Dâru’l-‘Alemlî’l-Fevâid, 1431/2010), 373.

<sup>256</sup> el-Avfi, *İ‘cazü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 218.

sonrakilerin de onu taklit ettiğini belirtir.<sup>257</sup> İbn Kayyim, embriyonun nutfe, alaka, mudğa ve ruh üfleme gibi gelişim aşamalarının her birisinin kırk gün sürdüğünü belirtmektedir. Söz konusu aşamalar Kur'an'a dayalı olmakla birlikte<sup>258</sup> kırk günlük süre hakkında Kur'an'da herhangi bir açık nass bulunmamaktadır. Bu konudaki bilgiyi, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan bir rivayete dayandırmaktadır.<sup>259</sup>

İ'caz ile ilgili tartışmaların teorik boyutuna pek fazla değinmeyen İbn Kayyim, özellikle dilsel i'caz konusunda ortaya koyduğu sayısız pratik incelemelerle bu alana katkı sağlamıştır. Bir icaz araştırmacısı için sözdeki harfî tarif kullanımından kelime, kelime yapısı, kelime sırası ve cümle yapısı seçimine kadar her türlü ayrıntının önem taşıdığı bilinmektedir.<sup>260</sup> Kur'an tefsirinde i'caz merkezli bir yöntemi benimseyen müfessirler, metinde yer alan her bir kelimeyi bu gözle incelemiş, belli kelimelerin belirli bir dizimle oluşan formlarını ele alarak bu dizimden dolayı ifade ettiği anlam inceliklerini ortaya koymayı hedeflemişlerdir.<sup>261</sup> İbn Kayyim, özellikle *Bedâi' u 'l-fevâid* isimli eserinde adeta bir i'caz mektebi mensubu gibi hareket ederek Kur'an'da yer alan birçok kelimeyi luğavî i'caz açısından tahlile tabi tutmuştur. Hatta bu konudaki tahlillerinde meşhur mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) beyan eksenli açıklamalarından etkilendiğini belirtenler bile olmuştur.<sup>262</sup> Kafirûn suresini tefsir ettiği bölümde tamamen i'caz eksenli yöntemin hassasiyetlerine göre hareket ettiğini görmek mümkündür. Surede yer alan fiillerin mazi ve muzari kipinde kullanılması, fiillerin tekrar edilmesi, fiil ve ism-i fâil kalıplarının kullanılması, nefyin fiil ve ism-i fâil kalıbında ifade edilmesi, nefy edatının türü, surenin başındaki nidanın ifade edilme tarzı gibi i'caz açısından önem taşıyan hususlara ve ifade ettikleri ince anlamlara değinmiştir.<sup>263</sup> Özellikle surenin nazım açısından ifade ettiği anlamlara yaptığı vurgulamalar,<sup>264</sup> onun, sözdizimci tefsir yöntemine göre hareket ettiği izlenimi uyandırmaktadır. İbn Kayyim yazmayı düşündüğü tefsir eserini yazabilseydi, burada takip ettiği yöntemi benimseyeceğini, sureye ilişkin mezkûr açıklamalarından sonra ifade etmektedir. Buradan hareketle onun, Cürcanî ile sistematik bir şekilde başlayan sözdizimci tefsir yöntemini belirli ölçüde dikkate alarak hareket edeceğini

<sup>257</sup> İbn Kayyim, *Tuhfetu'l-mevdûd*, 374.

<sup>258</sup> el-Hac 22/5, el-Mü'minûn 23/14.

<sup>259</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/13-14. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/), bu hadisin isnadının zayıf ve munkatı' olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 11/481.

<sup>260</sup> Boyalık, *Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, 208.

<sup>261</sup> Sözdizimini dikkate alarak tefsir faaliyetini yürüten eserler hakkında bkz. Boyalık, *Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, 256-300.

<sup>262</sup> el-Avfî, *İ'cazü'l-Kur'ânî'l-Kerim*, 245.

<sup>263</sup> İbn Kayyim, *Bedâi' u 'l-fevâid*, 236-249.

<sup>264</sup> Surenin nazım açısından eşsizliği/üstünlüğü ifadesi bizzat müellife aittir. İbn Kayyim, *Bedâi' u 'l-fevâid*, 249

ifade edebiliriz. Ancak mezheplere karşı duruşu sebebiyle ortaya koyacağı eserin çok daha farklı yorumlar barındıracağı muhakkaktır.

Yine Vakıa suresinin (56) 83-87. ayetlerini tefsir ederken bir yandan lafızların fesahatine ve akıcılığına vurgu yaparken öte yandan lafızların nazım açısından tertibine işaret ederek, bu tarz bir telifin yeniliğini belirtmiştir. İki teşvik, iki kınama, iki takrir/onama, iki cevap, iki şart ve şartın iki cevabının birbiriyle uyumlu, iç içe ve bağlantılı olarak ifade edildiği bu tarz bir kelamın beşer gücünü aşan bir nazım/dizgi olduğunu söylemiştir.<sup>265</sup> İbn Kayyim'ın eserleri incelendiğinde, onun ilahî kelamı sahip olduğu yapısal kurgu ve dizgi açısından açıklama cihetine gittiğini gösteren çok sayıda tefsir örneğine rastlamak mümkündür.<sup>266</sup> Örneğin “وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا” (Oraya yol bulabilen herkesin o Ev'i hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.)<sup>267</sup> ayetinin nazmını dikkate alarak yaptığı yorum dikkat çekicidir. “مِنْ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا” (Oraya yol bulabilen herkesin) ifadesinin cümle içindeki konumunu doğru tespit etmek ve bu doğrultuda mana vermek büyük önem arz etmektedir. Ona göre bu ifadede yer alan مَنْ (men) ism-i mevsulu, نَاسٍ (nâs) sözcüğünün bedeli olduğundan, kendisinden önceki masdarın faili olarak almak yanlıştır. Masdarın faili olarak kabul edildiğinde, takdirin “en yehucce'l-beyte men istata'e ileyhi sebilâ” şeklinde olması gerektiğini belirtir. Bu durumda haccın farz-ı kifâye olduğu anlamı çıkabilir. Gücü yetenler bu farzı yerine getirdiğinde diğerlerinden sorumluluk da kalkar. Oysa hac ibadeti, farz-ı ayn olup tek tek her bir birey bundan sorumludur. Gücü yetenlerin bu görevi yerine getirmesi diğerlerinden sorumluluğu kaldırmaz.<sup>268</sup> Bu açıklamalarından sonra İbn Kayyim, ayetin “li'llâhi hiccü'l-beyti 'ale'l-müsteti'in” şeklinde değil de mushaftaki nazım üzere gelmesinin bu ince anlamı barındırdığını sözlerine ekler.

Öte yandan İbn Kayyim her bir lafzın kullanıldığı yerde biricikliği üzerinde durarak, aynı sözcüğün farklı bağlamlarda değişik formlarda gelmesinin, o kelimenin tercih edilen formunun içinde bulunduğu birimin/cümlenin nazmı/dizgisi açısından en uygun olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>269</sup> Nazım konusundaki hassasiyetinden ötürü, bir kelimenin birlikte kullanıldığı yardımcı edatlara göre farklı anlamlar kazandığını, dolayısıyla kelimenin içinde yer aldığı bağlamda hangi edat ile birlikte zikredildiğine önem vermiştir. Hatta kelimeye ilişen edatın, kelimenin yalın haldeki anlamına ilave anlamlar kattığını ve ilgili edatla birlikte

<sup>265</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 352.

<sup>266</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/455-456.

<sup>267</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>268</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/456-457.

<sup>269</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/213.

kelimenin yalın haldeki anlamında bir miktar daralmaya ve tahsise kaydığını ifade etmiştir. Buna ilaveten Kur'an'daki bağlaçların da aynı şekilde ince anlamlar taşıdığını, bağlaçlar arasındaki bu anlam farklılıkları dikkate alınmadan yapılacak anlama faaliyetinin ilahî metni tam olarak anlamaya engel olduğunu söylemiştir. “İn” ve “İzâ” şart edatlarının cümleye kattığı anlam farklılıklarını Şûrâ suresi (42) 48, İsrâ suresi (17) 67, 83, Fussilet suresii (41) 51 ayetleri üzerinden açıklamaya çalışır. Bu ayetlerde geçen şart edatlarının farklı anlamlara delalet ettiğini ve birbirlerinin yerine kullanılmaları halinde işaret edilen dakik anlamların elde edilemeyeceğini belirtir.<sup>270</sup>

İbn Kayyim, sözdizimci tefsir yönteminde i'cazın dilsel boyutuyla ilişkilendirilen takdim-tehîr, hazif-zikir, fasıl-vasıl, marife-nekre gibi belagat konularına ilişkin pratik incelemelerde bulunmuştur.<sup>271</sup> Bazı konularda sarf ettiği sözlerle, sözdizimci tefsir yöntemini sistematik bir hüviyete kavuşturan Abdülkahir el-Cürcânî'ye paralel açıklamalarda bulunması, i'caz meselesinde etkisinde kaldığı geleneğe işaret olarak yorumlanmıştır.<sup>272</sup> Ayrıca *Bedâi' u'l-Fevâid* isimli eserindeki sayısız belagat tahlillerini göz önünde bulundurduğumuzda, onun bu konuya ilgisinin bir hayli yüksek olduğunu ve i'caz'ü'l-Kur'an anlayışında özel bir yerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Nesh

Problematik tarihi itibarıyla Kur'an'ın nüzûl vasatına endekslenen nesih meselesinin, teorik tartışmaları önceleyen olgusal varlığını vahiy ile etkileşim halindeki inkârcılardan gelen tepkilere bağlamak mümkündür. Vahyin inmeye devam ettiği süreçte öne sürülen iddialara ve dile getirilen tepkilere yönelik karşı açıklamalar, nesih literatüründeki tartışmaların seyrine belirli ölçüde etki etmiştir. İbn Kayyim, bağlamı dikkate alarak anlamaya çalıştığı neshin, öncelikle nüzul ortamındaki olgusal tartışmalar eşliğinde ifade ettiği özgün anlamını tespit etmeye çalışır. Müslümanların namazlarında yöneldiği kıblenin Beytü'l-Makdis'ten Kabe'ye çevrilmesi olayı etrafında cereyan eden nesih tartışmaları, temelde vahyin ilahî kaynaklı yapısını hedef alan ve gerçekliğini sorgulayan bir mahiyet arz etmektedir. Kıblenin değiştirilmesine yönelik tüm eleştirileri, “Şayet Muhammed gerçek bir peygamber olsaydı, peygamberlerin kıblesini terk etmezdi” şeklinde özetleyen İbn Kayyim, zamana bağlı olarak

<sup>270</sup> İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, 1/83-84.

<sup>271</sup> Takdim-tehir konusunda ele aldığı ayetler: et-Tevbe 9/24, (*Bedâi' u'l-fevâid*, 1/134), el-Enbiyâ 21/62, el-İsrâ 17/40, ez-Zuhruf 43/45, el-Mâide 5/116, Hûd 11/91. (*es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/718). Marife-Nekre konusunda ele aldığı ayetler: el-Fâtiha 1/6, eş-Şûrâ 42/52, el-Fetih 48/2 (*Bedâi' u'l-fevâid*, 1/412-414), el-A'raf 7/200, Fussilet 41/46 (*İğâsetü'l-Lehfan*, ). Hazif-zikir konusunda ele aldığı ayetler: Fatiha 1/6-7, (*Bedâi' u'l-fevâid*, 1/420) en-Nazi'ât 79/1-2, (*et-Tibyan*, 207).

<sup>272</sup> el-Avfi, *İ'caz'ü'l-Kur'ânî'l-Kerim*, 283, 464.

ortaya çıkan hüküm değişikliğini, önce ilahî kudret çerçevesinde anlamaya çalışır.<sup>273</sup> Yüce Allah'ın herhangi bir hükmü neshettiği zaman bir benzerini veya daha hayırlısını getireceğini belirten İbn Kayyim, bu konuda Hz. Peygamber'e teslimiyet gösterilmesi gerektiğini, inatlaşmanın ve itiraz yöneltmenin Müslümanlara yakışmadığını ifade eder. İlgili emri içeren Kur'an ayeti indiğinde, Resulullah ve kalplerinde imanın derinleştiği kimselerin bunu bir müjde olarak kabul edip rıza gösterdiklerini, inkârcılar ve iman noktasında zayıf kalanların ise bunu ya şüpheyle karşıladıklarını ya da zorlukla kabul ettiklerini belirtir.<sup>274</sup>

İbn Kayyim'e göre Yahudiler, Allah'ın bir topluluğa emrettiği şer'î düzenlemeleri ortadan kaldırmayacağını, böyle bir uygulamanın/neshin bedâ<sup>275</sup> fikrine yol açacağını, Allah hakkında bedânın imkânsız olduğunu düşünmekteydiler. Bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr cihetine gittiklerini belirtmektedir. O'nun, semavî dinler arasındaki neshi ilahî kudret ile açıklama cihetine gitmesi, Yahudiler'e ait bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Allah'ın dilediğini yapmasına ve istediği şekilde hüküm koymasına engel olarak gördüğü bu düşünce hem Tevrat'a hem de Kur'an'a açıkça aykırıdır. Çünkü Tevrat indirilmeden önceki zaman dilimlerinde İsrailoğulları'na helal olan bazı şeyler, Tevrat'ın hükümleriyle yasaklanmıştır.<sup>276</sup> Dolayısıyla Yahudilerin bedâ endişesinden ötürü Allah'a yasak gördükleri neshin, tarihsel süreç içerisinde kendi dinlerinde gerçekleştiğini, böylece onların iddialarını çürüttüğünü öne sürmektedir.

Semavî dinler arasındaki neshin varlığı konusunda belirttiği görüşlerin yanı sıra İbn Kayyim, aynı dinî gelenek içerisinde de neshin vuku bulabileceğini kabul etmektedir. Hz. Mûsâ'ya indirilen Tevrat'ta İsrailoğulları'na helal kılınan bazı yiyeceklerin haram kılındığını ve bunun nesih kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini yukarıda belirtmiştik. O, Yüce Allah'ın mutlak kudreti gereği belli bir zaman için emrettiği herhangi bir hükmü, daha sonra çeşitli maslahatlardan ötürü ortadan kaldıracabileceğini savunmuştur. İbn Kayyim burada neshe konu olan şeyin hüküm olmasına önem verir. Çünkü haber cümlelerinde neshin olması mümkün değildir. Geçmişe veya geleceğe ilişkin bir konuda bildirimde bulunan kişi, bundan dönerse ya

<sup>273</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 4/1583.

<sup>274</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 4/1584

<sup>275</sup> Bedâ 'Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka şekilde gerçekleşmesi' olarak tanımlanır. Bkz. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 5/290.

<sup>276</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2/321-322. Âl-i İmrân suresinin (3) 93. ayeti bu konuya işaret etmekte olup, tarihsel süreç içerisinde İsrailoğulları dinî geleneğinde meydana gelen hüküm değişikliğini açıkça ortaya koymaktadır. İbn Kayyim, Hz. Yakup'un deve eti ile sütünü kendisi ve oğulları için haram kıldığını, bu hükmün Tevrat ile ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.

kendisini yalanlamış olur ya da hata yaptığını veya unuttuğunu kabul etmiş olur. Yüce Allah, peygamberini risalete ve şeriate dair meselelerde böyle bir şeye karşı korumuştur.<sup>277</sup>

Hac suresinin (22) 52. ayeti bağlamında konuya değinen İbn Kayyim, neshin dört anlamından bahsetmektedir. Birincisi, Yüce Allah'ın değil şeytanın ilkâ ettiği şeyi ortadan kaldırmaktır. İkincisi, lafzın muradı ve delaleti olmadığı halde muhatabın zihninde beliren anlayışı ortadan kaldırmaktır. Sahâbe, “Siz içinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi ondan dolayı hesaba çekecek”<sup>278</sup> ayetinin, “Ya Rabbi! Unuttuysak veya yanıldıysak, bizi sorumlu tutma”<sup>279</sup> ayetiyle ortadan kaldırıldığını nesh tabiriyle ifade etmişlerdir. Burada sabit bir hükmün ortadan kaldırılması söz konusu olmayıp, belli bir anlayış neshedilmiştir.<sup>280</sup> Bazı müfessirlere göre ilk ayette yer alan genel nitelikli hüküm, ikinci ayetteki hüküm ile neshedilmiştir.<sup>281</sup> Oysa İbn Kayyim'e göre ayette herhangi bir hükmün varlığından bahsetmek mümkün değildir. Hesaba çekmenin cezalandırmak anlamında olmadığını söyleyerek, birinci ayetten çıkarsanan yanlış anlayışın ikinci ayetle ortadan kaldırıldığını belirtmiştir. Sahâbenin dile getirdiği nesih tabirinden kasıt bu anlamdır.<sup>282</sup> Üçüncüsü, umûmî bir ifadenin tahsis edilmesi veya mutlak bir ifadenin takyit edilmesi yoluyla zahir anlamın terk edilmesidir. Bu anlam, sahâbe ve tabiûn bilginleri tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Dördüncüsü ise sabit olan bir hükmün, onu ortadan kaldıracak bir delil ile tamamen kaldırmasıdır. Bu, muteahhirûn dönemi ulemanın benimsediği ve terim haline getirdiği anlamdır.<sup>283</sup>

Nesih kavramının erken dönemdeki kullanımına değindiği başka bir yerde İbn Kayyim, sahâbe ve selef uleması tarafından kavramın üç anlamda kullanıldığına işaret etmiştir. Birincisi, sabit olan bir hükmün başka bir hitap ile kaldırılmasıdır. İkincisi, takyit ve tahsis yoluyla zahir anlamın kaldırılmasıdır. Bu anlam bir öncekine göre daha kapsamlıdır. Üçüncüsü ise beyanı hariçten olan bir lafızla murat edilen anlamı açıklamaktır. Bu anlam, önceki iki anlama göre daha kapsamlıdır. İbn Kayyim, İbn Mes'ûd'un hamile kadınların beklemleri gereken iddet süresine ilişkin görüşü üzerinden bunu açıklamaya çalışır. Buhârî'de yer alan rivayete göre İbn Mes'ûd, bu konu hakkında kendisine yöneltilen bir soruya; “Hamile kadınlar hakkındaki ruhsat içerikli hükmü bırakıp, hükmü ağır olanı mı uyguluyorsunuz? Kısa nisâ

<sup>277</sup> İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, 2/1017

<sup>278</sup> el-Bakara 2/284.

<sup>279</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>280</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-'alil*, 386.

<sup>281</sup> Muhammed b. Ali eş Şevkânî, *Fethü'l-kadir el-cami'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrahman 'Umeyra, (y.y.: Dâru'l-Vefâ, t.y.), 1/515.

<sup>282</sup> İbn Kayyim, *Şifâu'l-'alil*, 386.

<sup>283</sup> İbn Kayyim, *Şifâu'l-'alil*, 387.

*suresi uzun olanından sonra indi*”<sup>284</sup> diye cevap vermektedir. Müellif, İbn Mes‘ûd’un bu cevabından hareketle şu açıklamayı yapar: İbn Mes‘ûd, Talak suresinin sonradan indiğini belirtmekle şuna işaret eder. Hamile kadınların iddetinin doğum yapana kadar olduğunu belirten ayetin (Talak 65/4) umûm anlamı murad edilmişse, bu ayet, Bakara suresinin (2) 234. ayetini neshetmiş olur. (Bu, birinci anlama karşılık gelir.) Umûm anlam murad edilmemişse bu ayet, Bakara suresinin 234. ayetini tahsis etmiş olur. (Bu, ikinci anlama karşılık gelir.) Veya bu ayet, Bakara suresindeki ayeti beyan etmiş ya da mutlak olan hükmünü takyit etmiş olur. (Bu da üçüncü anlama karşılık gelir.)<sup>285</sup>

Nesih konusunda yukarıda açıkladığımız çerçevede hareket etmeye özen gösteren İbn Kayyim, neshin sonradan yaygınlık kazanan “şer‘î bir hükmün sonradan gelen bir hükümle ortadan kaldırılması” şeklindeki anlamının, selefin algısındaki nesih anlayışını tam olarak karşılamadığını göstermeye çalışmıştır. Neshin, şer‘î bir hükmün sonradan gelen bir hükümle kaldırılması şeklindeki anlamına bütünüyle karşı çıkmamakla birlikte, ilk bakışta birbiriyle çeliştiği izlenimi uyandıran ayetleri, neshin bu anlamı kapsamında değerlendirerek iki ayetten birinin hükmünü kaldırmanın doğru olmadığını ifade etmek istemiştir. Bu yola başvurma ayetleri anlamada kolaycılığa kaçmak olarak değerlendiren müellif, Kur’an’daki ince anlamların kayıp gitmesine sebep olacağına işaret etmiştir. Nûr suresinin (2) 3. ayeti ile 32. ayeti arasında var olduğu öne sürülen nasih-mensuh ilişkisine dair şu açıklamalarda bulunmuştur. Yüce Allah, Nûr suresinde zina eden bir kadınla evlenmeyi haram kıldığını, böyle bir kadınla nikahlanan kişinin ya zina eden ya da şirk koşan biri olduğunu açıkça bildirmiştir. ...Bunu haram kıldığını “*Bu, müminlere ‘haram’ kılınmıştır.*”<sup>286</sup> ifadesiyle beyan etmiştir. “*Köle ve cariyelerinizden de elverişli olanları evlendirin*”<sup>287</sup> ayetinin, bu ayetteki hükmü neshettiği iddiası, ileri sürülen en zayıf görüş olduğu pek âşikardır. Bundan daha zayıf olanı ise Nûr suresinin (24) 3. ayetindeki “nikah” kelimesini, zina olarak yorumlamaktır. Bu durumda ayetin anlamı, “zina eden bir erkek ancak zina eden veya şirk koşan bir kadınla zina eder” ya da “Zina eden bir kadın ancak zina eden veya şirk koşan bir erkekle zina eder” şeklinde olur. Allah kelimini, buna benzer şeylere karşı korumak gerekir.<sup>288</sup> Nûr suresinin (24) 3. ayetinin

<sup>284</sup> Buhârî, “Tefsir”, 41. İbn Mes‘ûd’un kısa Nisâ suresi ile kasdı Talak suresi, uzun Nisâ suresi ile kasdı Bakara suresidir. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-bârî*, 8/655.

<sup>285</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me‘âd*, 970.

<sup>286</sup> en-Nûr 24/3.

<sup>287</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>288</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me‘âd*, s. 781-782. İbn Kayyim, “Allah kelimini buna benzer şeylerden korumak gerekir” ifadesiyle şunu kast etmiştir: Nûr suresinin 24/3. ayetini “zina eden bir erkek ancak zina eden veya şirk koşan bir kadınla zina eder” şeklinde anlamak, Allah kelimini herhangi bir emir veya hüküm içermeyen faydasız bir kelama dönüştürür. Allah’ın kitabında böyle sözlere yer yoktur.

muhkem olduğunu ve kendisiyle amel edildiğini belirten İbn Kayyim, içerdği haramlık hükmünü nesheden bir delilin bulunmadığını sözlerine ekler. Ona göre her iki ayet arasında herhangi bir tearuz bulunmamaktadır. Yüce Allah bir taraftan Müslümanların evlenmelerini emrederken, öbür taraftan zina eden kadınla evlenmeyi yasaklamaktadır. Tıpkı iddet bekleyen veya evlenilmesi haram olan kadınlarla evlenmenin yasak olması gibi. Burada nasih/neshedici hüküm içeren ya da mensuh/neshe konu olan bir durum söz konusu değildir.<sup>289</sup> Görüldüğü üzere iki ayet arasında var olduğu iddia edilen çelişki, İbn Kayyim'e göre gerçek bir çelişki değildir. O'nun bu ayet hakkında öne sürdüğü görüş dikkat çekicidir. Ayetin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna şu cevabı verir:

“Bu ayetin anlamı -Allah en iyisini bilir- şöyledir: Evlenecek kişi, namuslu ve iffetli kadınlarla evlenmekle emrolunmuştur. Nisâ ve Mâide surelerinde zikredildiği üzere bir kadınla evliliği bu şarta bağlı olarak mübah görülmüştür. Şarta bağlanan bir hüküm, şart ortadan kalktığında o da ortadan kalkar. Evlenmenin mübahlığı hükmü, namuslu olma şartına bağlanmıştır. Namuslu olma hükmü ortadan kalktığı zaman buna bağlanan hüküm de ortadan kalkar. Evlenecek kişi, Allah'ın hükümlerini ve Peygamber'i aracılığıyla ortaya koyduğu şer'î düzenlemeleri ya bağlayıcı görür ya da görmez. Eğer bağlayıcı görmüyorsa, müşriktir, böyle biri sadece kendisi gibi müşrik biriyle nikâhlanır. Ama bağlayıcı gördüğü halde kendisine haram olan biriyle evlenerek muhalefet ederse, nikâhı sahih olmaz. Zina etmiş olur. Böylece ‘Zinakâr erkek, sadece zinakâr veya müşrik kadını nikâhlar’ ayetinin manası açığa çıkar.”<sup>290</sup>

İbn Kayyim, neshe konu olan hükmün uygulama imkânı bulmadan nesh edilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Mu'tezile uleması emredilen bir şeyin iyi, neshedilen bir şeyin ise kötü olduğundan hareketle pratiğe geçmeden evvel aynı durum hakkında hem emrin hem de neshin olmasını imkânsız görmektedir. İbn Kayyim, emre konu olan hükümle gerçekleşmesi beklenen maslahatın, bazen o fiili bizzat işlemekle bazen de o fiili işlemeye yönelik bir çaba göstermekle elde edilebileceğini belirtmektedir. Mükellef, muhatap olduğu emri yerine getirmek için çaba gösterdiğinde ve emre boyun eğip nefsinin buna hazırladığında beklenen maslahat gerçekleşmiş olur. Bu durumda neshin vuku bulması imkânsız değildir. İbn Kayyim buna örnek olarak Hz. İbrâhim'in oğlunu kurban etmesi emrini göstermektedir. Bu olayda maslahat, boğazlama hadisesinde değil, baba ve oğulun Allah'ın emrine teslimiyet

<sup>289</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/66.

<sup>290</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/66

göstermesi ve emri yerine getirmek için çaba harcamalarındadır. Bu maslahat hâsıl olunca, boğazlama emri onlar hakkında zarara sebebiyet vereceğinden neshedilmiştir.<sup>291</sup>

İbn Kayyim, hüsün ve kubuh meselesini tartıştığı başka bir bağlamda nesih konusuna ilişkin dikkat çekici açıklamalarda bulunur. Hüsün ve kubûhun eşyanın zatına ilişkin bir özellik olduğunu düşünen İbn Kayyim, bunu her türlü bağlamda kendisinden ayrılmayan bir özellik olarak görmez. Örneğin aşırı sıcakların bulunduğu bir ortamda giyinmenin fayda vermemesi, onun zatı itibarıyla faydalı ve iyi olmadığı anlamına gelmez. Beslenme, ilaç alma, giyinme ve uyku gibi şeylerin gücü ve etkisi zamana, mekâna ve şartlara bağlı olarak gecikme/değişme gösterebilir. Belli bir zamanda, mekânda ve şartta iyi ve faydalı olan bir şey, başka bir zamanda, mekânda ve şartta böyle olmayabilir. Bu durum, o şeyi kendi gücünü, etkisini ve sıfatını gerektiren bir özellik olmaktan çıkarmaz.<sup>292</sup> Neshe konu olan şer'î düzenlemeleri de bu kapsamda değerlendiren müellif, Yüce Allah'ın, bir şeyi kendisinde maslahat olduğunu bildiği belli bir vakit için emredebileceğini, yine aynı şeyi kendisinde zarar olduğunu bildiği başka bir vakit için yasaklayabileceğini söyler. İster farklı dinî gelenekler içerisinde olsun ister aynı dinî gelenek içinde olsun neshe konu olan bütün şer'î düzenlemeler bu kapsamda değerlendirilebilir. Örneğin, insanların henüz namaza alışık olmadıkları İslâm'ın başlangıç dönemlerinde kolaylık olması için namazın iki rekât olarak farz kılınması böyledir. Ancak zamanla insanlar alıştıktan ve bu ibadetin lezzetini ve tatlılığını müşahade ettikten sonra, namaz dört rekâta çıkarılmıştır. Her bir hüküm, kendi vaktinde maslahata ve hikmete uygun olarak indirilmiştir.<sup>293</sup> Allah'ın emir ve yasağına konu olan şeyi, muhtevasında barındırdığı fayda ve zarar açısından iyi veya kötü olarak değerlendiren İbn Kayyim, her bir emir ve yasağı ilişkin olduğu zamana göre anlamak gerektiğini ısrarla vurgular.

Bu düşünceden hareketle neshe konu olan şeylerin, bütün yönleriyle neshe uğramadığını savunur. Yüce Allah belirli bir maslahata binaen emrettiği bir şeyin hükmünü tamamen ortadan kaldırmaz. Söz konusu maslahat ve hikmet, o emrin devamını gerektirir. Buradaki maslahat daha büyük bir maslahat ile çakıştığında, yeni bir emrin gelmesi evlâ olur. Ancak ilk emrin barındırdığı maslahatlardan dilediğini sürdürebilir. İbn Kayyim buna, tezâhümü'l-mesâlih/maslahatların çakışması adını verir. Maslahatların çakıştığı durumlarda takip edilmesi gereken yöntem, imkân ölçüsünde her iki maslahatı gerçekleştirmektir. Bunu yapma imkânı yoksa küçük olan maslahat zayi olsa bile büyük maslahatı öne almak gerekir. Ona göre mensûh

<sup>291</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru vilâyeti'l-ilmî ve'l-irâde*, (Mekke: Dâru'l-'Alemlü'l-Fevâid, 1432/2011), 958.

<sup>292</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 927

<sup>293</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 930-931.

olan bütün şer'î hükümler incelendiğinde, hükümlerin tamamen ortadan kalkmadığı, bir açıdan devam ettiği görülür.<sup>294</sup> Örneğin Hz. Peygamber'le görüşmeden önce sadaka verme hükmü tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Vücûbluk kalkmış ancak mendupluk hükmü bakidir. Bununla şuna dikkat çekilmiştir: Yaratılmış olan bir varlıkla görüşmeden önce sadaka vermek müstehap ise beş vakit namazda Allah'a münâcâtta bulunmadan önce imkân ölçüsünde sadaka vermek daha evladır.<sup>295</sup> İbn Kayyim'e göre neshe konu olan bütün hükümler ayrıntılı olarak tahlil edildiğinde, tamamen ortadan kaldırılmadıkları görülecektir. Bir Müslümanın on kişiye denk olması hükmünün bire karşı iki hükmüyle neshedilmesi, oruç tutma ile fidye verme arasındaki muhayyerlik hükmünün oruç tutma ile neshedilmesi, elli vakit namazın beş vakit namaz ile neshedilmesi, anne-baba ve yakın akrabaya vasiyyet hükmünün miras ayetiyle neshedilmesi gibi mensûh hükümlere bu çerçevede yaklaşılabılır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle müellifin, mensûh ayetlere yaklaşımında “*neshe konu olan hükümler tüm yönleriyle ortadan kaldırılmaz*” şeklinde bir ilkeyi benimsediğini görmek mümkündür. Hatta o, sadece nesih konusunda değil, genel olarak yaratılış konusunda bu ilkeyi işletmenin gerekliliğine vurgu yapar. Yüce Allah yarattığı bir şeyi, bir hikmete binaen var eder. Yüce Allah'ın hikmeti onu tamamen ortadan kaldırmayı gerektiriyorsa onu yok eder. Eğer Allah'ın hikmeti onu değiştirmek, başka bir şekle sokmak ve yerine bir başkasını getirmeyi gerektiriyorsa onu tamamen ortadan kaldırmaz. Bu sırrı kavramak, ilahî metinlerdeki me'ad anlayışını daha kolay bir şekilde anlamaya yardımcı olur.<sup>296</sup>

Konunun temel tartışmalarını ayrıntılı olarak ele almadığı halde neshe ilişkin belirli bir bakış açısı geliştiren İbn Kayyim, mensûh ayetlere bu perspektiften bakmayı önermektedir. Nesih konusunda maslahatı gözeten yaklaşım biçimi dolayısıyla mensûh olduğu söylenen hükümlerin geçerliliğini koruyan faydaları olabileceğini söylemektedir. Bu nedenle neshe konu olan hükümlerin bütün yönleri ile değil, sadece belli açılardan neshe uğradığını öne sürmektedir. Neshe ilişkin geliştirdiği bu bakış açısı, hüsün-kubûh meselesindeki iyilik ve kötülüğün zatî olması görüşünün bir uzantısı konumundadır. İyilik ve kötülüğün eşyanın zatî bir özelliği olduğunu savunmasına rağmen, Allah'ın sınırlı bir zaman için emrettiği şeylerin hükmünü geçersiz kılmasının, eşyanın bu özelliği ile çelişmediğini söylemektedir. Örnek uygulamalar üzerinden konuyu ve benimsediği ilkeyi açıklığa kavuşturmak isteyen İbn Kayyim, bazı uygulamalarda bunu tam olarak açıklığa kavuşturamadığını görmekteyiz.

<sup>294</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 938.

<sup>295</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 940.

<sup>296</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 944.

### 3. Mukattaa Harfleri

Mukatta‘a harfleri tamlaması, harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile kat‘ kelimesinden türeyen bir sıfat olan mukatta‘a kelimelerinin birleşiminden oluşur. Söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında “hurûf-ı mukatta‘a” diye isimlendirilmiştir.<sup>297</sup> Kur’an’da 29 surenin başında yer alan mukatta‘a harflerinin cümle içindeki öge durumundan (i‘rabından) okunuşu ve anlamına kadar birçok husus öteden beri tartışmalara konu olmuştur. Bu harflerin tam bir ayet sayılıp sayılmayacağı mevzusu da aynı şekilde ihtilaflıdır. Muteber hadis kaynaklarında bu harflerin anlamına ilişkin Hz. Peygamber’den gelen herhangi bir açıklamanın bulunmayışı, bir kesimin çekimser davranmasına neden olurken diğer bir kesimi de anlam arayışına sevk etmiştir. Mukatta‘a harflerinin anlamına ilişkin temel iki yaklaşım söz konusudur. Selef ulemasına nispet edilen ilk yaklaşıma göre bu harfler müteşabih ayetler kategorisi altında olup te’vilini/manasını Yüce Allah’tan başka kimse bilemez. Bu harflere anlam verme noktasında çekimser davrananların temel gerekçesi de söz konusu harflerin manasını sadece Yüce Allah’ın bildiği müteşabih ayetlerden olduğu düşüncesidir. Buna mukabil, Kur’an’da anlaşılmayan ayetlerin varlığını kabul etmeyen sonraki dönem ulemasının benimsediği ikinci yaklaşıma göre mukatta‘a harfleri belirli anlamlara sahiptir. Nüzul ortamında bu harflerin anlamına ilişkin müşriklerden eleştiri mahiyetindeki tepkilere rastlanmaması bir yana Müslümanların anlama problemiyle karşılaştığına dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla nüzûl ortamı gerçekliği dikkate alındığında bu harflerin bir anlamının olmadığı veya manasını sadece Allah’ın bildiğini öne sürmenin pek makul bir tarafının olmadığı ileri sürülmüştür.<sup>298</sup>

Mukatta‘a harflerinin bir anlamı olduğu ve bu anlamın bilinebileceğini savunanlar, birbirinden oldukça farklı anlamlar ileri sürmüşlerdir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Bu harfler birer semboldür.
- 2) Bu harfler Kur’an’ın ya da surelerin isimlerdir.
- 3) Bu harfler yemin ifade eder.
- 4) Bu harfler dikkat çekmek içindir.
- 5) Bu harfler Tevrat, İncil ve önceki kitaplara işaretettir.

<sup>297</sup> Bkz. M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukataaa” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/401.

<sup>298</sup> Tuncer Namlı, “Dil ve Vahiy Tarihine Işık tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri” *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 30 (2015), 87.

6) Bu harflerle yazının önemine dikkat çekmiştir.

7) Bu harfler Kur'an'ın mucizeliğinin göstergesidir.<sup>299</sup>

Kur'an'ın anlaşılmayan ifadeler barındırmasını ilahi mesajın öğretisine aykırı bulan İbn Kayyim, Kur'an'ın sırrı olarak görülen mukatta'a harflerinin bir anlamı olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye de buna benzer bir yorumda bulunarak Kur'an'da manası anlaşılmayan ayetlerin varlığını reddetmektedir. Te'vil ve tefsir ayırımında bulunan İbn Teymiyye, Âl-i İmrân suresinin (3) 7. ayetinde yasaklanan hususun tefsir değil te'vil olduğunu ileri sürmektedir. Allah, " (Bu) mübarek bir kitap(tır); onu sana indirmekteyiz ki mu'cizevî kanıtları üzerinde derin derin düşünsünler ve vicdan sahipleri düşünüp ders çıkarsın... "<sup>300</sup> buyurmaktadır. Burada bahsi geçen düşünme hem muhkem hem de müteşabih ayetleri kapsar; manası olmayan veya anlaşılması imkânsız bulunan bir şey ise düşünülemez.<sup>301</sup>

İbn Kayyim'e göre başında mukattaa harflerinin bulunduğu surelerde bu harflerden sonra ya yemin edilmek ya da kendisinden haber verilmek suretiyle Kur'an'dan bahsedilmektedir. Sadece Meryem ve Kâlem sureleri bunun istisnasıdır. Ona göre bu harflerden sonra Kur'an'dan bahsedilmesi, bu harflerin değerine ve önemine bir işarettir. Çünkü bunlar, Yüce Allah'ın kendisiyle konuştuğu kelimelerin ve elçilerine indirdiği kitapların temel taşlarıdır. Allah, bu harfler vasıtasıyla kullarını hidayete erdirmekte; yine bunlar aracılığıyla kendisini isim, fiil ve sıfatlarını tanıtmakta, emir ve yasaklarını, vaat ve tehditlerini bildirmektedir. Bunlarla konuşma becerisi kazanan insanlar, içlerinden geçen manaları en kolay ve meşakkatsiz bir şekilde dile getiriyorlar. Bu, Allah'ın kullarına verdiği en büyük nimet olduğu gibi aynı zamanda en büyük mucizelerinden biridir.<sup>302</sup> Müellife göre bu harfler, Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyetine, ihsan ve ikramının mükemmelliğine dikkat çekmek içindir. Bu nedenle gece, gündüz, güneş, ay, gökler, yıldızlar vb. varlıklar yerine bu harflere yemin edilmesi daha evladır. Öte yandan İbn Kayyim, Kur'an ile konuşma yetisinin birarada zikredildiğine ve Kur'an'ın öğretilmesinin tamamlayıcı bir nimet olarak sunulduğuna işaret etmektedir. Yüce Allah "Rahmân. Öğretti Kur'an'ı. Yaratıp da insanı; öğreterek ona beyânı..."<sup>303</sup> buyurmaktadır.

<sup>299</sup> Murat Sülün, Kur'an Kılavuzu, 47-51; Abdulvahap Kösesoy, *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 201-210.

<sup>300</sup> es-Sâd 38/29.

<sup>301</sup> Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Vizâretü's-Şüûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Dave ve'l-İrşâd, 1425/2004), 13/275.

<sup>302</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 299.

<sup>303</sup> er-Rahmân 55/1-4.

Allah, bu harflerle Kur'an'ı ve beyanı öğretmiş, bu sayede insanı diğer canlılardan üstün kılmıştır. Kendi kitaplarını bu harflerle indirmiş, elçilerini de bunlarla göndermiştir.<sup>304</sup>

Mukattaa harflerini Kur'an'ın i'cazı bağlamında değerlendiren ulemaya göre bu harfler, Kur'an'ın vahiy yoluyla Allah'tan geldiğine inanmayanlara meydan okumak ve bir benzerini getirme konusunda aciz olduklarını göstermek için zikredilmiştir. İbn Kayyim ise mukattaa harflerini Kur'an i'cazının bir parçası olarak görmekle birlikte, daha önceki ulemanın değinmediği noktalara dikkat çekmiştir. Zira bu harfleri Kur'an i'cazının bir göstergesi olarak değerlendiren ulema, bunları Kur'an'ın eşsiz üslubuna ve fesahatine delil olarak kabul etmişlerdir. İbn Kayyim, daha geniş bir perspektiften yaklaşarak bu harfleri sadece Kur'an'ın i'cazının bir göstergesi olarak görmekle yetinmemiş, ilahî bir lütuf olarak insana bahşedilen konuşma yetisiyle irtibatlandırarak anlamaya çalışmıştır. Zira ciğer boşluğundan çıkan nefesin boğazın farklı noktalarında, ağız içinde, dil ve dudaklarda farklı seslerin oluşumunu sağlaması eşsiz bir sanattır. İşte bunlar, harflerdir. Allah, insana, bu harfleri birbirine ekleyerek anlamlı kelimeleri, kelimeleri de birbirine ekleyerek farklı manalarda cümleler oluşturmayı ilham etmiştir.<sup>305</sup> Sadece karın boşluğundan dışarıya çıkan havada meydana gelen bu sanat, Allah'ın eseridir. Harfler bu derece öneme sahip oldukları için, tıpkı yeminlerde olduğu gibi harflerle surelere başlamak yerinde bir tutumdur. Çünkü, onlar vahdaniyet ve rubûbiyetin delillerini barındırırlar. Bu harfler, Allah'ın ilim, kudret, hikmet, rahmet, inayet, lütuf ve ihsanının mükemmelliğini gösterir.<sup>306</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere İbn Kayyim, mukattaa harflerini sadece i'cazın bir parçası olarak görmemiştir. Allah'ın evrendeki eşsiz sanatlarından biri olarak kabul ettiği konuşma yetisiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre bu harflerin istidlal keyfiyeti üzerinde yeterince durulursa yaratılış, mebde', me'ad, tevhit ve risalet konuları da ispat edilmiş/delillendirilmiş olur. Bunlar, kelime-i şehadetin ve Kur'an'ın Allah kelamı olduğunun en açık delilleridir... Mukattaa harfleri ile başlayan surelerde bu düşüncüyü hatırdan tutmak gerekir.<sup>307</sup>

Ayrıca İbn Kayyim, mukattaa harflerinin başında bulundukları sure ile fonetik ve anlam bakımından ilişkisine değinmektedir. Özellikle tek harfle başlayan surelerde, mukattaa harfinin sure içersinde sık sık tekrarlandığını, harfin sahip olduğu sıfatların surede geçen manalarla uyum içerisinde olduğunu belirtmektedir. Söz gelimi başında bulunan mukattaa

<sup>304</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 300.

<sup>305</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 301.

<sup>306</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 301-302.

<sup>307</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 302.

harfinin adını alan Sâd ve Kâf surelerinde bunu görmek mümkündür. Sâd suresi inkarcıların Hz. Peygamber’e husumeti ile başlar, ardından Davud (a.s.)’ın huzurunda tartışan iki kişinin husumeti, cehennem ehlinin husumeti ve Mele-i A’lâ’nın (dereceler ve kefaretlerin) ilmi noktasındaki husumeti ile devam eder. En sonunda İblis’in, Allah’ın “Adem’e secde et” emrine itirazı ve onun ihlaslı olanlar hariç ademoğullarını yoldan çıkarma konusundaki husumeti ile biter. Kıvrak zekalı ve üstün kavrama yeteneğine sahip biri bu sureye “sad” dışında başka bir harfin uygun olmayacağını anlar. İşte bu, mukattaa harflerinin sırrına dair denizde bir damla mesabesindedir.<sup>308</sup>

Mukattaa harfleri konusunda geleneksel görüşlere paralel yorumlarda bulunmakla beraber bu harfleri konuşma yetisi ile ilişkilendirmesi, müellifin konuya yaklaşımdaki farklılığını gözler önüne sermektedir. Daha önceki ulema, mukattaa harflerini, Kur’an’ın i‘cazının edebî bir unsuru olarak görürken İbn Kayyim ise ilahî sıfatlarla irtibatını kurmaya çalışmıştır. Kur’an’ın ilahî bir kaynaktan geldiğine delil olarak algıladığı mukattaa harflerini, konuşmanın aracı unsurları olmaları hasebiyle eşsiz bir sanatın tezahürleri olarak anlamaktadır.

---

<sup>308</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 3/1121.



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN TEFSİR YÖNTEMİ**

Kur'an'ı Kerîm, Yüce Allah'ın muradını insanlara ulaştırmak üzere inzâl olmuş bir kelimedir. Metin hüviyetine kavuşmadan önce söz ve kelam olarak adlandırılmıştır.<sup>309</sup> İlahî muradı temsil eden bu kelam, Hz. Peygamber döneminden itibaren gözlemlenen faaliyetlerle önce belirli yazı malzemeleri üzerinde kayıt altına alınmaya başlanmış, ilerleyen süreçte aşamalı olarak iki kapak arasındaki bir mushafta bir araya getirilmiştir. İlk muhataplarıyla buluşması söz düzeyinde olan Kur'an'ı Kerîm, yine bu ilk muhatapların çabaları sonucu metin haline gelmiştir.<sup>310</sup> Bir kelamın metin formuna kavuşması, onu dolaylı muhatapların yani o metni eline alıp okuyacak her bir yorumcunun etkisine açık hale getireceği açık bir gerçektir. Henüz erken dönemlerde görülen yorum istismarları, ilahî murada delalet eden ilk ve aslî anlamları tespit etme gereğini ortaya koymuştur. Bu nedenle Kur'an'ın anlamı ve tefsiriyle ilgilenen erken dönem müfessirleri, aslî manayı tespit etmek adına Hz. Peygamber ile vahyin ilk muhataplarından gelen bilgilere hayati bir önem atfederek büyük bir titizlikle bunları kaydetmeye çalışmışlardır. Kur'an'ın anlamları üzerinde yürütülen faaliyetler zamanla tefsir adı verilen ve kendisine mahsus kaideleri olan bir ilme dönüşmüştür. Tefsirin bir ilim olma yolunda ilerleyişi, Kur'an'ın ilk manalarını tespit etmenin yanında zamana ve ihtiyaca binaen yeniden yorumlamanın da önünü açmıştır. Bu durumda ilk ve asli manalar ile te'vil yoluyla ulaşılan manalar arasındaki bilgi ve değer farklılığı hususu gündeme gelmiştir. Tefsir literatüründe tefsir-te'vil ayırımı olarak yer edinen bu konu, günümüzde de birçok müfessirin önemle üzerinde durduğu bir tartışma olarak varlığını ve güncelliğini koruyor durumdadır. Bu bölümde, İbn Kayyim'in tefsir ve te'vil anlayışını ele alarak konuya yaklaşımını inceleyeceğiz.

## I. TEFSİR ANLAYIŞI

### A. Tefsirin Mahiyeti Kaynakları ve Reyle İlişkisi

#### 1. Tefsirin Tanımı ve Muhtevası

İbn Kayyim'in müstakil bir tefsir eserinin olmayışı konuyla ilgili görüşlerini, diğer eserlerinde dağınık halde bulunan bilgileri derleyerek bunlar üzerinden bir sonuca ulaşmamızı gerektirmektedir. Tefsir usulüne dair bir eser kaleme almış olmasına rağmen bu eseri henüz bulunamamıştır. Ancak böyle bir eser telif etmesi, onun zihin dünyasında tefsire dair belirli bir

<sup>309</sup> Kur'an'ı Kerîm aynı zamanda nüzul çağında da "kitap" olarak isimlendirilmiştir. Bu adlandırma bizzat Kur'an'a aittir. el-Bakara 2/2, Lokmân 31/2, Yûsuf 12/1.

<sup>310</sup> Kur'an'ın mushaf olma süreci hakkında bkz. M. Mustafa el-'Azamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1-438; Sülün, Kur'an Kılavuzu, 97-106; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, (Ankara: Otto, 2015), 21-135; Kösesoy, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 1-301; Mehmet Dağ-İbrahim Tetik, *Nüzul Dönemi Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Kuramer, 2023), 1-488.

anlayışın mevcut olduğunu göstermektedir. İbn Kayyim’ın sair eserlerinde de Kur’an ayetlerine sıkça referansta bulunması, bize zihninde mevcut bulunan anlayışın izini sürme imkânı tanımaktadır.

İbn Kayyim’e göre tefsir, kelime kökü itibariyle beyân etmek ve zahir olmak anlamına gelmektedir. Tefsirin, maktûb tarik ile *isfâr* kelimesiyle ortak bir kökende birleştiğini belirtmektedir. Sabahın aydınlanmasını ifade etmek için kullanılan “*esfere’l-fecr*” tabiri, yolcunun meskûn mahalden çıkarak belirmesini ifade eden “sefer” kelimesi ve içinde barındırdığı bilgiyi ortaya koyma anlamında kullanılan “*sifr/kitap*” kelimesi, bu kökten türemiştir.<sup>311</sup> Kelimenin sözlük anlamına ilişkin yapılan bu vurgunun temel sebebi, Kur’an’ın son derece açık ve anlaşılır bir kitap olduğu, geçici bir surette meydana gelen anlama sorunlarının Kur’an’dan kaynaklanmamakla birlikte hemen vuzuha kavuşturulduğudur. Çünkü birçok ayette, Kur’an’ın en güzel tefsire ve beyana sahip olduğu, yine Kur’an’ın indiriliş gayesinin açıklamak ve beyan etmek olduğu ifade edilmektedir.<sup>312</sup> Terim anlamı ise şu şekildedir: “Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur’an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur’an’ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim’dir.”<sup>313</sup> Bu tanım, tefsir faaliyetinde bulunmadan önce kişinin belirli ilim dallarında yeterli seviyede bir bilgi birikimine sahip olmasını gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle, bahsi geçen ilimlerde uzmanlık sahibi olmayan kişilerin Kur’an’ın anlamını ilahî iradeye uygun bir şekilde anlaması uzak bir ihtimaldir. Çünkü tefsir büyük bir altyapıya, derinlik ve kapasiteye bağlı olup, tefsir türlerinin tamamında ilmî kaide ve kurallara riayet şarttır.<sup>314</sup> Bir başka tanıma göre tefsir, insan enerjisinin el verdiği ölçüde ve Arap dili kaidelerinin gerektirdiği şekilde Kur’an nazımının anlamını araştıran bir ilimdir.<sup>315</sup> Bu tanımların ortak özelliği, tefsirin, bir metni çözümleme ve tahlil etmeye dönük bir ilim olduğuna dair vurgulara sahip olmasıdır. Kur’an, ilahî varlık alanından sıyrılıp beşerle buluştuktan sonra hem iniş sürecinin devam ettiği olgusal düzeyde hem de dağınık haldeki pasajların bir araya getirilerek derlendiği metin düzeyinde anlamaya konu olmuştur. İndiği andan itibaren başlayıp

<sup>311</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 1/57.

<sup>312</sup> el-Furkân 25/33.

<sup>313</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/13.; Abdülhamit Bırışik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 40/290.

<sup>314</sup> Murat Sülün, “Kur’ân Tefsiri ve Diğer İlimler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 174.

<sup>315</sup> Murat Sülün, “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?” *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl III/3*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 17.

biteviye devam edecek olan bu süreç, belirli bir aşamadan sonra temel ilke ve prensiplerini, konu ve hedeflerini netleştirerek müstakil bir ilim olma noktasına varmıştır.

Tefsire ilişkin tanımlamalar, bu ilmin tarihi gelişimine bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bazı âlimler, tefsirin rivayet ağırlıklı ilk dönemdeki gelişim seyrini dikkate alarak rivayete dayalı bir tanımlama getirirken bazı âlimler de alandaki bilgisel evrilmeye bağlı olarak dirayete dayalı bir tanımlama geliştirmişlerdir. Ancak tefsirin rivayete dayalı bir faaliyet olarak başladığı şüphe götürmez bir hakikat olarak müfessirlerin ortak kanaati olduğunu söylemek mümkündür.<sup>316</sup> Tanıma ilişkin ayrıntılar tefsirin mahiyetini belirleyici özellikte olduğundan, yapılacak tefsirin benimsenen tanıma göre şekilleneceği izahtan varestedir. Bu nedenle tefsirde rivayete dayalı bir anlayışı benimseyenler, aklın merkezi bir öneme sahip olduğu dirayet tefsirine karşı mesafeli bir duruş sergilemektedirler. Fakat tefsirde aklın ve dirayetin kullanılmasına sıcak bakanlar, nakle dayalı tefsirin unsurlarını kullanmakta bir beis görmezler.

İbn Kayyim'e göre ilahî kelâmı anlamaya dönük bir faaliyet olarak tefsir, her şeyden önce rivayete dayanmalıdır. *İnsanlara indirileni kendilerine açıklamak için bu zikri sana indirdik*<sup>317</sup> ayetinin gereği olarak Kur'an'ı açıklamak ve beyân etmekle mükellef olan Hz. Peygamber, bu görevi mükemmel bir şekilde ifâ etmiş; Kur'an'ın hem lafızlarını hem de manalarını kesin bir bilgi ifade edecek şekilde tebliğ etmiştir. Hz. Peygamber'in hadisleri, Kur'an metnini onaylar, manalarını ayrıntılı olarak ortaya koyar, muhtemel anlamları bertaraf ederek murad edilen manayı yaklaştırır, mücmel/kapalı olan hususları beyan ederek açıklar.<sup>318</sup> Kur'an'ın manalarını, sıkâ/güvenilir ravilerin Hz. Peygamber'den aktardığı rivayetlerle istidlalde bulunarak bunun peşinden sahâbe ve tabiuna ait görüşlere başvurarak ortaya koymak güzel bir yöntemdir. Kur'an'ın bu yöntem ile tefsir edilmesi (akli öncüllere dayanarak hadisi ve rivayeti bir kenara bırakan kesimin yaptığı tefsirden) daha hayırlıdır.<sup>319</sup> İbn Kayyim'e göre Kur'an'ın anlamını yukarıda belirtilen sıraya riayet ederek ortaya koymak, bir öncelikler meselesi olmaktan daha fazla şey ifade eder. Bu aynı zamanda epistemolojik bir değere sahiptir. Bu hiyerarşik düzene dayalı tefsirin ortaya koyduğu bilginin kesinliği, başka yöntemlerle ortaya konulan tefsire kıyasla daha üstün durumdadır. Buradaki açıklamalardan hareketle, İbn

<sup>316</sup> Parlak, *Tefsir Tarihinde Zahirilik*, 72.

<sup>317</sup> en-Nahl 16/44. Ayet çevirilerinde dikkate aldığımız Murat Sülün'ün meâlinde bu ayetin tercümesi şöyledir: *"İşte insanlara daha önce peyderpey indirilmiş olanları kendilerine açıklayasın diye"* Bu çeviri, İbn Kayyim'in anladığı manaya uygun değildir. İbn Kayyim'e göre bu ayetin anlamı, Hz. Peygamber'e indirilen vahiylerin (Kur'an'ın) yine bizzat onun tarafından (sünnet ile) açıklanmasıdır. Meâldeki çeviride ise daha önce indirilen vahiylerin (Tevrat, Zebur ve İncil'in) Hz. Peygamber'e indirilen vahiylerle (Kur'an'la) açıklanması şeklinde bir anlam bulunmaktadır.

<sup>318</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/532.

<sup>319</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/532.

Kayyim'e göre tefsirin naklî unsurları, Kur'an'ın anlamını tayin edici mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın ilk ve aslî anlamını tayin etmenin nakil ve rivayete dayalı olduğunu kabul etmek, aynı zamanda bu alanı aklın etkinliğine kapatmak anlamına gelir. Bu düşüncesiyle o, Maturidî'ye (ö. 333/944) ait tefsir-te'vil ayırımında tefsire biçilen role mutabık gözükmemektedir. Tefsirin işlevinin nüzul vasatındaki ilk anlamı belirlemek olduğu hususunda Maturidî ile aynı çizgide olmakla birlikte te'vil konusunda ondan tamamen farklı bir konumda yer alır.

İbn Teymiyye ile birlikte yüksek bir sesle dillendirilmeye başlayan bu yöntem, her şeyden önce tefsirin, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir alan olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahâbe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâli hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde müfessirin temel misyonu nakilciliktir.<sup>320</sup> Müfessire biçilen rol her ne kadar nakilcilik olsa da onun tefsir faaliyetini aklın kontrol ve denetiminden tamamen azade bir şekilde gerçekleştireceğini düşünmek pek makul gözükmemektedir. Söz gelimi, herhangi bir ayetin tefsiri ile ilgili olarak başvurulacak ayet, hadis veya sahâbe görüşünü tayin eden merciin yine müfessirin bizzat kendi aklı olması, mezkûr yöntemin tam anlamıyla bir nakil faaliyeti olmadığını göstermektedir.<sup>321</sup>

## 2. Tefsirin Kaynakları

### a. Kur'an

Son dönemlerde Tefsir alanında genel kabule mazhar olmuş bir tefsir yöntemi olarak Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri meselesinin pratik düzeydeki temellerini çok erken bir döneme götürmek mümkündür. Başta Tefsir ilmi olmak üzere İslâmî ilimlerde kalem oynatan hemen herkesin bir ayetin tefsiri ve açıklaması için başka ayetlere başvurduğunu gözlemleyebiliriz. Birçok tefsirde kolay bir şekilde rastlanılan bu yöntemin müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafından adı konulmadan kullanıldığına şahit olunmaktadır. Ancak Kur'an'ın Kur'an'la anlaşılıp yorumlanması gerektiğini ve bunu rivayete dayalı tefsirin temel umdesi olduğunu söylem düzeyinde ilk defa dile getiren kişi İbn Teymiyye'dir. Tefsir usulüne dair kaleme aldığı

<sup>320</sup> Mustafa Öztürk, "Mahiyet ve İşlev Açısından Tefsir", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 115.

<sup>321</sup> Bu yöneme ilişkin ayrıntılı tartışmalar için bkz. Öztürk, *Mahiyet ve İşlev Açısından Tefsir*, 116; Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, 164.

*Mukaddimetü't-tefsîr* adlı eserinde İbn Teymiyye, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirini tefsir metotlarının en güzeli olarak tavsif etmektedir.<sup>322</sup> Onun bu tanımlaması kısa bir süre içerisinde öğrencileri tarafından benimsenerek tefsir ve tefsir usulünde vazgeçilmez bir yöntem ve kaynak olarak yerini almıştır.

İbn Teymiyye'ye sadakat ve bağlılığıyla tanınan İbn Kayyim, birçok meselede olduğu gibi bu hususta da hocasının görüşlerini içselleştirmiş görünmektedir. “İmkân nispetinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi en evlâ/makbul tefsir yöntemidir. Bu nedenle sahâbe, tabiûn ve büyük imamlar bu tefsir tarzına itimat ediyorlardı”<sup>323</sup> şeklindeki sözleriyle bu metodun önemini vurgulayan İbn Kayyim, eserlerinde bunu pratik olarak uygulamaya özen göstermiştir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bağlamında ulûmu'l-Kur'an alanında yazılanlar başta olmak üzere konu ile ilgili mesai harcayanlar genelde umurun tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel olanın tafsili gibi klişeleşmiş hususlara değinerek meseleyi ele almışlardır. İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili açıklamalarında yer alan ifadeler olması hasebiyle sadece bu hususlar üzerinde durulması, öyle gözüküyor ki bu yöntemin dikkat çekmek istediği hedefin tam anlamıyla anlaşılmadığını göstermektedir. Bu yöntem, aynı zamanda usûl-i fikhın inceleme alanına giren ve yeterince tartışılmış gözükürken Kur'an'ın mutlak, mücmel ve umum ifadelerinin anlaşılma biçimine dair daha evvel bilinen şeyleri, sadece yeni bir ad (Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri) altında sunumundan ibaret bir anlamı ifade etmez. Diğer bir ifadeyle usûl-i fıkıhta çerçevesi çizilen metodolojinin olduğu gibi tefsir usulüne transferi şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu hususlar Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri kapsamına girmekle beraber bu yöntemin ana vurgusu bu değildir. Bu yöntem, temelde Kur'an'ın anlamını mezhepsel anlayışlardan beslenen sübjektif görüşlerin tasallutundan kurtararak kendi iç bütünlüğünde okumaya dönük bir faaliyeti imlemektedir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'ın nuzûl dönemindeki ilk anlamını tespit etmek her şeyden önce Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde aranmalıdır. Bu anlamda Kur'an kendi kendini tefsir eder, ilk bakışta kapalı ve anlaşılmaz olan hususların kavranmasına yardımcı olur.

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminin yukarıda işaret ettiğimiz vurgusuna hâkim olan İbn Kayyim “Yoksa, “(Muhammed) Allah'a karşı yalan uydurmakta!” mı diyorlar?! Allah dilese senin kalbini mühürler ve bâtlı bizzat yok eder; kendi sözleriyle gerçeği gerçek olarak ortaya koyar.”<sup>324</sup> ayetinin tefsiri ile ilgili öne sürülen iki görüş hakkında şu açıklamayı yapar. “Bu ayetin anlamı hakkında müfessirler iki görüş ileri sürmüşlerdir. Birincisi; Mücâhid (ö.

<sup>322</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 93

<sup>323</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 1/418.

<sup>324</sup> eş-Şûrâ 42/24.

103/721) ve Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) ait olan, 'Allah dilerse onların sana verdiği eziyetlere karşı kalbini sabırla bağlar, böylece onların yaptıkları sana ağır gelmez' şeklindeki görüştür. İkincisi ise Katâde'ye (ö. 117/735) ait olan, 'Allah dilerse Kur'an'ı sana unutturur ve sana gönderdiği vahyi keser' şeklindeki görüştür." İkinci görüşün birkaç açıdan daha doğru olduğunu savunan İbn Kayyim, şu açıklamalarda bulunur: "Kalbin rabt edilmesi" anlamı, "kalbini mühürledi" ifadesiyle dile getirilmez. Bu kullanım, Arap dilinde, muhatabın örfünde ve Kur'an'ın kullanımında bilindik bir ifade değildir. Kalbin mühürlenmesi tabiri, lafzın Kur'an'daki bütün kullanım yerlerinde inkârcıların durumu ile ilgilidir. "(Çünkü) kalplerini ve kulaklarını Allah mühürlemiştir"<sup>325</sup>, "O halde, tanrısı olarak kendi arzu ve ihtiraslarını benimseyen, Allah'ın da -bu bilgiye dayanarak- şaşırttığı; kulağını ve kalbini mühürleyip gözüne perde çektiği birini düşün!"<sup>326</sup> vb. ayetlerde bu kullanımı görmek mümkündür. Ancak kulun kalbinin sabır ile rabt edilmesi anlamını şu ayetlerde görebiliriz. "Kalplerini pekiştirmiştik... Hani kıyam edip de şöyle demişlerdi: "Bizim Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir"<sup>327</sup>, "Bu arada, Mûsâ'nın annesinin yüreciği bütün düşüncelerden sıyrılmış, sadece onu düşünüyordu. İnananlardan olsun diye kalbini pekiştirmiş olmasaydık, az daha onu açığa vuracaktı!..<sup>328</sup> Kul dua esnasında "Allah'ım kalbimi rabt eyle/sağlamlaştı!" diye yakarabilir. Ama "Allah'ım kalbimi mühürle!" demesi uygun olmaz...<sup>329</sup> İbn Kayyim sözlerine devamla şöyle der: Bu ayet, bizim ele aldığımız ayetin bir benzeridir. Allah dilerse Peygamberi onaylamaz ve ona (Kur'an'ı ifade etme) imkânı tanımaz. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, en belîğ tefsir yöntemidir.<sup>330</sup>

Kur'an'da Yüce Allah'a nispet edilen vech/yüz kelimesinin anlaşılmasına dair yaptığı uzun açıklamalarda, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminin önemine değinen İbn Kayyim, bu yöntemin mahiyetine ve kullanım alanına dair ipuçları vermektedir. Bakara suresinin (2) 115. ayetinde geçen vechullah ifadesinin "kible" değil, "Allah'ın zatı" olarak anlaşılması gerektiğini belirten İbn Kayyim, mezkûr tabirin Kur'an'daki kullanımını öne sürerek iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu konudaki açıklamaları şöyledir: "İmkân olduğu müddetçe Kur'an'ın bir kısmı ile diğerini tefsir etmek en evlâ tefsirdir. Bu nedenle sahâbe, tabiûn ve onlardan sonra gelen imamlar bu yönetime itimat ediyorlardı. Yüce Allah Kur'an'da kible kelimesini hem kible hem de viche kelimesiyle zikretmiştir. Ancak mübarek vechini/yüzünü

<sup>325</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>326</sup> el-Câsiye 45/23.

<sup>327</sup> el-Kehf 18/14.

<sup>328</sup> el-Kasas 28/10.

<sup>329</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 277-278.

<sup>330</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 278.

ise vech/yüz kelimesini kendisine nispet ederek ifade etmiştir. Bu ayeti, (diğer ayetlerdeki) benzeri kullanım ile tefsir etmek (anlamı) tayin eder.”<sup>331</sup>

İbn Kayyim’in, Kur’an’ın Kur’an ile tefsirinden, Allah’ın sıfatlarına ilişkin olarak Kur’an’da yer alan tabirlerin anlaşılması gibi çarpıcı ve netameli bir konu bağlamında bahsetmesi, bu yöntemin dirayet merkezli anlayışların karşısında konumlandırıldığı izlenimi uyandırdığını söylemek mümkündür. Çünkü ona göre aklın öncüllerine dayalı tefsirin kesinliği tartışmalıdır. Kur’an’ın anlamını, kesinliği tartışmalı olan kişisel görüş ve kanaatlere dayanarak açıklamak yerine bütün Müslümanların üzerinde mutabakat sağladığı sağlam bir bilgiye dayanarak ortaya koymak daha evlâdır.

Kur’an’ın anlamını nakil ve rivayete dayanarak ortaya koyma taraftarı olan kesim, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin sağlam bir kaynağa dayalı problemsiz bir nakil faaliyet olduğu kanaatine sahiptir. Ancak bu yöneme yönelik eleştirilerden biri de Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin iddia edildiği gibi salt bir nakil faaliyeti olmadığıdır. Çünkü açıklanan/müfessir ve açıklayan/müfessir ayetler arasındaki bağlantıyı kurmak, nihayetinde müfessirin/yorumcunun uhdesinde olan bir şeydir. Ne bu yöntemin fikir babası İbn Teymiyye ne de onu takip eden İbn Kayyim bu sakıncalara pek değinmemiştir. Çünkü yöntemin söylem bazında henüz yeni olması, bütün yönleriyle ele alınıp tartışma imkânı yakalamadığını göstermektedir. Öte yandan Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri söyleminin cezbedici bir özelliğinin bulunduğunu kaydetmek gerekir. Bu cezbedici özelliğin etkisinden dolayı söz konusu yöntemin salt bir nakil faaliyeti olmadığı, öznenin dirayetinin de bu yöntemde etkili olacağı pek hesaba katılmamış gözükmektedir. İbn Teymiyye’nin Kur’an’ın anlamını tamamen nakle dayandırma çabasının bir ürünü olarak ortaya koyduğu bu yöntemin modern dönemde nakle şüpheyle yaklaşan bir kesimin elinde dirayet yöntemi ve enstrümanı olarak kullanılması da bunu göstermektedir. Üstelik Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri tek başına bir yöntem değil, aksine daha kapsamlı bir yöntemin ilk basamağını temsil etmektedir. Bu kapsamlı yöntem başta Kur’an’ı Kerîm olmak üzere Hz. Peygamber’in sünneti, sahâbe ve tabiûnun görüşlerini de tazammun eden nakil merkezli bir okuma ve anlama önerisidir. Ancak modern dönemin bazı ekolleri, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirini, içinde bulunduğu bütünlüklü yöntemin içerisinden ayırıştırarak daha önce yüklenen işlev ve pozisyonun tam aksi yönünde konumlandırmışlardır. Bu nedenle ortaya çıkış

---

<sup>331</sup> İbnü’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 1/418.

amacına zıt bir işlevde kullanıldığı gerekçesiyle kimi araştırmacılar tarafından bir ironi ve paradoks olarak görülmüştür.<sup>332</sup>

İbn Kayyim üzerine çalışma yapan Sabri el-Mütevelli, müellifin konulu tefsir kapsamında değerlendirilebilecek açıklamalarını Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak serdetmeye çalışmıştır. Söz gelimi, müellifin cihat konusu bağlamında Kur'an'da yer alan ayetleri bir araya getirerek bir değerlendirmede bulunmasını Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak değerlendirmiştir.<sup>333</sup> Oysa bu yöntem bir konu ile ilgili bütün ayetleri bir araya getirerek Kur'an'ın o konu hakkındaki fikrini beyan etmeyi içermez. Konulu tefsir, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden daha kapsamlı olup Kur'an'ın bir konu hakkındaki görüşünü ortaya koymayı hedefler. Bu yöntem ise Kur'an'da anlaşılma problemi ile karşılaşılan herhangi bir hususta benzer ayetlere başvurarak problemi çözme yöntemidir. Kur'an'daki benzer kullanımları ele alan Nezâir ilmi bu yönteme daha yakın durmaktadır. İbn Kayyim, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ile Nezâir ilmini aynı amaca matuf bir işlevsellikte kullanır.

### **b. Sünnet**

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve ikrarı olarak değerlendirilen sünnet, İslâmî gelenekte dinin, Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı olarak genel bir kabule mazhar olmuştur. Genel olarak dini meselelerde özel anlamda İslâm teşriinin ikinci kaynağı olma vasfına sahip sünnetin, Kur'an'ın naslarını beyân etme ve ilave hükümler getirme gibi iki temel fonksiyonundan bahsedilir. Kur'an'ın indiği ilk hitap ortamındaki muhataplar, anlamı ters yüz edecek, içinden çıkılmaz bir hale sokacak derecede anlama problemleri ile karşılaşmıyordu. Çünkü Kur'an, kendisini açık/mübin,<sup>334</sup> anlaşılır, ayetleri ayrıntılı olarak açıklanmış/tafsil edilmiş<sup>335</sup> bir kitap olarak muhataplarına sunmaktadır. Kur'an'ın bu özelliğine rağmen kimi zaman basit düzeyde anlama sorunları ile karşılaştığına dair veriler kaynaklarda yer almaktadır.<sup>336</sup> Her ne kadar indiği dönemdeki muhatapları açısından büyük anlama problemlerine sebep olacak kadar bir kapalılığa ve anlaşılma zorluğuna sahip olmasa da Kur'an'da ayrıntılı olarak açıklanması gereken umumi ve mutlak ifadelerin yer aldığı da bir gerçektir. Kur'an'ın bir hitap olarak indiği ortamda muhatapların zihninde verili olarak yer alan diğer bilgiler sayesinde anlama sorunlarını büyük

<sup>332</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Adana 2008), 6.

<sup>333</sup> Sabri el-Mütevelli, *Menhecü ehli's-sünne*, 106-108.

<sup>334</sup> Yûsuf 12/1; el-Hicr 15/1.

<sup>335</sup> Hûd 11/1

<sup>336</sup> Adiy b. Hatim'in Bakara suresinin 187. ayetindeki "Siyah ipliği beyaz iplikten ayırt edinceye kadar" ifadesinde yer alan siyah ve beyaz ipliği gerçek anlamda anlaması; yine sahâbeden bazı kimselerin, En'am 82. ayette geçen "zulüm" kelimesini mutlak bir anlamda değerlendirerek konu ile ilgili Hz. Peygamber'e müracaat etmesi olayında olduğu gibi.

ölçüde ortadan kaldırdığını düşünmek mümkünse de mevzu bahis umûmîlik ve mutlaklık yine de izaha muhtaç bir konu olarak yerini korumaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber tebliğ vazifesinin yanı sıra beyan etme ve açıklama vasfının gereği olarak bu tarz ayetleri, kimi zaman muhataplardan gelen sorular üzerine kimi zaman da mesajın anlaşılmasını kolaylaştırmak adına açıklama cihetine gitmiştir. Kur'an'da ortaya konulan yeni dinî hükümlerin pratiğini yapmak da Hz. Peygamber için bir görev olması, kendisine ait bildirimlerin önemini daha da arttırmıştır. Nüzul dönemindeki muhataplar açısından tebliğ, tatbik ve teşri' yoğunluklu bir anlam ifade eden bu beyanlar, nüzul sonrası muhataplar için tebyîn ve teşri içerikleri ile değerlendirmeye tabi tutulmuştur.<sup>337</sup>

İbn Kayyim takipçisi olduğu dinî geleneğin genel kabul ve anlayışları çerçevesinde Hz. Peygamber'in sözlerini ve uygulamalarını, Kur'an'ın herhangi bir açıklamada bulunmadığı konularda mutlak bir delil olarak benimsemektedir. Erken dönemlerde Hz. Peygamber'in dinî otoritesini tamamen saf dışı bırakmaya yönelik düşünce ve atılımlar, marjinal kalmış bir kesim (Haricîlik) dışında neredeyse yok denecek kadar az olduğu için, bu konu etrafında meydana gelen tartışmalar hadis ve sünnet malzemesi üzerinde çeşitli yorumlarda bulunarak kendi çizgisine çekme veya adalet ve zabt gibi çeşitli enstrümanlarla hadisin güvenilirliğini zedeleyerek kısmi bir eleme şeklinde cereyan etmekteydi. Bu tartışmalar, dinî düşüncede akla mümkün merteye geniş bir alan açmaya çalışan rey taraftarları ile eser/nakil/rivayet eksenli bir anlayış geliştirme eğiliminde olan ehli hadis taraftarları arasında gerçekleşmekteydi. Rey ekolü, genel olarak Mu'tezile ve Cehmiye'nin başını çektiği akılcı eğilimler tarafından temsil edilmekteydi. İbn Kayyim sünnet ile ilgili tartışmalarda, Haricîlik gibi marjinal kalmış bir kesimin iddialarını ele almaktan ziyade Cehmiyye ve Muattıla'nın, kimi hadis metinlerini ve sünnetleri reddetme yönündeki iddiaları üzerinden hareket ediyor gözükmektedir.<sup>338</sup> Özellikle

<sup>337</sup> Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 37. Coşkun, Hz. Peygamberin Kur'an'la ilişkisi bağlamında, nüzul dönemi muhatapları açısından kayda değer bir anlama sorunu yaşanmadığı için Kur'an'ı genel itibarıyla tefsir/tebyîn etmek durumunda kalmadığını belirtmektedir. Ancak bunun yanında tebliğ vazifesine ilave olarak Kur'an'ı uygulama alanına sokmak suretiyle fiilen tatbik etmiş, Kur'an'ın değinmediği pek çok hususta ilke ve kurallar koyarak teşri faaliyetinde bulunduğunu belirtmektedir. Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 37. Nüzul dönemindeki muhataplar açısından tatbik ve teşri' olarak değerlendirilen bu hususların en nihayetinde tatbik ve teşri' öncesinde uygulama bazında ne şekilde ve hangi miktarlarda olacağı tam olarak bilinmediği için belirli bir muğlaklığa sahip olduğunu belirtmekte fayda vardır. Temel ahlak ilkeleri açısından bakıldığında çok fazla bir sorun gözükmemekle birlikte ibadet ve ahkâm alanına taallük eden konularda ortaya koyulan yeni dinî hükümler bu açıdan açıklanmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca Coşkun, arızî, sıra dışı ve tikel olarak meydana gelen anlama sorunları karşısında Hz. Peygamber'in açıklama cihetine gittiğini belirterek bunun genel bir anlama sorunu olmadığını ifade eder.

<sup>338</sup> İbn Kayyim'in Haricî düşüncenin hadis ve sünnet anlayışına karşı tamamen kayıtsız olmadığını da belirtmek gerekir. Özellikle iman ve büyük günaha muteallık konularda, hadis literatürünü bilinçli bir şekilde göz ardı etmelerini eleştiriye tabi tutar. Çünkü hadis metinlerinde geçen muhkem ifadeler delil olma bakımından Kur'an'dan sonra hemen ikinci sırada yer alır. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 2/218.

Cehmiyye ve Muattıla'nın, mecaz ve te'vil vasıtasıyla ilahî sıfatların antropomorfik yapısını giderme anlayışı karşısında oldukça sert bir tavır takınarak sıfatların hakikî/lafzî anlamlarında anlaşılması gerektiği hususunda hadis metinleri üzerinden bir temellendirmeye girişmektedir.<sup>339</sup> Çünkü hadislerde geçen antropomorfik ifade ve kullanımların mecaz ve te'vil vasıtasıyla yorumlanması, Kur'an'da geçen benzer ifadelerle göre bir miktar zorluk barındırmaktadır. Örneğin iman edip etmediğini anlamak için Hz. Peygamber'in cariyeye sorduğu "Allah nerededir?" sorusuna karşılık, cariye'nin semayı işaret ederek "O, göktedir." cevabını vermesi ve Peygamber'in bunu onaylaması, Kur'an'da geçen haberi sıfatlara nazaran daha açık bir gösterime sahiptir. Yine ona göre bir durumu betimleme esnasında Peygamber'in el ve kol hareketleri ile anlamı pekiştirmeye çalışması, ilahî fiil ve vasıfların anlaşılmasında sünnetin önemini ve farkını ortaya koyar. Bu nedenle İbn Kayyim, Mu'tezile ve Cehmiyye gibi ekoller ile haberî sıfatlar hususunda gerçekleştirdiği tartışmaları, ağırlıklı olarak hadisler üzerinden sürdürmeyi bir yöntem olarak benimsemektedir. Bu bağlamda dinî metinlerin anlaşılması hususunda akli ön planda tutan eğilimlerin, "Kur'an ve sünnetin lafzi delaletleri kesinlik ifade etmez" şeklindeki önermelerini sağlam bir temelden yoksun olduğunu, yanı sıra kesinlik ifade ettiği düşüncesiyle öne sürdükleri "akla dayalı öncülleri" hayal/kurgu ürünü olduğunu savunmaktadır.<sup>340</sup> Çünkü ona göre nassların lafzî delaleti kesinlik taşımasa bile güçlü bir zan ifade etmekte, dolayısıyla bazı ilahî sıfat ve fiilleri ispat etmede onları kullanmaya mani bir durum söz konusu değildir. Anlama faaliyetinde benimsediği nasların önceliği prensibi, zan ifade eden metinleri akla dayalı kurgusal öncüllerin sağladığı göreceli kesinliğe nazaran tercihe şayan kılmaktadır.<sup>341</sup> Kaldı ki haberî sıfatlar bağlamında vahiy metinlerinin delalet açısından, sünnetin ise hem delalet hem sübût açısından kesinlik değeri taşımadığı iddiası, dinin temelini geçersiz kılma gibi bir tehlikeye de kapı aralamaktadır.<sup>342</sup>

İbn Kayyim'in sünnet vurgusu altında yatan temel saiklerden biri, Kur'an'da yer alan anlamı kapalı hususların izahını, onun üzerinde konuşmaya en yetkili kişi olan Hz. Peygamber'in açıklamaları doğrultusunda elde etmeye çalışmak, akıl, rey ve te'vil vasıtasıyla ilahi kelimeler üzerinde imali fikirde bulunmaya engel olmaktır. Hz. Peygamber'in vasıflarına ilişkin ayetler, onun beyan<sup>343</sup> ve tebliğ<sup>344</sup> vazifesinin olduğunu göstermektedir. Buna göre Hz. Peygamber ilahi kelamın lafızlarını aktardığı gibi manalarını da aktarmıştır. O, üzerine düşen

<sup>339</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, c. 2, s. 208; İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/530-545.

<sup>340</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1401.

<sup>341</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1402.

<sup>342</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1406.

<sup>343</sup> en-Nahl 16/44, Âl-i İmrân 3/138.

<sup>344</sup> en-Nûr 24/54.

vazifeleri tam anlamıyla ifa ettiğine göre Kur'an'da anlamı kapalı herhangi husus bulunmadığı gibi, Kur'an'ın anlamlarına ulaşmak için çeşitli ekollerin öne sürdükleri akla dayalı ilkelere de ihtiyaç yoktur. Ayrıca Kur'an'ı Kerîm, kendisini, ayetleri ayrıntılı/tafsilatlı olarak açıklanmış bir kitap<sup>345</sup> şeklinde tanıtmaktadır. Kur'an'da kapalı ve izaha muhtaç hususlar bulunduğu iddiası, ayetin açık ifadesiyle çelişki arz edecektir. Bu nedenle o, Kur'an'da anlamı kapalı hususların bulunmasına dair fayda kabilinden öne sürülen bazı görüşleri, Peygamber'in tebliğ vazifesine halel getirmesi endişesiyle eleştirmektedir.<sup>346</sup> Lafız ve mana bütünlüğünü gözeterek yaptığı bu yorumlarda İbn Kayyim, ilahi mesajların bildirimi noktasında lafız karşısında anlama öncelik tanındığını öne sürmektedir. Hz. Peygamber'in özellikle anlamı iletme konusunda itina gösterdiğini, çünkü Kur'an ve sünnetin lafız boyutunda ezberlenmesi ümmetin seçkinleri tarafından yapılan bir eylem olduğunu, mana itibarıyla kavranması ise özel ve genel herkesi ilgilendirdiğini söylemektedir.<sup>347</sup>

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tefsiri mahiyetindeki sözlü ve fiili açıklamaları, Kur'an karşısındaki konumu itibarıyla üç tür mahiyet arz etmektedir. Her açıdan Kur'an ile uyum arz etmesi, Kur'an'da ele alınan bir hususa açıklık getirmesi ve Kur'an'da yer almayan bir hususta hüküm koyması. Sünnetin Kur'an karşısındaki konumunu açıkladığı sözlerinde İbn Kayyim, dördüncü bir ihtimalin imkân dâhilinde olmadığını belirtmesinin yanı sıra hiçbir sünnet verisinin Kur'an'a aykırı olamayacağını sözlerine ekler.<sup>348</sup> Hz. Peygamber'in vahiy olarak aktardığı metinler ile kendisine ait söz ve eylemleri ifade eden sünnet arasında teorik olarak bir çelişkinin söz konusu olabileceğine ihtimal vermek, en basit tabiriyle Peygamber'in ilahî vahyi iyi anlamadığı yönünde şüpheler uyandırması içten bile değildir. Bu nedenle mezhep ve ekoller arasında görülen hadis temelli tartışmaların odak noktası, Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki sözlerinin Kur'an ile uyum arz etmesi hususu teşkil etmektedir. Bu ifade ile Kur'an'ın konuşmadığı alanlarda Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin tamamen geçersiz olacağı şeklinde bir anlam çıkarılması elbette doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer almayan hususlarda tek başına hüküm verme yetkisine sahip olduğu, ulemanın çoğunluğu nezdinde kabul görmüş genel bir kanıdır. Bunun yanında İbn Kayyim'in müntesibi bulunduğu ehli hadis geleneğinde sünnetin Kur'an'a arz edilerek sıhhat testinden geçmesi düşüncesi hiçbir şekilde kabul edilemez. Bu meyanda Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler tamamen

---

<sup>345</sup> Fussilet 41/2

<sup>346</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1412.

<sup>347</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 4/1412.

<sup>348</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, 186-187.

uydurmadır.<sup>349</sup> Asıl anlatılmak istenen şey, Kur'an'ın genel ilke ve prensiplerine aykırı beyanlar içeren rivayet malzemesinin peygambere aidiyetini sorgulamak ve ona ait olmayan bilgileri tenkit süzgecinden geçirerek tespitini sağlamaktır. Çünkü indirilen vahyi takip etmek, gösterdiği yolda yürümek ümmeti üzerinde bağlayıcı olduğu kadar kendisi üzerinde de bağlayıcıdır. Ayrıca Hz. Peygamber Allah'ın kitabını açıklama görevinin yanı sıra maksadını ve te'vilini en iyi bilen biri olarak<sup>350</sup> Kur'an'ın genel ilke ve prensiplerine aykırı beyanda bulunması, bu özellikleri ile çelişki arz edecektir. Bu nedenle, Kur'an'a aykırı bir beyan içeren sünnet -Kur'an'da yer almayan bir hüküm içeren sünnet değil- asla söz konusu olamaz.

Sünnetin işlevine yönelik mezkûr ayırımda İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın hükümleri ile çelişmeyen ilave hükümler koyma yetkisi üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır. Peygamber'e hüküm koyma yetkisi tanınmadığı takdirde Kur'an'ın zahirine aykırı gözüken hadislerin reddi yönünde büyük bir olanak tanınacak; kişisel görüş ve kabullere uymayan sahih sünnete, Kur'an'ın umum ve mutlak ifadeleri üzerinden mukabelede bulunma imkânı doğacaktır. Rafizîlerin “*Bize varışçı olunmaz. Bizim bıraktığımız her şey sadakadır.*”<sup>351</sup> hadisini, “*Çocuklarınız(ın miras hakları) hususunda Allah size şöyle emrediyor: Erkeğe iki kadının hissesi kadar...*”<sup>352</sup> ayetine aykırı buldukları için reddetmeleri, Cehmiyye'nin haberi sıfatlara ilişkin sahih hadisleri “*O'nun gibi bir Zat'ın benzeri olmaz!*”<sup>353</sup> ayetine aykırı buldukları gerekçesiyle reddetmeleri, Haricîlerin şefaatin varlığına ve büyük günah işleyen tevhid ehli kişilerin cehennemden çıkacaklarına ilişkin sahih hadisleri Kur'an'ın zahirine aykırı buldukları gerekçesiyle reddetmeleri, Hz. Peygamber'in bu vasfını görmezden gelmenin doğurduğu neticelerdir.<sup>354</sup> İbn Kayyim'e göre Kur'an'da yer almayan hususlara dair Hz. Peygamber'den gelen hadislerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmek çelişkili bir durumdur. Burada benimsenmesi gereken tavır, Hz. Peygamber'den sahih olarak aktarılan her hadisin kabul edilmesidir. Fakat İbn Kayyim, teorik düzeydeki bir çelişkiden ziyade pratikte farklı gerekçelere dayanarak bazı hadislerin kabul edilmesi bazılarının ise reddedilmesi şeklinde görülen bir tutumu çelişki olarak değerlendirmektedir. Onun bu tavrını, ehli hadis geleneğinin genel olarak rivayet malzemesi özel olarak da hadis konusundaki hassas tavrının

<sup>349</sup> Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Miftâhu'l-hüccce fi'l-ihiticac bi's-sünne*, thk. Sirâcülislâm Hanif, (y.y.: Dâru'l-Kur'ân ve's-Sünne, 1438/2016), 64.

<sup>350</sup> İbn Kayyim, “*et-Turuku'l-hükmiyye*”, 187.

<sup>351</sup> Buhârî, “*Farzî'l-Hums*”, 1, “*Ashâbî Nebî*”, 12, “*Meğâzî*”, 14.

<sup>352</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>353</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>354</sup> İbn Kayyim, “*et-Turuku'l-hükmiyye*”, 188-189.

bir yansıması olarak görmek gerekir. Yoksa Hz. Peygamber'e nispet edilen yeni hüküm içerikli her rivayetin hadis olarak görülmesi, doğru bir tutum olmayacaktır.

İbn Kayyim aynı zamanda Kur'an'ın konuşmadığı alanlarda Hz. Peygamber'in doğrudan hüküm verme yetkisine sahip olmadığı, müstakil bir hüküm olarak algılanan hadislerin Kur'an'da yer alan temel ilkelerin altında değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine cevap verme kaygısı güttüğü anlaşılmaktadır. Bu görüşe sahip ulema şu düşünceden hareket etmektedir: Kur'an'da yer alan mücmel noktaları tafsil eden, umum ifadeleri tahsis eden ve mutlak kısımları sınırlandıran Hz. Peygamber'e ait bildirimler, ilahî vahyin muradını ortaya koyan beyanlardır. Bu kapsamda ele alınması mümkün gözükmeyen hadisler ise kitapta yer alan ancak çoğu zaman gözden kaçan genel ilkelerin altında değerlendirmek gerekir.<sup>355</sup> Sünnette yer alan kadının hala ve teyzesi ile aynı anda nikahı altında bulundurmanın haramlığı hükmü, iki kız kardeşi aynı anda nikahlamanın haram oluşuna kıyas edilerek verilen bir hükümdür. Yine temiz olan yiyeceklerin helal, temiz olmayanların ise haram oluşu Kur'an'da yer alan genel bir ilkedir. Hz. Peygamber'in tavşan ve kertenkele gibi hayvanların yenilebileceği yönünde verdiği cevaz hükmü ile ehli eşek ve yırtıcı kuşların haram olduğu hükmü, Kur'an'da geçen bu ilkenin kapsamı içerisinde değerlendirilebilir.<sup>356</sup> Özetle sünnette geçen bu tarz hükümlerin mercii, Hz. Peygamber'in müstakil otoritesi değil, kitapta yer alan genel ilke ve prensiplerin bir uzantısı olması hasebiyle Yüce Allah'tır.

Her iki görüş, sünnetteki hükümleri göz ardı etmeksizin kabul edilmesi gerektiği fikrinde birleşmiş gözükse bile bu sonuca ulaşmalarını sağlayan düşünüş biçimi ve hareket noktası bakımından farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, peygamberin dinî alandaki konumuna ilişkin tasavvur hakkında tarafların sahip oldukları ön kabullerden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'i dinî alanda müstakil bir otorite kabul edenler, ona itaati emreden ayetlerden<sup>357</sup> hareketle Peygamber'in hüküm verme yetkisine sahip olduğunu savunmaktadırlar. İbn Kayyim'in de hararetli savunucuları arasında bulunduğu bu görüşteki ulema, Hz. Peygamber'in salt bir tebliğci olmadığını, dinî alanda inisiyatif kullanarak hüküm verdiğini kabul etmektedir. Karşı görüşteki ulema ise Hz. Peygamber'in bu tarz bir yetkiye sahip olmadığını, dile getirdiği bütün hükümlerin Kur'an'ın gözettiği ilkelerin birer uzantısı mahiyetinde olduğunu

<sup>355</sup> Abdüsselam Şerefüddin, *İbn Kayyimi'l-Cevziyye*, 243.

<sup>356</sup> Abdüsselam Şerefüddin, *İbn Kayyimi'l-Cevziyye*, 244; Ali Hasebellah, *Usûlü't-teşri'i'l-islâmiyyi*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1396/1976), 48.

<sup>357</sup> Âl-i İmrân 3/32, 50, 51; en-Nisâ 4/13, 59, 69.

savunmaktadır. Her ne kadar yüzeysel bir tartışma izlenimi oluşsa da ihtilafın arka planında yatan düşünce, tartışmanın taraflarını birbirinden ayırtmaktadır.<sup>358</sup>

### c. Sahâbe Görüşü

Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhatapları olan sahâbenin İslâm ilim tarihi açısından önemi yadsınamaz bir gerçektir. İlahi mesajların yönlendirdiği olayların çoğunda onların yer almaları, Kur'an'ın anlaşılmasında sahâbe bilgisine ayrı bir değer katmıştır. Erken dönem uleması özellikle esbâbı nüzul, nâsih-mensûh ve mübhemat gibi konular başta olmak üzere birçok hususta sahâbe bilgisine başvurmayı önemsemiş, herhangi bir yorumda bulunmadan önce sahâbeye ait bir görüşün olup olmadığına bakmaya özen göstermiştir. Ayrıca sahâbenin nüzul döneminde Mekke ve civarında kullanılan dile doğal bir şekilde aşina olmaları, Kur'an'ın otantik anlamlarına hâkim olmalarına imkân tanımıştır. Kur'an'ın doğrudan muhatap olmaları hasebiyle sadece onların bilgi sahibi oldukları bazı hususlar dışında, Hz. Peygamber eşliğinde ilahi mesajların pratiğine tanıklık imkânı elde etmeleri, sahâbeyi ayrıcalıklı kılmıştır.<sup>359</sup>

İbn Kayyim sahâbe tefsiri ile ilgili tartışmaları ele aldığı bağlamda öncelikle delil değeri mevzusuna değinmiştir. Sahâbeye ait tefsirin hangi kategoride değerlendirileceği ulema arasında tartışmalıdır. Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) sahâbe tefsirinin merfu haber hükmünde olduğunu iddia etmiştir. Vahyin nüzulüne şahitlik eden sahâbenin tefsiri, Buharî ve Müslim'e göre müsned haber<sup>360</sup> mesabesinde dir.<sup>361</sup> İbn Kayyim'e göre bunun iki anlamı vardır. Birincisi, sahâbe tefsirinin merfu haber mesabesinde görülmesi, sadece delil değeri anlamında bir değerlendirmeden ibarettir. Sahâbeden sadır olan böyle ifadelerin, Peygamber'in dile getirdiği söz ve ifadeler olduğunu söylemek doğru değildir. İkincisi, sahâbe tefsir mahiyetindeki bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'den öğrendiği için, bu konudaki nakiller merfu haber mesabesinde değerlendirilmiştir. Çünkü, “*Onlara indirileni beyan etmek için*”<sup>362</sup> ayeti gereği Hz. Peygamber, Kur'an'ın anlamlarını en güzel şekilde sahâbeye anlatmıştır. Sahâbe de problem teşkil eden hususları, Peygamber'e sorarak izahını öğrenmiştir. Onlar bu tarz tefsirleri, kimi zaman Peygamber'e ait ifadenin lafzını bazen de anlamını muhafaza ederek aktarmışlardır.<sup>363</sup>

<sup>358</sup> Bu konudaki tartışmaların ayrıntıları hakkında bkz. Abdulğani Abdulhâlık, *Hücciyetü's-sünne*, (y.y.: Dâru'l-Vefâ 1407/1987), 504-520

<sup>359</sup> İmâd Ali Abdüssemi' Hüseyin, *et-Tefsîr fî usûl ve ittîcâhâtî't-tefsîr*, (İskenderiye: Dâru'l-İmân, t.y.), 26.

<sup>360</sup> Müsned Haber: İlk kaynağına kadar senedinde kesiklik bulunmayan hadis.

<sup>361</sup> Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (y.y.: Dâru'l-Harameyn, 1417-1997), 2/310.

<sup>362</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>363</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 4/117.

Bu değerlendirmede İbn Kayyim, sahâbeden aktarılan her rivayetin Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetle eşdeğer görölmesini doğru bulmamaktadır. Sahâbenin herhangi bir ayete ilişkin tefsir mahiyetindeki bilgisi, Kur'an'ın ilk müfessiri konumunda olan Hz. Peygamber'e dayanma ihtimali yüksek olsa bile kesin olarak bunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu tarz bir kabul, Kur'an tefsirinde sahâbenin önemli bir rolü olduğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle sahâbe, inisiyatif kullanarak bazı Kur'an pasajları hakkında yorum yapmıştır. İbn Kayyim bu gerçeği peşin olarak kabul etmiş gözükmemektedir. Bu nedenle sahâbe tefsiri ile ilgili çeşitli problemlerle karşı karşıya kalınmaktadır. Sahih merfu haberlere aykırı sahâbe tefsirinin delil değeri mevzusu bunlardan biridir. İbn Kayyim'e göre bu tarz bir durumda, sahâbenin herhangi bir konu hakkındaki fetvasında benimsenen tavır benimsenir. Sahâbe fetvasında şu iki husus dikkate alınır: 1) Aykırı bir nassın bulunmaması 2) Meşhur olsun veya olmasın başka sahabinin muhalif bir görüşünün bulunmaması gerekir. Ancak bu iki şartı barındırmayan sahâbeye ait birçok fetvanın yanında tefsir mahiyetinde görüşler de bulunmaktadır. Buna örnek olarak İbn Kayyim şu rivayetleri gösterir: İbn Mes'ûd "Öyleyse, göğün aşıkâr bir duman getireceği öyle bir günü gözle"<sup>364</sup> ayetinde geçen "duhan" kelimesini, şiddetli açlık ve kıtlığın meydana getirdiği etki olarak tefsir etmiştir. Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilen rivayete göre duhan, yeryüzünü saracak bir duman olup dabbetü'l-arz, deccal ve güneşin batıdan doğması gibi kıyamet öncesi ortaya çıkacak alametlerden biridir.<sup>365</sup> Yine Hz. Ömer, "Boşadığınız kadınları gücünüz el verdiği ölçüde kendi oturduğunuz yerlerde oturtun."<sup>366</sup> ayetindeki hükmün hem bain hem de ric'î talak ile boşanmış kadınlar için geçerli olduğunu savunmuştur. Bu konuda (Hz. Peygamber boşandığım vakit bana sükna hakkı vermedi diyerek) aykırı davranan bir kadını da (Fatıma bt. Kays [54/674]) "Biz Allah'ın kitabını bir kadının sözüne dayanarak terk etmeyiz." diyerek eleştirmiştir. Hz. Peygamber'den sahih olarak aktarılan rivayete göre bu ayetteki hüküm, sadece bain talak ile boşanan kadınlar için geçerlidir. Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.<sup>367</sup> İbn Kayyim nassa veya başka bir sahabî görüşüne aykırı sahâbe tefsirinin değeri mevzusunu, sahâbeye ait fetvanın başka bir sahabi fetvasına aykırı olması durumuna benzetmişse de konuyu ayrıntılı olarak ele almamıştır.

Kıyasa aykırı sahâbe tefsirine gelince İbn Kayyim, sahâbe tefsirinin daha güçlü bir delil olduğunu ve kıyasa öncelenmesi gerektiğini savunur. Çünkü o, Ahmed b. Hanbel'in delil hiyerarşisinde kitap, sünnet, sahâbe kavli ve kıyas şeklindeki tertibini esas kabul eder. Teorik

<sup>364</sup> ed-Duhân 44/10.

<sup>365</sup> Buhârî, "İstiskâ'", 2, "Tefsîr", 12/4, 30/1, 44/5-6; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 39, 40, "Fiten", 39, 40; İbn Mâce, "Fiten", 25, 28; Tirmizî, "Tefsîr", 46, "Fiten", 21.

<sup>366</sup> et-Talâk 65/6

<sup>367</sup> İbn Kayyim *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 4/118.

anlamda sahâbe tefsirini delil olarak kabul etmelerine rağmen kıyasa aykırı sahâbe tefsirini, şeri delil ile çelişmesinden dolayı hüccet olarak kabul etmeyenlerin bulunduğunu belirtir.<sup>368</sup>

Her ne kadar ihtilaflı bir konu olsa da sahâbenin bir konu hakkındaki tefsiri, kendilerinden sonra gelenlerin tefsirine göre kabul edilmeye daha layıktır. Çünkü onlar, Allah'ın muradını anlama konusunda ümmetin en bilgili insanlarıdır. Vahiy ilk onlara nazil olduğu için ümmet içerisinde vahyin doğrudan muhatapları da sadece onlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'den, vahyin hem teorik hem de pratik tefsirini öğrenme fırsatını da yakaladılar. Bunun yanında Arapçayı gerçek anlamda fasih olarak konuşuyorlardı. Bu nedenle imkân ölçüsünde sahâbe tefsirine bağlı kalınması gerekir.<sup>369</sup> İbn Kayyim'e göre sahâbe tefsirini merfu haber mesabesinde görmeyen kimseler nezdinde de sahâbenin tefsiri diğer insanların tefsirine göre daha sahihtir. Zira Kur'an'ın tefsirini en iyi bilen kimseler oldukları için sahâbeye ait bir tefsire müracaat edilmesi gerekir.<sup>370</sup>

İbn Kayyim, sahâbe tefsirini kullanma konusunda tüm şartların sonuna kadar zorlanmasını öngörüyorsa da Kur'an'ın açık bir ayetine ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı gözüken görüşleri kullanmama konusunda ihtiyat payı bırakmaktadır. Diğer bir ifadeyle sahâbenin kendi görüş ve içtihadına dayalı tefsirlerini, her koşulda bağlayıcı bir delil olarak görmez.<sup>371</sup> Bu durum, rivayet tefsirinin kaynakları arasına dâhil edilen bütün unsurların eş değere sahip olmadığı, aralarında hiyerarşik bir düzenlemenin gözetildiğini göstermektedir.<sup>372</sup> Kur'an'ın nüzul çağına yakınlık sıralamasının gözetildiği bu hiyerarşide kurucu unsur olan Hz. Peygamber'in açıklamalarına aykırı bir beyan, yöntemin işleyişi gereği elemeye tabi tutulur. Örneğin, İbn Kayyim adam öldüren bir kimsenin tövbesinin kabul edilmeyeceği yönündeki İbn Abbas'a ait görüşü reddeder, Kur'an ve sünnet verilerine dayanan cumhurun görüşünün daha doğru olduğunu savunur. İbn Abbas, *“Dönüş yaparak; iman edip salih amel işleyenler hariç... Bunların kötülüklerini Allah iyiliğe çevirecektir; Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir.”*<sup>373</sup> ayetindeki hükmün, cahiliye döneminde zina ve katl gibi birtakım günahları işleyen ancak iman ettikten sonra pişmanlık duyan kimseler hakkında indiğini belirtmiştir.<sup>374</sup> Nisâ suresinde geçen *“Kim de bir mümini kasten öldürürse, onun cezası; ebediyen kalacağı Cehennem'dir; Allah ona*

<sup>368</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 4/119.

<sup>369</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/240.

<sup>370</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 336-337.

<sup>371</sup> Sabri Mütevellî, *Menhecu ehli's-sünne*, 142.

<sup>372</sup> Saliha Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü –İbn Kesir (ö. 774/1773) Tefsiri Örneği Üzerinden*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011), 45.

<sup>373</sup> el-Furkân 25/70.

<sup>374</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 17/506.

gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için muazzam bir azap hazırlamıştır.”<sup>375</sup> bu hüküm ise İslâm şeriatını tanıyıp onayladıktan sonra birini öldüren kimse için geçerlidir.<sup>376</sup> Hatta İbn Abbas Furkân suresindeki ayetin Mekke’de indiği, Nisâ suresindeki ayetin ise Medine’de indiğini ve her iki ayet arasında herhangi bir neshin bulunmadığını savunmuştur.<sup>377</sup>

Tövbe etmenin adam öldürme dahil bütün günahları sileceğini savunarak İbn Abbas’a karşı duran cumhurun dayandığı ayetler şunlardır: “*Ey Benim kendileri aleyhine aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlayabilir. O’dur çünkü bağışlayıcı, merhametli.*”<sup>378</sup> “*Şüphesiz ‘bağışladıkça bağışlayıcı’yımdır Ben; dönüş yapan, iman edip salih amel işleyen, sonra da doğru yolda giden kimseler için...*”<sup>379</sup> Bu ayetlerdeki Allah’ın bağışlama hükmü tövbe eden kimse için geçerlidir. Ayrıca yüz kişiyi öldürse bile pişmanlık duyup tövbe ettiği takdirde Allah’ın o kişiyi bağışlayacağını bildiren sahih hadisler nakledilmiştir. Yine “*Allah’a hiçbir şekilde şirk koşmadan ölen kimse cennete girer*”<sup>380</sup> ve “*Kimin son sözü ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ olursa cennete girer*”<sup>381</sup> gibi rivayetler de cumhurun delilleri arasındadır. İbn Kayyim, tefsir alanında ismi ön plana çıkmasına rağmen İbn Abbas’a ait bu görüşü, Kur’an’a ve sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Çünkü rivayet tefsirinin kaynaklarına dair ayırımında, Kur’an’ın nüzul aşamasına şahitlik etseler bile sahâbenin Kur’an’a ve Peygamber’e aykırı görüş ileri sürmesi mümkün değildir.

#### **d. Kıraatler**

Kıraat ilmi, farklı tanımları ve tarifleri bulunmakla beraber<sup>382</sup> genel anlamda, Kur’an’daki kelimelerin okuyuş keyfiyeti ve farklılıklarını ele alan bir disiplindir. Kıraat ilminin önemli bir hususiyeti, sözü ilk sahibine kadar götürmek suretiyle Kur’an’da geçen herhangi bir kelimeye ilişkin farklı okuyuşu Hz. Peygambere dayandırmaktır. Kur’an’daki kelimelerin okunma keyfiyetini belirten kıraatler, kıraat âlimleri tarafından sahih, mütevatir ve şâz olmak üzere üçe ayrılmıştır. Hz. Peygamber’e muttasıl bir senetle ulaşan, bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen ve Hz. Osman’ın (ö. 35/656) çoğalttığı Mushaflara uygunluk arz edene sahih kıraat; sahih kıraatin şartlarını taşıyan ve genellikle Seb’a ve Aşere’den her birine

<sup>375</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>376</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/342.

<sup>377</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/396. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/343.

<sup>378</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>379</sup> Tâhâ 20/82.

<sup>380</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 2/89; “Tefsir”, 1/94.

<sup>381</sup> Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 3116.

<sup>382</sup> Kıraat ilmi ile ilgili farklı tarifler için: Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, (Bursa: Emin Yayınları 2014), 23.

mütevâtir kıraat; sahih kıraatin şartlarından birini veya birden fazla şartını taşımayana ise şâz kıraat adı verilmiştir.<sup>383</sup>

Tefsir ilmine merak duyan herkes yoruma katkısı olan bu disiplini yakından takip etmiş, kendi fikirlerini doğrulayacak okuma tarzlarını delil olarak kullanmaktan çekinmemiştir. Bu durum kıraat ilmi alanında emek harcayan ulemayı, kıraatleri kayıt altına almaya itmiştir.<sup>384</sup> Tarihi süreçte bu olgu artarak devam etmiştir. Aynı mezhep veya anlayışa sahip ulema arasında kıraat ihtilafı, Kur'an'ın i'cazı ve anlam zenginliği olarak değerlendirilirken farklı mezhebe mensup alimlerin yaptığı kıraat tercihleri çoğu zaman anlamı çarpıtma, tahrif vb. ithamlarla açıklanmaya çalışılmıştır. İbn Kayyim'in yaşadığı dönemde kıraatler ile ilgili hâkim anlayış, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yedi ile sınırlandığı sahih kıraatler/Kıraatı Seb'a dışındaki diğer kıraatlerin makbul addedilmemesi gerektiği yönündeydi. Hicrî 730 yılında Şam'a gelen Ebû Muhammed Abdülmümin el-Vâsitî (ö. 741/1341), *el-Kenz* ve *el-kifâye* isimli eserleri üzerinden on kıraati okutmaya başlayınca, Şam ulemasının önde gelen isimleri, onun faaliyetlerinin sonlandırılması yönünde teşebbüslerde bulundular.<sup>385</sup> İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Takiyyuddin es-Sübki'nin (756/1355), namaz ve namaz dışında sadece yedi kıraatın okunması gerektiğini, şaz kıraatleri okumanın caiz olmadığı yönünde görüş belirttiğini ifade eder. İbnü'l-Cezerî'ye göre Sübki'nin bu ifadeleri, yedi kıraat dışındaki diğer kıraatlerin şaz addedildiği şeklinde bir algının varlığını hissettiriyor.<sup>386</sup> Bu durum, Şam bölgesinde anılan zaman diliminde yerleşik ve kabul gören kıraatleri göstermesi açısından kayda değer bir noktadır. Hâkim anlayış bu yönde olsa bile yedi kıraate ek olarak sekiz, on ve on beş kıraati esas alan ulemanın çalışmaları da bulunmaktadır.<sup>387</sup> İbn Mücâhid'in esas aldığı yedi kıraat/kıraatı seb'a, daha sonraki süreçte diğer kıraatlerin sahih olmadığı şeklinde bir algının oluşmasına sebep olduğu için, kıraat bilginleri bu konuya eğilmişlerdir. Bu konudaki en erken çalışmalardan biri İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) kaleme aldığı *el-Muhtesab* adlı çalışmadır. İbn Cinnî bu çalışmada, amacının, üzerine icma gerçekleşen kıraatleri eleştirme yolunu açmak olmadığını bilakis, diğer kıraatlerin sıhhatini ortaya koymak, yedili sisteme alınmalarına engel olacak herhangi bir

<sup>383</sup> Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 24-25.

<sup>384</sup> Kıraat farklılıklarını kendi fikirleri doğrultusunda kullanma itiyadına dair yapılan faaliyetler için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 48-88.

<sup>385</sup> Maşalı, *Kıraat İlmi*, 73.

<sup>386</sup> Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *eş-Neşr fî Kırââtî'l-Aşr* (y.y.: Matbaatu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, t.y.), 1/44.

<sup>387</sup> Maşalı, *Kıraat İlmi*, 74.

kusurlarının bulunmadığını ispat etmek olduğunu ifade eder.<sup>388</sup> Bu konudaki çalışmalar azımsanmayacak derecede çoktur.<sup>389</sup>

Bu dönemde kıraatı aşere tabiri, İbnü'l-Cezerî sonrası dönemde olduğu gibi henüz tam anlamıyla kabul görmediği için İbn Kayyim'in zihin dünyasında ve kelime dağarcığında kırâatı seb'a terimi yerleşiktir. Bu nedenle çoğu zaman kırâatu's-seb'a<sup>390</sup> ve kırâatu cumhur<sup>391</sup> şeklinde ifadeler kullanırken kırâatü'ş-şâz ve kırâatu aşere terimlerine neredeyse hiç yer vermez. Bunun bir diğer nedeni, yedi kıraat dışındaki okuyuşlara karşı mesafeli duran dönemin ulemasının verdiği aşırı tepki olabilir. Ancak İbn Kayyim, sahih ve mütevatir olduğu belirtilen on kıraat bir yana, zaman zaman şâz addedilen kıraatlerle ihticacda bulunmuştur. Özellikle sahâbeye ait bir takım ekleme ve ziyadeleri barındıran okuyuşları kendisine delil olarak kullanmıştır.<sup>392</sup> Bu durum onun sahâbeden menkul rivayetleri -şâz bile olsa- dikkate almaya çalıştığını göstermektedir.

İbn Kayyim, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine olumlu katkı yaptığını düşündüğü kıraat farklılıklarını göz önünde bulundurmuş; anlamı belirlemede kıraatlerin sahih, mütevatir ve şâz olduklarına bakmaksızın onları kullanmayı tercih etmiştir. Bütün sahih kıraatler ile birlikte Kur'an'ı Kerîm, Arap dilinin en doğru ve güvenilir kullanımlarını içerir. Bu nedenle dilsel meselelerin çözümünde başvurulacak güvenilir kaynak ve delillerin en başında Kur'an'ı Kerîm gelir. Sarf ve Nahvin en doğru kurallarını Kur'an'dan çıkarmak gerekir. Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi kıraat bilginleri ile Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirler de dilsel meselelerin ispatında Kur'an'ın esas kabul edilmesi gerektiğini belirtirler.<sup>393</sup> Kur'an'da geçen kelimelerin anlamlarını onaylamak için söyleyeni belli olmayan beyitleri kullanan nahivcileri hayretle karşıladığını belirten Râzî, Kur'an'da geçen bir kullanımı delil olarak benimsemenin daha doğru olacağını söyler.<sup>394</sup> Dânî ise bu konuda şöyle söyler:

Kıraat imamları Kur'an'ın herhangi bir harfîni/okuyuşunu, dildeki kullanımın yaygınlığına ve Arap dili kurallarına bakarak değerlendirmezler. Onlar sahih bir

<sup>388</sup> Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâati ve'l-izâh 'anhâ*, (Kahire: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Meclisî'l-'Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994), 32-33.

<sup>389</sup> İbn Mücahid'in esas aldığı yedili sistemi aşan eserlerin dökümü için bkz. Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/428.

<sup>390</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2/240,

<sup>391</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2/242.; *Medâricu's-sâlikîn*, 3/441.; *Miftâhu dâris-sa'âde*, 1/90.

<sup>392</sup> Sahâbeye ait herhangi bir ziyade ve ekleme barındıran kıraatler, müdreç kıraat kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu tarz kıraatler, Kur'an metninde olmayan fakat sahâbenin açıklama kabilinden yaptıkları ilaveleri içermektedir. Ulema nezdinde bunlar, şâz kıraat kategorisinde değerlendirilmiştir. Birişik, "Kıraat", 430.

<sup>393</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 9/57.

<sup>394</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/57.

şekilde aktarılan nakil ve rivayeti dikkate alırlar. Eğer rivayet sağlam bir şekilde aktarılmış ise Arap dili kuralları ve kullanımın yaygınlığı onu çürütemez. Uyulması gereken bir sünnet olduğu için kıraat, başvuru kaynağı sayılmalıdır. Kûfe dil ekolu de nahiv kurallarının kıraatlerden çıkarılması gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre kıraatler, rivayete dayalı senetlere sahip olduğu için şiirle istişhad etmekten daha kuvvetli bir delil mesabesindedir.<sup>395</sup>

İbn Kayyim bu konudaki düşüncelerini ileri bir noktaya taşıyarak, kıraatlerin doğruluğunu nahiv kurallarına dayanarak tespit etmeye çalışan nahivcileri; Cehmiyye'nin, kendi ilkelerine uymayan sıfatları yorumlamalarına ve ashab-ı reyin, reye aykırı olduğu gerekçesiyle ahkâm hadislerini te'vil etmelerine benzetir.<sup>396</sup>

Teorik düzeyde Kur'an ve sahih kıraatlerdeki kullanımın esas kabul edilmesi gerektiğini söyleyen İbn Kayyim, pratikte çok az örnek vermiştir. Bu örneklerden biri şudur. Habere bitişen aitlik zamirinin (daha önceki kelimeyi gösteren zamir) hazfî meselesi ile ilgili tartışmada, cevaz hükmü veren Sibeveyhî'nin (ö. 180/796) görüşüne katılan İbn Kayyim, İbn Amir'in (ö. 118/736) Hadid suresinin (57) 10. ayetindeki kıraatini buna delil olarak göstermektedir.<sup>397</sup> İbn Âmir, Hadid suresinin (57) 10. ayetinin son kısmını diğer kıraat imamlarından farklı olarak “وَكُلَّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى” şeklinde merfu' okuyup bir önceki ifadeden ayırmıştır. Dil kurallarına göre yukarıda geçen ifadede, “وَكُلَّهُمْ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى” şeklinde önceki cümleye dönen bir aitlik zamiri olması gerektiği halde, Kur'an'da zamir hazfedilerek kullanılmıştır. İbn Kayyim, Arap dilinin en zirve eseri olarak gördüğü Kur'an'ın farklı bir kıraatinde geçen bu kullanımı, aitlik zamirinin hazfedilebileceğine delil olarak kullanmış, bu zamirin hazfîni hoş karşılamayan dilcileri eleştirmiştir. Bu görüşü destekleme sadedinde Yûnus suresinin (10) 50. ayetini ikinci delil olarak sunmuştur.<sup>398</sup>

Bu düşüncenin bir uzantısı olarak İbn Kayyim, İ'rabu'l-Kur'ân ile ilgilenen ulemanın, sadece dil kurallarına uygun olduğu gerekçesiyle Kur'an'ın öge dizilişini bazı farklı yorumlara açmasını doğru bulmamaktadır. Bu konuda özetle şunu söyler: Salt nahiv ve i'rabın mümkün kıldığı muhtemel anlamlara dayanarak Kur'an'ın tefsir edilmesi uygun değildir. Çünkü Kur'an'daki ifadelerin başka türlü anlamları olabilir. Kur'an'ın i'rabı ile ilgilenen birçok

<sup>395</sup> Muhammed Faruk en-Nebhan, *el-Medhal ilâ ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Halep: Dâru Alemu'l-Kur'ân, 1427-2005), 194.

<sup>396</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1621.

<sup>397</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 374.; Yahya b. Muhammed Zemzemî, “İnâyetü'l-imâmi İbni'l-Kayyim bi'l-kirââtî”, *Mecelletü Külliyyeti's-Şeri'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti*, 26, (1429/2008), 47.

<sup>398</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 374.

kimsenin içine düştüğü hatalardan biri de budur. Onlar, bir ayeti, öge dizilişinin muhtemel kıldığı i‘rab durumuna göre tefsir ediyorlar. Söz konusu öge dizilişi, herkesin onaylayacağı ortak bir anlamda anlaşılabilir. Ancak bir terkinin, başka bağlam ve hitapta taşıdığı anlamların, Kur’an’da da aynı şekilde geçerli olacağını ileri sürmemizi gerektirecek bir husus söz konusu değildir. Çünkü Kur’an’ın kendine özel bir örfü ve (kullandığı kelimelerin) bilindik anlamları vardır. Kur’an’ın, bahsi geçen özel örfüne ve (kullandığı kelimelerin) bilindik anlamlarına aykırı tefsir edilmesi uygun değildir.<sup>399</sup> Onun burada ifade ettiği düşünceler, kıraati de içine alan daha geniş bir kapsama sahiptir. İbn Kayyim, Hz. Osman mushafında dil kurallarına aykırı gözüken bazı yazı şekillerini, Kur’an’a mahsus özel bir alan açmak suretiyle problemi çözmeye çalışmaktadır. Bunun içine çeşitli kıraat vecihlerini de dâhil eder. İbn Kayyim, Hamza’nın (ö. 156/773) “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”<sup>400</sup> ayetinde, “وَالْأَرْحَامَ” kelimesini cer ile okumasını buna örnek olarak gösterir.

Tek bir lafız hakkında anlam bakımından farklılık arz eden ancak birbiriyle çelişmeyen iki kıraatı, iki ayet gibi değerlendirerek her iki okuyuşun sağladığı anlam zenginliğinden yararlanmıştır.<sup>401</sup> Birbiriyle çelişmeyen iki kıraatın iki ayet olarak değerlendirilmesi, önemli bir tefsir kaidesi olarak her zaman dikkate alınmıştır.<sup>402</sup> İbn Teymiyye, anlam farklılığı oluşturan bütün kıraatlerin hak olduğunu ifade ettikten sonra, her bir kıraatin iki ayet mesabesinde olduğunu belirtmiştir. İki kıraate birden iman edilmesi ve ifade ettikleri anlama, ilim ve amel cihetinden uymak gerektiğini sözlerine eklemiştir.<sup>403</sup>

Anlamı belirlemede kıraat olgusunu mümkün mertebe dikkate alan İbn Kayyim, ayetlerin anlamını vuzuha kavuşturmak ve fikhî hükümlerin istinbatında kıraatlere başvurmayı ihmal etmemiştir. Böyle bir faaliyette delil olarak kullandığı kıraatler, sahih olduğu gibi zaman zaman şâz olanlara da yer vermiştir. “İnsanlar vakti zamanında tek bir ümmet idi. Allah müjdeleyici ve uyarıcı Peygamberler gönderdi.”<sup>404</sup> ayetinde mevzu bahis tek ümmet olmanın, iman veya küfür inancından hangisi olduğu hususu tartışmalıdır. Her iki görüşü ve taraftarlarını zikrettikten sonra İbn Kayyim, Âdem (a.s.) ile Nuh (a.s.) arasındaki zaman diliminde yaşayan 10 neslin iman üzere olduğunu savunmaktadır. Diğer görüşü İbn Abbas’a dayandıran rivayetlerin senet açısından munkatı’ olduğunu belirttikten sonra kendi görüşünün doğruluğuna delil olarak Übey b. Ka‘b’ın (ö. 33/654) “وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ”

<sup>399</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u l-fevâid*, 876.

<sup>400</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>401</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi‘l-ervâh ilâ biladi‘l-efrâh*, (Kahire: Matba‘atu‘l-Medenî, ty.), 398.

<sup>402</sup> Halid es-Sebt, *Kava‘idü‘t-tefsîr cem‘an ve dirâseten*, (y.y.: Dâru İbn Affân, t.y.), 88.

<sup>403</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû‘u‘l-fetâvâ*, 13/391.

<sup>404</sup> el-Bakara 2/213.

مُنْذِرِينَ” şeklindeki şâz kıraatini öne sürmektedir.<sup>405</sup> Übey b. Ka‘b’ın bu okuyuşunu “*İnsanlar vakti zamanında tek bir ümmet idi. İhtilafa düştüler*”<sup>406</sup> ayetiyle desteklemektedir. Aynı zamanda bu tavrıyla o, bir kıraatin doğruluğunu, Kur’an’ın başka bir ayetiyle istihsad etmek suretiyle ortaya koymaya çalışmaktadır.

### 3. Tefsir-Rey İlişkisi

İslâm ilim ve kültür tarihinde reyin kullanımı meselesi fıkıh, tefsir ve kelam gibi farklı disiplinler tarafından ele alınarak tartışılmıştır. Fıkıh cephesinde konu, bir meselenin dini hükmü hakkında Kur’an ve sünnet gibi temel metinlerde herhangi bir şey bulunmadığı takdirde, dinin genel ilkelerine aykırı olmaksızın kişisel kanaate dayalı bir görüş öne sürmenin caiz olup olmadığı etrafında cereyan etmiştir. Rey tartışmalarının tefsir alanındaki yansıması ise, anlamı kapalı olan bir ifadeyi açıklığa kavuşturan herhangi bir nakil bulunmadığı zaman, Kur’an’ın genel ilkeleri çerçevesinde akla dayalı olarak yorumlama faaliyeti şeklinde olmuştur. Fıkıh ile tefsir alanında işletilen rey arasında umum-husus min vech yani genellik özellik bakımından bir fark olduğunu söylemek mümkündür. Tefsir alanında ortaya konulan telifatın en mümeyyiz vasıflarından birini teşkil etmesi, reyin önemini ortaya koyması bakımından yeterlidir. Kur’an’ı anlamak ve tefsir etmek niyetinde olan her bir müfessirin önünde çözülmesi gereken bir mesele olarak duran reyin bu denli bir öneme haiz olması, Hz. Peygambere nispet edilen bir rivayetten kaynaklanmaktadır. Bu rivayete göre Kur’an’ı herhangi bir bilgiye dayanmadan sadece reyle tefsir etmek yasaklanmıştır.<sup>407</sup> Bir kısım müfessirler, bu rivayetten hareketle Kur’an’ın rey ile tefsirine karşı çıkmış ve sadece nakle dayalı tefsirler ortaya koymuşlardır. Kur’an’ı reye dayalı olarak tefsir etmeyi yasaklayan mezkûr rivayetin varlığına rağmen dirayet tefsirlerinin varlığı, bu rivayetin farklı şekilde anlaşıldığını ve yorumlandığını göstermektedir.<sup>408</sup>

İbn Kayyim, bu tartışmaları olabildiğince geriye götürerek konuyu, dinde söz söylemeye en yetkin kişiler olarak gördüğü sahâbe ve tabîûn uleması nezdindeki konumu bağlamında ele almaya çalışmıştır. Bu tavır, onun ilim anlayışında benimsediği genel yaklaşımına da uygun bir tutumdur. Kur’an ve sünnette dini hükmü bulunmayan bir mesele karşısında kişisel görüş anlamındaki reyin kullanımı hakkında sahâbeden farklı görüşler

<sup>405</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân*, 2/203-204.

<sup>406</sup> Yûnus 10/19.

<sup>407</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, “*Sünen*”, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1938), “Tefsir”, 1; Ebû Dâvûd, “İlim”, 6.

<sup>408</sup> Bu rivayete ilişkin tartışmaların ayrıntıları için bkz. Enes Büyük, “Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 643-671. Kur’an’ın reyle tefsirini yasaklayan rivayetin senet açısından kritiği için bkz. Kadir Gürler, Kur’an’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (2004), 17-46.

nakledilmiştir. Başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere sahâbenin ileri gelenlerinden önemli bir kesimin, reyin kullanımına yönelik olumsuz bir tavır takındığını belirten rivayetler aktarılmıştır. Ehl-i hadîs ulemasının, dinî metinlerin anlaşılması hususunda aklın kullanılmasına taraftar olan rey ehline karşı öne sürdüğü delillerin önemli bir kısmını, sahâbeden menkûl bu tarz rivayetler oluşturmaktadır. Sahâbeye nispet edilen reye yönelik olumsuz tutum, tâbiûn nesli arasında önemli ölçüde kabul görmüştür. Diğer taraftan, Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ud gibi isimler başta olmak üzere sahâbenin bazı kesiminden reyin kullanımına cevaz anlamı içeren rivayetler de aktarılmıştır. Dini anlama ve kavrama noktasında mümtaz bir konuma sahip bu şahsiyetlerin, Kur'an ve sünnete doğrudan müracaatla hükmü elde edilemeyen bir mesele karşısında takınılması gereken tutuma dair önerileri, nassları yorumlamaya yönelik ilk adımları teşkil eder mahiyettedir. Bu konudaki rivayetlerin genel muhtevası, ortaya çıkan bir meselenin hükmünü düşünsel herhangi bir faaliyet yürütmeden doğrudan Kur'an ve sünnetin verilerine dayanarak elde etme imkânının olmadığı durumlarda, İslâm'ın ruhuna vukûfiyetleri ile bilinen sahâbenin ortak bir hükme vararak ortaya koyması şeklindedir.<sup>409</sup> Buradan anlaşılacağı üzere sahâbenin, çözümü beklenen bir meselede, ilahî ifadelerin genel muhtevasından hareketle yeni ve farklı bir sonuca ulaşması söz konusudur.

Usûle dair kaleme aldığı *İ'lamü'l-müvakkî'in* adlı eserinde İbn Kayyim, teorik alt yapısını kurmaya çalıştığı reyi sahih, batıl ve şüpheli olmak üzere kategorik bir ayırıma tabi tutmaktadır. Reyin bu şekildeki taksiminde, sahâbeden aktarılan hem olumlu hem de olumsuz içeriğe sahip rivayetler etkili olmuştur.<sup>410</sup> Dini otorite olarak kabul ettiği selef bilginlerinin reyin her üç türüne değindiğini vurgulayarak onların, sahih rey ile amel edip fetva verdiklerini; batıl olan reyi ise tenkit ettiklerini ve hiçbir surette bununla amel etmediklerini belirtmektedir. Şüpheli rey konusunda ise başka türlü hareket etme imkânının olmadığı zaruret halinde amel etmeye dönük cevaz hükmü verseler bile herkesi bağlayıcı bir hüküm olmadığını ve buna muhalefet edenin dine aykırı hareket etmediğini ifade etmişlerdir.<sup>411</sup>

İbn Kayyim'e göre bu kategorik ayırımda esas dikkat edilmesi gereken husus, batıl rey grubuna dâhil olanlardır. O batıl olan reyi beş kısma ayırarak kesinlikle kabul edilemez olduğunu savunmaktadır. Bunlar;

#### 1) Nassa muhalif olan rey.

<sup>409</sup> Bu konudaki rivayetler için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-müvakkî'in 'an Rabbi'l-'Alemîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996) 1/42-44

<sup>410</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 1/52.

<sup>411</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 1/53.

2) Bid'at ihdas ettiren ve sünnetleri değıştiren rey.

3) Dinin şerî ahkâmına ilişkin olarak zan ve istihsana dayalı olarak belirtilen rey.

4) Dini metinleri anlayıp kavrayacak bilgiden ve dini ahkâmı istinbat edecek yeterlilikten yoksun olduğu halde zan ve hırsan ötürü beyan edilen rey.

5) Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye vb. mezheplerin ortaya koyduğu geçersiz/batıl prensipler çerçevesinde Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının yorumlandığı rey.<sup>412</sup>

Selefe nispet edilen rivayet ve uygulamalardan hareketle reyi tamamen reddetmeyen İbn Kayyim, mahmûd/övlümüş olarak adlandırıp meşru gördüğü reyler de vardır. Özellikle dindeki konumları itibariyle sahâbeye ait herhangi bir reyi diğer insanların reyinden farklı bir değerlendirmeye tabi tutar. Hz. Ömer'in kişisel kanaatine dayanarak ortaya koyduğu kimi görüşlerin bizzat Kur'an tarafından onaylanmış olması, onun bu görüşlerinde önemli ölçüde etkili olduğu aşikârdır. Ayrıca İmam Şafî'nin sahâbeye ait bir görüşe biçtiği değer, onun bu konudaki tutumunda belirleyici rol oynar.<sup>413</sup> İbn Kayyim, nassın anlamını açıklayıp beyan eden, delalet yönlerini ortaya koyup istinbat etmeyi kolaylaştıran reye de cevaz vermektedir. Fıkhi ahkâma ilişkin sahâbeden menkul birçok görüşe yer veren İbn Kayyim, bu grupta değerlendirdiği reylerin Kur'an ve sünnetten hiçbir hüküm ile çatışmadığını önemle vurgular. Ümmetin akli tefekküre dayalı icmasını da bu kapsamda değerlendirir. Ancak ümmet ile kastı sahâbedir.<sup>414</sup> Son olarak Kur'an'da, sünnette ve sahâbeden aktarılan rivayette bir hüküm bulunmazsa içtihatla bulunarak görüş beyan etmeyi meşru görür.

Kur'an'ın anlamı ve oradan istinbat edilecek ahkâmın belirlenmesinde Hz. Peygamber ile kurucu neslin otoritesine başvurmayı bir yöntem olarak benimseyen İbn Kayyim, seleften aktarılan rivayetlerin de etkisiyle akli tefekküre dayalı reye sınırlı da olsa bir alan açmıştır. Belirli bir sınır dâhilinde cevaz hükmü verilen bu rey, her önüne gelenin hiçbir sabiteye dayanmadan fütursuzca hareket edebileceği bir anlam ifade etmemektedir. Reyle tefsiri yasaklayan rivayete dikkatli bir gözle bakıldığında ilgili yasağın herhangi bir dayanağı olmayan mücerret reyi kapsadığı görülecektir. İbn Kayyim, Hz. Ebu Bekr'e nispet edilen hem reyi kınadığı hem de reyle hüküm verdiği yönünde anlamca birbirine zıt iki rivayeti uzlaştırma çabasında bu hususa işaret etmektedir. Bu konudaki açıklamaları şöyledir:

<sup>412</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-müvakkî'in*, 1/54-55.

<sup>413</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-müvakkî'in*, 1/63.

<sup>414</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-müvakkî'in*, 1/66.

Ahmed b. Hanbel, Şa‘bî’den şunu aktarır: Ebû Bekr’e kelâle hakkında soruldu. Ebû Bekir, “Bu hususta kendi reyimle/görüşümle cevap vereceğim. Doğru olursa Allah’tan, hatalı olursa benden ve şeytandandır. Kelâlenin baba ve çocuk dışında kalanlar olduğunu düşünüyorum” dedi. Bu rivayet, Hz. Ebû Bekir’den sahih yollarla aktarılan “*Allah’ın kitabı hakkında kendi görüşümle bir şey söylersem hangi gök beni gölgelendirir?! hangi yer beni üzerinde taşır?!*” rivayeti ile daha önce geçen “*Kim Kur’an hakkında kendi reyile bir şey söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın!*” hadisi ile nasıl uzlaştırılır? diye sorulursa, buna şöyle cevap verilir: Rey iki türdür. Birincisi delili olmayan, sırf hırs ve tahminden ibaret olan mücerret reydir. Allah, Hz. Ebû Bekir’i ve sahâbeyi bundan korumuştur. İkincisi ise sadece nastan veya nasların birlikteliğinden istinbat ve istidlale dayalı olarak elde edilen reydir.<sup>415</sup>

Her ne kadar istidlale dayalı reye belirli oranda bir cevaz hükmü tanınsa da bu mutlak bir serbestlik anlamına gelmez. Ancak nakille kuşatılmış ve meşrutiyetini nastan alan bir rey kabul edilebilir. Nassın sınırlarını belirlediği bir alanda yine nassın hizmetinde kullanılan bir akıl, asgari düzeyde tutulmak şartıyla hoş karşılanabilir. İbn Kayyim’in sahâbeden aktardığı rivayetlerde bu vurguyu görmek mümkündür. İbn Abbas’tan naklettiği “Allah’ın kitabında olmayan ve Resulullah’ın sünnetinde geçmeyen bir rey ihdas eden kimse, Allah’la karşılaştığı zaman onda olması gereken şekilde oraya gelmez” şeklindeki rivayette reyin nas ile uyumlu olmasına dikkat çekerken, Hz. Ömer’den aktardığı “Resulullah’ın reyi isabetlidir. Çünkü Yüce Allah, ona gösteriyordu. Bizim görüşümüz ise zanna ve tekellüfe dayanır” şeklindeki rivayette ise reyin kesinlik ifade etmediğine işaret etmektedir.<sup>416</sup> Bu yüzden akıl ancak naklin bulunduğu yerde nakille uyumlu bir şekilde beyanlarda bulunabilir. Zaten onun sarîh akıl ile kastettiği şey nassın delalet ettiği manadır.<sup>417</sup>

İbn Kayyim’in açıklamalarında, reyi sahâbeye özgü kılma gibi bir çabanın varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Mahmûd/övlümüş reyden bahsettiği bağlamda verilen örneklerle baktığımızda sürekli sahâbeye ait reylerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu da aslında Kur’an hakkında reye dayanarak söz söyleme yetkisinin sadece onlara ait olduğu şeklinde bir düşünceye sahip olduğu izlenimi bırakmaktadır. Onlar her konuda mükemmel oldukları için rey konusunda da en iyi ve en güvenilir kimselerdir. Ancak diğer insanlar, onların sahip olduğu bilgi ve birikime sahip olmadıkları gibi Hz. Peygamber’i görme ve vahyin nüzulüne şahit olma bahtiyarlığına erişememiştir. Bu durum, onları Kur’an’ın manasına vukûfiyet açısından bir

<sup>415</sup> İbn Kayyim, *I‘lamü’l-müvakkî’in*, 1/65.

<sup>416</sup> İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/407.

<sup>417</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 1/95.

adım öne taşımaktadır. Bu nedenle kişisel görüş ve kanaatlerden uzak, Kur'an'ın ruhuna en uygun rey ancak sahâbeye ait olabilir.

## B. İbn Kayyim'de Dilbilimsel Tefsir

Kur'an'ı anlamada en önemli ve köklü faaliyetlerden biri dil merkezli yaklaşımlar oluşturmaktadır. Kur'an'ı Kerîm dilsel bir metin/yapı olduğu için, içerdiği manaları açığa çıkarmak, sahip olduğu bu dilsel bütünlüğe nüfuz ederek gerekli inceleme ve tahlillerde bulunmayı gerektirmektedir. Nüzûl ortamında anlamının önünde çok fazla bir engel olmadığı için muhataplar Kur'an'ın maksadını anlamakta pek fazla problem yaşamıyorlardı. Nadir olarak görülen kimi lafzî/yüzeysel sorunlar da Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Ancak vahyin indiği ortamdan uzaklaştıkça anlama sorunları giderek artmaya devam edince her dönemin ihtiyacına cevap verecek tarzda dil ağırlıklı çalışmalar artış göstermiştir. Bu yöndeki çalışmaların ilk nüveleri sahâbe dönemine kadar götürülmekte ise de hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren görülen dil merkezli çalışmalar esas teşkil etmektedir.<sup>418</sup> Bir yandan Kur'an okumadaki hataların (lahn) önüne geçmek için Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi faaliyetleri devam ederken, diğer taraftan da lafızları derleme ve manalarını belirleme yönünde çalışmalar başlamıştır. Dolayısıyla hem dilbilim ve belagatin hem de dil merkezli tefsir çalışmalarının ortaya çıkması ve gelişmesinin arkasında yatan en önemli faktörün, Kur'an'ı doğru okuma, anlama ve yorumlama çabalarının olduğu görülmektedir.<sup>419</sup> Yapılan bu çalışmalar, büyük ölçüde ses (kıraat), sarf, nahiv ve lügat (kelime hazinesi ve kelimelerin anlamı) alanlarıyla ilgili olmuştur. Dilin değişik yönlerini ilgilendiren bu birikim tefsir çalışmalarına da yansımış, Kur'an'ın anlaşılması konusunda karşılaşılan dilsel problemleri gidermek amacıyla belli konularda müstakil eserler telif edilmiştir.<sup>420</sup>

Dilin tefsir ilmindeki önemini kavrayan İbn Kayyim, dilsel izahların manaya etkisini ve gücünü kabul etmiş gözükmektedir. Ebû'l-Kâsım es-Süheylî'nin *Netâicü'l-fiker* adlı eserini merkeze alarak yazdığı *Bedâi'u'l-fevâid* adlı eserinde çok sayıda dile bağlı tahlillerde bulunur. Bu eserdeki temel amacı tefsir yapmak olmamakla beraber Arap dilinin kurallarına ilişkin ayrıntılı tahlillerde tefsiri ilgilendiren sonuçlara ulaşabilmiştir. Bu bağlamda çok sayıda ayetin dilbilimsel açıdan tefsirini yapmıştır. Dilbilimsel tefsirlere yönelik eleştirilerden biri, ayetler

<sup>418</sup> *Garîbu'l-Kur'ân, Sahîfetu Ali İbn Ebî Talha ve Mesâilu Nafi' İbn Ezrâk* adlı eserler İbn Abbas'a nispeti tartışmalı olan eserlerdendir. Mustafa Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/327-328.

<sup>419</sup> Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 1/330.

<sup>420</sup> Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 1/330.

üzerinde Kur'an'ın nüzulünden sonra insanlar tarafından belirlenen ihtilaflı kuralları dikkate alarak değerlendirmede bulunmaktır. Ahfeş, Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve diğer bazı dilciler, kıyas yöntemine dayalı olarak şiire besledikleri güvenle Kur'an'a muhalif bazı kullanımların daha üstün ve daha iyi olduğunu öne sürebilmiştir.<sup>421</sup> Buna mukabil İbn Kayyim, Arap dilinin her açıdan mükemmel eseri olarak Kur'an'ı kabul ettiği için dil, iştikak, sarf ve nahiv ilmiyle alakalı incelemelerde Kur'an'ın kullanımlarını asıl kabul etmiştir.<sup>422</sup> Onun dilsel açıdan Kur'an'a yaklaşımı şöyledir: Kur'an, dil bakımından Arapların en üstün kelimeleridir. Kur'an'ın sahip olduğu bu üstünlük, ona, dilin kullanım ve kuralları konusunda belirleyici bir rol vermektedir. Bu rolü gereği Kur'an'ı Kerîm, dile ait kullanımlar için bir delil işlevi görür. Diğer bir deyişle herhangi bir dilsel ifadenin doğru olup olmadığı noktasında belirleyici olan Kur'an'daki kullanımdır. Eğer bir kullanım, Kur'an'a uygunluk arz ediyorsa doğruluğu kanıtlanmış olur. Dile ait bir kaidenin doğruluğu, Kur'an'dan delil ve şahit getirmek suretiyle ispatlanabilir. Bu düşüncesiyle İbn Kayyim'in, Kur'an'ı tamamen nahiv ve i'rab kurallarına bağlı olarak yorumlamanın isabetli bir yaklaşım olmayacağı kanaatini taşıdığını söyleyebiliriz. Ona göre nahiv ilminin herhangi bir kaidesini savunmak adına Allah'ın kelamını tahrif etmek caiz değildir. Yüzlerce nahiv kuralını iptal etmek bir ayetin manasını bozmaktan daha kolay (olmalı)dır.<sup>423</sup>

Müellife göre Kur'an'ın dilsel meselelere ilişkin hususlarda kendine özgü bir örfü ve başka şekilde tefsir edilmesi uygun olmayan mahut manaları bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın bahsi geçen özgün örfü ve mahut manaları dışında tefsir edilmesi caiz değildir. Zira Kur'an manalarının diğer manalara nispeti (üstünlüğü), tıpkı Kur'an lafızlarının diğer lafızlara nispeti (üstünlüğü) gibidir. Hatta manalar daha büyük bir öneme sahiptir. Kur'an'ın lafızları lafızların efendisi, en değerlisi ve en fasihi olduğu gibi manaları da en değerli ve en yücedir. Bu yüzden Kur'an'ın, ona uygun düşmeyen diğer manalarla tefsir edilmesi caiz değildir. Salt nahiv ve irabın mümkün kıldığı ihtimallere dayanarak eksik ve yetersiz manalara hamledilmesi doğru değildir.<sup>424</sup> İbn Kayyim, bunu önemli bir tefsir kaidesi olarak görmekte, müfessirlere ait zayıf görüşleri tanımada faydaya haiz olduğunu düşünmektedir. Tefsir usulüne ilişkin yazmayı düşündüğü eserde bunu geniş bir şekilde ele alacağını söylemektedir.<sup>425</sup> *Celâu'l-efhâm* adlı

<sup>421</sup> İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 171.

<sup>422</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/876.

<sup>423</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/79.

<sup>424</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/877.

<sup>425</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/877.

eserindeki kimi ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu eseri kaleme almış olmasına rağmen günümüze ulaşmamıştır.<sup>426</sup>

Kur'an'ın dilsel açıdan tefsiri, tefsirin rey ile bulunduğu ilk zemini teşkil etmektedir. Dilsel izahlar, rey ve te'vile imkân tanımları bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu noktada rey ile tefsire tamamen karşı olmasa da oldukça mesafeli bir yaklaşım sergileyen İbn Kayyim'in dile dayalı olarak yaptığı açıklamaların kendi yöntemi açısından izahı meselesi ortaya çıkmaktadır. İbn Kayyim, sıfat ayetlerinin anlaşılması bağlamında rivayetin ve naklin önemini vurgularken, Kur'an'ı te'vil eden Cehmiyye ve Mu'tezile gibi akılcı eğilimlerin dile ve şiire dayalı yorumlarını kıyasıya tenkit etmektedir.<sup>427</sup> Onun buradaki eleştirilerinin odak noktası, metafizik alana tekabül eden konularda rivayete dayalı bir bilgi bulunmasına rağmen mezhepsel görüş ve kabullere gerekçe olarak sunulan dilsel açıklamalara yöneliktir. Diğer bir ifadeyle o, Hz. Peygamber'den sahih bir şekilde gelen bir hadisin veya sahâbe, tabiûn ve selef ulemasına dayanan sağlam bir naklin getirdiği bilginin, dilsel birtakım işlemlerle ulaşılan manalar karşısında ikinci plana itilmesine rıza göstermez. Dolayısıyla onun bir yandan dile dayalı kimi yorumları eleştirirken diğer yandan dilbilimsel izahlarda bulunması, benimsediği yöntem açısından tutarlılık arz etmektedir.

İbn Kayyim'e ait dile dayalı açıklamaların mahiyeti ve rey ile tefsir kapsamına girip girmediği mevzusu kendisi tarafından açıklığa kavuşturulmamıştır. Kanaatimizce bu konu, müellif tarafından mahmûd/övuken ve mezmûm/yerilen şeklinde ikili bir kategoriye ayrılan rey ile tefsirin mahmûd rey kısmının kapsamında görülmüştür. Öte yandan dilsel her bir açıklamanın rey ile tefsir kapsamına girmediği aşikârdır. Zira dilbilimin verilerine dayanarak Kur'an'ın muhtevastaki muhtemel manaları açığa çıkarmaya dönük her bir faaliyet, rey ile tefsir veya te'vil olarak değerlendirilemez. Sözlü veya yazılı herhangi bir metnin sahip olduğu manalara, kendisini oluşturan parçalar ayrıntılı olarak incelenmeden ulaşmak mümkün değildir. İlahî kelimayı oluşturan en küçük birimden en büyüğüne kadar her bir unsurun analizi sonucunda mütekellimin muradı ortaya çıkar. Ancak burada itikadî ve mezhepsel ön kabuller bir kenara bırakılır. Buradan hareketle İbn Kayyim'in, bir takım mezhepsel ön kabulleri ispat etmeye dönük dilsel açıklamalara değil, zû-vücûh olan Kur'an'ın mana zenginliğini ortaya koyacak nitelikteki dilsel açıklamalara sıcak baktığını söyleyebiliriz.

İbn Kayyim üzerine araştırma yapan Sabrî el-Mütevellî, İbn Kayyim'e nispet edilen, ancak ona ait olmayan *el-Fevâidu'l-Müşevvik* isimli eserden hareketle onun dilsel tefsirle ilgili

<sup>426</sup> İbn Kayyim, *Celâu'l-efhâm*, 165.

<sup>427</sup> İbnü'l-Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâ'ık*, 3/857-1274.

görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu eserin ona ait olmadığını daha önce izah etmiştik. Dolayısıyla araştırmacının, bu eserden hareketle, İbn Kayyim'e nispet ettiği dilsel bazı yorum ve tefsirlerin ona ait olmadığını vurgulamak gerekir.<sup>428</sup> Özellikle mecaz, beyan ve bedi' başlıklarında, müellifin görüşlerini açıklama sadedinde bu eserden yaptığı alıntılar, İbn Kayyim'e ait görüşleri yansıtmamaktadır.

Bu açıklamalardan sonra İbn Kayyim'in dilsel tefsire dair faaliyetlerinin ayrıntılarına geçebiliriz.

### 1. Kelime Tahlili

Dilbilimsel tefsirde kelimelerin tahlili önemli bir yer tutar. Kur'an lafızlarının filolojik açıdan ifade ettikleri anlamların tespit edilmesini imleyen bu yöntemde, Kur'an'da yer alan kelime ve kavramların nüzul çağındaki anlamını ortaya koymak hedeflenmektedir. Nüzul asrından uzaklaştıkça ortaya çıkan ve giderek artmaya başlayan anlama sorunlarını gidermek adına ulemanın yaptığı en önemli tefsir faaliyetinin başında Kur'an'da yer alan kelimelerin anlamını tespit etmek gelir. Özellikle *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Garibu'l-Kur'ân* başta olmak üzere *Mecâzu'l-Kur'ân*, ve *İ'rabu'l-Kur'ân* literatürü bu temel saikten hareketle gelişmeye başlamıştır.

İbn Kayyim'in ele aldığı Kur'an kelimelerinden biri “دعي” fiil kökünden türeyen dua/دعاء'dır. Müellife göre Kur'an'da geçen dua kelimesi, ibadet ve istek/talep olmak üzere iki anlamda kullanılır. Bazen ibadet bazen istek bazen de her iki anlam kastedilir. İstek anlamındaki dua, kişinin fayda verecek şeyi talep etmesi, zarar verecek şeyin bertaraf edilmesini istemesidir. Gerçek tanrı, zarar ve faydaya gerçekten sahip olandır. “Allah'tan başka kendilerine ne fayda ne de zarar verebilen şeylere tapıyorlar!”<sup>429</sup> “Allah'tan başka, sana fayda ve zarar getirmeyecek olan şeylere dua etme”<sup>430</sup> “Dedi ki: “Öyleyse, ne diye Allah'ı bırakıp da size hiçbir şekilde fayda ve zarar veremeyen şeylere taparsınız?!”<sup>431</sup> vb. birçok ayette Cenab-ı Hak, kendisi dışındaki tanrılardan fayda ve zararı nefyetmiştir.<sup>432</sup> Ona göre ibadet edilmeye layık gerçek tanrının, fayda verme ve zararı defetme gücüne sahip olması gerekir. İstek anlamında dua fayda ve zarar için, ibadet anlamında dua ise korku ve ümit için yapılır. Dolayısıyla her iki anlam birbirinin lazımıdır. İbadet anlamında yapılan her dua istek

<sup>428</sup> Araştırmacının *el-Fevâidu'l-muşevvik*'ten yaptığı alıntılar için bkz. el-Mütevelli, *Menhecu ehli's-sünne*, 330, 331-332, 337, 338, 339, 342, 343.

<sup>429</sup> Yûnus 10/18.

<sup>430</sup> Yûnus 10/106.

<sup>431</sup> el-Enbiyâ 21/66.

<sup>432</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/835-836.

anlamındaki duayı gerektirir. İstek anlamındaki her dua da ibadet anlamını gerektirir. “*Kullarım sana Beni sorduklarında şüphesiz Ben yakınımıdır; Bana dua ettiği zaman Ben o dua edenin duasına elbette icabet ederim*”<sup>433</sup> ayetinde geçen dua kelimesi her iki anlamı barındırır.<sup>434</sup> Ona göre bu ayetteki kullanım, müşterek bir lafzın her iki anlamda kullanılması veya lafzın hakikat ve mecaz anlamlarında kullanılması şeklinde değildir. Bilakis her iki anlamı da barındıran tek bir hakikat anlam söz konusudur.<sup>435</sup>

Bu arada İbn Kayyim, “*O’ndan başka sadece dışilere (yani, uydurdukları tanrıçalara) tapıyorlar.*”<sup>436</sup> “*Allah’tan başka yalvardığınız o şeyler bir araya gelse, bir sinek bile yaratamazlar.*”<sup>437</sup>, “*Çünkü tapıp durdukları şeyler zihinlerinden kaybolup gitmiş; kaçacak delikleri olmadığını anlamışlardır!..*”<sup>438</sup> ayetlerinde müşriklere nispetle gelen dua kelimesinin, ibadet anlamında olmasını daha güçlü ve açık bulur. Bunu üç açıdan izah eder:

Birincisi; müşrikler, “Onlara, bizi Allah’a yakınlaştırmaları için ibadet ediyoruz” diyerek, onlara yaptıkları duanın ibadet olduğunu itiraf ediyorlardı.

İkincisi; Yüce Allah, onların bu duasını birkaç yerde ibadet olarak tefsir etmiştir. “*Hem siz hem de Allah’tan başka taptıklarınız gerçekten Cehennem odunusunuz; oraya mutlaka gireceksiniz!*”<sup>439</sup>, “*Ve kendilerine denilir ki: “Nerede o Allah’tan başka taptıklarınız?! Size yardım ediyorlar mı ya da kendilerine yardımları dokunuyor mu?”*”<sup>440</sup> ayetlerde bunu görebiliriz.

Üçüncüsü; müşrikler, onlara (putlara) ibadet ediyor ve onları Allah’a yaklaşma vesilesi kılıyorlardı. Ancak herhangi bir ihtiyaç, zorluk ve sıkıntı anında onları terk edip yalnızca Allah’a dua ediyorlardı.<sup>441</sup> Müellife göre “*O halde, siz, dini Allah’a özgü kılarak (sadece) O’na dua edin*”<sup>442</sup> ayetinde geçen dua kelimesi de ibadet anlamındadır.

<sup>433</sup> el-Bakara 2/186.

<sup>434</sup> İbn Kayyim, *Bedâi’u l-fevâid*, 3/836.

<sup>435</sup> İbn Kayyim, *Bedâi’u l-fevâid*, 3/836. İbn Kayyim’e göre bu durum, Kur’an’ın ince manalarını kavramada dikkate alınması gereken bir husustur. Zira bunun çok sayıda örneği bulunmaktadır. Örneğin, İsra suresinin (17) 78. ayetinde geçen *dulûk* دُلُوك kelimesi böyledir. Bu kelime, hem güneşin öğlen vakti tam ortadan batmaya doğru meyletmesini hem de güneşin batmasını ifade eder. Ona göre *dulûk*, meyletmektir. Güneşin meyletmesinin bir başlangıcı ve sonu vardır. Zeval (bu meylin) başlangıcı, batmak ise sonudur. Lafız her iki anlamı beraber ifade eder. İbn Kayyim, *Bedâi’u l-fevâid*, 3/837.

<sup>436</sup> en-Nisâ 4/117.

<sup>437</sup> el-Hac 22/73.

<sup>438</sup> Fussilet 41/48.

<sup>439</sup> el-Enbiyâ 21/98.

<sup>440</sup> eş-Şu‘arâ 26/92-93.

<sup>441</sup> İbn Kayyim, *Bedâi’u l-fevâid*, 3/838-839.

<sup>442</sup> el-Mü‘min 40/14.

İbn Kayyim'in tahlil ettiği kelimelerden biri de Fatiha suresinin (1) 6. ayetinde geçen sırat/yol kelimesidir. Yutmak anlamındaki s-r-t fiil kökünden türediğini belirttiği sırat kelimesinin, üzerinden geçen kişiyi adeta yuttuğu için yol anlamı aldığını belirtir. Ona göre Arap dilinde bir yolun sırat olarak ifade edilmesi için beş özelliğinin bulunması gerekir. 1) Dosdoğru 2) kolay 3) yürünmüş 4) geniş olması 5) ve maksada ulaştırması gerekir. Araplar eğri, maksada ulaştırmayan, zor ve meşakkatli yolu sırat olarak isimlendirmezler.<sup>443</sup> Kelimenin elif-lam takısı alarak marife gelmesi, mutlak anlamda doğru olan herhangi bir yola değil, Allah'ın nimet verdiği kulları için tayin ettiği muayyen bir yola hidayet anlamı taşır. Dolayısıyla erişilmesi talep edilen şey, mutlak ve bilinmeyen bir yol değil, zihinde ve hariçte bilinen belirli bir yoldur.<sup>444</sup> Kur'an'da nekra olarak geldiği diğer yerlerin aksine burada marife bir şekilde gelmesi, bağlamın dua ve talep olmasıdır.<sup>445</sup> Ebû'l-Kâsım es-Süheylî, Fetih suresinin (48) 2. ayetinde nekra olarak gelen sırat kelimesini bağlamı dikkate alarak savaş ve hile konusundaki görüşte doğru yolu bulma anlamında yorumlar. Kur'an'da savaş ve hilenin "dosdoğru yol" olarak isimlendirilmediğini belirten İbn Kayyim, selef ve halef ulemasından hiç kimsenin ayeti bu şekilde tefsir etmediğini ifade ederek bu yoruma karşı çıkar. Ona göre bu ayette geçen "dosdoğru yol" tabiri "*De ki: Şüphesiz beni Rabbim dosdoğru bir yola ilettiştir*" ayetinde "*Doğru, pâyidar bir dine; samimi bir muvahhit olan İbrahim'in dinine... ki o, müşriklerden de değildi.*" şeklinde tefsir edildiği üzere, Allah'ın elçilerini erıştirdiği hak din ve hidayet yoludur.<sup>446</sup>

## 2. Sarf İlminde Yararlanması

*Ulûmu'l-Kur'ân* literatüründe müfessirin bilmesi gereken yardımcı ilimler kategorisi altında yer alan ilimlerden biri de sarf ilmidir. Lafız düzeyindeki yapısal farklılıklar, ayetin gramatik yapısını etkilemenin yanı sıra anlam bakımından değişikliğe neden olabilmektedir. Tekil haldeki kelimelerin anlamını belirleme ve bu bakımdan tefsir ilmine olan katkısı dolayısıyla tefsirin tanımında bu ilmin niteliklerine yer verilecek kadar önem arz etmektedir.<sup>447</sup> İbn Kayyim'in dilbilimsel tefsir bağlamında kelimelerin morfolojik yapısını inceleyen sarf ilmini dikkate alarak çeşitli yorumlarda bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Rüzgâr sözcüğünün

<sup>443</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/416-417.

<sup>444</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/411-412.

<sup>445</sup> Sırat kelimesinin nekra olarak geçtiği bazı yerler: el-Fetih 48/2, eş-Şûrâ 42/52, el-En'âm 6/87, 161.

<sup>446</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 2/413-414.

<sup>447</sup> Emrullah Ülgen, "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlmini Yeri ve Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Elazığ 2016), 103. Ülgen, tefsir metodolojisinde en az diğer ilimler kadar önemli olduğunu belirttiği bu ilmin gerek tefsir mukaddimelerinde gerekse *Ulûmu'l-Kur'ân* literatüründe yeterince ele alınmadığına işaret etmektedir. Ülgen, "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlmini Yeri ve Önemi", 102.

Kur'an'da geçtiği yerleri dikkate alan müellif, tekil ve çoğul formunda geldiği bağlamlarda farklı anlamlara delalet ettiğini belirtmektedir. Metin içi bağlamın/siyakın rahmet olduğu yerlerde çoğul formunda geldiğini, ancak bağlamın azap olduğu yerlerde ise tekil formunda geldiğine işaret etmektedir. Çünkü rahmet rüzgârları farklı niteliklere ve faydalara sahip olduğu gibi farklı esme yönüne sahiptir. Rahmet rüzgarlarından biri şiddetlenip ortalığı toza dumana kattığında onun şiddetini kırarak ve keskinliğini törpüleyecek başka bir rüzgâr ortaya çıkar. Bu ikisinin arasında yumuşak ve hoş bir rüzgâr eser ki hem hayvanlara hem bitkilere faydalı olur. Dolayısıyla rahmet rüzgârlarından her birinin karşısında kendisini dengeleyecek ve ayazlığını kırarak bir rüzgâr bulunur. Çünkü rahmette birçok esinti vardır. Azap rüzgârı ise tek yönden eser. Ona mukavemet edecek ve karşısında duracak başka bir rüzgâr bulunmaz. Şiddetini ve öfkesini kırarak bir şey olmadığı için ulaşabildiği yere kadar gider. Verilen emre boyun eğerek gönderildiği şeye isabet eder. Bu nedenle Yüce Allah, Âd kavmine gönderilen rüzgârı akîm/hayırsız olmakla nitelemiştir. “*Hani, üzerlerine o hayırsız kasırgayı göndermiştik*”<sup>448</sup> Aşılama yapmayan ve hiçbir faydası bulunmayan yani uğradığı yerleri kısırlaştıran demektir.<sup>449</sup>

Bu kullanıma aykırı olarak rahmet ile ilgili bir bağlamda kelimenin müfret olarak kullanılmasını şu şekilde açıklamaya çalışır: “*Gemide bulunduğunuz sırada, gemi kendilerini hoş bir rüzgârla götürdüğü ve bununla mutlu olduklarında*”<sup>450</sup> ayetinde hoş rahmet rüzgârı müfret olarak zikredilmiştir. Çünkü böyle bir ortamda (denizde) rahmetin tamamlanması farklı yönlerden esen rüzgârlar ile değil, tek bir rüzgâr ile sağlanır. Nitekim gemi, bir yönden esen tek bir rüzgâr ile seyrini gerçekleştirir. Rüzgârların farklı yönlerden esip birbiriyle çarpışması, geminin helak olmasına sebep olur. Bu durumda istenen şey birden çok rüzgâr değil tek bir rüzgârdır. Rüzgâr kelimesinin hoş olmakla nitelenmesi bir yandan bu manayı pekiştirirken öte yandan yıkıcı bir fırtına vehmini de ortadan kaldırır.<sup>451</sup>

Doğmak/meşrik ve batmak/mağrib kelimelerinin içinde bulundukları bağlam gereği bazen müfret bazen tesniye bazen de cemi gelmesi bu türden ince manalara delalet etmektedir. Cemi olarak geldiği yerlerde, güneşin yıl içerisindeki doğuş ve batış yerleri kastedilmiştir. Müfret olarak geldiği yerlerde, güneşin doğuş ve batış ufku kastedilmiştir. Tesniye olarak geldiği yerlerde ise güneşin yükselme ve alçalma durumundaki iki doğuşu ve iki batışı kastedilmiştir. Güneş yükselmeye başlar ve zirve noktasına varana kadar bunu sürdürür. Bu yükselişindeki doğuştur. (Güneş bu şekildeki hareketinde) ilkbahar ve yaz ayları meydana gelir.

<sup>448</sup> ez-Zâriyât 51/41.

<sup>449</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-Fevâid*, 1/206-207.

<sup>450</sup> Yûnus 10/22.

<sup>451</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 1/207.

Sonra tekrar inişe geçer ve en alçak noktasına varana kadar bunu sürdürür. (Güneşin bu şekildeki hareketinde) sonbahar ve kış ayları meydana gelir. Yükselme anındaki tüm doğuşları bir doğuş, alçalma esnasındaki tüm doğuşları da bir doğuş sayılır. Batışlarda da aynı durum söz konusudur. İşte bu iki lafzın müfret, tesniye ve cemi şeklinde gelmesinin anlamı budur.<sup>452</sup>

Kelimelerin sarf ilmi açısından sahip oldukları kalıpların anlama etkisi açısından incelediği bir başka örnek “*Onu gördüğünüz gün, emzikli tüm canlılar emzirdiklerini unuttur*”<sup>453</sup> ayetinde geçen murdi‘a/emziren kadın anlamındaki kelimedir. İbn Kayyim, kadınlara özgü sıfatlarda müzekker müennes ayırımına gerek olmadığını, bu kelimelerin kadınlara nispetle müzekker olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Ancak Hac suresinin (22) 2. ayetinde buna aykırı olarak gelen kullanımda ince bir anlamın bulunduğunu ileri sürmektedir. Kelimenin bu ayette müenneslik bildiren ta ile *مرضعة* olarak gelmesi, sadece bu şekildeki kullanım ile dile getirilebilecek bir faydası bulunmaktadır. O anlam şöyledir: el-Murdi‘a kelimesi, emzirme işini yapan kadın demektir. Burada kast olunan anlam, sadece (emzirme) vasfı değil, aynı zamanda (emzirme) fiilidir. Şayet sadece emziren kadınlardan olması sebebiyle bu vasıf kast olunsaydı, tıpkı hâiz (hayızlı kadın) ve tâmis (adetli kadın) örneklerinde olduğu gibi ta’sız olarak murdi‘ şeklinde gelirdi.<sup>454</sup> Bu vasıf genel olup o fiili bizzat yapmasa da ilgili vasfı kendisinde barındıran veya o fiili yapan her kadına söylenebilir. Ancak burada müenneslik bildiren ta’nın gelmesi, emzirme fiilini yapan kadın anlamının kastedildiğini bildirmek içindir. Çocuğunu emziren kadın, kıyamet günündeki sarsıntının oluşturduğu büyük korkudan dolayı (o esnada) emzirdiği çocuğunu unuttur. (Ayetin devamında gelen) “*emzirdiklerini*” ifadesiyle bu mana pekiştirilmiştir. Dolayısıyla burada kast olunan anlam, potansiyel olarak değil, bilfiil emzirme fiilini yapan kadındır.<sup>455</sup> “*Emzikli tüm canlılar emzirdiklerini unuttur*” ayetinde murdi‘a kelimesi (müennes olarak), murdi‘ kelimesinden (müzekker olarak) daha belîğdir. Çünkü kadın emzirme işiyle ilgilenmediği zaman çocuğunu unutabilir. Fakat çocuğunu kucağına alıp onu emzirmekle meşgul olduğunda, ancak kucağındaki çocuğuyla meşgul olmaktan daha önemli bir işten dolayı onu unutabilir.<sup>456</sup>

Benzer şekilde aynı ayetin devamında gelen “*bütün hamileler yüklerini bırakır*” ifadesinde kullanılan zate hamlin (yük sahibi, yüklü) şeklindeki kelimenin ifade ettiği ince

<sup>452</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 1/211-212. İbn Kayyim, nûr kelimesinin müfret zülûmâtın cemi, yemin kelimesinin müfret şimâlin cemi, arz kelimesinin müfret semâvâtın cemi gelmesini bu şekilde ele alarak dilsel açısından ifade ettiği manaları tahlil etmeye çalışmıştır.

<sup>453</sup> el-Hac 22/2.

<sup>454</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 3/ 879.

<sup>455</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 3/879; 4/1332.

<sup>456</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, 4/1332.

anlama değinmeye çalışır.<sup>457</sup> İbn Kayyim, ayetin “kullu hâmilin/bütün hamileler” yerine “kullu zati hamlin/bütün yük sahipleri” şeklinde gelmesini şöyle açıklar: “Hamil” kelimesi, yük taşımaya hazır ve elverişli olanlar veya hamileliğin başında ve ilk evresinde olan için kullanılır. Ancak “zate hamlin” kelimesi, yükü/karnındaki bebeği belli olan, tam veya düşük olarak doğurmaya elverişli olan için kullanılır.<sup>458</sup>

### 3. Nahiv İlminde Yararlanması

Kur'an ayetlerinin cümle ve sözdizimi açısından ele alınarak incelenmesi, böylece sahip oldukları anlamların ortaya koyulması yolundaki çabalar, dilbilimsel tefsirin en önemli boyutunu teşkil etmektedir. *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'rabu'l-Kur'ân* adıyla oluşturulan literatürün temel hedefi, Kuran'ın dizgesel açıdan anlamlarını ortaya koymaktır. Lafızların manaya delaletinin kelimelerin cümle içindeki konumu dikkate alınarak belirlenmeye çalışıldığı bu alanda, yanlış anlamaların önüne geçerek Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması amaçlanmaktadır. İ'rab ile mana arasındaki ilişki noktasında dil bilginleri ihtilaf etmektedir. Bazı dilcilere göre mana i'rab ile ortaya konulur. Buna göre bir cümlenin anlamı, i'rabı yapıldıktan sonra ortaya çıkar. Ancak diğer bir kısım dilcilere göre i'rab manaya tabidir. Bu görüşü savunanlar, bir cümlenin i'rabının, söz konusu cümlede yer alan sözcüklerin anlamı bilindikten ortaya konulabileceğini iddia ederler. Çünkü cümlede asıl olan manadır. İ'rab ise manayı ortaya koyan bir araçtır.<sup>459</sup> İ'rab ile mana arasındaki bu ilişki konusunda hangi görüş benimsenirsen benimsensin, cümle içindeki öğelerin durumunu inceleyen bir disiplin olarak i'rab ilminin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü inkâr edilemez. İ'rab kelimesi nahiv ilmi ile alakalı bir terim olduğundan, bu alanda oluşturulan literatür de nahiv ilminin kurallarını dikkate alarak Kur'an'ı anlamaya yöneliktir. İ'rab her ne kadar nahivle özdeşleştirilse de nahiv daha geneldir. Çünkü i'rab, cümleyi sadece öge dizilişi açısından incelerken nahiv ise bir bütün olarak dilin kurallarını tahlil eder.

İbn Kayyim, Kur'an'ı anlamaya çalışırken diğer birçok ilmin verilerini kullandığı gibi nahiv ilminin gereklerini dikkate alarak Kur'an nazmındaki ince manaları gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır. Onun bu husustaki çabaları Kur'an bağlamındaki nahiv edatlarının rolünü ibraz etme ve cümle terkinde yer alan kelimelerin görevlerini bilmeye dönüktü. Ayrıca

<sup>457</sup> İbn Kayyim'in işaret ettiği bu mananın çalışmamızda kullandığımız mealde yansıtılmadığını belirtmek gerekir.

<sup>458</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 4/1333.

<sup>459</sup> Adil Bor, “Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında İ'rab-Bağlam İlişkisi”, *Bilimname; Düşünce Platformu*, 38, (2019/2), 788-789.

gerektiğinde bazı nahiv ekollerinin batıl görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.<sup>460</sup> Ona göre Kur'an'ın anlamı daima önceliklidir. Dil kurallarına bağlı kalmak adına Kur'an'ın sahih manalarını tahrif etmek doğru değildir. Söz gelimi şart edatının muzari fiilin başına geldiğini savunan bazı nahiv bilginlerinin, Mâide suresinin (5) 116. ayetinde geçen “*Hem ben böyle bir şey söylemiş olsaydım, Sen onu elbette bilirdin.*” “söyleme” ve “bilme” fiillerini muzari olarak takdir etmelerini yanlış bularak tenkit eder. Hz. İsa'nın bu sözü dünya hayatında söylediği, dolayısıyla ayetin “Ben bunu söyleyecek olsam/söylersem, Sen bunu bileceksin/bilirsin” takdirinde olmasını reddeder. Bu takdirin tahrifle eş değer olduğunu belirten İbn Kayyim, Hz. İsa'ya ait bu sözün Allah'ın ona yönelik sorusundan sonra sadır olduğu için cevap mahiyetinde olduğunu söyler. Hz. İsa kavmi arasında iken böyle bir soru ile karşılaşmadığı gibi kavminin onu ve annesini ilah edinmeleri de göğe yükselişinin ardından iki yüz yıl sonradır. Nahivle ilgili bir kuralı desteklemek adına Allah'ın kelamını tahrif etmek caiz değildir. Bir ayetin anlamını bozmak, yüzlerce kaideyi bozmaktan daha zor olmalıdır.<sup>461</sup>

Nahiv ilminin esas uğraş alanı yapısı itibariyle cümle kurgusudur. Cümleyi oluşturan ögelerin meydana getirdiği düzende, her bir sözcüğün bulunduğu konum son derece önem arz etmektedir. Arap dilinde takdim ve tehir olarak adlandırılan bu husus Kur'an'da işlevsel bir öneme sahiptir. Örneğin cin ve ins(an) kelimeleri bazı yerlerde bu sıralamayla gelirken bazı yerlerde ins(an) ve cin şeklinde gelmektedir.<sup>462</sup> Yine gökler ve yer kelimeleri bazı yerlerde bu sıralamayla gelirken bazı yerlerde ise yer ve gökler şeklinde gelmektedir. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. İbn Kayyim'e göre hikmet sahibi Yüce Allah'ın kitabında faydasız ve boş bir kelama yer olmadığı için bu noktalarda şu temel kaideye dikkat etmek gerekir. Bazı kelimelerin dilde takdim edilmesi/öne alınması kalpte mana itibariyle önde olmasına göredir. Manalar zaman, rütbe, sebep, üstünlük ve tabiat gibi beş sebepten ötürü öne alınır. Bir mana bu beş sebepten biri veya birden fazlası sebebiyle kalpte ve fikirde öne alındığında bu manaya delalet eden lafızlar da öne alınır.<sup>463</sup> Müellif, bu beş sebep dışında bazen telaffuzun kolay ve zor olmasına göre kelimelerin öne alınabildiğini belirtir.<sup>464</sup>

İbn Kayyim, zulûmat/karanlıklar ve nûr/aydınlık kelimelerini de aynı açıdan tahlil eder. Zulûmat/karanlıklar hem somut olarak hem de aklen nûrdan/aydınlıktan önce gelir. Somut olarak karanlığın önce gelmesi menkûl haber ile bilinir. Karanlığın aklî olarak önce gelmesi ise

<sup>460</sup> Mütvellî, *Menhecu ehli's-sünne*, 322.

<sup>461</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/79.

<sup>462</sup> ez-Zariyat 51/56, er-Rahmân 55/33, en-Neml 27/17 ayetlerinde cin kelimesi önce gelmiştir. el-En'âm 6/112, er-Rahmân 55/39, 74, el-Cin 72/5 ayetlerinde ise ins(an) kelimesi önce gelmiştir.

<sup>463</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/107.

<sup>464</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/107.

aklın zorunlu bir bilgisidir. Bu nedenle “Allah sizleri analarınızın karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardı ve size kulaklar, gözler ve gönüller verdi ki şükredesiniz.”<sup>465</sup> ayetinde geçen cehalet, aklî bir karanlık olduğu için öne alınmıştır. Cehalet zamansal olarak bilginin nurundan önce gelir.<sup>466</sup> Yine “Sürekli ayıplayan lâf getirip götürene”<sup>467</sup> ayetinde, “sürekli ayıplayan”ın “laf getirip götürən”den önce gelmesi rütbe itibariyledir. Çünkü yürümek, bir mekânda oturmaktan sonra gelir. Hemmâz/sürekli ayıplayan kimse harekete, bir yerden başka bir yere intikal etmeye gerek duymaz. Nemime/kovuculukta ise tam tarsine harekete ihtiyaç vardır.<sup>468</sup> Takdim ve te’hir konusu baştan sona Kur’an’ın bütün surelerinde anlamaya etki eden önemli bir konudur. Bu nedenle İbn Kayyim, Kur’an’ın doğru bir şekilde anlaşılması hususunda nahiv ilminin temel konularından olan takdim ve te’hiri göz önünde bulundurmaya özen göstermiştir.

#### 4. Yakın Anlamlı Kelimeler Arasındaki Farklara Değinmesi (Furûk)

İbn Kayyim’in dilsel tefsir bağlamında yaptığı önemli faaliyetlerden biri de aynı anlamı ifade ettiği düşünülen kelimeler arasındaki nüanslara dikkat çekmesi gelir. Arapça’da aynı anlamı ifade eden lafızlardan her birinin, ötekinde olmayan ince manalara delalet ettiği erken dönemlerden itibaren vurgulanan bir husustur.<sup>469</sup> Kur’an’ın anlaşılması söz konusu olduğunda aynı anlama geldiği düşünülen sözcükler arasındaki bu mana farklılığının önemi daha da artmaktadır. Bu nedenle dil ve tefsir ilimleriyle iştigal eden ulema bu alana ilgi göstermiş, nihayetinde kendine özgü bir literatüre sahip olacak kadar ... bir hale gelmiştir. Bu birikim üzerine mesai harcayan bilginler, aynı anlama geldiği düşünülen kelimeleri ifade etmek için, teradüf ve furûk olmak üzere iki farklı yönelime başvurmuşlardır. Teradüf yaklaşımını benimseyenler, bir anlam paydasında yer alan kelimelerin hepsini müterâdif saymışlardır. Furûk taraftarı kesim ise bir payda altında yer alan onlarca, yüzlerce kelimenin tam müterâdif olarak nitelenemeyeceğini; vâkıa ve pratik olarak bu kelimelerin aralarında nüanslar bulunduğunu benimsemişlerdir.<sup>470</sup>

İbn Kayyim bu tartışmada furûk taraftarlarının yanında yer alarak Kur’an’da yer alan kelimelerin delaletindeki inceliğe dikkat çekmeye çalışmıştır. Kur’an’da yer alan ve Türkçe’ye

<sup>465</sup> en-Nahl 16/78.

<sup>466</sup> İbn Kayyim, *Bedâi’u’l-fevâid*, 1/107-108.

<sup>467</sup> el-Kalem 68/11.

<sup>468</sup> İbn Kayyim, *Bedâi’u’l-fevâid*, 1/109.

<sup>469</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi’l-luğa ve envâ’ihâ* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ty.), 1/399-400.

<sup>470</sup> Ömer Kara, “*el-Furûku’l-Luğaviyye’nin Bir Kur’ân İlmi Olma İmkânı Üzerine*”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009), 249-250.

şüphe olarak çevrilen “şekk” ve “rayb” kelimelerinin aynı anlamda olmadığına işaretle şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Şekk” ve “rayb” arasında birkaç açıdan anlam farklılığı bulunmaktadır: Birincisi; “Şekkün mürîb” denilir, ama “Raybün müşekkik” denilemez. İkincisi; Râbenî emru kezâ/Şu iş beni şüphelendirdi denilir, ama Şekkekenî emru kezâ denilmez. Üçüncüsü; birini endişelendirip rahatsız ettiğinde “Râbehu/Onu şüphelendirdi” denilir. Hz. Peygamber’in şu sözünde bu kullanımı görüyoruz. “Bir ağacın gövdesinde kimsenin onu endişelendirmeyecek bir şekilde (lâ yurîbuhu ehadün) gizlenmiş bir ceylana uğradı.” Burada lâ yüşekkikuhu ehadün demek uygun düşmez. Dördüncüsü; güneşin doğuş ve batışı, ayın başlangıcı veya namazın vakti hususunda şüpheye düşen kimse için “rayb” değil, “şekk” sözcüğü kullanılır. Beşincisi; rayb gönül rahatlığı ve yakînin zıddı olan endişe, telaş ve rahatsızlık anlamındadır. Altıncısı; gelmesi, gitmesi ve fiili beni şüphelendirdi (Râbenî) denilir. Burada şekk kelimesi kullanılmaz. Şekk, raybın sebebidir. Kişi önce şekke düşer, sonra bu şekk onu rayba sürükler. İlim yakinin başlangıcı olduğu gibi şekk de raybın başlangıcıdır.<sup>471</sup>

Benzer şekilde kifl ve nasîb kelimeleri arasındaki anlam farklılığına değinir. Yüce Allah, iyi bir işe aracı olmanın neticesinde “*Ondan kendisine bir nasip ayrılır*”<sup>472</sup> diye buyururken, kötü bir işe aracı olmanın neticesinde “*Ona da o kötülükten bir pay ayrılır*”<sup>473</sup> buyurmuştur. Kifl lafzı, yük ve ağırlık anlamı sezdirir. Nasîb lafzı ise elde etmesi için talibini harekete geçiren pay anlamı sezdirir. Ancak iki kelime de tekil formda her iki durum için kullanılabilir. Fakat ikisi bir cümlede kullanılınca, iyi olan “nasîb” ile kötü olan da “kifl” ile ifade edildi.<sup>474</sup>

İbn Kayyim, Türkçeye genelde “cimri olmak” şeklinde tercüme edilen “şuhh” ve “buhl” kelimeleri arasındaki anlam farkına ise şöyle değinir. “Şuhh” bir şeye karşı aşırı istekli olmak, elde etmek için ısrarcı olmak ve daha fazlasına tamah etmektir. Buhl ise, elde ettikten sonra infak etmekten çekinmek, onu aşırı derecede sevmek ve sımsıkı tutmaktır. Elde etmeden önce “şahîh”, elde ettikten sonra “bahîl” olur. “Şuhh”un meyvesi “buhl”dur, ona götürür. “Şuhh” nefiste gizli olduğu için, cimrilik eden kişi ona boyun eğmiş olur.<sup>475</sup>

<sup>471</sup> İbn Kayyim, *Bedâi‘u ‘l-fevâid*, 4/1489

<sup>472</sup> en-Nisâ 4/85.

<sup>473</sup> en-Nisâ 4/85.

<sup>474</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatü ‘l-muhibbîn ve nüzhetü ‘l-müşâtâkin* (Beyrut: Dâru ‘l-Kutubi ‘l-İlmiyye, 1403/1983), 378.

<sup>475</sup> İbn Kayyim, “*Ravdatü ‘l-muhibbîn*”, 64.

İbn Kayyim, buna benzer aralarında anlam farkı bulunan birçok kelimenin sahip oldukları nüanslara değinmeye çalışır. Fatiha suresinin başında bulunan Allah'ın Rahmân ve Rahîm sıfatları ile ilgili açıklamalarını da eklemek gerekir. Birçok müfessir, ilgili ayetin tefsiri bağlamında bu iki vasıf arasındaki farklara değinmeye çalışır. Kur'an'da, Allah'a nispet edilen Rahmân ve Rahîm kelimeleri, ayrı ayrı kullanıldıkları gibi bir arada kullanıldığı yerler de bulunmaktadır. Bu iki kelimenin öge durumu ile isim veya sıfat olduklarına ilişkin tartışmalar bir yana r-h-m kökünden türemeleri sebebiyle ifade ettikleri anlamlar tartışma konusu edilmekte, aralarındaki mana farkına dair üzerinde uzlaşma sağlanmış bir görüş bulunmamaktadır. İbn Kayyim, her iki kelime birlikte kullanıldığında; Rahmân lafzının, Allah'ın kendisiyle kaim sıfatına delalet ettiğini, Rahîm lafzının ise bu sıfatın nesnesine taalluk etmesine delalet ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Rahmân kelimesi bir vasfı nitelerken Rahîm kelimesi ise bir fiili nitelemektedir. Birincisi Allah'ın rahmet sıfatına işaret ederken, ikincisi Allah'ın kullarına rahmetiyle merhamette bulunduğu delalet etmektedir.<sup>476</sup> Ona göre “O, müminlere karşı hep merhametli (Rahîm) olmuştur.”<sup>477</sup>, “Çünkü O, onlara karşı gerçekten şefkatlidir, merhametlidir (Raûf, Rahîm).”<sup>478</sup> ayetlerinde Yüce Allah'ın, Rahmân değil Rahîm vasfıyla anılması da bunu göstermektedir.

### C. İbn Kayyim'de Fıkîhî Tefsir

İnsanlığın dünya ve ahiret saadetini amaçlayan ilahî yasalar bütünü olarak Kur'an'ı Kerîm, bünyesinde bir takım normatif hükümler barındırmaktadır. Bu hükümler genel olarak itikat, ahlak ve amel olmak üzere üç kategoride ele alınabilir.<sup>479</sup> Kelam ilmi itikada ilişkin hükümleri, tasavvuf ilmi ahlaka ilişkin hükümleri, fıkîh ilmi ise amele ilişkin hükümleri incelemektedir. Tefsir ilmi bir bütün olarak Kur'an'ın metin düzeyindeki halini anlamayı konu edindiği için Kelam, Tasavvuf ve Fıkîh ilimlerinin alanına dâhil olan bütün ayetler aynı zamanda Tefsir ilminin inceleme alanına girmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayetler diğer ilimlerin inceleme alanına girmeden önce Tefsir ilminde belirli bir perspektifte anlamaya konu oldukları söylenebilir. Yoruma etki eden unsurlar, mezkûr alanlardaki ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde de önemli ölçüde geçerliliğini korumaktadır.

<sup>476</sup> İbn Kayyim, İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/24.

<sup>477</sup> el-Ahzâb, 33/43.

<sup>478</sup> et-Tevbe 10/117.

<sup>479</sup> Ebû Bekr İbnü'l-Arâbî (ö. 543/1148), *Kânûnu't-Te'vîl* adlı eserinde bu ayrımı tevhid, tezkîr ve ahkâm olarak kaydeder. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, (Şam: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1406/1986), 541-542.

Dinî hayatın pratik boyutunu teşkil eden ve Fıkıh ilminin inceleme alanına giren hükümler ibadât, muamelât ve ukûbât olmak üzere üç kısma ayrılır. Konulu tefsirin erken dönem örneği olarak değerlendirebileceğimiz Ahkâmu'l-Kur'ân literatürü de Kur'an'ın fikhî hüküm içeren ayetlerini konu edinmektedir. Tematik mahiyetteki bu alan zamanla müfessirlerden büyük bir ilgi görmüş ve Tefsir ilmindeki yönelişlerden biri haline gelmiştir. İmâm Şafiî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eseriyle başlayan bu süreç Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle zirveye ulaşmıştır.<sup>480</sup>

İtikat ve amele ilişkin bütün dinî hükümlerin birinci kaynağının Kur'an'ı Kerîm olduğu hususu bütün İslâm ulemasınca ittifakla kabul edilmiştir. Buna göre gündelik hayatta karşılaşılan herhangi bir olayın dinî hükmünü öğrenmek için başvurulacak ilk yer Kur'an'dır. Ancak Kur'an'ın fikhî hükümlere kaynaklığı noktasında sağlanan ittifak, Kur'an ifadelerinin delaleti noktasında görülmemiştir. Bu nedenle ilke ve prensipleri farklı olan fıkıh mezhepleri ayetler üzerinden farklı hükümlere ulaşabilmiştir. Bu farklılık, Kur'an metninin yorumlanmaya elverişli esnek yapısından kaynaklanabildiği gibi yorumcunun ön kabulleri veya dikkate aldığı prensiplerin doğurduğu bir sonuç da olabilir.

Dinî anlama noktasında kurucu neslin anlayışını merkeze alan bir yaklaşımın öncüsü olarak İbn Kayyim, nasları yorumlamada Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûn ulemasına ait verilerin belirleyiciliği üzerinde ısrarla durur. Ona göre kurucu neslin anlayışına aykırı her türlü beyan dine aykırı olacağından kabul edilemez. Sahâbeye ittiba etmeden Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarmayı bid'at addeden bu yaklaşım, doğal olarak belli bir mezhebe bağlanmayı gerekli görmemiştir. Çünkü bir mezhebe bağlılık sahâbe ve tabiîne doğrudan ulaşma imkânını ortadan kaldırmakta veya mezhepsel kaygılardan ötürü onlara ait bir görüşün saf dışı kalmasına yol açmaktadır.<sup>481</sup> İbn Kayyim mezhep imamlarını saygıyla anar ve onlara ait görüşlere özellikle İmâm Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine büyük önem atfederek sık sık atıfta bulunur. Onun mezhep karşıtlığı, Kur'an ve sünnete dayalı delilin ortaya koyduğu açık hükme rağmen taassuptan ötürü mezhebe ait görüşü savunan tutuma yöneliktir.<sup>482</sup> “Onlara; ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiği zaman, ‘Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız!’ dediler. Peki, ya ataları bir şeyden anlamayan ve doğru yolda olmayan kimselerse?”<sup>483</sup> “Onlara; Buyrun gelin, ‘Allah’ın indirdiğine ve Peygambere’ denildiği zaman; ‘Atalarımızı

<sup>480</sup> Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1988, 1/551-552.

<sup>481</sup> Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 111.

<sup>482</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 2/129.

<sup>483</sup> el-Bakara 2/170.

üzerinde bulduğumuz şey bize yeter!’ derler. Peki, ya ataları bir şey bilmiyor ve doğru yolda gitmiyor idiye?”<sup>484</sup> vb. ayetlere dayanarak delilin olduğu yerde mezhep görüşünü taklit etmenin yasak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>485</sup>

Mezhepler arasındaki tartışmalı meselelerde görüşlerin dayandığı delile dikkat edilmesi gerektiğini belirten İbn Kayyim, muayyen bir mezhebin görüşüne körü körüne bağlı kalmanın değil, delilin peşinden gitmenin doğru olacağını söyler. Delilin/nassın olduğu yerde içtihad edilemeyeceğine dair Kur’an’dan, sünnetten ve bazı alimlerin görüşlerinden deliller öne sürer. Sahâbe döneminde nassa aykırı olarak verilen bazı hükümlerin, aykırı oldukları nas beyan edildikten sonra yine aynı sahabî tarafından ilga edildiğine dair çok sayıda örnek sunar.<sup>486</sup> Kur’an veya sahih sünnettten ortaya koyduğu bir hükme kesinlikle uyulması gerektiği hususunda kendisinden en çok alıntı yaptığı kişi İmam Şafiî’dir. Nitekim İmam Şafiî, “Resullullah’ın sünneti kendisine beyan olunan kimsenin, başkasına ait bir görüşten dolayı sünneti terk edemeyeceği yönünde icma bulunduğu” yine “Sahih bir hadis size ulaştığında benim görüşümü duvara çarpın!” şeklinde açık beyanlarda bulunur. Ayrıca müellif, İbn Huzeyme’nin Allah resulünden gelen sahih bir haber bulunduğu hiçbir kimsenin görüşüne itibar edilmeyeceğini söylediğini belirtir.<sup>487</sup>

İbn Kayyim, bu yüzden taklit meselesi hakkında uzun açıklamalarda bulunarak dine aykırı olan yönlerini izah etmeye çalışır. Ona göre taklit haram, vacip ve caiz olmak üzere üçe ayrılır. Ataları taklit etmekle yetinip Allah’ın indirdiğine yüz çevirmek, peşinden gittiği kişinin ehil olup olmadığını bilmeden taklit etmek, taklit ettiği kişinin görüşüne aykırı delil ve kanıt olduğu halde taklit etmek, haram olan taklidin çeşitleridir. İbn Kayyim’e göre bu türden bir taklit, Kur’an’ın birçok yerinde yerilmiştir.<sup>488</sup> Taklidin bilgi ifade etmediği hususunda ulemanın ittifak halinde olduğunu söyleyen İbn Kayyim, indirilen vahye aykırı bir mananın/görüşün peşinden gitmenin vahiy dışında bir şeye tabi olmak anlamına geldiğini ve Kur’an’ın açık beyanlarına muhalefet olduğunu açıklamıştır. “Yüzlerinin Ateş’te çevrildiği gün; “Ah, keşke Allah’a itaat etseydik! Şu Peygambere itaat etseydik keşke!” derler. Yine, derler ki: “Ya Rabbi!

<sup>484</sup> el-Mâide 5/104.

<sup>485</sup> İbn Kayyim, *I’lamü’l-muvakki’în*, 2/129.

<sup>486</sup> İbn Kayyim, *I’lamü’l-muvakki’în*, 2/199-201.

<sup>487</sup> İbn Kayyim, *I’lamü’l-muvakki’în*, 2/202.

<sup>488</sup> İbn Kayyim’in bu çerçevede zikrettiği ayetler şunlardır: el-Bakara 2/170, el-Mâide 5/104, ez-Zuhruf 43/23-24.

*Şüphesiz, biz efendilerimize ve büyüklerimize itaat etmiştik; bizi onlar yoldan saptırdılar!*"<sup>489</sup>  
ayeti de taklidin batıl olduğunu gösteren açık ve kesin bir nasırdır.<sup>490</sup>

Kişiyi hidayete erdiren taklidin meşruluğu yolunda öne sürülecek iddialara, taklit konumunda olan kişinin bu ayırımı yapamayacağından hareketle karşı çıkar. Müctehid imamlar hidayet üzere oldukları için onları taklit eden ve arkalarından giden kimsenin de hidayet üzere olacağı iddiasını, onları taklit etmenin onların yöntemini benimsemeyi gerektirdiğini söyleyerek cevaplar. Ona göre müctehid imamların yöntemi delile tabi olmak olduğu için, delili terk eden kişi onların yöntemine aykırı davranmış olur. Bu nedenle taklidi ittibâ' (Kur'an ve sünnete uymak) olarak algılayanların hata ettiğini belirtir.<sup>491</sup> İbn Kayyim'in delile tabi olmanın önemini vurguladığı bu sözlerinde bir nebze aşırıya kaçtığını söylemek mümkündür. Çünkü gerekli ehliyetle sahip olmayan insanların, delile göre hareket eden müctehid imamları taklit etmeleri olağan bir durumdur. Ümmetin her bir ferdi bütün tekil meselelerde delil getirme külfetine sokmak yerine bu konuda gerekli ehliyetle sahip uzman kişilere tabi olmasında bir sakınca yoktur. Ancak buradaki kastı dinî ilimlerde belli bir seviyede bilgi birikimi olan kişiler ise taassuba düşmeden delili mezhebî görüşlere öncelemenin gerekliliği izahtan varestedir. Bu konudaki eleştirilerinin çoğunlukla belli seviyede bir bilgi birikimine sahip olan kesime yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Kayyim, dine belirli bir mezhebin penceresinden bakmak yerine dine ait her türlü veriyi toplayarak bütünlüğü yakalamak adına sahih yollarla gelen bütün bilgileri almaya çalışır. Bu düşünme tarzı rivayete ağırlık veren ehl-i hadîs/Hanbelî ulemasının din algısıyla büyük ölçüde örtüşür. Onun bir yandan İmam Şafî'yi büyük bir saygı ve hürmetle anması bir yandan da Ahmed b. Hanbel'in izinden gitmesi, temelde bu düşünme biçiminden kaynaklanır. Çünkü hem İmam Şafî hem de Ahmed b. Hanbel rivayet/nass merkezli dinî düşüncesinin öncü isimleri olarak telakki edilirler. Müellifin taklide karşı mesafeli bir duruş sergilemesinin altında yatan bir başka sebep ise mezhep görüşü üzerinde statik bir tavır takınarak delili/rivayeti görmezden gelme şeklindeki anlayıştır. Zira delil karşısında hiç kimsenin üstünlüğü söz konusu olamaz. Delile tabi olmaktan başka bir çare de yoktur. Taklidi meşru ve kaçınılmaz bir durum olarak sunan çevrelere yönelik verdiği cevaplarda genellikle delilin güçlülüğü noktasına vurgu

<sup>489</sup> el-Ahzâb 33/66-67.

<sup>490</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-muvakki'in*, 2/130.

<sup>491</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-muvakki'in*, 2/131. Müellife göre Kur'an'da ittibâ' emredilirken taklit birçok yerde yerilmiştir. Taklit, ez-Zuhruf 43/23, el-Bakara 2/166-167, el-Enbiyâ 21/52, el-Ahzâb 33/67 vb. ayetlerde yerilmiştir. Bu durumda tabi olunması gereken kaynaklar, dinin asılları olan Kur'an ve sünnettir. Ayrıca taklit, delile değil kişisel görüşe uymak anlamına gelirken ittibâ' delille sabit olan hükme tabi olmaktadır.

yapması bundan kaynaklanmaktadır.<sup>492</sup> Tüm bu hususlara ilave olarak İbn Kayyim'in taklit karşıtlığının delilden yoksun olarak öne sürülen görüşlere yönelik olduğunu belirtmekte yarar vardır. Aksi takdirde mezheplerin dinî konularda tamamen delilsiz konuştukları şeklinde bir sonuç ortaya çıkar ki bu vakiya uygun düşmez. Aynı konu hakkında mezheplerin farklı hükümler ön görmesi delil noktasındaki ayrışmaların sonucudur.

İbn Kayyim'in fıkıh anlayışında makâsıd düşüncesi önemli bir yer tutar. Ona göre insanların dünya ve ahiret saadetini gerçekleştirmek üzere düzenlenen şer'î hükümler, adalet, hikmet ve maslahat gibi prensiplere dayanır. Hükümlerin ardında yatan illet, hikmet, sebep gibi unsurların bulunduğunu kabul etmesi, dinî ahkâmın belirli ölçüde akılla temellendirilebileceği kanaatine sahip olduğunu gösterir. Zaten o, iyilik ve kötülüğün eşyanın zatında olduğunu dolayısıyla hüsün ve kubhun şer'î bildirimden önce bilinebileceğini savunur.<sup>493</sup> Yüce Allah'ın sözlerinde ve fiillerinde hakkı gözettiğini, bu yüzden kullarına zulüm içerikli hükümler koymadığını belirten İbn Kayyim, bütün şer'î hükümlerin insanların menfaat ve maslahatı dikkate alınarak düzenlendiğini kabul eder. Tüm dinî emirler, yasaklar, ibadetler ve cezalar bu kapsamdadır. Ona göre belirli maksatları gerçekleştirmek amacıyla kimi suçlara karşılık konulan cezalar, maslahat gereği uygulanmayabilir. Müellif savaş ve kıtlık ortamında hırsıza verilen el kesme cezasının kaldırılması, geçerli faydalar sebebiyle hadlerin düşmesi, fitır sadakasının şehirde geçerli olan yiyecekte verilmesi, musarrat sütüne bedel olarak bir sa' hurmanın verilmesi, hayız halindeki kadının tavaf yapması gibi birçok örnekte maslahatı gözeterek hüküm vermeyi uygun görür.<sup>494</sup> Kulların yararı ve dünyevi menfaatleri üzerine kurulu şer'î hükümler, kendilerinden beklenen maslahatı gerçekleştirmeyip daha büyük bir zarara sebebiyet veriyorsa maslahat gereği yerine getirilmez. Adaletten zülme, rahmetten merhametsizliğe maslahattan mefsedete, hikmetten manasızlığa sapan her türlü yorum ve hüküm ne kadar te'vil edilirse edilsin İslâm şeriatından sayılmaz.<sup>495</sup> Maslahat eksenli bu düşünme biçimi, dinî metinlerdeki zahirî hükümlerin göz ardı edilmesini gerektirse bile dinin gözettiği maksatları korumayı amaçladığı için onun nezdinde herhangi bir aykırılık teşkil etmez. Çünkü böyle durumlarda temel hedef, İslâm'ın gözettiği maksatları korumaktır.

İbn Kayyim, makâsıd düşüncesinin bir uzantısı olarak hiyel meselesi üzerinde geniş açıklamalarda bulunur. Dinin genel maksatlarını heder etmeye dönük şer'î hilelerin şeriata aykırı olduğunu belirten İbn Kayyim, dinde muteber ve meşru olan fiillerle umûmî maksatlara

<sup>492</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 2/144-146.

<sup>493</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'ade*, 927.

<sup>494</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 3/13-29.

<sup>495</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 3/11.

zıt sonuçların doğmasına sebep olacak işlemlere şiddetle karşı çıkar. Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göre değerlendirilir. Herkese niyet ettiğinin karşılığı vardır."<sup>496</sup> hadisinden hareketle ibadât, muamelât, akitler ve yeminlerde niyetin geçerli olduğuna vurgu yapar. Niyeti amelin özü ve ruhu olarak görmesi, onu amelin geçerliliğini sağlayan yegâne şeyin niyet olduğu kabulüne götürmüştür. Bu yüzden dinin meşru gördüğü muameleler üzerinden yasak kapsamındaki iş ve eylemleri gerçekleştirme niyetindeki hiçbir faaliyeti onaylamamıştır. Örnek vermek gerekirse, alım-satım akdi üzerinden ribâ/faiz akdine niyet eden kimse ribâ/faiz akdi gerçekleştirmiş olur. Yine nikâh akdi üzerinden (üçüncü talaktan dolayı kocasına haram olan kadını) helal kılma girişimindeki nikâh akdi geçerli olmaz. Dolayısıyla kişi, hileli yollarla Allah'ın haram kıldığı şeyleri işlemeye kalkışırsa niyetine göre karşılık görür.<sup>497</sup> Bu amaçla gerçekleştirmeye çalıştığı fiilin meşru olup olmaması önem arz etmemektedir. İbn Kayyim, Yahudilerin maymuna dönüştürülmesi olayının altında bu tarz hileli işlemlerle Allah'ın yasaklarını çiğneme girişiminin olduğunu belirtmektedir. Her ne şekilde ve her ne amaçla olursa olsun dinî emir ve yasakların ardındaki maksatları boşa çıkarmaya dönük hiçbir faaliyete onay vermez. Ona göre bu tarz bir yaklaşım, akla ve hayale gelmeyen türlü türlü hilelerle dinî ahkâmın oyuncak haline gelmesine olanak tanır. Böylece Şari'in haram kıldığı şeyler, son derece basit yollarla helal hale gelir.

Temelde dinî hükümleri işlevsiz kılma amacına matuf olarak gördüğü hiyel bahsinde katı ve sert tutumunu sürdüren İbn Kayyim, mezhep imamlarından hiçbirisinin bu tarz hileli işlemlere cevaz hükmü tanımadığını kaydeder. Ona göre hile yoluyla elde edilen bazı hükümlerin mezhep imamlarından birisinin metodolojisine uygun olması, o imamın şer'î hileleri onayladığı anlamına gelmez. Çünkü bu tarz hileli işlemlerin geçerli sayılması ile mübah olması farklı şeylerdir.<sup>498</sup> Herhangi bir mezhep imamı, hileli bir işlemi mübah kabul etmediği halde tutarlılık ve mezhebî ilkelere bağlılıktan ötürü geçerli sayabilir. İbn Kayyim'in ana gayesi dinî maksatları korumak olunca buna hizmet edecek şer'î hilelere de cevaz verir. Hakikate ulaşmak veya bir zulmü defetmek adına mübah yollarla hilelere başvurmakta bir sakınca yoktur. Ona göre burada dikkat edilmesi gereken temel husus hem amacın hem aracın dinin meşru gördüğü bir çerçevede olmasıdır. Meşru ve yasal yollarla muteber olan amaca ulaşmak gerekir.<sup>499</sup>

<sup>496</sup> Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 1; Müslim, "İmâre", 155.

<sup>497</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-muvakki'in*, 3/91.

<sup>498</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-muvakki'in*, 3/141.

<sup>499</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-muvakki'in*, 3/261.

İbn Kayyim'e göre fikhî konularda konuşacak kişinin Kur'an hakkında genel bir bilgiye sahip olması, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mekkî-medenî ve te'vil-tenzil gibi Kur'an'la ilgili muhtelif konularda yeterli bir birikime ve derinliğe sahip olması gerekir. Kur'an hakkında sahip olduğu donanımına denk bir şekilde sünnete de hâkim olması gerekir. Bunun yanında dile ve şiire vukûfiyeti bulunmalı, Kur'an ve sünnet hakkında konuşmak için ihtiyaç duyulan diğer ilimlerde behresi olmalıdır. Üstelik fıkıh ekollerinin ihtilafları hakkında bilgi sahibi olmakla birlikte fikhî bir melekesi de bulunmalıdır.<sup>500</sup> Dinî metinlere muhalefeti intaç edecek reye karşı mesafeli duruşu sebebiyle naslarla uyumlu olmayan veya nasların tanıklık etmediği görüşleri şiddetle reddeder. *"Allah'tan gelen bir kılavuzluk olmaksızın kendi aklına, arzu ve ihtiraslarına uyandan daha yanlış yolda olan var mıdır?"*<sup>501</sup> ayetinde vurgulandığı üzere ya Allah'a ve resulüne icabet edilecek ya da hevâya tabi olunacaktır. Resulüllah'tan gelmeyen her şey hevâdır.<sup>502</sup> İbn Kayyim'e göre A'raf suresinin (7) 33. ayetinde dört şey haram kılınmıştır. Bunlar arasında en ağır olanı Allah hakkında bilgisizce konuşmaktır. Allah hakkında bilgisizce konuşmak, O'nun isim, fiil ve sıfatları konusunda görüş beyan etmek anlamına geldiği gibi dine ve şeriata dair bilgisizce konuşmayı da kapsamına alır.<sup>503</sup> Buradan hareketle herhangi bir meselenin dinî hükmü hakkında helal ve haram şeklinde kesin bir yargıda bulunmadan önce kitap ve sünnetteki delilinin iyice araştırılması gerekir. Çünkü Allah'ın belirlediği helal ve haramlar hakkında kulun söz söyleme yetkisi yoktur.

Ahmed b. Hanbel'in dinî çizgisini takip eden bir usulcü olarak İbn Kayyim, fıkıhın kaynakları konusunda bu ekolün yöntemine göre hareket etmektedir. Müellife göre Ahmed b. Hanbel naslar (kitap ve sünnet), muhalifi bilinmeyen sahâbe görüşü, sahâbenin ihtilaflı görüşleri arasında tercih, mürsel ve zayıf hadis son olarak zaruret durumunda kıyas olmak üzere beşli bir yöntem izlemektedir.<sup>504</sup> Bu sıralamada dikkat çeken bir husus, daha önce Şafii'de de görüldüğü üzere Kitap ve Sünnet arasında mertebe farkı gözetilmeksizin her ikisinin "naslar" başlığı altında birinci sırada gösterilmesi, diğer bir husus da icmaın isim ve sonraları kazandığı içerik olarak bu sıralamada yer almamasıdır. Bunun sebebi Ahmed b. Hanbel'in icma konusundaki farklı yaklaşımıdır. Ahmed b. Hanbel, insanların ihtilaf etmiş olabileceğini göz

<sup>500</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 1/37.

<sup>501</sup> el-Kasas 28/50.

<sup>502</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 1/8.

<sup>503</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 1/31. *"De ki: Benim Rabbim sadece; açığıyla-gizlisiyle yüz kızartıcı şeyleri, günahı, haksız yere haddi aşmayı, hakkında Allah'ın hiçbir güçlü kanıt indirmedığı şeyleri O'na ortak koşmanızı ve bilginize konu olmayan (asılsız) şeyleri Allah adına uydurmanızı haram kılmıştır."* İbn Kayyim'e göre bu ayette şu dört şey haram kılınmıştır: 1) Yüz kızartıcı şeyler (fuhşiyat), 2) Günah ve zulüm 3) Allah'a ortak koşmak 4) Allah hakkında bilgisizce konuşmak.

<sup>504</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-muvakki'in*, 1/24-26.

önünde bulundurup icma iddiasına genel olarak sıcak bakmamıştır. Ayrıca muhalifi bilinmeyen görüşün icma olarak nitelendirilmesi iddiasının Ebû Bekir el-Esam'dan (ö. 200/816) ve Bîşr b. Gıyas el-Merisî'den (ö. 218/833) çıktığını ifade edip, "İcma vardır" demektense "Bu konuda hilaf bilmiyorum" demenin daha doğru olacağını ileri sürmüştür.<sup>505</sup>

İbn Kayyim'ın metodolojik yaklaşımında kitap ve sünnetten oluşan dinî metinlerin belirleyiciliği hâkimdir. İnsanları ilgilendiren her bir mesele hakkında bu iki kaynaktan bir hüküm bulmak mümkündür. Bu nedenle kişisel görüş ve kanaat anlamına gelen re'yin kullanımı oldukça sınırlıdır. Re'ye dayalı bir görüşün nassa önceliği asla söz konusu olamaz. Yukarıda tadat edilen sıralamada dinî metinlerde hakkında açıkça bir beyanın olmadığı meselelerde zorunlu bir ihtiyaç olarak kıyas yöntemine sınırlı bir alan açılmıştır. İbn Kayyim, kıyas konusunda iki aşırı tutum bir de orta yol olduğunu belirtmiştir.<sup>506</sup>

İbn Kayyim'in tefsire fikhî açıdan yaklaşımını görmek için ahkâm içerikli bazı ayetleri yorumlama biçimi şöyledir:

### 1. Zina Edenlerin Evliliği

*"Zinakâr erkek, sadece zinakâr veya müşrik kadını nikâhlar. Zinakâr kadını da zinakâr veya müşrik erkekten başkası nikâhlamaz. Bu, müminlere 'haram' kılınmıştır."*<sup>507</sup>

Müfessirler, zina eden bir insanın evliliği hakkında nazil olan bu ayetin anlaşılması noktasında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ayetin nüzul sebebine ilişkin aktarılan bilgiler, Müslüman bir erkeğin zina etmeyi adet haline getirmiş olan kadınlarla evliliği etrafında dönüp dolaşmaktadır. Kimi rivayetler hali vakti yerinde olmayan yoksul Müslümanların zina eden kadınlarla (fahişelerle) evliliğine dair nadir bir olgudan bahsederken kimi rivayetler de bu hususta Hz. Peygamber'den bir izin talebi olduğunu beyan etmektedir.<sup>508</sup>

Ayetteki tartışmaların odak noktasını oluşturan "nikâh" kelimesine farklı anlamlar verilmesi, farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Dilbilimciler, kelimenin sözlük anlamını cinsel ilişkide bulunma (وطأ) şeklinde kaydederler.<sup>509</sup> Bunun yanında cinsel ilişkiye

<sup>505</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 114.

<sup>506</sup> Abdülazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 280.

<sup>507</sup> en-Nûr 24/3.

<sup>508</sup> Taberî, *el-Cami 'u'l-beyân*, c. 17, s. 151.; Vâhidî (ö. 468/1076) bahsi geçen bu nadir olgu hakkında Abdullah b. Ömer'den şöyle nakleder: Medine'de fahişe kadınlar vardı. Müslüman erkekler, kendisine infakta bulunması için bu kadınlardan biriyle evlenirdi. Daha sonra bundan menedildiler. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, thk. Süleyman b. İbrâhim el-Hasîn, (Riyad: 1430/2010), 16/102.

<sup>509</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1420/2009), 1167; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevheri'l-kâmûs*, (y.y.: et-Türâsu'l-Arabî 1419/1998), 7/195; Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (y.y.: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, t.y.), 3/ 465.

götürmesi sebebiyle evlilik sözleşmesine mecazî anlamda nikâh denildiğini belirtirler. Nikâh kelimesi evlilik akdini ifade eden hukukî bir terim olarak yaygınlaşınca kelimenin ilk anlamı sönük kalmıştır. Ancak meşhur dilbilimci Rağıb el-İsfahânî, nikâh kelimesinin asıl anlamını evlilik sözleşmesi olarak kaydeder. Kelimenin mecazen cinsel ilişki anlamında kullanıldığını ifade eden İsfahânî, bu anlamın asıl anlam olmasını imkânsız görür. Çünkü cinsel ilişkinin doğrudan anılması hoş karşılanmadığı için kinayeli ifadeler kullanılmıştır.<sup>510</sup> Kur'an'ı Kerîm'de nikah kelimesi, evlilik,<sup>511</sup> cinsel ilişki,<sup>512</sup> evlilik ve cinsel ilişki,<sup>513</sup> evlilik çağı<sup>514</sup> ve mehir<sup>515</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

Fahreddin er-Râzî, bu ayetin anlaşılmasına ilişkin iki temel soruna değinmeye çalışır. Birincisi, “*Zinakâr erkek, sadece zinakâr veya müşrik kadını nikâhlar*” ifadesi zahiren haber cümlesidir. Ancak gerçekte durum, bu ayetin zahirinde işaret olunan gibi değildir. Çünkü zina eden erkeklerin iffetli mümin kadınlarla evlendiği veya zina eden kadınların iffetli mümin erkeklerle evlendiğini görebiliriz. İkincisi, ayette “*Bu, müminlere ‘haram’ kılınmıştır*” buyurulmaktadır. Oysa durum böyle değildir. Mümin bir erkeğin zina eden bir kadınla evlenmesi helaldir.<sup>516</sup> Râzî ilk soruya Kaffâl'e nispet ettiği görüşle cevap vermeye çalışır: Buna göre ayetin lafzı her ne kadar umumî olsa da murad olunan anlam genel çoğunluktur. Çünkü karakterinde zina etmek olan fasık biri, ahlaklı kadınları değil, kendisi gibi günahkâr veya müşrik kadına arzu duyar. Aynı şekilde fasık bir kadın da ahlaklı bir erkeğe değil, kendisi gibi günahkâr veya müşrik bir erkeğe arzu duyar. Ayetteki bu genel çoğunluk ifadesi, tıpkı “İyiliği ancak Allah'tan sakınan (müttaki) adam yapar” cümlesindeki ifadeye benzer. Çünkü müttaki olmayan insanlar da bazen iyilik yapar.<sup>517</sup>

Râzî ikinci soruya ise iki şekilde cevap vermeye çalışır: Birincisi, Allah katında övgüye mazhar olmuş mümin bir erkeğin, zina eden bir kadını nikâhlaması, ona arzu duyması ve zina ile anılan fasıklara karışması haramdır. Çünkü bunda fasıklara benzeme, töhmet altında kalınacak yerlerde bulunma, hakkında kötü söz ve gıybet sebebiyet verme gibi durumlar söz konusudur. İkincisi, ahlaklı kadınlara arzu duymayıp tamamen zinakâr kadınlara meyletmek müminlere haramdır. Zira “Zina eden erkek ancak zina eden kadını nikahlar” ifadesi “Zina eden

<sup>510</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 505.

<sup>511</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>512</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>513</sup> en-Nisâ 4/22.

<sup>514</sup> en-Nisâ 4/6.

<sup>515</sup> en-Nûr 24/33.

<sup>516</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/150.

<sup>517</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/151.

erkek ancak zina eden kadını arzular” anlamındadır. Bu ayetteki hasr ifadesi (ancak) müminlere dönük bir haramlık bildirir. Hasr ifadesinin doğurduğu haramlık, zina eden kadınla evlenme haramlığı doğurmaz. Ayetin tefsirinde mutemed olan görüş budur.<sup>518</sup>

Râzî ile paralel hususlara dikkat çeken İbn Kayyim, “*Zinakâr erkek, sadece zinakâr veya müşrik kadını nikâhlar*” ifadesinin ne tür bir yapıda/kipte olduğuna değinmeye çalışır. Bu cümle haber/bildirim cümlesi olarak alındığında, zina eden birçok erkeğin iffetli kadınlarla evli olduğu gerçeği nasıl anlaşılmalıdır? Yasaklayıcı/nehîy bir cümle olarak alındığında, zina eden erkeklerin iffetli kadınlarla evliliği yasaklanmış, sadece zina eden veya müşrik kadınlarla evliliğine izin verilmiş olacaktır. Yüce Allah böyle bir şeyi de kesinlikle murad etmemiştir. Ulema, bu tarz problemler karşısında ayetin doğru bir şekilde anlaşılmasına dair izahlar getirmeye çalışmışlardır.<sup>519</sup> İbn Kayyim ulemanın çözümlerini önerilerini şöyle sıralar:

Bazıları, ayetteki nikâh ile muradın cinsel ilişki ve zina olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sanki Yüce Allah, “Zina eden erkek ancak zina eden veya müşrik bir kadınla zina eder” buyurmuştur.<sup>520</sup> Bu görüş fasittir. Çünkü bunu söylemenin hiçbir faydası yoktur. Zina eden bir erkeğin ancak zina eden bir kadınla yasak ilişkide bulunduğu (zina ettiği) herkesin malumudur. Bunu bildirmenin nasıl bir faydası vardır?! Başka bir grup ise şöyle der: Bu ayetin lafzı umum, manası husustur. Ayetin muradı, Anak adındaki fahişe bir kadın ile sevgilisidir. Anak’ın sevgilisi İslâm’ı kabul edince, Hz. Peygamber’e gelerek onunla evlenmek için izin istemiştir. Bunun üzerine bu ayet inmiştir.<sup>521</sup> Bu görüş de fasittir. Buradaki özel olay ayetin nüzul sebebi olsa da Kur’an nüzul sebepleri ile sınırlandırılmaz. Çünkü Kur’an nüzul sebepleri ile sınırlandırılırsa başka bir olay için istidlalde bulunmak geçersiz olacaktır. Başka bir grup ise Nûr suresinin (24) 3 ayetinin “*Aranızdan bekar olanları evlendirin*”<sup>522</sup> ayetiyle nesholunduğunu ileri sürmüştür.<sup>523</sup> Bu görüş en fasit olanıdır. Çünkü iki ayet arasında herhangi bir çelişki yoktur. Yüce Allah, bekar olanların evlendirilmesini emretmiş; tıpkı iddetli kadınlar

<sup>518</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23/151.

<sup>519</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü’l-ehfân*, 65.

<sup>520</sup> Bu görüş İbn Abbas, İkrime, Mücahid, Said b. Cübeyr (ö. 93/713), İbn Zeyd, Mukâtil b. Süleyman ve Taberî tarafından benimsenmiştir. Taberî, *el-Cami’u’l-beyân*, 17/157- 159.

<sup>521</sup> Bu görüş Abdullah b. Ömer, Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Mücahid tarafından benimsenmiştir. Taberî, *el-Cami’u’l-beyân*, 17/150-153.

<sup>522</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>523</sup> Bu görüş Said b. Müseyyeb tarafından benimsenmiştir. Taberî, *el-Cami’u’l-beyân*, 17/159-160. Râzî, bu görüşü savunanların “nâsih/nesh edici” ayet hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. Said b. Müseyyeb’in “...Hoşunuza giden kadınlardan ikişer ikişer, üçer üçer, dörder dörder nikâhlayabilirsiniz.” (en-Nisâ 4/3) ayeti ile “*Aranızdaki bekârları evlendirin*” (en-Nûr 24/32) ayetinin umum anlamını; Alî el-Cübbâî’nin ise icma’yı nesh edici delil olarak kabul ettiğini belirtir. Ancak muhakkik âlimlerin her iki delili de zayıf bulunduğunu söyler. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23/152.

veya evlenilmesi haram olan kadınlarla evlenmeyi haram kıldığı gibi zina eden kadınları nikahlanmayı da haram kılmıştır. Nasih ve mensuh bunun neresindedir?!<sup>524</sup>

İbn Kayyim, Beydavî (ö. 685/1286) ve Nesefî (710/1310) gibi müfessirler tarafından benimsenen şu görüşe değinmemiştir: Bu ayetle kastedilen anlam genel çoğunluktur. Genellikle zina eden erkekler, kendileri gibi zina eden veya müşrik kadınları arzular. Aynı şekilde zina eden kadınlar da kendileri gibi zina eden veya müşrik bir erkeği arzularlar.<sup>525</sup>

Yukarıda serdedilen görüşlere sıcak bakmayan İbn Kayyim, kendi görüşünü şöyle ortaya koyar: Evlenecek kişi, muhsan ve iffetli kadınlarla evlenme emrine muhatap olmuştur. Nisâ ve Mâide surelerinde geçtiği üzere bir kadınla evlilik/nikah bu şartla mübah görülmüştür. Şarta bağlı olan hükümler, şartın ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkarlar. Mübahlık hükmü ihsan/iffet şartına bağlanmıştır. İhsan/iffet ortadan kalkınca bu şarta bağlı olan mübahlık da ortadan kalkar. Evlenecek birey ya Allah'ın hükümlerine ve şeriatına bağlı olarak hareket edecektir veya bunları bağlayıcı görmeyecektir. Bunları bağlayıcı görmediği takdirde müşrik olur ve o kişi kendisi gibi müşrik birinin nikâhına razı olur. Allah'ın hükümlerinin kendisini bağladığını kabul etmekle birlikte muhalefet ederse, kendisine haram olan birini nikahlamış olur. Nikâh sahih olmadığı için zina eder konumuna düşmüştür. İşte böylece “*Zinakâr erkek, sadece zinakâr veya müşrik kadını nikâhlar*” ayetinin anlamı beyan edilmiş olur.<sup>526</sup>

İbn Kayyim'in bu açıklamalarına baktığımızda, onun, nikâh kelimesini cinsel ilişki şeklindeki sözlük anlamında değil, evlilik sözleşmesi şeklindeki mecazî anlamında ele aldığını görmekteyiz. Ona göre bu ayette şer'î bir hüküm vaz edilmiştir. Zina eden bir kadın veya erkekle evliliğin yasak olduğuna ilişkin bu hüküm, aklın ve fitratın gereklerine uygundur. Çünkü Yüce Allah, kuluna, fahişe bir kadına boynuzlu ve deyyus bir eş olmasını haram kılmıştır. İnsanları da bu tarz bir fiili çirkin ve müstehcen kabul edecek bir fitratta yaratmıştır. Zira insanlar birine sövmeye aşırıya kaçınca “Kahpenin kocası” şeklinde sözler sarf ederler. Allah, Müslüman bir şahsın bu duruma düşmesini yasaklamıştır.<sup>527</sup> Müellif, bu açıklamaları ilgili yasağın hikmeti bağlamında değerlendirmeye çalışmıştır.

Ayette şer'î/fikhî bir hükmün varlığından bahsedenlerin bir kısmı, bu hükmün nesh olunduğunu iddia etmişlerdir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/7838), Said b. Müseyyeb ile

<sup>524</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 65-66.

<sup>525</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 2/487. Nâsirüddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 99-99.

<sup>526</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 66.

<sup>527</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 66.

Mücâhid'in fahişe bir kadınla evlenmeyi ruhsat olarak yorumladıklarını belirtir. Said b. Müseyyeb'in ayette belirtilen haramlığın umûmî olduğunu ancak ruhsat hükmü ile nesh olduğunu; Mücâhid'in ise ayetteki haramlığın (nüzul sebebinde geçen) bazı insanlara özel olduğunu murat ettiklerini söyler.<sup>528</sup> Sonuçta her iki tabiûn âlimi zina eden bir kadınla evlenilebileceğini ileri sürerler. Ebû Ubeyd sahâbe döneminde meydana gelen bazı olayları, bu görüşü destekleyici deliller olarak sunmaya çalışır. Ancak bu rivayetlerdeki uygulamalarda her iki tarafın zina fiiline iştirak ettiğini görmekteyiz.<sup>529</sup> Zina eden birinin yine zina eden biriyle evliliğinde (ayette geçen nikâh kelimesi evlilik antlaşması olarak anlaşılması halinde) bir sakınca olmadığı ayetin içeriğinden anlaşılmaktadır. Asıl problem teşkil eden husus, taraflardan sadece birinin zina fiiline iştirak ettiği bir evliliktir. Nûr suresinin (24) 3. ayetinde de taraflardan sadece birinin zina fiilini işlemesi durumu söz konusu edilmekte ve bu durumun müminlere haram kılındığı bildirilmektedir.

Kur'an'ın bütünlüğünden hareket eden İbn Kayyim, “*Bunların dışında kalanlara ise gayr-ı meşrû bir ilişki tarzında değil de evlenip ırzınızı korumak amacıyla mallarınızla tâlip olmanız size helâl kılınmıştır.*”<sup>530</sup> ayeti ile “*İffetli mümin kadınlar ve sizden önce kitap verilenlerden iffetli kadınlar; mehirlerini kendilerine verdiğinizde, namuslu bir şekilde; (onlarla) zina etmeksizin ve metres tutmaksızın size helâldir.*”<sup>531</sup> ayetini de bir arada düşünerek zina eden bir kadın veya erkekle evliliğin haram kılındığını iddia etmiştir. Bu hükmün nesh edildiğini iddia eden bazı alimlerin aksine, zina eden biriyle evliliğin yasak olduğunu bildiren bu hükmün muhkem olduğunu dolayısıyla geçerliliğini koruduğunu belirtmiştir.

## 2. Tek Seferde Üç Boşama Hakkını Kullanma (Talak-ı Selâse)

İslâm'da evlilik hayatını sonlandıran beş tasarruftan biri de kocanın kadını boşamasıdır.<sup>532</sup> İslâm öncesi dönemlerde bir erkek kadını istediği kadar boşayıp tekrar geri alma

<sup>528</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Âzîz ve mâ fihî mine'l-ferâiz ve's-sünen*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ty.), 101.

<sup>529</sup> Safiyye b. Huyey b. Ahteb ve İbn Ömer'den şöyle nakledilmiştir: Bir adam başka bir adama misafir olmuştu. (Bu misafirlikte) ev sahibinin kız kardeşi ile birlikte oldu. Bu durum Hz. Ebû Bekir'e bildirildi. Hz. Ebû Bekir, misafir adama bunu sordu, o da onayladı. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, evli mi bekar mı olduğunu sordu. Bekar olduğu cevabını alınca, yüz kere celde ve Fedek'e sürgün cezası verdi. Daha sonra adam bu kadınla evlendi ve Yemâme'de öldürüldü. Ebû Yezîd el-Mekki'den aktarılan başka bir rivayette, bir köle bir cariye ile birlikte oldu. Sorguya çekildiler. (Suçu) itiraf etmeleri üzerine Hz. Ömer, onlara celde cezası uyguladı. Daha sonra onları birleştirmeye (evlendirmeye) çalıştı ancak köle bunu reddetti. Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 101-102.

<sup>530</sup> en-Nisâ 4/24.

<sup>531</sup> el-Mâide 5/5.

<sup>532</sup> Evlilik hayatını sona erdiren beş tasarruf şunlardır: 1) Kocanın boşaması 2) Hâkim veya hakemlerin ayırması (tefrik) 3) Kadının ödeyeceği bir meblağ karşılığında boşama (muhalea) 4) Eşin ölümü 5) Eşlerden birinin İslâm dininden çıkması. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Hayrettin Karaman ve diğerleri, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/361.

hakkına sahipti. Bu durum çoğu zaman kadınların aleyhine kullanılıyordu. Kur'an, kocanın sınırsız boşama hakkını üç ile sınırlandırarak kadınlara yönelik bu zulmü ortadan kaldırdı. Bu durum Bakara suresinin (2) 229. ayetinde şöyle ifade edilir: “*Boşanma iki keredir; (ondan sonra ise) ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Onlara verdiklerinizden bir şeyi geri almanız size helâl olmaz; karı-koca, Allah'ın koyduğu sınırlara riayet edemeyeceklerinden korkarlarsa başka... (Üçüncü şahıslar olarak) siz de onların, Allah'ın koyduğu sınırlara riayet edemeyeceklerinden korkarsanız, o halde fidye vermelerinde bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; onları aşmayın. Kim Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa, bunlardır işte zalimler!*”

Müfessirler, bu ayetin tefsiri bağlamında mevzu bahis üç talakın mahiyeti ve gerçekleşme biçimi üzerine bazı yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>533</sup> Bu ayetin, boşanma sayısını belirlemek için inmesinin yanında meşru olan boşanmanın nasıl olduğunu da beyan ettiğini ifade etmişlerdir. Çünkü cahiliye döneminde Araplar, diğer pek çok uygulamada olduğu gibi boşanma konusunda da sınırsız bir (keyfilikte) hareket ediyorlardı. Bu yüzden yüce Allah boşanmanın süresi (sayısı) hakkında bir düzenleme yaptı ve sınırını beyan etti.<sup>534</sup> Bazı müfessirler, bu ayetin sünnete uygun olan boşanmayı beyan ettiğini ifade etmişlerdir. Ayetin (ifadesi) birtakım manalara delalet edecek şekilde düzenlenmiştir. Bu manalardan biri de sünnete uygun olan boşanmanın üç defa boşanmaya niyet eden birisi için her bir talakı ayrı ayrı vermesidir.<sup>535</sup> Üç boşanmanın ayrı ayrı olmasını gerektiğini öne süren müfessirler, “*Boşanma iki keredir*” ifadesini delil olarak kullanmışlardır. Zira bu ifade boşanmanın ayrı olmasını gerektirmektedir. Şayet iki boşanmayı birlikte yaparsa iki kere boşadı demek caiz değildir.<sup>536</sup>

Ayetle ilgili bir diğer görüşe göre burada ric'at/geri dönme hakkının bulunduğu boşanmalar söz konusu edilmektedir. Ayetin devamında gelen “*(Ondan sonra ise) ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir*” şeklindeki ifade de bunun delilidir. Kiyâ el-Harrâsî (ö. 504/1110), bu görüşün İmam Şaffî'ye ait olduğunu belirtmektedir.<sup>537</sup> el-Harrâsî'ye göre ayetin cümle dizimi, her bir boşanmanın ayrı ayrı yapılması gerektiği şeklindeki anlama delalet etmez. Çünkü bu görüş sahibine göre bid'at olan, talak fiilini birleştirmek değildir. Söz gelimi, bir adet

<sup>533</sup> Bu ayette “boşanma iki keredir” denilmektedir. Ancak İslâm'da kocanın üç defa boşama hakkı olduğu ittifakla kabul edilir. Ayetin bu ifadesine yönelik açıklamalar için bkz. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endülûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri kitabi'l-azîz*, (y.y.: Dâru İbn Hazm, ty.), 202.

<sup>534</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424), 1/258.

<sup>535</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kumhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 2/74.

<sup>536</sup> el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/73.

<sup>537</sup> Ebu'l-Hasen İmâduddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405),1/164.

döneminde eşini iki kere boşarsa -her ne kadar boşanmalar iki ayrı defada gerçekleşse bile- bu haramdır. Dolayısıyla ister ayrı ayrı ister tek seferde olsun bir adet döneminde boşanmaların birden fazla gerçekleştirilmesi haramdır. Oysa “*Boşanma iki keredir*” ifadesinde boşanmaların kereliğine/sayısına ilişkin helallik ve haramlığın vaktini ihsas ettiren bir şey yoktur. Ayetin lafzında onların dile getirdiği şeye ilişkin bir beyan yoktur.<sup>538</sup>

İbn Kayyim üç talakla boşama hakkındaki görüşleri şöyle aktarır: Bu konuda ihtilaf eden ulema dört görüş beyan etmişlerdir. Birinci görüş, bu üç talakın geçerli olduğunu savunmuştur. Sahâbeden birçok kişi, tabiûnün çoğunluğu ve dört mezhep imamı bu görüştedir. İkinci görüş, hiçbir boşama gerçekleşmediği yönündedir. Çünkü bu boşama haram olan bid’atlardandır, bid’at ise reddedilir. Bu görüş, İbn Hazm ile Rafizilerin görüşüdür. Üçüncüsü, bir ric’î talak sayılacağı yönündedir. İbn Abbas, Tâvûs (ö. 106/725), İkrime (ö. 105/723) ve İbn Teymiyye bu görüşü savunmaktadır. Dördüncü görüş ise cinsel birliktelik yaşayan kadın ile cinsel birliktelik yaşamayan kadını birbirinden ayırır. Cinsel birliktelik yaşayan kadın hakkında üç talakın geçerli sayılacağı, cinsel birliktelik yaşamayan kadın hakkında ise tek boşamanın geçerli sayılacağını yönündedir. İbn Abbas’ından bir grup ile İshak b. Rahûye bu görüşü savunmaktadır.<sup>539</sup>

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel’in İbn Abbas’tan aktardığı rivayete dayanarak tek seferde üç talakın geçerli olmadığını savunmuştur. İbn Abbas şöyle aktarır: Muttaliboğulları’nın kardeşi Rukâne b. Abdiyezîd (ö. 42/662 [?]) bir mecliste karısını üç talakla boşadı. Bu duruma çok üzüldü. Hz. Peygamber, ona eşini nasıl boşadığını sordu. O da üç defa, dedi. Hz. Peygamber bir mecliste mi? diye sordu. Evet, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Bu tek boşamadır, dilersen eşine dön” dedi. İbn Abbas Rukane’nin eşine döndüğünü söyledi.<sup>540</sup> Üç boşamayı tek seferde gerçekleştirmenin haram ve bid’at olduğunu söyleyen İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in uygulamasına aykırı olduğu gerekçesiyle bunu reddetmiştir. Yemin, ikrar ve şahitlik gibi tekrarın dikkate alındığı işlemlerde aynı durum söz konusudur.

İbn Kayyim’e göre haram olan boşanma iki çeşittir: Birincisi, hayız halinde veya cinsel ilişkide bulunulan bir temizlik döneminde kadını boşamaktır. İkincisi ise tek seferde üç talak vermektir. Yüce Allah, kişiye haram olan talakı gerçekleştirme yetkisi ve izni tanımamıştır. Kur’an’da boşanmanın her biri ayrı ayrı olmak üzere düzenlendiğini belirten İbn Kayyim, zifaktan sonra verilecek meşru bir talakın ric’atı/geri dönüşü mümkün kılan bir boşama

<sup>538</sup> el-Harrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/164.

<sup>539</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me’âd*, 5/247-248.

<sup>540</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me’âd*, 5/250.

olduğunu, dolayısıyla üç talakla boşamanın meşru olmadığını ileri sürmüştür. Yüce Allah “Boşanma iki keredir” buyurmuştur. Araplar kendi dilinde “iki kere”yi ancak biri diğerinin akabinde olan iki olgu şeklinde anlar. Nitekim Hz. Peygamber’in “Kim her namazın arkasında otuz üç defa tesbih, otuz üç defa tahmid, otuz üç defa tekbir getirirse...” buyruğu ile buna benzer diğer ifadelerden, sadece birbiri arkasına getirilen teşbih, tahmid ve tekbirler anlaşılır. Şayet tek seferde “otuz üç defa sübhanellah”, “otuz üç defa elhamdülillah”, “otuz üç defa Allahu Ekber” derse, bununla sadece üç defa söylemiş olur.<sup>541</sup>

Bu açıklamalarında İbn Kayyim, Cessâs (ö. 370/981) ile paralel bir şekilde düşünerek ayette geçen “merra/kere” lafzının Arap dilinde ifade ettiği anlamı üzerinde durmuştur. Ona göre kere lafzının anlamlı olabilmesi için her bir boşamanın ayrı ayrı gerçekleşmesi gerekir. Bu görüşünü müdellel kılmak için lian ayetlerine başvurmuştur. “*Kendi eşine zina isnadında bulunup da kendinden başka şahidi olmayan bir erkeğin şahitliği; kendisinin doğrulardan olduğuna dört kez Allah’ı şahit tutmasıdır.*”<sup>542</sup> Şayet kişi, “Allah’ı dört defa şahit tutarım ki ben mutlaka doğru söylüyorum” derse, bu bir şahitlik sayılır. Yine “*Onlara yakında iki kez azap edeceğiz*”<sup>543</sup> ayeti, azabın birbiri peşinde ayrı ayrı olacağına dair daha açık bir ifadedir.<sup>544</sup>

Bununla birlikte merra/kere lafzının her zaman aynı anlama delalet etmediğini de belirtir. Söz gelimi “*ona da mükâfatını iki kat veririz*”<sup>545</sup> ayeti ile “*üç kişi vardır ki onlara sevaplarını iki defa veririz*”<sup>546</sup> hadisinde geçen iki kere lafzı, defa anlamında değil, kat anlamına gelmektedir. Yani burada miktar bakımından iki kat verileceği ifade edilmektedir. “*Ey Peygamber kadınları! İçinizden her kim yüz kızartıcı apaçık bir suç işlerse, onun azabı ikiye katlanır*”<sup>547</sup> ayeti ile “*iyi yağmur aldığı takdirde mahsûlünü iki kat verir*”<sup>548</sup> ayetinde de aynı anlamın bulunduğunu söyler.<sup>549</sup>

Müellife göre Kur’an’da meşru olan bütün talak çeşitleri tek tek açıklanmış ve hükümleri beyan edilmiştir. Zifaktan önce verilen talak, üçüncü talak ve hulu‘ denilen fide talak ile bunlara ilişkin hükümler izah edilmiştir. Ayrıca bunlardan başka bir de kocanın geri dönüş hakkına sahip olduğu ric‘î talaktan bahsedilmiştir. Nitekim “*Boşanmış kadınlar; kendi kendilerine üç âdet müddeti beklerler. Allah’a ve ‘Son Gün’e iman ediyorlarsa- Allah’ın,*

<sup>541</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me’âd*, 5/244.

<sup>542</sup> en-Nûr 24/6.

<sup>543</sup> et-Tevbe 9/101.

<sup>544</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me’âd*, 5/244.

<sup>545</sup> el-Ahzâb 33/31.

<sup>546</sup> Buhârî, “İlim”, 31, “Nikâh”, 12; Müslim, “İmân”, 241.

<sup>547</sup> el-Ahzâb 33/30.

<sup>548</sup> el-Bakara 2/265.

<sup>549</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me’âd*, 5/245.

*rahimlerinde yarattığını gizlemeleri kendilerine helâl olmaz. Barışmak isterlerse, kocaları onları geri almaya daha lâyıktır.*”<sup>550</sup> ayeti de üç talakın birden verilmesinin meşru olmadığını, kocanın boşama sonrası ric’at hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre bu ayetler bütünlüklü olarak okunduğunda üç talakla boşamanın gayr-ı meşru bir boşanma olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>551</sup>

Üç talakla boşamayı meşru gören kesimin öne sürdüğü delillerden biri, boşama ile ilgili ayetlerin mutlak/kayıtsız olmasıdır. Bu mutlak ifadeler hem caiz hem de haram olan talakı kapsamına alır. Oysa başta İbn Kayyim olmak üzere üç talakla boşamaya karşı çıkanlar bunu kabul etmezler. Çünkü hayızlı kadının boşanması veya cinsel birliktelik yaşanan temizlik dönemi içerisinde yapılan boşanma da bu mutlak ifadenin kapsamına girmemektedir. (Ama bu iki boşama türü haram olan talaktır. Kur’an her talakın caiz olduğuna delalet etmemektedir. Kur’an sadece talak hükümlerini göstermekte, Allah adına açıklama görevi bulunan Hz. Peygamber, onun helalini ve haramını beyan etmektedir. Kur’an’ın zahirinde üç talakla boşamayı meşru kılacak bir ifade bulunmamaktadır.<sup>552</sup> Görüldüğü üzere İbn Kayyim, Kur’an üzerinden tek seferde üç talakla boşamayı mümkün kılacak açık ve kesin bir delilin bulunmadığını izah etmeye çalışmıştır.

#### **D. İbn Kayyim’de Tasavvufî Tefsir**

İbn Kayyim’in tasavvufî tefsire yaklaşımını ortaya koymadan önce tasavvufa bakışını bilmek, müellifin bu konudaki görüşlerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Özellikle tasavvufun bazı konularına yönelik sert eleştirileri, daha sonraları onun tasavvuf karşıtı olduğu şeklinde bir algıya dönüşmüştür. Bu nedenle önce tasavvufa yaklaşımını ele almak, daha sonra tasavvufî tefsire yaklaşımını incelemek daha yerinde olur.

##### **1. Tasavvufa Yaklaşımı**

Tasavvuf hareketi tarihi süreç itibarıyla farklı aşamalardan geçtiği için ulemanın tasavvufa karşı tepkisi her dönem değişiklik arz etmektedir. Ortaya çıkış sürecinde marjinal/ekstrem sayılabilecek örnekler dışında Hz. Peygamber ve sahâbenin yaşam tarzına uygun olan mutedil zühd anlayışı toplumda büyük bir kabulle karşılanmıştır. Tasavvufun hicrî II. asra denk düşen ortaya çıkış sürecinde, Cehmiyye, Mu‘tezile ve Kaderiyye gibi akla önem veren akımların görüşleri, nakil eksenli dinî düşüncesin takipçileri olan ehl-i hadîs âlimleri

<sup>550</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>551</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me‘âd*, 5/245.

<sup>552</sup> İbn Kayyim, *Zâdü’l-me‘âd*, 5/260.

tarafından yoğun olarak eleştirilirken, zühd ağırlıklı bir düşüncenin savunucuları olan tasavvufun ilk dönem temsilcileri aynı eleştirilerle karşılaşmamıştır. İbrâhim b. Edhem (ö.161/778), Fudayl b. 'İyaz (ö.187/803), Rabi'atü'l-'Adeviyye (ö.185/801) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) gibi ilk temsilciler arı ve duru bir tasavvufî yönelişi benimsedikleri için büyük bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Tasavvuf hareketi, hicrî III. ve IV. asırda bir yandan toplumda taban bulmaya başlamış, öte yandan tasavvufî düşüncelerin derlendiği önemli eserlerle gelişimini sürdürmüştür. Bu aşamadan itibaren tasavvuftaki kimi düşünceler sert bir şekilde eleştirilmiş, tasavvuf erbabı bazı isimler kâfir ve zındık olmak gibi ağır ithamlarla karşılaşmıştır. Sadece ehl-i hadîs çizgisindeki bilginler değil, fıkıh ve kelam alanındaki ulema da bazı tasavvufî görüşleri tenkit etmişlerdir.<sup>553</sup>

Erken dönemlerde zühd, tasavvufla özdeş kabul edilirken ilerleyen dönemlerde sadece tasavvufun başlangıcı olarak görülmüştür. Artık tasavvuf, sadece zühdden ibaret olmayıp zühd ile başlayan ve belirli mertebeleri aştıktan sonra kemal noktasına varan belirli bir süreç olarak algılanmaya başlamıştır. Bu noktada tasavvufun bünyesine farklı unsurlar dâhil olmuştur. Özellikle tasavvufun felsefe ile buluşmasından sonra dinin manevî boyutu olarak kabul edilen zühd, takvâ, huşû' ve vecd gibi hallerin yanında hulûl ve ittihad gibi dinî metinlerle uzlaşması zor unsurlar yaygınlık kazanmıştır. Tasavvuf'un, İslâmî öğretilerle bağdaşmayan bu unsurları bünyesinde barındırmaya başlaması, ulemanın eleştirilerini beraberinde getirmiştir. Ulemanın tasavvufa yönelik eleştirileri, İslâmî öğretilerle uyuşmayan fikir ve düşüncelerle sınırlı değildir. Tasavvufa uygun bir hayat sürme isteğinde aşırıya kaçan tutum ve davranışlar, İslâm'ın ruhuna ters düştüğü gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmuştur.

Selefi gelenek içerisinde tasavvufa yönelik eleştirileri sistematik olarak ele alan isimlerden biri İbnü'l-Cevzî'dir (ö.597/1201). *Telbîsü İblîs* adlı eserinde İbnü'l-Cevzî, tasavvuf ehlinin Kur'an'a ve sünnete uymayan tutum ve davranışlarını birer birer sıralayarak eleştiriye tabi tutar. Eserin neredeyse yarısını teşkil edecek boyutta olan söz konusu eleştiriler, tasavvuf karşıtlığını körüklemekten ziyade Kur'an ve sünnetin belirlediği çerçeveyi korumaya matuftur.<sup>554</sup> Ebû Nu'aym'ın (ö.228/843) *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserini *Sıfatu's-Safve* isimli eserinde kısaltarak daha faydalı hale getiren müellif, zühd eksenli mutedil tasavvufa sıcak bakarken, heretik ve marjinal tasavvufa karşı mesafeli duruş sergilemiştir.

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fikir akımlarına yönelik çok yönlü eleştirileriyle tanınan İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) geliştirdiği vahdet-i vücûd eksenli tasavvufî

<sup>553</sup> Süleyman Uludağ, Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 253-262.

<sup>554</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.), 155-365.

düşünceyi tenkit süzgecinden geçirmiştir. İbn Teymiyye'nin, kendisinden önceki ulema olduğu gibi, İslâm'ın ruhuna uygun olan ılımlı bir tasavvufa sıcak baktığı, özünde zühd ve takvaya dayalı bir yaşamı öngören anlayışa sempatiyle yaklaştığı bilinmektedir.<sup>555</sup> Tasavvufun erken dönem figürlerini övgüyle anması bir yana tasavvufu İslâm dairesi içerisinde makul bir çerçeveye oturtma çabasından bahsedilmektedir. Bu anlamda kendisinin de tasavvufun öngördüğü yaşam biçimine uygun bir hayat sürdüğünden, hatta kendi düşünce dünyası içerisinde en az Gazzâlî (ö. 505/1111) kadar bir sufi olduğundan bahsedenler olmuştur.<sup>556</sup> Esasen onun karşı çıktığı tasavvuf, İbn Arabî ile birlikte felsefi bir mahiyete bürünen ve çoğu zaman İslâmî öğretilere aykırı unsurlar barındıran felsefi tasavvuftur. Kur'an ve sünnetteki tevhid inancına aykırı gördüğü vahdet-i vücûd düşüncesini kıyasıya eleştiren İbn Teymiyye, bu düşüncenin takipçileri olan İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1235), İbn Seb'în (ö. 669/1270), Konevî (ö. 673/1274) ve Tilimsanî (ö. 690/1291) gibi isimleri tasavvufî görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir. İbn Teymiyye vahdet-i vücûd nazariyesi dışında tasavvuf çevrelerinde yaygın olan hatmü'l-velâye, ricâlü'l-ğayb, fenâ ve bekâ gibi fikirleri de eleştirmekten geri durmaz.<sup>557</sup>

İlmi duruşu itibariyle İbn Teymiyye çizgisinde hareket eden İbn Kayyim, tasavvuf konusundaki tutumu da hocasıyla paralel bir seyir izlemektedir. Kur'an, sünnet ve sahâbe anlayışının temelde olduğu bir düşünce sisteminin savunucusu olarak İbn Kayyim, tasavvufun bünyesinde yer alan bu sisteme aykırı unsurları şiddetle reddetme eğilimi göstermektedir. Bu nedenle, İbn Teymiyye hakkında bilinen "tasavvufa karşı olduğu" şeklindeki yaygın kanaat, İbn Kayyim için de geçerlidir. Ancak tasavvuf eleştirilerinden hareketle onun tamamen tasavvuf karşıtı olduğu şeklinde bir çıkarım yapmak, kanaatimizce pek makul gözükmemektedir.<sup>558</sup> Çünkü müellifin tasavvufun erken dönem temsilcilerine sıcak baktığı ve tasavvuf klasikleri arasında yer alan bir esere şerh yazdığı bilinmektedir.

<sup>555</sup> Mehmet Kubat, İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2019), 228.

<sup>556</sup> George Makdisi, Kâdirî Sufisi İbn Teymiyye, çev. Vahit Göktaş, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 402.; Kubat, İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi, 227. Makdisî, Avrupa ve Orta Doğu'daki kütüphanelerde yer alan bazı yazma eserlerde, Hanbelî mezhebine mensup alimlerin yer aldığı silsileler bulunduğunu belirtmektedir. Bu silsilelerden birinin başında yer alan meşhur Hanbelî fakihî İbn Kudame'nin (ö.620/1223), sufi hırkasını doğrudan Abdülkadir Geylânî'den (ö.562/1166) giydiğini ifade etmektedir. Ayrıca Makdisî bu silsile içerisinde İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim'in de yer aldığını söylemektedir. George Makdisi, Kâdirî Sufisi İbn Teymiyye, 405-406; George Makdisi, Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf, çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 301.

<sup>557</sup> Ahmet Yalçın, *Selefi Düşünce'nin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 216-226.

<sup>558</sup> Bu düşünce özellikle son dönem selefleri arasında yaygın olarak kabul görmektedir. Nâsirüddin el-Elbânî ve Muhammed b. Salih el-Useymin gibi günümüz selefleri, müellifin bir dönem tasavvufa mensup olduğunu, daha sonra hocası İbn Teymiyye vasıtasıyla tövbe ederek bundan vazgeçtiğini ısrarla belirtirler. Bu isimler, modern dönem selefliğin tasavvuf algısından ötürü İbn Kayyim'ı bir sufi olarak görmekte zorlanmaktadır.

İbn Kayyim, Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-Sâirîn* adlı tasavvuf eserini *Medâricü's-Sâlikîn beyne menâzili iyyâke na 'büdü ve iyyâke neste 'în* adlı eseriyle şerh etmiştir. Müellifin özellikle bu eseri şerh etmeyi tercih etmesinin altında yatan sebep, Herevî'nin itikadî kimliği ve kelmacılara karşı duruşunda gizlidir. Hanbelî mezhebine ait tabakat türü eserlerde Herevî'den övgüyle bahsedilmiş, mezhebin önde gelen büyüklerinden olduğu kaydedilmiştir. Kelam ilmini ve kelmacıları eleştirmek için kaleme aldığı *Zemmü'l-Kelami ve Ehlih* adlı eserinde bir yandan selef yolunu ve sünneti yüceltmeye çalışırken diğer yandan kelam ilmini ve bid'atçılığı tenkit ederek rey ve kıyas yöntemine başvurmanın sakıncalarına dikkat çekmiştir.<sup>559</sup> Ayrıca Herevî, Allah'ın sıfatları konusunda Hanbelî/selefî çizginin benimsediği metodu takip ederek bu konuda *Kitâbü'l-Erba'în fî Delâ'ili't-Tevhîd* adıyla bir eser kaleme almıştır.<sup>560</sup> Hanbelî mezhebine olan sıkı bağlılığı sebebiyle Mutezilî kelmacıların yanı sıra Eş'arî ve Matûridî kelmacıları da sert bir şekilde eleştirmesi ve tasavvufî çevreden bazı kesimlerin, onun aleyhinde faaliyette bulunması, yaşadığı bölge olan Herat'tan sürülmesine neden olmuştur.<sup>561</sup> Hanbelî mezhebine olan bağlılığı sebebiyle bu cemahta büyük bir ilgi gören Herevî, muhtemelen aynı sebepten ötürü İbn Kayyim'in de ilgisine mazhar olmuştur.

Dinî düşüncede asr-ı saadeti merkeze alan İbn Kayyim, sonradan ortaya çıkan durumlara bid'at mantığıyla yaklaşmıştır. Bu nedenle sadece tasavvufun bünyesindeki İslâm'a uygun olan hususları kabul ile karşılaşmış, ilk dönem sufilerin Kur'an ve sünnetin önemini vurgulayan sözlerini sık sık referans göstermiştir.<sup>562</sup> O, tasavvufun mutlak bir kabulle karşılanmasına karşı çıktığı gibi bütünüyle reddedilmesine de sıcak bakmamıştır. Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin görüşleri mutlak doğrulukla nitelenemez. "*Şeyhü'l-İslâm (Herevî)'yi severiz, ama hakikati daha çok severiz*"<sup>563</sup> sözü, bu konudaki hassasiyetini göstermekte, tasavvufa karşı tutumunu da açıkça ortaya koymaktadır. İnanç ve ibadetlerle ilgili bütün hususlarda Hz. Peygamber'e ittiba edilmesi gerektiğini belirten İbn Kayyim, tasavvuf ve seyr ü sülûk noktasında da sünnete göre hareket edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>564</sup> İbn Kayyim, tasavvufun erken dönemdeki arı ve duru haliyle sonraki dönemlerde çeşitli bid'atlere bulaşmış halini birbirinden ayırtırmaya özen göstermektedir. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859),

<sup>559</sup> Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-Kelâmi ve ehlih*, (y.y.: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, t.y.)

<sup>560</sup> Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbü'l-erba'în fî delâ'ili't-tevhîd*, (Medine: 1404/1984).

<sup>561</sup> Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Recep el-Hanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-hanâbile*, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/125-127.

<sup>562</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/41, 100, 348, 434; 3/136, 137.

<sup>563</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/38; 3/366.

<sup>564</sup> Mustafa Hilmî, *et-Tasavvuf ve'l-itticâhü's-selefi fî'l-'asri'l-hadîs*, (Kahire: Dâru'd-Da' ve, ty.), 79.

Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Serî es-Sakâtî (ö. 251/865), Fudayl b. İyâz, Cüneydî Bağdâdî, Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf büyüklerinin sözlerine atıfta bulunarak, onların şahsında tebarüz eden tasavvufa sıcak baktığını söylemek mümkündür. Ancak tasavvufun, felsefe ve kelam ile buluştuğu andan itibaren felsefî bir çehreye büründüğü dönemdeki halini de sert bir dille eleştirir. Başta İbn Arabî olmak üzere bu dönemde öne çıkan İbn Fâriz, İbn Seb'în, Konevî ve Tilimsânî gibi sufilerin görüşlerini tenkit eder.

Tasavvuf, tarihsel süreçte bir yandan fıkıh ve kelam bilginlerinden gelen eleştirilere öte yandan nakle dayalı bir ilim anlayışının temsilcileri olan ehl-i hadîs/selefiyye çizgisinden gelen tenkitlere verdiği cevaplarla tekâmülünü sürdürmüştür. Fıkıh ve kelam uleması, başka din ve kültürlerden tasavvufa sızan yabancı unsurların arındırılması yönünde büyük çaba sarf etmişlerdir. Katı ve sert tutumuyla bilinen selefiyye cephesi ise nakle dayalı olmayan her şeyin önüne dikilerek dine uygunluk testinden geçirmesi, sufileri nassa aykırı unsurlara karşı teyakkuz haline sokmuştur. Bu eleştirilerin etkisiyle tasavvuf hareketi, tasavvuf adı altında ortaya çıkabilecek aşırılıklara içerden bir ayıklama ve tenkit faaliyeti yürütmüştür. Bu faaliyetler, gelen eleştirilerin mahiyetine bağlı olarak tasavvufun İslâm'a aykırı bir ilim olmadığını, aykırı gözüken unsurların tasavvuftan sayılmayacağını beyan amacına matuf olmuştur. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) *er-Riâye li-hukûkillah*, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö.378/988) *el-Luma' fi't-tasavvuf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kûtul-Kulûb*, Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö.380/990) *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* eseri, bu yöndeki çabaların bir ürünüdür.

Kur'an ve sünnetin merkezde olduğu bir tasavvufî hayata sıcak bakan ve bütün tasavvufî öğretileri bu anlamda yorumlamaya çalışan İbn Kayyim, başka din ve kültürlerin etkisiyle tasavvufa karışan hulûl<sup>565</sup> ve ittihâd<sup>566</sup> gibi İslâmî öğretilere aykırı düşünceleri tenkit etmiştir. İslâm'ın tevhid akidesine tamamen aykırı gördüğü bu görüşlerin, kadîm ve muhdes ayırımının farkına varamamaktan kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>567</sup> Ona göre varlığın birliği anlamına gelen ittihâd görüşünü savunan tasavvufçular, şirk, küfür ve ilhad bakımından en aşırı olanlardır. Dış âlemde görülen çokluğu, varlığın birliği anlamındaki vahdet-i vücûd ile çözmeye çalışan ittihâdçılar, Cenab-ı Hakk'ın mahlukattan ayrı olarak semada, arşının üzerinde

<sup>565</sup> Sözlükte “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarında masdar olan *hulûl* kelimesi, terim olarak, “ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” şeklinde tanımlanır. Bkz. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/340-341.

<sup>566</sup> Tasavvuf'ta vahdet-i vücûd olarak da bilinen ittihâd, varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir terimdir. Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/431-435.

<sup>567</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/413.

bulunması şeklindeki tevhid ilkesine hâlel getirmişlerdir. Vahdet-i vücûd, yaratıcı bir varlığı ve sıfatlarını inkâr etmekle birlikte ona kulluğu da saf dışı bırakmıştır. Bu düşüncenin uzantısı olan diğer batıl görüşler şunlardır: Firavun ve kavmi kâmil anlamda iman sahibi müminler olup Allah'ı gerçek manasıyla biliyorlar. Putperestler de hakikat üzere olup sadece Allah'a kulluk ediyorlar. Anne ve kız kardeş ile yabancı kadınlar arasında helal ve haram hükmü bakımından herhangi bir fark yoktur. Su ve içki, zina ve nikâh arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü bunların hepsi aynıdır, tek bir zatın kendisidir.<sup>568</sup> Vahdet-i vücûd görüşünü reddetmek için Cüneyd-i Bağdâdî gibi tasavvuf büyüklerinin sözlerine başvuran İbn Kayyim, böylece gerçek tasavvufta bu tarz görüşlerin bulunmadığını ve tasavvufun bu minvalde ilerlemesi gerektiğini ima ediyor görünmektedir.<sup>569</sup> Yaratıcının bir varlığa sirayet etmesi, onun şahsında zuhur etmesi anlamındaki hulûl düşüncesi de aynı şekilde tevhid inancını sağlam bir şekilde idrak edememekten kaynaklanmaktadır. Allah'ın sıfatları mahlûkatından hiç kimseye hulûl etmediği gibi, hiçbir mahlûk da Allah'a hulûl etmez. Yaratıcı zatı ve sıfatlarıyla mahlûkattan ayrı olup, ne hulûlü ne de ittihâdı söz konusu olabilir.<sup>570</sup>

Sufilerin kapalı ve mücmel ifadeler kullanmaya meyilli olmaları, İslâm inancına aykırı unsurların tasavvufun bünyesine sızmasına olanak tanımaktadır. Bu tutum, vahdet-i vücûd ve hulûl gibi batıl düşüncelerin yaygınlaşmasına sebep olduğu gibi, tasavvufu kullanılabilir bir alan haline getirmektedir. Tasavvuf erbabının farklı anlamlara çekilebilen bu tarz sözleri, ilâhî bilgi konusunda yeterli donanımına sahip olmayanların teşebbüsleri sonucu istismar edilerek farklı anlamlara çekilebilmektedir. İbn Kayyim, özellikle sufilerin kavramlaştırdığı bu tarz mücmel ve müteşabih lafızların hem sufilerin hem de zındıkların uğrak alanına dönüştüğünden bahsetmektedir. Söz gelimi ittisâl, infisâl, müsâmere ve mükâleme gibi terimler ile “hakikatte Allah'ın varlığından başka bir varlık yoktur” benzeri sözler, istismarcı kimselerin elinde “evren hayal ve vehimden ibarettir”, “her şey başkasıyla kaim bir gölgenin varlığı konumundadır” tarzında ittihâd ve hulûl ifade eden şathiyelere dönüşmektedir.<sup>571</sup> Bu nedenle müellif, tasavvuf ehlini, arı ve duru haldeki şerî lafızları kullanmak yerine son derece kapalı ve farklı anlamlara muhtemel terimleri kullanarak karışıklığa sebep olmakla suçlamaktadır. Örneğin, kulun Allah'a yakınlığını ifade eden “kurb/قرب” yerine aynı anlamı dile getiren tasavvufî bir kavram olan ittisâl/اتصال'ın kullanılması, yine güzel ahlakla bezenmek anlamına gelen mekârim-i ahlak/مكارم yerine tamamen nötr olan fütüvvet/فتوة kelimesinin kullanılması bu kabil misallerdendir.

<sup>568</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/416.

<sup>569</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/413.

<sup>570</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/110-111.

<sup>571</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/143.

Aynı gerekçeyle eleştirdiği tasavvufi kavramlar arasında fenâ, sekr, muhabbet, müsâmere, mükâleme, telbîs gibi ıstılahlar bulunmaktadır.<sup>572</sup>

Tasavvufun en tartışmalı meselelerinden olan ve sufilerin çoğunluğu tarafından tasavvufun nihaî amacı olarak görülen fenâ, ilk dönemlerde kötü huy ve vasıfların yok edilerek onların yerine iyi hasletlerin kazanılması anlamında kullanılmıştır. Ancak sufilerin tasavvufi hallerle ilgili görüş ve tespitleri zenginleştikçe fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır. İbn Kayyim, İslâm inancına aykırı görüşlerin, fenâ düşüncesi kılıfı altında tasavvufa sızdırılmasına karşı çıkmıştır. Özellikle vahdet-i vücûd düşünce geleneğine mensup sufilerin, bu kavramı kullanarak Allah'tan başka varlıkların mevcudiyetini inkâr noktasına varan tutumlarını eleştirmiştir. Ona göre fenâ mertebesi, Allah'tan başka varlıkların müşahade boyutuyla yok olması anlamında kullanıldığında isabetli olur. Vahdet-i vücûdçuların iddia ettiği gibi Allah'tan gayrı her şeyin küllî olarak varlık boyutuyla yok olması şeklinde değil.<sup>573</sup> Tasavvufi gelenekte fenânın, vücûdî, şuhûdî ve irâdî olmak üzere üç anlamda kullanıldığına değinen İbn Kayyim, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayırımı ortadan kaldırarak varlığın birliği anlamını içeren ilk çeşidini şiddetle reddetmiştir.<sup>574</sup>

Fenâ ile bağlantılı olarak karşı çıktığı tasavvufi fikirlerden biri de şerî yükümlülüklerin ortadan kalkması iddiasıdır. Fenâ haline kendisini aşırı bir şekilde kaptırmış kişilerde görüldüğünü belirttiği bu düşüncenin, bilincin yerinde olduğu bir zamanda dile getirilmesi halinde inanç noktasında problem teşkil edeceğini belirtmiştir. Ancak sufînin, fenâ halinin cezbesine kapılarak idrak ve temyiz yetisini yitirdiği bir anda bu tarz sözler sarf etmesi, bir önceki duruma göre makul karşılanabilecek bir durumdur. Dünya hayatında aklî melekesini yitirmediği sürece kulun, ölünceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olacağı ilkesi zarurî bir dinî bilgidir.<sup>575</sup> Bu nedenle, tasavvufî hayatında belirli bir mesafe kat ettikten sonra Allah'a yakın olduğu zannıyla dinî emir ve yasakların sorumluluğunun ortadan kalkacağı iddiasında bulunmak, kişiyi iman dairesinin dışına çıkarmaktadır. “Gerçek yakınlık, kulu, zahîrî hallerden batîni amellere taşır. Bedeni ve organları, amelin çilesi noktasında rahatlatır” şeklinde bir düşünce, kulluğu bir kenara atması sebebiyle inanç problemi doğurur. Kul, Allah'a yaklaştıkça ibadet ve taatın ortadan kalkması bir yana daha da artması gerekir. Nefsin kuruntusu ve şeytanın aldatması olarak addettiği bu tür hayal ürünü batıl iddiaların, kişiyi ibadete ve kulluğa ihtiyaç bırakmayacağı fikri tamamen zandan ibarettir. Buna benzer batıl görüşlere karşı yine tasavvuf

<sup>572</sup> Abdurrauf Muhammed Osman Hayri, *Mevkifu İbnü'l-Kayyim mine't-Tasavvuf*, (y.y.: 1997/1417), 159-162.

<sup>573</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/170.

<sup>574</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/174.

<sup>575</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/261, 3/157.

büyüklerinin sözlerine başvuran İbn Kayyim, bu tutumuyla gerçek tasavvufun ana çizgisine sadık kalması gerektiğini belirtmektedir.<sup>576</sup>

İbn Kayyim'in tasavvufa yönelik eleştirilerinin odağındaki bir diğer husus ise hakikat-şariat ayırımıdır. Bu ayırım, sufilerin fukahâ ile girdikleri mücadelenin bir neticesi olarak gün yüzüne çıkmıştır. Fıkhın ibadet, muamelat, ukûbat ve hadler gibi meselelerle ilgilenmesinden ötürü zahir ilmi olduğunu iddia eden bazı sufiler, fukahânın kabuk ilmi ile uğraştığını söyleyerek onları küçümsemişlerdir. Gerçek ilmin zahirin ardında gizlenmiş batın ilmi olduğunu, tasavvuf ehlinin ilgi alanına giren bu ilmin sadece onlar tarafından bilindiğini iddia etmişlerdir. Tasavvufî öğretileri batın olarak adlandırmanın da ötesinde dinin özü olduğunu, Hz. Peygamber'in, kavranması güç konular olmasından ötürü seçkin bazı sahabiler dışında kimseye aktarmadığını söylemişlerdir. Hakikat-şariat ayrımının bir diğer ifade biçimi de zahir-batın şeklindeki ayırımdır. Şariat ile hakikat arasında herhangi bir aykırılığın mevzu bahis olamayacağına vurgu yapan İbn Kayyim, hakikatin bilgisini elde eden kimsenin şariatın zahirine ihtiyaç duymadığını iddia etmenin, açıkça küfrü gerektirdiğini ifade etmiştir. Tasavvuf erbabı da "peşinden şariatın gelmediği her hakikat küfürdür" diyerek bu hususa parmak basmıştır.<sup>577</sup> Ona göre "Şariat, Allah'a kulluk etmek, emirlerini yerine getirmektir, hakikat ise Allah'ı ve vasıflarını müşahade etmektir."<sup>578</sup> Tasavvufun diğer konularında benimsediği metoda uygun bir şekilde hareket ederek Kur'an ve sünnete muhalif bir beyan içermeyen tasavvufî hakikatlere sıcak bakmış, ancak dine aykırı her türlü söylemi reddettiği gibi hakikat adı altında dine sokulmaya çalışılan görüşlere karşı tavizsiz duruşunu korumuştur.

## 2. Tasavvufî Tefsire Yaklaşımı

Tasavvufun bütünüyle reddedilmesinden ziyade bünyesindeki aykırı unsurların ayıklanarak mutedil bir çerçeveye kavuşturulmasını savunan İbn Kayyim, Kur'an'ın tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlanmasına da tamamen karşı bir tutum sergilememiştir. İbn Kayyim'e göre işaret, hakikate uzaktan ve perde arkasından değinen anlamdır. Bu, işitmeye ve görmeye dayalı olduğu gibi akla ve bütün duylara dayalı olabilir. İşârî anlamlar, cem halinde meydana gelen arılık ve duruluk sebebiyle delil cinsinden kabul edilir. Bu durumda kişinin zihni ve duyları latif bir hal alır. Başkasının anlamadığı ve hissetmediği dakik meseleleri kavrama noktasında uyanık olur.<sup>579</sup> Müellifin bu konuda verdiği örneklerden biri, İbn Teymiyye'nin

<sup>576</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/99-100, 3/116.

<sup>577</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/116.

<sup>578</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/352.

<sup>579</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/389.

Vâkıa suresinin (56) 79. ayetine ilişkin yaptığı işârî yorumudur. İbn Teymiyye, “*Tertemiz olanlardan başkasının el süremeyeceği*” ayetiyle murad edilen anlamın, meleklerin elinde bulunan suhuflar olduğunu muhtelif yönleriyle izah ettikten sonra, işârî bir yorumla ayetin, insanların elinde bulunan mushafa sadece temiz olanların dokunacağına delalet ettiğini söylemiştir. İbn Kayyim, bu tarz işârî yorumları Hz. Peygamber’in hadisleri için de söz konusu olabildiğinden bahseder. “*Melekler, içinde köpek ve suret olan eve girmez*”<sup>580</sup> hadisiyle ilgili olarak İbn Teymiyye’nin şu yorumunu aktarır. Köpek ve suret, Allah’ın yarattığı varlıklar olan meleklerin eve girmesine engel oluyorsa, şehvetin suretleri ve köpekleriyle dolu bir kalbe, Allah’ın marifeti ve muhabbeti, adını anmanın tatlılığı ve O’na yakın olmanın ünsiyeti nasıl girsin?!<sup>581</sup>

Sufî’nin keşf ve ilham vasıtasıyla ulaştığı işârî yorumların dinî değeri, fakihin kıyas yoluyla ulaştığı görüşlere benzetilir. Kıyas yoluyla elde edilen görüşler doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. Tasavvuf ehlinin zevk ve keşf yoluyla ulaştığı bilgilerin durumu da böyledir. Peygamberler dışında hiç kimsenin masumiyetini kabul etmeyen İbn Kayyim, sufinin kalbine doğan birtakım manalara, kaynağı noktasındaki şüphelerden dolayı ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir. Sezgi ve ilham gücü yüksek sahabilerden kabul edilen Hz. Ömer’in bile kalbine doğan manaları Kur’an ve sünnete arz ederek doğruluk testinden geçirdiğine vurgu yapmaktadır. Bu konuda Kur’an ve sünnetin ölçü alınması gerektiğini belirterek, “Kalbim, Rabbinden bana aktardı” veya “Biz, hakikate tabi oluyoruz siz ise rûsûmun peşinden gidiyorsunuz” şeklinde aşırıya varan tutumlardan sakınılması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>582</sup> Tasavvuf ehlinin kalbine doğan manalar, Kur’an ve sünnete uygunluğu oranında kabul veya ret görür. Bu tutum, sahâbenin uygulamalarına uygun olduğu gibi aynı zamanda tasavvufun erken dönem temsilcilerinin benimsediği bir metottur.<sup>583</sup>

İbn Kayyim, tefsir faaliyetinin temelde üç metot üzere gerçekleştiğini belirtmektedir.

- 1) Müteahhir dönem ulemasının yaptığı şekilde lafzı dikkate alarak yapılan tefsir.
- 2) Selef ulemasının yaptığı şekilde manayı dikkate alarak yapılan tefsir
- 3) Tasavvuf ehli ile diğer ulemanın yaptığı şekilde kıyas ve işâret ile yapılan tefsir.

<sup>580</sup> Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 7, 17, “Meğâzî”, 12; Müslim, “Libâs”, 26.

<sup>581</sup> İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/391.

<sup>582</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân*, 1/122-123.

<sup>583</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân*, 1/124.

Ona göre tasavvuf ehli ile diğer ulemanın yaptığı tefsirin geçerli olabilmesi için dört şartın bulunması gerekir. Bu tefsirin;

- 1) Ayetin anlamı ile çelişmemesi
- 2) Özü itibariyle doğru olması
- 3) Lafzın bu anlamı sezdirmesi
- 4) Ayetin anlamı ile bağlantısının olması gerekir.<sup>584</sup>

Tasavvuf ehlinin keşf ve ilhama dayalı işârî yorumlarının özü itibariyle doğru olması ve ayetin anlamı ile çelişmemesi, tek başına kabul görmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda ilgili ayetin lafızlarından bu anlamı çıkarmanın mümkün olması gerekir. Tefsir faaliyetini nesnel kurallar çerçevesinde yürütmek için öne sürülen bu şartlar, öznenin sübjektif bakış açısını törpüleyerek yorumda keyfiliğin önünü almaya dönüktür. Müellif ile aynı asırda yaşamış olan Şatıbî (ö. 790/1388) de batınî yorumların geçerli olabilmesi için, Arap dilinin kullanımına uygun olması ve başka bir nas ile desteklenmesi gerektiğine işaret eder.<sup>585</sup> Özellikle Arapçanın kullanımına uygun olmayan bir anlamın Kur'an'dan çıkarılmış olduğu iddiası, Kur'an'ın Arapça bir kelimaya aykırıdır. Çünkü ilahî kelâmın Arapça olması, ancak lafız ve mana bakımından Kur'an'ın delalet ettiği anlamların kendisine ilâştirilebileceğini gösterir. Aksi takdirde, ayetten mülhem olduğu iddia edilen işârî anlama zıt başka bir işârî yorumu, aynı ayetin anlamı olarak sunmanın önünde hiçbir engel yoktur. Bu işârî yorumlardan birini diğerine tercih edecek bir sebep de yoktur.<sup>586</sup>

‘Âdiyât suresinin (100) 2. ayetinde geçen “mûriyât/موريات” ifadesinin anlamına ilişkin selef ulemasından gelen muhtelif yorumları değerlendiren İbn Kayyim, İkrime ve Mücâhid’e ait görüşleri, ayetin lafzî delaleti kabul edilmemesi koşuluyla makul karşılamaktadır. İkrime’ye göre ayetteki “mûriyât/موريات” ifadesiyle “diller” kastedilmiştir. Çünkü diller, konuştuğu şeylerin ağırlığından dolayı düşmanlık ateşini tutuşturur. Mücâhid’e göre bu ifadenin anlamı, insanların fikirleridir. Çünkü insanların fikirleri, savaş durumunda hile ve tuzak ateşini yakar.<sup>587</sup> Bu görüşleri, ayetin lafzî delaletleri ve murad edilen anlamları olarak kabul etmenin hatalı olduğunu belirten İbn Kayyim, bunları kıyas ve işaret yoluyla elde edilen anlamlar olarak değerlendirmeyi daha uygun bulur.

<sup>584</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 124.

<sup>585</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ el-Haymî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakâtü fî usûli’s-şerî’ati*, (y.y.: Dâru İbni Affân, 1417/1997), 4/232.

<sup>586</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/232.

<sup>587</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 124.

İbn Kayyim, Kur'an'ın dilsel çerçevede ifade ettiği anlamı muhafaza etmeye büyük önem verir. Bu nedenle tasavvuf ehlinin işârî yorumları ile ayetin muradını birbirinden ayırma konusunda dikkatli davranır. Çünkü sufînin ayetlerden çıkardığı bütün işârî anlamların isabetli olmayacağı aşîkârdır. Bir takım işârî yorumlar, kendi başına doğru olmakla birlikte dilsel açıdan herhangi bir ayete dayandırılması mümkün değildir. Bu noktada işârî yorumun doğruluğunu tespit etmek için ilgili yorumun nispet edildiği ayetin zahirî anlamına bakmak gerekir. Zahirî anlam, işârî yoruma geçişin zemini konumundadır. Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir ed-Dekkâk, Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) gibi tasavvuf ulemasının, zahirî anlam ile bâtinî anlam arasındaki uyuma dikkat çeken sözlerini delil olarak getirmektedir. Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) “Zâhir’e muhalif olan her bâtin geçersizdir” dediğini aktarır.<sup>588</sup>

İbn Kayyim, Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserini şerh ederken, müellifin her bir hal için delil olarak getirdiği ayetlerin önce tefsirini yaparak dilsel düzeyde anlamını ortaya koyar, ardından bu ayetlerin işârî yönüne değinmeye çalışır. Böylece, Herevî'nin delil olarak kullandığı ayetlerin, dilsel düzeydeki anlamı ile işârî anlamı arasındaki uyuma ve bağlantıya dikkat çeker. Bütün işârî anlamların doğru olmadığını göz önünde bulundurarak Herevî'nin yaptığı işârî yorumları tahlil süzgecinden geçirir. Bu tahlil faaliyetinde, Herevî'nin bazı işârî yorumlarını isabetli görüp onaylarken bazılarını da hatalı oldukları gerekçesiyle tenkit eder. Örneğin Herevî, A'raf suresinin (7) 143. ayetinde geçen “*Ya Rabbi! Bana kendini göster de Sana bakayım' dedi.*” ifadesini *Sekr* babında delil olarak gösterir. İbn Kayyim, bu ayetin işârî yönünü şöyle izah eder: Hz. Mûsâ, Rabbinin kelamına muhatap olmanın verdiği lezzeti ruhu, kalbi, kulağı ve gözüyle hissetmenin meydana getirdiği sarhoşluk haliyle O'nu görme talebi dilinden dökülüyordu.<sup>589</sup> Ayetin işârî yorumunu doğru bulmakla birlikte bunu “*sekr*” olarak isimlendirmeyi tasvip etmeyen İbn Kayyim, mezkûr terimin müteahhir dönem sufîleri tarafından ortaya konulduğunu söyler. Kelimenin Kur'an ve sünnetteki kullanımının olumsuz bir içerikte olduğunu,<sup>590</sup> bu denli yüksek bir mananın, hamrın meydana getirdiği hal olan sarhoşlukla ifade edilmesini özellikle Hz. Mûsâ'ya izafe edilmesini yakışıksız bulur.<sup>591</sup> Buna ilaveten tasavvuf erbabının cennet ahvaline ilişkin tasavvurlarında, “marifet”i şarap, “vâridât”ı kadehler ve “sâkî”yi de Allah olarak isimlendirmesini kınamaktan geri durmaz.

<sup>588</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/125.

<sup>589</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/285.

<sup>590</sup> Müellifin örnek kabilinden zikrettiği ayetler şunlardır: “*Ey iman edenler! Sarhoşken, ne söyleyeceğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*” en-Nisâ 4/43, “*İnsanları da 'sarhoş' görürsün, aslında sarhoş değillerdir, ama Allah'ın azabı gerçekten serttir!..*” el-Hac 22/2.

<sup>591</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/286.

Yine tasavvuf erbabından belli bir kesimin “*Attığın zaman da sen atmamıştın, Allah atmıştı...*”<sup>592</sup> ayetine dayanarak cebr düşüncesini temellendirmelerini ve fiillerin kula nispetini geçersiz sayma çabası içinde olmalarını eleştirmektedir. Kur’an’ı yanlış anlamaktan kaynaklandığını belirttiği bu görüşün kabulü halinde ibadet ve ma‘siyet dahil olmak üzere insana ait tüm eylemlerin gerçekte Allah tarafından yapıldığı şeklinde absürt ve saçma bir sonuca varmanın içten bile olmadığını ifade etmektedir.<sup>593</sup> Hz. Peygamber’in Bedir savaşı gününde bir avuç toprağı eline alıp müşriklere atmasıyla ilgili olarak nazil olduğunu belirttiği bu ayette, fiile bizzat girişen ve ilk defa meydana getirenin Hz. Peygamber olduğuna, o fiili sonuca ulaştırmanın ise Allah olduğuna dair bir beyan bulunduğunu söylemektedir. Fiilin, Hz. Peygamber’den sadır olan toprağı atma kısmına “hazf”, müşriklerin ölümü ile neticelenen sonuç kısmına da “ittisâl” adını vermektedir.<sup>594</sup>

Kulun seyr ü sülûk neticesinde nihaî maksadı olan Hakk’a ulaşması ve Hak ile birlikteliği anlamında kullanılan ittisâl, sâlikin tasavvufî yolculuğunda uğradığı mertebelerden biri olarak kabul edilir. Herevî, Necm suresinin (53) 8. ve 9. ayetlerindeki “*Sonra yaklaşıp iyice sarkmış ve (aralarındaki mesafe) bir yayın iki ucu kadar, hatta daha da yakın olmuştur.*” buyruğunun, bu mertebeye işaret ettiğini söylemektedir. Herevî’nin yukarıdaki ifadelerinden hareket eden İbn Kayyim, Kur’an ve sünnetten getirdiği delillerle Hz. Peygamber’e yakınlaşmanın Cebrail (a.s.) olduğunu söylemektedir.<sup>595</sup>

İbn Kayyim, Herevî’nin bazı işârî yorumlarını ise isabetli bulduğunu söyleyerek onaylar. Herevî, Yûsuf suresinin (12) 84. ayetinde geçen “*Ey benim Yûsuf’a olan esefim! (Gel neredesin; işte bu tam senin vaktin.)*” demeye başladı ve (bir daha) onların yüzüne bakmadı...” şeklindeki ifadeyi gaybet haline delil olarak getirir. Kalbi Hz. Yûsuf’un sevgisi ile dolup taşan Hz. Yakup, diğer oğlu Bünyamin’i kaybettiğinde onu çok fazla anmadı. Hz. Yûsuf’a olan sevgisi kalbini tamamen kaplamasından ötürü gaybet halinde olan Hz. Yakup, diğer oğlunun kaybına pek üzülmeydi. Hatta İbn Kayyim, Yûsuf suresinin (12) 31. ayetinde geçen “*Kadınlar onu görünce, (Mısırdaki kavruk gençlere benzemeyen bu Ken’ânlıyı) gözlerinde o kadar büyüttüler ki ‘ellerini doğradılar’*” şeklindeki ifadenin, aynı işârî anlama sahip olduğunu sözlerine ekler. Hz. Yûsuf’un cemalini görünce ellerini ve ellerindeki bıçakları unutan kadınlar,

<sup>592</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>593</sup> İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/394-395.

<sup>594</sup> İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/395.

<sup>595</sup> İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/300-302.

parmaklarını kesmelerine rağmen bunu hissetmediler. Ona göre bu durum, gaybet halinin kuvvetli bir şekilde hissedilmesinden mütevellittir.<sup>596</sup>

İbn Kayyim *Medâricü's-Sâlikîn* eseri dışındaki diğer eserlerinde de zaman zaman işarı yorumlarda bulunur. *Bedâi'u'l-Fevâid* adlı eserinde kısa pasajlar halinde bazı ayetlerin tefsir eder. Örneğin “*Ve büyük bir kurbanlık fidye vererek onu kurtardık.*”<sup>597</sup> ayetinin tefsiri bağlamında şu açıklamayı yapar: Dostluk/halil makamı sevgiliden başkasıyla birlikte olmayı kabul etmez. Çocuk sevgisinin (Hz. İbrâhim'in) kalbinde yer edinmesi, sevgilinin, bir başkasını kalbinde oturtması sebebiyle dostunu kıskanmasına sebep oldu. Bu yüzden onu boğazlamasını emretti. Görevi yerine getirmek için boyun eğip teslimiyet gösterince, (sevgiliden başkasıyla) birlikte olma durumundan çıktı. Ve muhabbeti sahibine has oldu. İşte o zaman “*Ve büyük bir kurbanlık fidye vererek onu kurtardık.*” müjdesi geldi. Burada murad olunan anlam, (Hz. İbrâhim'in) azap görmesi değil, bilakis terbiye edilmek için sınanmasıdır.<sup>598</sup>

“İnce manalara dalabilen bir kimsenin bakışları, lafzın kalıbını aşıp anlamın özüne ulaşır. Lafızlara bağlı kalanın bakışları, lafzî düzeydeki süslemelerle sınırlıdır” diyen İbn Kayyim, “*Zira orada ne acıkman söz konusudur ne de çıplak kalman. Ne susaman söz konusudur orada, ne de güneşin altında yanman...*”<sup>599</sup> ayetini şöyle açıklamaya çalışır. Acıkma çıplaklığa, susama güneşin altında yanmaya karşılık geldiğine bir bak! Lafızlara takılanlar, acıkmanın susamaya, çıplaklığın güneşin altında yanmaya karşılık geldiği vehmine düşer. Ancak manaların semtine uğrayanlar, bu kelamın fesahatin zirve mertebesinde olduğunu anlar. Çünkü acıkma batınî bir acıdır, çıplaklık ise zahiri. Bu ikisi mana bakımından birbirleriyle uyumludur. Aynı şekilde susama da güneşin altında yanma ile uyumludur. Çünkü susama batınî bir harareti, güneşin altında yanma ise zahirî bir harareti gerektirir. Dolayısıyla bu ayet, (cennettin) zahirî ve batınî bütün afetlerden nefyini gerektiriyor.<sup>600</sup>

Tasavvufa yönelik eleştirilerinde mutedil bir tutum gözlenen İbn Kayyim, genel dinî hassasiyetinden kaynaklı olarak ekstrem ve heretik tutumlara karşı daima sert bir tepki vermiştir. Kendi düşünce sistemi içerisinde Kur'an ve sünnetin önceliği prensibini hâkim kıldığı için, bu çerçeveye aykırı gördüğü gerekçeyle vahdet-i vücud eksenli tasavvufi düşünceyi tenkit ederek tasavvufun dışına çıkarmaya çalışmıştır. Tasavvufun bünyesinde yer alan tevhide aykırı unsurları da eleştiren İbn Kayyim, tasavvufun öngördüğü manevi yaşamı ve

<sup>596</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/200.

<sup>597</sup> es-Sâffât 37/107.

<sup>598</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/1198.

<sup>599</sup> Tâhâ 20/119-120.

<sup>600</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3/1128-1129.

derunî boyutu İslâm'ın ruhuna uygun görmüştür. Zahirî anlamı önemsiz gören ve tamamen sübjektif işârî yorumların önünü açan tasavvufî eğilime karşı, işârî tefsirin geçerli olabilmesi için birtakım şartlar öne sürmüştür. İşârî tefsiri zahirî anlama dayandırma çabası, işârî tefsire sağlam bir temel inşa etme bakımından önemlidir. Bu temele dayanan ve Kur'an'ın diğer öğretileriyle çatışmayan işârî yorumların kabulü noktasında herhangi bir engel bulunmamaktadır. Asıl problem teşkil edenler, zahirî manayı bir kenara bırakarak tamamen sübjektif olan ve dinî bir dayanaktan yoksun bulunan işârî yorumlardır. Tasavvuf uleması da diğer çevreden gelen yoğun tenkitlerin etkisiyle batınî anlamın zahire aykırı düşmemesine özen göstermiştir. Bu noktada İbn Kayyim'in eleştirisi ve çabalarını önemli kılan esas unsurun, bütün bunları dinî bütünlüğe sahip bir söylem içerisinde ifade etmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvufa bakış açısı yukarıda belirtilen çerçevede olmasına rağmen modern dönem selefleri, İbn Kayyim'in bu yönünü görmezden gelmeye ve onu tasavvuf karşıtı biri olarak konumlandırmaya çalışmışlardır. Müellifin son dönem telifleri arasında bulunan *Medâricü's-Sâlikîn* adlı eseri, onun belirli bir olgunluğa ulaşan görüşlerini temsil etmektedir. Bu nedenle onun tasavvufa ve tasavvufî tefsire tamamen karşı olduğunu söylemek kanaatimizce pek mümkün gözükmemektedir. Modern dönem selefleri bu kanaate sevk eden esas nedenin bu kesimde sonradan oluşan tasavvuf karşıtlığı olduğunu söylemek mümkündür.

#### **E. Yararlandığı Tefsir Kaynakları**

Nakil merkezli bir tefsir taraftarı olan İbn Kayyim, herhangi bir meselede görüş beyân ederken mümkün mertebe en geriye giderek fikirlerini Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiun ulemasına dayandırmaya çalışır. İbn Kayyim, Kur'an'ı tefsir ederken belirli bir yönetime göre hareket ediyordu. Kur'an, sünnet, sahâbe görüşü ve tabiîn görüşü şeklindeki yöntemsel sıralama aynı zamanda bir kaynak sıralamasıdır. Buna göre Kur'an'da anlaşılması problemlili olan hususlar, öncelikle Kur'an'ın benzer ifade ve kullanımları dikkate alınarak çözüme kavuşturulmalıdır. Anlama faaliyetinde doğrudan Kur'an metnini temel alarak ayetlerin kelime anlamları, dil bilgisi yapıları ve tarihî bağlamları hakkında yorum yapar. Ardından Hz. Peygamber'in sözlerine ve uygulamalarına bakarak Kur'an'ın anlamlarına ulaşmaya çalışır. Ona göre Kur'an ve sünnet birbirini tamamlayan ve bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken kaynaklardır. Sünnet, Kur'an'ın pratikte nasıl uygulanacağı konusunda rehberlik eder ve Kur'an'ın genel prensiplerini somut hale getirir. İbn Kayyim'in tefsirde önemli bir kaynak olarak gördüğü diğer husus ise sahâbeye ait görüşlerdir. Dinî tecrübe ve bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'e dayanan sahâbenin, herhangi bir ayete ilişkin açıklamaları güvenilir

kaynaklardandır. Özellikle sahâbe arasında tefsir ilmindeki şöhretiyle bilinen Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b ve Hz. Ali gibi önemli şahsiyetlere ait görüşlere büyük önem atfeder. Tabiundan ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katade, İkrime, Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Said b. Cübeyr, Kelbî (ö. 146/763), Atıyye b. Sa'd el-'Avfî (ö. 111/729-730), Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem gibi isimlere ait görüşlere yer verir.

İbn Kayyim, herhangi bir ayete ilişkin farklı rivayet ve görüşleri genellikle Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49) *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîl*, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzil* ve İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr* adlı eserinden aktarmaya çalışır. İbn Kayyim, müfessirlerin farklı görüşlerini bu eserlerden yaptığı alıntılarla aktarırken çoğu zaman kaynak göstermiş bazen de herhangi bir kaynağı belirtme gereği duymamıştır. Özellikle İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr*'i ile Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ını çok sık bir şekilde kullanmasına rağmen kaynak belirtmeden alıntı yaptığı birçok yer bulunmaktadır. İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye'nin tefsirine de yoğun olarak başvurur. "Hocamız şöyle dedi" diyerek İbn Teymiyye'den alıntılar yapan İbn Kayyim, çoğu zaman eser ismi belirtme gereği duymaz. Bu alıntıların İbn Teymiyye'den olduğu, muhakkiklerin ilgili yerleri İbn Teymiyye'nin eserlerinden taratması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>601</sup> Tevbe suresinin (9) 69. ayetinin tefsiri bağlamında, İbn Teymiyye'nin tefsirinden uzun bir alıntı yaptığı halde kaynak gösterme gereği duymamıştır.<sup>602</sup> İbn Kayyim'in, hocası İbn Teymiyye'den yaptığı alıntılarının bir kısmı, doğrudan eserlerinden olmayıp onunla birlikteliği sürecinde duyuma dayalı olarak elde ettiği bilgilerdir.<sup>603</sup> "Hocamız Şeyhu'l-islâm İbn Teymiyye'yi şöyle derken işittim"<sup>604</sup>, "Bir gün Şeyhu'l-islâm İbn Teymiyye bana şöyle dedi"<sup>605</sup>, "Hocamızı şöyle derken işittim" vb. ifadeler bunu doğrulamaktadır.

İbn Kayyim, ayetlerin anlam dünyasına nüfuz etmek için Arap dilinin nüzûl ortamındaki üslubunu ve kullanımlarını tespit etmeye özen göstermektedir. Dilin canlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğu gerçeğinden hareketle, kelimelerde, zamana bağlı olarak meydana gelen anlam genişlemesi veya anlam daralması türünden değişimlerin kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle, dilbilimsel tefsirlerden yararlanmakta herhangi bir beis

<sup>601</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 24, 37-37, 338, 425.

<sup>602</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-müvakkî'in*, 1/104.

<sup>603</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/122, 130, 276.

<sup>604</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 2/450, 3/70.

<sup>605</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 3/361.

görmeyen İbn Kayyim, bu alanın erken dönem örneklerine sıkça atıfta bulunarak Kur'an'daki kelimelerin nüzûl ortamındaki manalarına ulaşmak ister. Bu amaçla kullandığı başlıca tefsirler arasında Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'ı ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît*'ini zikredebiliriz. Vâhidî'nin *el-Basît* adlı eserinden sık sık alıntılar yapan İbn Kayyim, bazen “Ebû'l-Hasan el-Vâhidî şöyle dedi”<sup>606</sup> diyerek bazen de “el-Vâhidî şöyle dedi”<sup>607</sup> diyerek müellifin ismine atıfta bulunur. Vâhidî'nin bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirdiği yerler vardır. Vâhidî'nin, Enfâl suresinin (8) 11. ayetinde geçen “وليربط على قلوبكم/gönüllerinizi pekiştirip” ifadesinde geçen على/alâ harf-i cerini zait görmesini yanlış bulur. Ona göre ربط fiilinin ب/be harf-i ceriyle kullanımı ile على/alâ harf-i ceriyle kullanımı arasında anlam bakımından fark vardır.<sup>608</sup> İbn Kayyim, dilbilimsel tefsir ve izahlardan yararlanma konusunda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinden istifade etmekte herhangi bir sakınca görmemektedir. Zemahşerî'den yaptığı alıntıları, “*el-Keşşâf* sahibi şöyle dedi” şeklinde düştüğü kayıtlarla belirtmektedir.<sup>609</sup> *el-Keşşâf* tan alıntı yaptığı halde kaynak göstermeden kullandığı yerler bulunmaktadır.<sup>610</sup> A'raf suresinin (7) 176. ayetinin tefsirinde *el-Keşşâf* tan alıntılar yaptıktan sonra Zemahşerî'yi tenkit etmektedir. Zemahşerî'yi eleştirdiği başka bir bağlamda ise onun itikadî kimliğine yani Mu'tezilî oluşuna işaret ederek görüşünün alınamayacağını belirtmektedir. Tefsirinden istifade ettiği halde kaynak göstermediği isimlerden biri de Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir. Bakara suresinin (2) 171. ayetinin tefsirinde Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsirinden aktardığı halde kendisine atıf yapmamaktadır.<sup>611</sup> Yine İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserinden alıntılar yapmasına rağmen kaynak göstermemektedir.<sup>612</sup> Ayrıca kendi tercihlerini müdellel kılmak için zaman zaman sözlüklere de başvurduğunu gözlemlemekteyiz. Bu bağlamda Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Tâcü'l-lüğa ve sıhahu'l-arabiyye* adlı eserini referans olarak gösterir. Bunu bazen kitap ismini zikrederek bazen de müellif adını anarak yapmaktadır.

İbn Kayyim'in kaynak olarak kullandığı diğer tefsir eserleri ise Süneyd b. Dâvûd el-Missî'nin (ö. 226/840-841) *et-Tefsîr*'i, Abd b. Humeyd el-Keşşî'nin (ö. 249/863-864) *et-*

<sup>606</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 19.

<sup>607</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 98, 106, 182, 187, 584.

<sup>608</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 281.

<sup>609</sup> İbn Kayyim, *Şifâu'l-'alîl*, İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 315.

<sup>610</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 1/138.

<sup>611</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 1/140. İbn Kayyim'in, Endülüs gibi Şam'a uzak bölgede yaşamasına rağmen Ebû Hayyan'ın kaleme aldığı tefsir eserinden haberdar olması, kendi dönemindeki ilmi hareketliliği göstermesi bir yana onun güncel eserlere merak ve vukûfiyetinin ne denli ileri bir aşamada olduğu ortaya koymaktadır.

<sup>612</sup> İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 231; İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 62.

*Tefsîr*'i, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 318/930) *et-Tefsîr*'i, İbn Ebî Hatim'in (ö. 327/938) *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l- 'Aẓîm*'i, Ebû İsmâ'îl er-Rümmânî'nin (ö. 384/994) *el-Câmi'u'l-kebîr fi tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Ebü'l-Hasan el-Maverdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l- 'uyûn*'u, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Câmi'u't-tefsîr*'i, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ı ve Kurtûbî'nin *el-Câmi' li âhkâmî'l-Kur'ân*'ıdır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e nispetle *Cüz'ün fihî tefsîru âyâtin mine'l-Kur'ân* adında küçük hacimli bir tefsir eserini nakleder.<sup>613</sup>

İbn Kayyim herhangi bir ayetin anlamına ilişkin olarak sahâbe ve tabiûndan gelen farklı rivayetler arasında tercihte bulunurken, ayetin anlamıyla ilgili görüşlerden dilsel izahlara uygun düşenleri seçmeye çalıştığı görülmektedir. Örneğin insanın yaratıldığı özsuynun çıktığı yeri bildiren Târik suresinin (86) 7. ayetine dair farklı yorumları değerlendirdiği bir bağlamda, ayette geçen terâib/kaburga kemiği ifadesini, erkeğin kaburga kemiği olarak anlamanın daha doğru olduğunu söyler. Bu ayette geçen *ترائب*/kaburga kemiği ifadesi, birçok müfessir tarafından kadının kaburga kemiği olarak anlaşılmaktadır. İbn Kayyim, bu görüşü tercih ederken ayetin ifade ediliş biçimine dayanmaktadır. Allah'ın “*Sırt kemiği ve kaburga kemiğinden çıkar*” şeklinde değil de “*Sırt kemiği ve kaburga kemiği arasından çıkar*”<sup>614</sup> şeklinde bir ifade kullandığını belirten İbn Kayyim, erkeğin suyunun bu iki farklı bölge arasından çıktığını söyler.<sup>615</sup> Bu görüşünü desteklemek için ayrıca kelimenin sözlük anlamından yararlanma yoluna gider. Bunun için Cevherî'nin *Tâcü'l-lüğa ve sıhahu'l-arabiyye* adlı eserinden alıntı yapar. Dilcilerin “göğüste gerdanlık yeri” şeklinde tanımladıkları terâib kelimesini, kadına tahsis etmeyi gerektirecek bir hususun bulunmadığını söyleyen İbn Kayyim, kelimenin hem kadın hem de erkek için kullanılabileceğini belirtir.<sup>616</sup>

İbn Kayyim'in günümüze ulaşmayan bazı tefsir eserlerini kullandığına da şahit olmaktadır. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ile Münzir b. Sa'îd el-Bellûtî'ye (ö. 355/956) ait tefsir eserlerini zikrederiz.<sup>617</sup> Müellifin tefsirlerinden istifade ettiği bu isimlerin, mu'tezilî kimliğe sahip olmaları veya mu'tezilî olmakla itham edilmiş olmaları dikkat çekicidir. Yoğun olarak tenkit ettiği bir kesim olan Mu'tezile'den alıntılar yapması, eserlerinde yer verdiği görüşleri, görüş sahiplerine ait eserlerden aktarmaya gösterdiği özenle açıklanabilir.<sup>618</sup> Bazen

<sup>613</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3, 1015-1034

<sup>614</sup> Tezimizde kullandığımız mealde bu ayetin çevirisi, kadının kaburga kemiği anlamı dikkate alınarak yapılmıştır. “(erkeğin) belkemiği ile (kadın) kaburga kemikleri arasından çıkan...” Târik 86/7.

<sup>615</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 1/113.

<sup>616</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 1/113.

<sup>617</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 27; İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, 22.

<sup>618</sup> Hz. Adem'in yaratıldıktan sonra yerleştirildiği cennetin nerede bulunduğu ilişkin tartışmada, görüş sahiplerine ait fikirleri müellif ve kitap ismi zikrederek yaptığı alıntılar buna örnek gösterilebilir. İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 27; İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, 22.

kendi görüşlerini desteklemek için, eleştirilerine maruz kalan kesimden alıntılar yaptığı da gözlemlenmektedir.

## II. TE'VİL ANLAYIŞI

Müellifin te'vil anlayışına geçmeden önce, Kur'an'ı anlamada önemli ölçüde belirleyici olan ve yorum faaliyetinde temel bir kıstas haline gelen tevhid konusundaki kabullerini ele alacağız. Çünkü tevhide bakış açısı, doğrudan te'vil ve te'ville ilişkili olarak muhkem-müteşabih ve mecaz konusunu ilgilendirmektedir. Dolayısıyla ufuk açıcı olmasından ötürü müellifin tevhid ile ilgili görüşlerini ele alarak başlamayı uygun görüyoruz.

### A. Kur'an'ı Anlamanın Mahiyeti: Tevhid

Mu'tezile geleneğinde bir kelamı anlamaya başlamadan önce kelamın sahibini tanımak, onun söylemini doğru anlamada önemli bir yere sahiptir. Sözgelimi, Kur'an'da tevhid ve adalet prensiplerine aykırı gözüken bazı bildirimler, ilahî kelamın sahibi olan Zat iyi bir şekilde tanındığında, anlamaya engel olan hususlar ortadan kalkar. Bu anlama yöntemi, kendisini Mu'tezile'nin tam karşısında konumlandıran ehl-i hadîs/selef geleneğinde aynı şekilde sürdürülmüştür. İbn Kayyim'in<sup>619</sup> anlama faaliyetinde önemli bir yer tutan bu düşünme biçimi, başta Kur'an'ı Kerîm olmak üzere dinî metinleri yorumlamada belirleyici olmuştur.

Tevhid meselesi, erken dönemlerden itibaren İslâmî ilimler alanında gayret sarf eden bütün ekollerin açıklamaya çalıştığı bir konu olmuştur. Öyle ki kelâmî mezheplerin birbirinden ayrışmasını sağlayan en temel hususiyetlerin başında gelir. Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve ibadet edilmeye layık yegâne ilah oluşunda birliğini ve tekliğini ifade eden bu terim<sup>620</sup>, ehl-i hadîs geleneğinin takipçileri nezdinde turnusol kâğıdı işlevi görmekte olup yoruma ve aklın faaliyetine kapalı bir alandır.

Ehl-i hadîs geleneğinde kelamî bahislerin şekillenmesi ve argümanların oluşturulması genelde Cehmiyye ve Mu'attıla karşıtlığı üzerinden varlık kazanır. Hadis literatürü içerisinde özellikle kelam alanına dâhil olan konulara yer verilmesini bu karşıtlığın iz düşümü olarak anlamak gerekir. Yine hadis geleneği içerisinde yetişmiş ulemanın reddiye amaçlı kaleme aldıkları eserlerde muhatap olarak çoğu zaman Mu'tezile, Cehmiyye ve Mu'attıla olarak adlandırdıkları kesim olması bu gerçeği göstermektedir. Ehl-i hadîs çizgisinin hicrî üçüncü asırdan itibaren başlattıkları bu gelenek, hicrî yedinci ve sekizinci asırdaki takipçileri tarafından

<sup>619</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/289.

<sup>620</sup> Mevlüt Özler, "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 41/18.

sürdürülmeye çalışılmıştır. Bu geleneğin birer takipçisi olarak önce İbn Teymiyye sonrasında İbn Kayyim'in eser isimlerinde benzer ifadeler kullanmaları,<sup>621</sup> bahsi geçen geleneğin devam ettirildiğini göstermektedir. Ancak Cehmiyye, Mu'attıla ve Mu'tezile gibi mezheplerin bu dönemlerde varlığını sürdürdüğü veya bu mezheplere mensup kişilerin bulunduğu dair yeterli verinin elimizde bulunmaması, onlara yönelik kaleme alınmış gözükten bu eserlerin, aslında onlar üzerinden başka muhataplara cevap verme kaygısı güttüğü hissini uyandırmaktadır. Bu dönemin canlı tanıklarından olan Takiyyüddin es-Sübki'nin ((ö. 756/1355)) ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir. Nitekim Sübkî, toplumda Allah'ı sıfatlarından arındıran (Mu'attıla), felsefî görüşleri savunan (filozof) veya mutezili olduğunu iddia eden kimsenin varlığına rastlanmadığını, İbn Kayyim'ın eserinde kast ettiği kişilerin, dönemin en etkili mezhebi olan Eş'arîlik olduğunu ileri sürer.<sup>622</sup> Bazı araştırmacılar, *es-Savâ'iku'l-mürsele*'nin yarısının, doğrudan Râzî'nin görüşlerine yönelik eleştirileri ihtiva ettiğini, diğer yarısının bir kalamcı olması hasebiyle yine onun görüşlerini tenkit ettiğini söyler.<sup>623</sup> Bütün bunlar, İbn Kayyim'in tevhid temeli üzerine oturttuğu nakil eksenli sistemin, Cehmiyye ve Mu'attıla adı altında Eş'arîlere yönelik eleştiriler üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

Allah'ın isim ve sıfatlarını anlama ve yorumlama faaliyeti etrafında şekillenen tevhid konusu, öteden beri farklı düşünce yapılarına rağmen bütün İslâm fırkaları arasında tartışma alanlarından birini oluşturur. Öncelikle Mutezili ulemanın elinde şekillenmeye başlayan ve kelam alanında temel bir prensip haline gelen tevhid, Mu'tezile'ye cevap verme eğiliminde olan diğer ekollerin anlayış biçimine göre değişik yorumlara konu olmuştur. Bu alanda devam eden tartışmalarda her zaman bir taraf olmayı başaran ehl-i hadîs çizgisinin oluşturduğu literatürde, bu konu daima önemini korumuştur. Lafızların zahiri anlamını esas almaları ve akıl yürütmeye karşı çıkmaları sebebiyle çoğu zaman haşevî<sup>624</sup> olmakla nitelenen bu kesim, İslâm düşünce tarihinde eleştirilerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır. İlmî faaliyetlerini ehl-i hadîs düşüncesinin anlama kriterleri ekseninde geliştiren birçok bilgin, tevhide ilişkin bahislerde, muhaliflerin görüşlerini çürütmek ve onlara karşılık vermek için birçok eser tasnif etmiştir. Nassların literal anlamını dikkate alan, te'vil ve mecaz gibi enstrümanların dinî alanda kullanılmasına karşı çıkan İbn Teymiyye, dönemin tartışmalarında etkin olan Eş'ariliğin önemli figürleri üzerinden tartışmalara müdahil olur. İlahî sıfatların anlaşılmasında zahiri bir anlamayı

<sup>621</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî'r-reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* isimli eserinde, erken dönem ehl-i hadîs reddiye literatüründe olduğu gibi Cehmiyye ve Mu'attıla kelimelerini kullanır.

<sup>622</sup> Takiyyüddin es-Sübki, *es-Seyfî's-sakîl*, 22, 23.

<sup>623</sup> Harun Ögmüş, "İbn Kayyim'in Razi'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", 162.

<sup>624</sup> Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakki.

salık veren, teşbih ve tecsim eksenli düşünceleri eleştiren Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-Takdîs* isimli eserine, *Nakdu Esâsi't-Takdîs* adıyla reddiyede bulunan İbn Teymiyye, sıfatların yorumunda zahiri anlayışın yeniden ön plana çıkmasını sağlamıştır. Kelam geleneğine yönelik en derin ve sistematik eleştiriler, rivayet merkezli bir anlayışın temsilcileri olan İbn Teymiyye öncülüğündeki selefilere aittir.<sup>625</sup> İbn Teymiyye'nin düşünce sistemine sıkı sıkıya bağlı kalan İbn Kayyim, müstakil olarak ele aldığı eserlerin yanında<sup>626</sup> -konu ile bağlantılı olsun olmasın- birçok yerde bu bahislere yer verir. Bu dönemde İbn Kayyim'in benimsediği düşüncelere en yoğun eleştiriler Eş'arîler tarafından dile getirildiği için, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerinde te'vil eksenli yanıtlar, öncelikle bu kesime (ikinci olarak felsefe ve tasavvuf erbabına) cevap mahiyeti taşımaktadır. Te'vil'in işletildiği ilk alanın tevhid olması, bu konudaki eleştirilerin öncelikli muhatabını da bize göstermektedir.

İbn Kayyim *es-Savâ'iku'l-Mürsele* adlı eserinin başında vahyin öncelikli meselesi olarak düşündüğü tevhid konusuna dair görüşlerini aktararak başlar. İslâm öncesi dönemde insanlığın tevhid konusundaki tutumlarına değinen İbn Kayyim, ilâhî/semavî dinlerin takipçileri dâhil olmak üzere tüm fraksiyonların ideal bir ilah anlayışından yoksun olduğunu belirtir. Bu konuda benimsenen tüm görüşlerin en nihayetinde kişisel görüşlerin neticesi olduğunu savunur. Toplumsal koşulların oluşturduğu bu teolojik kaotik ortam, yeni bir risâletin getireceği tevhid inancına duyduğu ihtiyacı gözler önüne sermektedir. Bu ihtiyaç, toplumun en elzem ihtiyaçları arasındadır. Çünkü bireyin ve toplumun huzur ve mutluluğu yakalaması, gerçek yaratıcı ve mabudu bütün isim, fiil ve sıfatlarıyla bilmekten geçer. Beşer aklının bu konuda eksik bilgilendirilmesi, ayrıntılı malumattan mahrum bırakılması imkân dâhilinde olmadığı için, Yaratıcı, kullarına gerekli enformasyonu sağlayacak elçiler gönderir. Yaratıcı tarafından görevlendirilen bu elçilerin taşıdıkları mesajın özü, ibadete layık gerçek yaratıcıyı isim, fiil ve sıfatlarıyla tanımadır. Bu öz, aynı zamanda bütün ilâhî mesajların ortak noktasını oluşturur.

İbn Kayyim ilâhî mesajın özünü oluşturan tevhid temeli üzerine şu iki unsuru oturtur: Birincisi, yaratıcıyı tanımaya götüren yolun tanıtılması (İbn Kayyim'e göre bu Allah'ın emir ve yasaklarını kapsayan Şeriat'tır.) İkincisi ise bu yolda yürüyenleri bekleyen kesintisiz nimetlerdir. (Bu da me'ad boyutunu oluşturur.) İlk unsur dünya hayatının tanzimini konu edinirken ikinci unsur ahiret hayatının nasıl şekilleneceğini belirtir. Dolayısıyla her iki hayatta

<sup>625</sup> Faruk Sancar, "Ehl-i hadîs'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1) 225.

<sup>626</sup> *İctima'ü cüyûşî'l-islâmiyye* adlı eserinde müellif, tamamen bu konuları ele alır.

huzur ve mutluluğu sağlamanın yegâne yolu, söz konusu iki unsurun temeli sayılan tevhidi, olması gerektiği şekilde (Kitap ve sünnette belirtilen tarzına uygun olarak) sağlamaktan geçer. Ona göre ilâhî vahyin ruh<sup>627</sup> ve nur<sup>628</sup> olarak isimlendirilmesi, gerçek hayattaki (ahiret hayatı) kurtuluşun bu temele bağlı olarak gerçekleşmesinden dolayıdır.<sup>629</sup> Bu nedenle tevhide aykırı unsurlar içeren her türlü kabul ve düşünceler reddedilerek,<sup>630</sup> ilâhî mesajın taşıyıcıları olan elçilerin ifade ettikleri ortak öze dayalı bir yaratıcı düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmıştır.

İbn Kayyim'e göre bilgiye doğrudan konu olmayan metafizik alana ilişkin konuşmak, görüş beyan etmek insan bilgisini aşan bir husus olduğu için bu alanda tek ölçü, güvenilir elçinin bildirimleridir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın zat ve sıfatları mevzûunda aklın kabulleri ile hareket etmek kişiyi yanlış sonuca götürür. Bu ifadeleri ile o, aklî çıkarımlardan hareketle ilâhî isim ve sıfatlar hususunda görüş beyan eden fırkaların (başta Mu'tezile olmak üzere Eş'arî ve Maturidî kelam okullarının) geliştirdikleri tevhid anlayışını geçersiz kılmak istemektedir.<sup>631</sup> Aslında İbn Kayyim dinî sistemin aslî meselesi olan tevhid konusunda aklın etkinlik alanını olabildiğince kısıtlamak suretiyle nakil eksenli anlayışı temele yerleştirmektedir. Temelde kısıtlı bir akıl ile hareket eden İbn Kayyim, bu temel üzerine kurduğu şariat ve mead meselelerinde aynı metot üzere hareket edecektir. Ana gerekçesi, dinî alanda akla dayalı olarak konuşma ve yorum yapma yetkisinin tanınması halinde, herkesin gerekli ehliyetle sahip olmadan fütursuzca yorum yapmaya kalkışması endişesidir. Her yorumcu muhalif mezhep ve ekole tanınan yorum yetkisinin kendisine de tanınmasını talep edecek, böylece dinî alan, yorumlar halesi altında yok olmaya yüz tutacaktır.<sup>632</sup> Diğer bir gerekçesi ise dinin temel gayesi addettiği tevhid (Allah'ın isim, fiil ve sıfatları) konusunda, muhatapların farklı yorumlama ihtimali bulunan veya ilk/zahir anlamın kastedilmediği ifadelerle karşı karşıya kalmasının, kemale ermekle muttasıf bulunan bir din ile bağdaşmamasıdır. Ona göre bu tarz bir durumun olacağına ihtimal vermek, Hz. Peygamberin elçilik/tebliğ vazifesini tam olarak yerine getirmediği yönünde şüphelere mahal verecektir. Çünkü Hz. Peygamber'in dinin aslî dayanağı

<sup>627</sup> el-Mü'min 40/15, en-Nahl 16/2, eş-Şurâ 42/52.

<sup>628</sup> eş-Şurâ 42/52.

<sup>629</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/153.

<sup>630</sup> es-Sâffât 37/160, 180-182.

<sup>631</sup> Yukarıda değinildiği üzere aynı geleneğin takipçisi olan İbn Teymiyye, önemli bir Eş'arî kelamcısı olan Fahreddin er-Râzî'nin Allah'ın isim ve sıfatları konusunda kaleme aldığı eserine reddiyede bulunmuştur. O, kendi döneminde ortaya çıkan soru ve sorunların temelde Râzî'nin kaleme aldığı bu esere dayandığını ileri sürmektedir. Allah'ın isim ve sıfatları hususunda temsil, teşbih ve ta'tile başvurmadan Kitap ve Sünnetteki verilere dayanmak gerektiğini, bu yöntemin selef ulemasınca benimsendiği ve takip edildiğini ifade eder. Teşbih ve ta'til görüşü arasında yaptığı değerlendirmede, Allah'ı sıfatlarından arındırmanın/ta'til, teşbih görüşünden daha tehlikeli olduğunu söyler. İbn Teymiyye, *Nakdu Esâsi't-takdîs*, (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1425), 2-4. İbn Kayyim da bu konuda onun yolunu takip etmektedir.

<sup>632</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/157.

olan tevhid meselesinde ancak te'vil yoluyla vuzuha kavuşacak beyanlarda bulunması düşünülemez.<sup>633</sup>

İbn Kayyim'e göre tevhidin teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu vardır. Tevhidin teorik boyutunda Allah'ın birliği, sıfatları, teşbih ve temsil gibi kusurlardan münezze oluşu konu edinilirken, pratiğe ilişkin tarafında ise kulluğun sadece Allah'a yapılması, sevgi, korku, ümit, tevekkül, tövbe, sığınma ve yardım dileme gibi hususların yegâne mercii olarak sadece Allah'a yönelme vurgusu yapılmaktadır. Ona göre bütün ilahî dinlerin üzerinde durduğu ana konu tevhidin bu iki boyutudur. Bu önemi sebebiyle Kur'an'da Tevhid konusu bütün boyutlarıyla ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, tevhidi ilgilendiren meseleler fitrata, akla ve nazariyata dayalı yöntemlerle beyan edilmiştir.<sup>634</sup> Tevhidin teorik boyutunda te'vile başvurulması, pratik boyutta da te'vil yolunun açılmasını kolaylaştırır. Böylece, Kur'an'ın tevhid konusunda çizdiği resim ortadan kalkar. Bu nedenle o, Kur'an ve sünnet ile çerçevesi belirlenen tevhid anlayışını, ta'til, tecsim ve teşbih gibi saiklar ile yorumlamaya çalışan bazı ekolleri aşırı bir şekilde eleştiriye tabi tutar. Özellikle Cehmiyye ve Kaderiyye gibi kelim ekolleri ile bazı filozof ve mutasavvıfların geliştirdiği tevhid anlayışını, aşırı bir soyutlama (tenzih) içermesi sebebiyle reddeder. Çünkü dinî metinlerin bildirdiği tevhid anlayışında, yaratıcıyı bütün kemal sıfatları ile birlikte kabul etmek önemli bir yer tutar.<sup>635</sup> Bu bağlamda tenzih fikrinin arka planında yatan "Allah'ı araz, boyut, sınır, cihet ve mekân gibi cisme ait niteliklerden arındırma" düşüncesinin, dinî sistemin merkezinde bulunan Peygamberi devre dışı bırakmak ve onun yerine akli bir karar organı olarak kabul etmekten kaynaklandığını öne sürer. Ona göre Allah'ı, güya O'na yakışmayan şeylerden soyutlama amacı taşıyan ta'til ve tenzih gibi fikirler, Peygamber'in belirlediği tevhid anlayışını, yakışıksız (Allah araz, boyut, mekân ve cihetle nitelenmez gibi) ifadelerle sunarak geçersiz kılmak amacına matuftur. Bu görüşü savunanlar, mezkûr anlayıştan ötürü yoğun eleştirilere maruz kaldıkları için, cevap mahiyetinde sık sık kendilerini ehlü't-tevhid ve muvahhidûn gibi sıfatlarla anmaya başladılar.<sup>636</sup>

### 1. Tevhidin Teorik Boyutu (Haberî Sıfatlar)

Allah'a nispet edilen sıfatların anlaşılması mevzusu esas itibarıyla kelâmın konusu olmakla birlikte, bütün dinî ilimlerin kaynağı olan Kur'an'da meseleye ilişkin ayetlerin yer alması, anlama ve yorumlama açısından tefsirin ilgi alanına dâhil etmiştir. Bu nedenle Allah'ın

<sup>633</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/160.

<sup>634</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/403.

<sup>635</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 1/143.

<sup>636</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 1/143-144.

nitelik ve vasıflarını içeren ayetlerin yorumu, çoğu zaman yorumcunun/müfessirin itikadî alandaki görüşlerine göre şekillenmiştir. İlgili ayetleri açıklayan her bir yorumcu, kendi düşünce sisteminde tutarlı bir görüntü sunmak için itikadî alanda sahip olduğu görüşlere paralel bir şekilde yorumlamaya çalışır.

Allah'ın birliği konusundaki en sağlam ve etkili deliller Kur'an'da olduğu gibi onun vasıf ve nitelikleri hakkında en güvenilir bilgi yine elçiler aracılığıyla gönderdiği kitaplarda bulunur. Bu nedenle kelimat ekolleri, dinî metinlerdeki Allah'ın niteliklerine ilişkin bilginin belirleyici olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilginin yorumlanma biçimi konusunda aynı görüşü paylaşmazlar.<sup>637</sup> İslâm düşüncesinde haberî sıfatların yorumu meselesinde teşbîh, tefvîz ve te'vîl olmak üzere üç yaklaşım biçiminden bahsedilir. Teşbîh, dinî metinlerde Allah'a izafe edilen sıfatları olduğu gibi kabul ederek insan biçimci bir tanrı anlayışına tekabül eder. Tefvîz, Allah'a nispet edilen sıfatları kabul etmekle birlikte ifade ettiği anlam noktasında nihaî hükmü Allah'a bırakan anlayışı temsil eder. Te'vîl ise mecaz ve istiare gibi dilsel enstrümanları kullanarak Allah'a izafe edilen sıfatları hakiki/lafzî anlamları dışında anlamayı ifade eder. Te'vilin ardında yatan temel düşünce, tenzih yani Allah'ı kendisine yakışmayan vasıflardan soyutlamaktır.

İbn Kayyim, dinî ilimlerle meşgul olan İslâmî ekollerin Allah'ın isim ve sıfatları hususunda geliştirdikleri beş yaklaşıma işaret ederek, en isabetli yaklaşım biçiminin, nasslarda geçen ilahî isim ve sıfatların varlığını kabul edip teşbih, temsil ve ta'til gibi görüşlerden sakınan selef ulemasının görüşü olduğunu belirtir. Ona göre bu yaklaşımlar arasında en tehlikeli olanı ise Allah'a ait sıfatları nasslarda geçen zahir anlamda ele almayıp yorumlama cihetine giden te'vîl yöntemidir. Bu arada İbn Kayyim, sıfat ayetlerinin yorumu hakkındaki anlayıştan ötürü ehl-i hadîs ve selef ekolünün takipçilerine yöneltilen haşeviyye, mücessime ve müşebbihe ithamını haksız bulmakla beraber, ilgili ayetlerin yorumunda bilinemezci bir tutum sergileyerek gerçek manayı Allah'a havale eden kesimle arasına mesafe koymayı ihmal etmez.<sup>638</sup> Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin ayetlerin anlamının bilinemeyeceği şeklinde bir düşüncenin selef

<sup>637</sup> İrfan Eyibil, "Ehl-i Sünnet Kelamında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2), 668.

<sup>638</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/422. Tefvîz yöntemine ilişkin bu algının günümüzde de devam ettiğini söyleyebiliriz. Selefilik tefsir yöntemi hakkında yapılan modern bir çalışmada, selef ulemasının, müteşabih ayet ve sıfatlara mana tayinini Allah'a havale ettiği yönünde görüş beyan edilmektedir. Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 209. Oysa İbn Kayyim, Kur'an'da manası anlaşılmayan bir ifadenin bulunmadığını temel bir ilke olarak benimsemiş, bu bağlamda sıfat ayetlerinin manasının muhataplar tarafından anlaşıldığını fakat keyfiyet ve mahiyetinin kavranmadığını savunmuştur.

metodu olduğu söylemini de reddeder. Çünkü o, gizemli, kapalı veya anlamsız bir söylemin hikmetle iş tutan bir yaratıcıya yakışmadığını belirtir.

“Allah’ın sıfatlarını içeren ayetlerin anlamı bilinemez” iddiası, temelde şu iki öncüle dayanır: 1) Sıfat ayetleri müteşabihdir 2) Müteşabihlerin te’vilini ise sadece Allah bilir. Ona göre bu düşüncenin doğru kabul edilmesi, vahyin ilk muhatabı olan sahâbenin hatta Hz. Peygamber’in bile ilahî kelâmın manasını bilmediği şeklinde tuhaf ve kabulü imkânsız bir neticeyi doğurur. Öte yandan “Sıfat ayetleri zahire uygun bir şekilde açıklanır, zahirî manaya aykırı te’viller geçersizdir” dedikten sonra, “Bu ayetlerinin te’vilini sadece Allah bilir” iddiasında bulunmak başlı başına bir çelişkidir. Hem “Bu ayetler zahire göre anlam kazanır.” demek hem de “Manayı/te’vilini Allah’ın bileceğini iddia etmek” en büyük çelişkidir.<sup>639</sup>

İbn Kayyim’e göre Kur’an ve sünnette Allah’a ait nitelemeleri barındıran ayetler, o ayeti oluşturan kelimelerin zihinde çağrıştırdığı ilk anlamda anlaşılmalıdır. Zira İmam Malik (ö. 179/795), istiva ayeti (A’raf 7/54) hakkında yöneltilen soruya verdiği meşhur cevapta,<sup>640</sup> lafızdan anlaşılan “mana” ile beşerin akıyla kavrama imkânı olmayan “keyfiyeti” birbirinden ayırmıştır. Çünkü Allah’ın sıfatlarına ilişkin keyfiyetin akılla kavranması, Allah’ın zat ve mahiyetini idrak etme karşısında ikinci derecede öneme sahiptir. Allah’ın zatını ve mahiyetini kavramak beşer aklının sınırlarını aşan bir husus olduğuna göre sıfatlarının gerçek mahiyetini kavramak da beşer aklının sınırlarını aşan bir durumdur.<sup>641</sup> İbn Kayyim, İmam Malik’in verdiği cevapta ortaya konulan yöntemi, Allah’a ait sıfatları muhtevi bütün ayetler için uygulanmasını salık verir. Kur’an ve sünnette Allah’ın sıfatları hakkında gelen bütün bilgileri, ta’til, teşbih ve temsil gibi yollara başvurmada ve keyfiyetine ilişkin yorumda bulunmadan olduğu gibi kabul etmek gerektiğini söyler.<sup>642</sup> İbn Kayyim’in keyfiyet hakkında yorumda bulunmaktan kaçınılması gerektiğini ısrarla vurgulaması, Allah’ı kullara benzetme/teşbih ithamına maruz kalmamak içindir. Bu nedenle o, Allah’ın sıfatlarını kabul etmekle birlikte, bunları insana ait sıfatlarla bir tutmama noktasında büyük bir özen gösterir. Bu tutumuyla o, Ahmed b. Hanbel’in teşbih konusunda belirlediği yöntemi takip etmektedir. Ahmed b. Hanbel’e göre teşbih, “Allah’ın eli insanın eli gibidir, O’nun yüzü de insanın yüzü gibidir”, demekle olur. Fakat

<sup>639</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, 2/422-423.

<sup>640</sup> İmam Malik, istiva ayeti hakkında yöneltilen soruya, “İstiva malumdur. Keyfiyeti meçhûldür. Bu konuda suâl sormak bid’attir.” şeklinde cevap vermiştir.

<sup>641</sup> İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 2/84-85; 3/335.

<sup>642</sup> İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 2/85.

Allah'ın sıfatlarını insana ait sıfatlara benzetmeden kabul etmek, tıpkı O'nun zatını insanın zatına benzetmeden kabul etmek gibidir.<sup>643</sup>

İbn Kayyim, Allah'ın yetkinlik/kemal bildiren bütün sıfatları taşıması, eksiklik ve kusur ifade eden bütün niteliklerden de soyutlanması gerektiğini söyler. Çünkü kemal sıfatlarından yoksun bir tanrı, eksik ve kusurlu olmakla malul olduğu için tanrı ve yönetici olma vasfına layık görülemez.<sup>644</sup> Sıfatları kabul etme noktasında sergilediği aşırılık sebebiyle İbn Kayyim, muhdes varlıklara ait sıfatların Allah'ın zatıyla kaim olduğu görüşünü savunabilmiştir. Onun bu tutumu, kemal/yetkinlik bildiren bütün sıfatları Allah'a izafe etme noktasındaki hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.<sup>645</sup>

Kemal sıfatlarına sahip bir Allah inancını temellendirmek için İbn Kayyim, “*O'nun gibi bir Zat'ın benzeri olmaz*” (Şurâ 42/11) ayetine atıfta bulunur. İbn Kayyim bu ayeti, Allah'ın dengi olmadığını<sup>646</sup> ve aynı özelliklere sahip bir ilahın bulunmadığını<sup>647</sup> belirten ayetlerle birlikte değerlendirerek, O'nun bütün kemal sıfatlarına sahip olması gerektiğine kanıt olarak öne sürer. Ona göre bu ayetten hareketle Allah'ı bütün sıfatlardan soyutlama çabası, O'nu yoklukla/ademle eşdeğer kılmak, yaratılmış varlıklara benzetmekten kaçınırken yoklukla benzer hale getirmek anlamına gelir. Böyle bir soyutlama işlemi, mutlak yoklukla eşdeğerdir. Oysa Allah, bütün kemal sıfatlarına sahip tek ve eşsiz bir varlıktır. Sahip olduğu bu kemal sıfatlarında, O'na denk düşen veya aynı özellikleri barındıran başka bir varlık yoktur.<sup>648</sup> O'nun düşüncesine göre bu ayet, Yüce Allah'ı bütün sıfatlardan soyutlamayı değil, aksine bütün kemal sıfatlarını O'na nispet ederek, bu konuda denk ve benzer bir varlığı nefyetmeyi gerektirir. Kemal sıfatlarına sahip tek bir yaratıcının varlığı kabul edildiğinde, bahsi geçen nefiy (O'nun zatına benzer bir zatın varlığını red) de yerine gelmiş olur. İbn Kayyim, ayetin ifade ettiğini öne sürdüğü bu anlamı müdellel kılmak için şöyle bir izah getirir. Gündelik kullanımda “Ona denk kimse yoktur” veya “Öyle bir noktaya erişti ki kimse ona denk olamaz” dendiğinde, bununla, sahip olduğu sıfatlar hususunda hem cinsleri arasında kimsenin ona erişemeyeceği ifade edilmek istenir. Dolayısıyla bu ifade, Allah'ı sıfatlardan arındırmayı değil, bilakis nasslarda geçen bütün sıfatları olduğu gibi kabul etmeyi gerektirir.<sup>649</sup>

<sup>643</sup> Hicâzî, *İbnü'l-Kayyim*, 177. İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/334.

<sup>644</sup> Hicâzî, *İbnü'l-Kayyim*, 155.

<sup>645</sup> Abdusselam Şerefüddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 351.

<sup>646</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>647</sup> Meryem 21/65.

<sup>648</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 1/386.

<sup>649</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 1/388.

İbn Kayyim'in muhaliflerine nispet ettiği bu düşüncenin, onlar tarafından dile getirildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü İslâm düşünce ekolleri içerisinde hiçbir ekol, yoklukla eşdeğer bir Allah inancını öne sürmemiştir. Allah'ı sıfatlarından arındırmanın O'nu yoklukla eşdeğer kılacağı düşüncesi, İbn Kayyim'in, onların görüşlerinden hareketle yaptığı bir çıkarımdan ibarettir. Ama bu çıkarımın doğru olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki ayetin bağlamı İbn Kayyim'in ısrarla vurguladığı üzere Allah'a övgü içermektedir. Bu anlam, bütün ekoller tarafından dikkate alındığına göre İbn Kayyim'in yaptığı çıkarımı haklı kılacak bir gerekçe bulunmamaktadır.

Kur'an'ın sıfatlar bahsindeki genel anlatım tarzına da değinen İbn Kayyim, yokluk veya yokluğu gerektirecek bir durum söz konusu olduğunda genelde nefy üslûbunun kullanıldığını belirtir. Örneğin; hayat ve kayyûmiyet vasfına hâlel getiren uyku ve uyuklama halini nefyeden Kur'an ifadeleri<sup>650</sup> böyledir. Yine hiçbir şeyin Allah'tan gizlenemeyeceğini belirten ayetler,<sup>651</sup> O'nun sahip olduğu ilmin en yetkin olmasını gerektirir. Kusurlu ve eksik olmayı veya yokluğu gerektirecek bütün vasıflar Allah'ın zatından nefyedildiğine göre kemal ve yetkin olmayı gerektiren tüm nitelemeler Allah'a nispet edilmelidir. Çünkü kemal vasfı var olmayı (yani bütün sıfatlara sahip olmayı), adem vasfı ise kusur ve yokluğu ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'ın nefiy içerikli ibareleri, kemal noktasında Allah'ın bir benzeri olmadığı anlamına gelir.<sup>652</sup>

“Haberî sıfatlar” tabiri, Allah'ın sıfatlarına ilişkin olarak sadece Kur'an ve sünnetten bir delile dayanan, rasyonel bir düşünceye bağlı olmayan tanımlamaları ifade eder. Allah'a el ve yüz gibi uzuv isnat eden tanımlamalar, O'nun (c.c.) gökte bulunduğunu, arşa istiva ettiğini ve yeryüzüne indiğini bildiren nitelemeler ile sevgi, rıza, gazap ve öfke gibi insana ait vasıfları O'na ilâştiren Kur'an ve sünnetteki birçok kullanım buna örnek gösterilebilir. İbn Kayyim birçok eserinde -bir münasebet olsun veya olmasın- haberî sıfatlar hakkında açıklamalarda bulunur. Burada Kur'an ve sünnette geçen sıfatlardan bazıları hakkındaki görüşlerini örnek kabilinden anlatmakla iktifa edeceğiz.

#### ***a. Allah'ın Gökte Olması***

Kur'an ve Sünnet'te Allah'a nispet edilerek kullanılan sıfatlardan biri ulûv'dür.<sup>653</sup> Sözlükte yukarı, yukarı çıkmak, bir şeyin üstü, bastırmak, üstün gelmek, değerli ve şerefli

<sup>650</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>651</sup> Âl-i İmrân 3/5, Yûnus 10/61, Sebe 34/3

<sup>652</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 1/389-391.

<sup>653</sup> el-Bakara 2/255, el-İsrâ 17/43, Sebe 34/23, eş-Şûrâ 42/51.

olmak anlamına gelen “u-l-v” kökünden türeyen “ulûv” kelimesi,<sup>654</sup> Kur’an’da Yüce Allah’ı müşrik inanç biçiminden tenzih etmek maksadıyla kullanılmıştır. Cenab-ı Hak’ın bir sıfatı olarak da kullanılan ulûv vasfı, erken dönemlerde Allah’ın zatı ile göklerin üstünde bulunmasını ifade edecek şekilde anlaşılmıştır. Bu anlama biçimi, Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan (128/745) gibi isimler tarafından akla dayalı argümanlarla eleştiriye tabi tutulmuş,<sup>655</sup> dinî metinlerde Allah’a nispetle kullanılan insanlara ve cisimlere ait özellikler mecazî bir anlam çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Selef uleması ise Allah’ın zatına ilişkin nitelemeleri, zahirî anlamıyla kabul etmekle birlikte keyfiyetine ilişkin olarak susmayı tercih etmiştir.

İbn Kayyim, Allah’ın gökte olduğunu ve âlemin üstünde bulunduğunu gösteren Kur’an ifadelerinin muhkem olduğunu kabul etmekte, buna aykırı gözüken ayetlerin, muhkem ifadelerin ışığı altında açıklanması gerektiğini öne sürmektedir.<sup>656</sup> Allah’ın gökte olması, kullarından ayrı olmasını da gerektirir. Müellif, bu iddiasını temellendirmek için, Allah’ın yüceliğini vurgulayan ayetlerin<sup>657</sup> yanı sıra, meleklerin<sup>658</sup> ve güzel sözlerin<sup>659</sup> Allah’a çıktığını bildiren ayetler ile Hz. İsa’nın Allah katına yükseldiğini ifade eden ayetleri delil olarak göstermektedir. Yine Kur’an’ın Allah’tan indiğini belirten ayetler<sup>660</sup> ile bazı kulların Allah katında özel bir ilgiye mazhar olduğunu dile getiren ayetler<sup>661</sup> de öne sürülen deliller arasındadır.<sup>662</sup> İbn Kayyim’e göre yukarıda alıntılanan ayetler, muhtevasında ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Allah’ın zatı ile gökte olduğunu ve kullarından ayrı olduğunu ifade etmektedir. Allah’ın gökte olduğunu açıklayan ayet ve hadislerde bulunma, de/da anlamına gelen “fi” harfi cerinin kullanılması, Allah’ın âleme bitişik ve içkin olması gerektiği şeklinde bir anlam çağrışırsa da bunun iki türlü yorumlanacağını belirtir. Birincisi, “fi” harfi ceri, üzerinde manasına gelen “alâ” anlamındadır. İkincisi ise semâ kelimesine “yüksek” manası verilerek “Allah yükseklerdedir” şeklinde anlaşılabilir.<sup>663</sup> Ayrıca Allah’ın gökte olduğu düşüncesi bağlamında, Kur’an’da geçen فوق/fevka edatına özel bir ihtimam gösterir. Kelimenin, Kur’an’da Allah’a nispetle geçtiği yerlerde,<sup>664</sup> bir şeyin üstü anlamındaki sözlük anlamına sadık kalındığı ve metin içi bağlamın bu anlamı koruyacak şekilde yapılandırıldığını

<sup>654</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 19/315-316; ez-Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, 39/82-84.

<sup>655</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ulûv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/136.

<sup>656</sup> İbn Kayyim, *İlâmu’l-muvakki’in*, 2/215.

<sup>657</sup> el-Bakara 2/255, el-İsrâ 17/43, Sebe 34/23, eş-Şûra 42/51.

<sup>658</sup> el-Me’âric 70/4.

<sup>659</sup> Fâtır /10.

<sup>660</sup> el-Nahl 16/101, el-Ahkâf 46/2.

<sup>661</sup> el-A’raf 7/206.

<sup>662</sup> İbn Kayyim, *İlâmu’l-muvakki’in*, 2/215.

<sup>663</sup> İbn Kayyim, *İlâmu’l-muvakki’in*, 2/215.

<sup>664</sup> el-En’âm 6/18, 61; en-Nahl 16/50.

öne sürer. Ona göre kelimededen murad olunan anlamın siyak sayesinde bilindiği durumlarda, bu anlamı gizleyerek te'vile başvurmak, kabulü mümkün değildir. Kur'an'da Allah'a izafetle kullanılan fevka kelimesi, Allah'ın gökte olduğunu gösteren önemli bir karine hükmündedir. Bu kelimenin mecazî bir anlamda kullanıldığını öne sürerek, kastedilen üstünlüğün, Allah'ın zatı ile gökte olduğunu değil, rütbe, şeref ve galibiyet ifade ettiğini iddia etmek, anlamı ters yüz etmektir.<sup>665</sup>

Bu meseleyi ispat etmek için Hz. Peygamber'in hadislerine de müracaat eden İbn Kayyim, "Allah, ellerini kaldırarak kendisinden talepte bulunan kulunun, ellerini boş çevirmekten hayâ eder"<sup>666</sup> hadisi ile Cenab-ı Hakk'ın her gece dünya semasına indiğini ifade eden hadisi örnek olarak gösterir. İbn Kayyim'e göre bu hadiste geçen nüzûl kelimesi, yüksek bir yerden alçak bir yere intikali ifade eder. Esmâ ve sıfat mevzusunda bütün gayretiyle zahirî yaklaşımı sonuna kadar sürdüren İbn Kayyim, Allah'ın ahirette görüleceğini belirten ifadeleri de bu yöntemden hareketle yorumlayarak O'nun (c.c.) gökte ve cihet anlamında üstte olduğuna delil olarak getirmeye çalışır. Şöyle ki; görme fiili, gören özne ile görülen nesne arasında görmeyi mümkün kılacak miktarda bir uzaklıkta karşılıklı olarak bulunmayı gerektirir. Öte tarafta Allah'ın görülmesi hak ise bunun altı cihetten birinde olması zorunludur. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) hadisinde<sup>667</sup> geçtiği üzere Allah'ın nuru müminlerin üstünden parlayacağı için diğer yönlerde olması mümkün değildir. Dolayısıyla, Cenab-ı Hak kullarından ayrı ve onların üstünde olacak şekilde rü'yet hadisesi gerçekleşecektir. Rü'yeti inkâr etmek, Allah'ın cihet anlamında üstte olmasını inkâr etmek anlamına gelir. Bu nedenle Ehl-i sünnet uleması rü'yet ve fevkiyeti beraber kabul ederken Cehmiyye'ye mensup bilginler, her ikisini inkâr cihetine gittiler.<sup>668</sup>

Müellife göre Allah'ın gökte olduğunu gösteren delillerden biri de fitrattır. Fıtrat delili, insaf sahibi herkes tarafından kabulle karşılandığı ve değiştirilmesi mümkün olmadığı için aklı

<sup>665</sup> Herrâs, *Şerhu'l-kasideti'n-Nûniyye*, 1/204.

<sup>666</sup> Ebû Dâvûd "Salât", 356. Tirmizî, "Da'âvât", 105.

<sup>667</sup> Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) hadisi şu şekildedir. "Cennet ehli, güzel nimetler içerisindeyken bir ışık onlara parlar. Başlarını kaldırdıklarında, Cebbâr olan Allah yukarıdan gözükerek onlara: Ey Cennet ehli! Esenlik içinde kalın, diye seslenir. Bunun ardından Resulullah, "Merhametli Rableri tarafından verilen bir hükümle tam bir selamet içindedirler" (Yâsîn 36/58) ayetini okudu. Daha sonra (Yüce Allah) gözden kaybolur. Ancak rahmeti ve bereketi, içinde bulundukları yurtlarda kalır." İbn Mâce, "İmân", 13. Hadis edebiyatının güvenilir kaynakları olan Kütüb-i Sitte'den sadece İbn Mâce'de yer alan bu hadis, diğer erken dönem hadis kaynakları arasında da bulunmamaktadır. Bu rivayetin mevzu/uydurma olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), bütün senetlerin Fadl b. İsmâ'îl er-Rikâşî'de toplandığını ifade eder. Yahya b. Ma'in'e (ö. 233/848) göre Fadl b. İsmâ, kötü bir adamdır. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, (y.y.: el-Mektebetü's-Selafiyye, 1388/1968), 3/262.

<sup>668</sup> İbn Kayyim, *İlâmu'l-muvakki'in*, 2/216. İbn Kayyim'in Ehl-i sünnet ile kastı, selef âlimleri ile sonraki dönem muhaddisleri olduğunu belirtmek gerekir.

delile göre daha güçlüdür. İnsanların dua esnasında ellerini yukarıya kaldırması ve gözlerini semalara dikmesi ile herhangi bir musibet anında sadece yukarıya yönelmesi, fitratının bir gereğidir.<sup>669</sup> İbn Kayyim’e göre kulun dua veya bir musibet esnasında yukarıya yönelmesi, Allah’ın yukarıda olduğu şeklindeki tabii bir bilgiden kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce fitrata dayalı bu davranışı, Allah’ın zatı ile gökte olduğuna delil olarak öne sürmenin mutlak bir delalet olduğu şüphelidir. Çünkü bu, Allah’ın gökte olduğu düşüncesinden ziyade, Allah’ın yücelere layık olduğu inancından mülhem olabilir.

İbn Kayyim, Allah’ın niteliklerine ilişkin dinî metinleri anlama konusunda metnin literal formuna bağlılığı sıkı bir şekilde savunduğu için, bu konuda farklı anlama şekillerine karşı katı bir tutum sergilemiştir. Çünkü dinî metinlerin haber verdiği sıfatlardan yoksun bir ilah anlayışı, onun nazarında, yoklukla/ademle eşdeğerdir. Bu nedenle, “Allah ne âlemin içindedir ne dışındadır, ne âleme bitişiktir ne âlemden ayrıldır” biçiminde dile getirilen bir ilah tasavvurunun, ancak mutlak yokluk tanımıyla bağdaştığını savunur.<sup>670</sup> Cenâb-ı Hakk’ı salt zihni bir varlık olmaktan öte, kendi zatı ile ayakta duran, dış âlemin ötesinde sadece kendisine mahsus haricî ve nesnel bir varlığının bulunduğu düşüncesi,<sup>671</sup> selef ulemasını ve İbn Kayyim’i, Allah’a yön ve cihet nispet etmeye sevk etmiş olabilir. Çünkü Allah’ın kendi zatı ile kaim bir hakikati kabul edildiğinde, O’nun ya âleme içkin ve bitişik ya da âlemden tamamen ayrı bulunması gerekecektir. Mantık ilkeleri çerçevesinde üçüncü bir halin düşünülmesi imkân dâhilinde olmadığı için selef düşüncesindeki ulema ve İbn Kayyim, Allah’ı âlemin dışında tasavvur ederek cihet anlamında yukarıda olmasını uygun görmüşlerdir. İbn Kayyim’e göre dinî metinlerin vurguladığı anlam budur.

Cisimlere ait birer özellik olarak kabul edilen cihet ve mekân gibi hususların teşbih ve teccim düşüncesine mahal vermesi söz konusu olduğu için bu nitelemeler, diğer kelimeler tarafından te’vil edilmiştir. İbn Kayyim, Allah’ın bir cihette olmasını, O’na mekân izafe etme ve O’nu cisimlere benzetmeyi gerektirmediğini ifade ederek, bu bağlamda İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille* adlı eserinden uzun bir alıntı yaparak sözlerini desteklemiştir. İbn Rüşd’e göre erken dönem İslâm âlimlerinin çoğunluğu Allah’ın cihet anlamında üstte olduğunu kabul etmesine rağmen, önce Mu‘tezile ardından Cüveynî ve takipçileri olan Eş‘ari uleması, Allah’ın bu sıfatını nefyetme yoluna gitmiştir. Allah’ın üstte olduğunu belirten ayetlerin müteşabih olduğu iddiasıyla te’vil edilmesi, tüm şer‘î metinlerin

<sup>669</sup> Herrâs, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 1/201.

<sup>670</sup> İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/183.

<sup>671</sup> Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, (İstanbul: İSAM Yayınları, Aralık 2017), 322.

te'viline kapı aralar. İbn Rüşd, "bir varlığa cihet nispet etmenin, ona mekân izafe edilmesini, mekân izafesinin de onun cisim olmasını gerektirdiği" şeklindeki mantıksal bir kurgunun doğru olmadığını, cihet ile mekân arasında böyle bir zorunluluğun bulunmadığını savunmuştur. Ona göre cihet ya bir cismi kuşatan kendisine ait yüzeylerdir ya da bir cismi kuşatan başka bir cismin yüzeyleridir. Bir cismin kendi yüzeyleri, o cismin mekânı olmaz. Ancak bir cismi kuşatan diğer cismin yüzeyleri, o cisim için mekân olur. Bu mantıktan hareket eden İbn Rüşd, en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün cisimlerin bir ciheti ve mekânı bulunduğunu, fakat sonlu âlemin en dışındaki feleğin/galaksinin ötesinde bir cisim ve mekânın bulunmadığını ileri sürmüştür. Teselsüle düşmemek için varlığı belirli bir noktada sonlandıran İbn Rüşd, en dıştaki cismin ötesinde bir mekânın varlığını da reddetmiştir. En dıştaki cismin yüzeyleri mekân olmadığından, içinde bir cismi barındırması da mümkün değildir. Bu anlamda âlemin en dışındaki cismin ötesinde bir varlığın (Allah'ın) mevcudiyeti, mekânda bulunmaksızın bir cihete sahip olmayı mümkün kılar.<sup>672</sup>

İbn Kayyim, Allah'ın gökte bulunduğuna ilişkin bildirimleri literal bir okumaya tabi tutmanın doğurduğu teşbih ve tecsim tehlikesini, Allah ile O'nun dışındaki varlıklara nispetle kullanılan ifadelerin aynı delaletle sahip olmadığını ifade ederek aşmaya çalışmıştır. Sözelimi, insana nispet edilerek kullanılan yönler, bir mekânda bulunmayı ve cisim olmayı gerektiriyorsa, Allah'a nispetle kullanılan ulûv vasfı da mekân ve cisim olmaksızın bir yönde bulunmayı gerektirir. Görülen âlemde benzer bir durumun varlığına rastlanmaması, bu düşüncenin makul olarak algılanmasını zorlaştıran bir husustur.<sup>673</sup> Felsefe geleneğine karşı muhalif tavrıyla bilinen İbn Kayyim, kendi düşüncesini desteklemek için İbn Rüşd gibi bir filozofun görüşlerinden yararlanmaktan çekinmemiştir.

### ***b. Allah'ın Arş'a İstivâ Etmesi***

Ehl-i hadîs/selefi gelenekte Yüce Allah'ın gökte olduğu düşüncesine bağlı olarak sahip olduğu belirtilen sıfatlarından biri de arşa istiva etmesidir. Kur'an'ı Kerîm'de arş kelimesi, "yöneticilerin tahtı"<sup>674</sup> şeklindeki birkaç kullanım dışında genellikle Allah'a nispet edilerek kullanılmıştır. Rabbu'l-arş<sup>675</sup> ve Zü'l-arş<sup>676</sup> şeklindeki kullanımlarda, Yüce Allah'ın arş sahibi

<sup>672</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1419/1998), 145-146.; İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/407-408.

<sup>673</sup> İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, s. 147. Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelebiyye*, (y.y.: Mecma'ul-Melik Fehd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1426/2005), 1/162.

<sup>674</sup> Yûsuf 12/100, en-Neml 27/23, 38, 41.

<sup>675</sup> et-Tevbe 9/129, ez-Zuhruf 43/82.

<sup>676</sup> el-İsrâ 17/42, el-Mü'min 40/15.

olduğu ifade edilmekte, göklerin ve yerin yaratılmasından bahsedildiği bir bağlamda ise Allah'ın arşının su üzerinde olduğu belirtilmektedir.<sup>677</sup> Ayrıca arşın melekler tarafından taşındığı ve etrafında Allah'ı övgü ile anan meleklerin bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>678</sup> Bunların yanı sıra Allah'ın arşa istivâ ettiğini belirten çok sayıda ayet<sup>679</sup> yer almaktadır. Allah'ın arşa sahip olması İslâm bilginleri arasında herhangi bir tartışma konusu olmamasına rağmen, O'nun arşa istiva etmesi, çeşitli teolojik nedenlerden ötürü farklı şekillerde yorumlanmaktadır.

Kelam ilminin teşekkül dönemindeki tartışmalar eşliğinde ilâhî sıfatlar bağlamında değerlendirilmeye başlanan Allah'ın arşa istiva etmesi mevzusu, konu ile ilgili ayetlerin yorumuna da tesir etmiştir. İnsan biçimci tanrı anlayışını aksettiren Kur'an ifadelerini akla dayalı argümanlarla anlaşılır kılmaya çalışan akılcı eğilimlerin etkisi sonucunda istivâ, ehl-i hadîs çevrelerinde Allah'ın zatî bir sıfatı olarak algılanmaya başlanmıştır.<sup>680</sup> İstivâ sıfatı etrafında cereyan eden tartışmalar o kadar yoğun bir hal aldığından, konu ile ilgili hatırı sayılır bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür.<sup>681</sup> İbn Kayyim'in Kur'an, sünnet ve sahâbe sözlerinin yanında dört mezhep imamları ile hadis, tefsir, tasavvuf ve dille ilgilenen ulemâdan zengin bir içerik aktarımında bulunarak istivâ sıfatını ispat etmeye çalıştığı *İctimâ' u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye* adlı eseri, bu konu hakkında kaleme alınmış önemli bir eserdir.

İbn Kayyim'e göre Allah'ın arşa istiva ettiğini açık bir delalet ile belirten ayetlerin yanında muhtevasında O'nun gökte olduğunu ifade eden çok sayıda ayet bulunmaktadır.<sup>682</sup> Kur'an'da yedi farklı ayette Allah'a nispetle kullanılan ve bütün yerlerde nesne olarak daima arş ile kullanılan istivâ kelimesi, Cenab-ı Hakk'ın mezkûr sıfatını ispat etmek için öne sürülen en güçlü delil hükmündedir. İbn Kayyim Kur'an'da geçen kelimelere anlam verirken hakikî ve zahirî anlamı öncelikli olarak göz önünde bulundurmak gerektiğini vurgular. Bu bağlamda istivânın, önce sözlük anlamları ve kelimenin içinde bulunduğu kontekste taşıyabileceği manaları belirlemek gerektiğini söyler. Te'vil olunan mana sözlük anlamı içerisinde yer alsa bile, bağlam bu anlama uygun değilse kelimeye o manayı yüklemek, yeni bir anlam inşâ etmek

<sup>677</sup> Hûd 11/7.

<sup>678</sup> ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7.

<sup>679</sup> el-A'râf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4.

<sup>680</sup> Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 46.

<sup>681</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Risâle fî isbâtî'l-istivâ ve'l-fevkiyye*, (Riyad: Dâru Tavîk, 1419/1998). Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *'Arşu'r-Rahmân ve mâ vûride fihî mine'l-âyât ve'l-ehâdis*, (y.y.: Matba'âtu Menâr, 1419/1999). Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Kitâbu'l-'arş*, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1420/1999).

<sup>682</sup> Allah'ın gökte olduğuna ilişkin ayetlere bir önceki başlıkta yer verdiğimiz için burada tekrar zikretmedik. Allah'ın Arş'a istiva ettiğine ilişkin ayetler ise yukarıdaki dipnotta sıralanan ayetlerdir.

olur. Bu nedenle Kur'an ve sünnette Allah'ın niteliklerine ilişkin kelimelerin anlamını tayin ederken dilin imkân tanıdığı veya bazı şair ve edebiyatçıların ıstılahında yer alan tüm anlamları yüklemenin doğru olmadığını söyler. Bu anlamlar, dinî metinlerin Allah'ın niteliklerine ilişkin olarak belirlediği çerçeveye aykırılık arz etmiyorsa veya Allah'a nispet edilmesi mümkün olan manalar cümlesinden ise herhangi bir sorun teşkil etmez.<sup>683</sup> İbn Kayyim'e göre Allah'a izafetle geldiği yedi ayette "istivâ" kelimesine "yaratmaya yönelme" ile "yönetme ve idare etme" anlamını vermek, yukarıda bahsi geçen yeni bir anlam inşa etmek kabilinden bir faaliyettir. Ona göre dil bilginleri kelimenin anlamları arasında böyle bir kullanıma yer vermez.<sup>684</sup>

İstivâ kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarına değinen İbn Kayyim, yalın/mutlak ve bir edat ile olmak üzere iki türlü kullanımının söz konusu olduğunu; yalın kullanımda<sup>685</sup> "tamam olmak", "kemâle ermek" anlamı ifade ettiğini, edat ile kullanıldığı yerlerde farklı anlamlara geldiğini belirtir. "Îlâ" harfi ceri ile kullanıldığı iki yerde<sup>686</sup> "yukarı çıkmak" "yükselmek" anlamında, "alâ" harfi ceri ile kullanıldığında ise bir önceki anlamlarla birlikte "doğrulamak"<sup>687</sup> anlamına geldiğini söyler. Son olarak birliktelik ifade eden "vav" harfi ceri ile kullanıldığına dikkat çeken İbn Kayyim, mezkûr kullanımların hiçbirinde "yönetmek, idare etmek" anlamında kullanılmadığını ifade eder. Görüşlerine itibar edilen dil bilginlerinin, kelimenin bu anlamına işaret etmediklerini, Cehmiyye ve Mu'tezile'ye mensup geç dönem Nahivci'lerin böyle bir anlam ihdas ettiğini öne sürer.<sup>688</sup> Bir kelimenin Kur'an'da düzenli olarak kullanıldığı belirli bir anlamı varsa bu anlamın göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünen İbn Kayyim, istivânın Kur'an'da yaygın bir şekilde "bir yere kurulmak" anlamında istihdam edildiğini ısrarla vurgular.<sup>689</sup>

Allah'a nispet edilerek kullanılan istivâ kelimesi, genellikle göklerin ve yerin yaratılması bağlamında ele alınmıştır. Bu ayetlerde, Yüce Allah'ın önce gökleri ve yeri yarattığı, ardından Arş'a istiva ettiği ifade edilmiştir. İbn Kayyim'e göre "mühlet" ve "tertîp" anlamındaki sümme edatı bu kronolojik tertibe işaret etmekte olup istivâ kelimesinin manasına delalet taşımaktadır. Şöyle ki Arş, gökler ve yer henüz yaratılmadan çok uzun bir zaman (elli bin sene) öncesinde zaten mevcuttu. İstivâ kelimesine yönetmek ve güç yetirmek anlamı

<sup>683</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/289-290. İbn Kayyim'in "Allah'a nispet edilmesi mümkün olan manalar" şeklindeki ifadesi, her yorumcunun, yorumunu önceleyen bazı kabullere sahip olduğunu gösterir. Özellikle Cehmiyye ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinde bu tenkide çok sık atıfta bulunmasına rağmen, kendi anlama faaliyetinde de benzer bir yöntemi takip ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>684</sup> İbn Kayyim, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye*, 408-411.

<sup>685</sup> el-Kasas 28/14

<sup>686</sup> el-Bakara 3/29, Fussilet 41/11.

<sup>687</sup> Hûd 13/44, el-Fetih 49/29.

<sup>688</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/888-889.

<sup>689</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/892.

verildiğinde, göklerin ve yerin var olmadığı bu zaman dilimlerinde Yüce Allah'ın Arş'ı yönetmediği ve güç yetirmediği şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Oysa kelimeye, Arş'a kurulmak anlamı verildiğinde bu anlam bertaraf edilmektedir.<sup>690</sup> Ona göre buradaki tehlikeyi sezen Fahreddin er-Râzî, sümme edatının terâhî/sonralık ifade etmesine dayanarak Yüce Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra Arş'ı yarattığını iddia etmiştir.<sup>691</sup> İbn Kayyim, sahibini Cehmî olmakla itham ettiği bu görüşün, Kur'an'ın başka ayetlerine<sup>692</sup> ve Resûlullah'tan nakledilen sahih haberlere açıkça aykırı olduğunu, görüş sahibinin, Allah'ın Arş'a istivâ etmediğini öne sürmek için bunu savunduğunu söylemiştir.<sup>693</sup> Bu edatın, haber verilen şeyin değil haberin tertibi anlamını ifade ettiği şeklindeki yorumu da reddeden İbn Kayyim, fasih bir kelimada benzer bir kullanıma rastlanmadığını, nadir kullanımlar olsa bile edatın hakikî anlamını göz ardı etmeyi gerektirecek düzenli bir kıyas olmadığını ifade etmektedir.

“*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*”<sup>694</sup> ayeti gereği ilahî mesajlar, muhatap alınan toplumun konuşma dilini dikkate alarak indirilmiştir. Kur'an'ı Kerîm de nüzûl çağındaki insanların konuştuğu dilin hakikî ve zahiri anlamları üzere indirilmiştir. Buna göre Kur'an'da geçen istivâ kelimesinin anlamı, Arap dilindeki mahut manasına göre belirlenmelidir. İbn Kayyim'e göre Arapların aşına olmadığı bir anlamla onlara hitap etmek, yabancı bir dille konuşmak anlamına gelir. Kelimeye yönetmek ve idare etmek anlamı vermek, sağlam bir bilgiye dayanmadan Allah adına tanıklık etmek olduğu, dildeki muhtemel manaları arasında bu anlam yer alsa bile mesajın sahibinden gelen güvenilir bir bilgi olmadan bu anlamı yüklemenin caiz olmadığını savunur.<sup>695</sup>

Kur'an'da geçen istivâ'nın, istilâ/ele geçirmek, yönetmek anlamında olduğunu savunanlar, Hristiyan Arap şairlerinden Ebû Mâlik Ğıyas b. Gavs el-Ahtal'ın (ö. 92/710-711) sonradan şöhret kazanan “*Bışr, kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan Irak'a istivâ etti*” şeklindeki beytini delil olarak kullanırlar.” Müellif, bu beytin sıhhati ve anlamı üzerine yoğun bir çaba sarf eder. Ahtal'a nispet edilen bu beytin tahrife uğradığını savunan İbn Kayyim, şiirin orijinal halinde geçen kelimenin istivâ değil istilâ olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca Ahtal'ın da muteber bir şair olmadığını, şayet öyle olsaydı, ona ait şiirlerin, Arap şiir ve divanlarının

<sup>690</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/892-893.

<sup>691</sup> Râzî, *Te'sisü't-takdîs*, 69.

<sup>692</sup> “*Mutlak hükümlerlik tahtı, (sadece) 'su' üstünde iken gökleri ve yeri 'altı gün'de yaratan O'dur.*” Hûd 13/7. İbn Kayyim, bu ayetten hareketle gökler ve yer henüz yaratılmadan önce Allah'ın Arş'ının su üzerinde bulunduğunu belirtmektedir.

<sup>693</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/896-898.

<sup>694</sup> İbrâhim 14/4.

<sup>695</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/898-899.

bulunduğu muteber kaynakların arasında yer aldığını söylemektedir.<sup>696</sup> Hatta İbn Kayyim, bu beytin şaire nispeti noktasında tenkide medar herhangi bir husus olmaması ve orijinalinde istivâ kelimesinin bulunması durumunda bile şiirin, onların görüşlerine delil olamayacağını iddia etmektedir. Çünkü şiirde bahsi geçen Abdülmelik b. Mervan'ın (ö. 86/705) kardeşi Bişr b. Mervan (75/694), Irak emiri olup yöneticilik tahtı üzerine bizatihi oturmuştur. Şiirdeki anlam bu şekilde zahirî üzere alınırsa, istivânın sözlük anlamıyla ve “*Gemi, Cudi’de karar kıldı*”<sup>697</sup> ile “*Böylece, bunların üzerine kurulur*”<sup>698</sup> ayetlerinde kullanıldığı anlamıyla örtüşecektir.<sup>699</sup>

İbn Kayyim, şiirdeki anlamın idareyi ele geçirmek ve yönetmek olması halinde, Irak’a istivâ eden kişinin Bişr değil, kardeşi Abdülmelik olması gerektiğini, dolayısıyla şiirin de öyle ifade edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü Bişr, Abdülmelik b. Mervan'ın Irak'ta görevlendirdiği valisi ve naibi konumunda olduğu için istilâ anlamı ona uygun düşmemektedir. Ancak hakikî ve zahirî anlamıyla istivâ yani Irak'taki yöneticilik tahtına oturma anlamı Bişr'e uygun düşmektedir.<sup>700</sup> Ayrıca bir bölgeyi ele geçirdiği halde oraya gitmeyen ve orada bulunmayan bir yönetici için “Falan kişi Irak veya Şam’a istivâ etti” ifadesinin kullanılması doğru değildir. Bu dönemde halifelik makamında bulunan Abdülmelik b. Mervan Irak’a gitmediği için, şiirde geçen istivâ kelimesinin anlamı ancak Bişr’e izafetle kullanıldığında anlamlı olmaktadır. Ona göre İslâm öncesi ve sonrası Arap divanında buna örnek olacak bir kullanım bulunmamaktadır.

İstivâ'nın mecazî bir anlam ifade edebilmesi için buna delalet eden karinelerin bulunması gerektiğini, aksi takdirde mecaz iddiasının geçersiz olduğunu belirten İbn Kayyim, kelimenin Kur'an ve sünnetteki bağlamlarına bakıldığında istisnasız bütün yerlerde mecaza delalet eden karineden yoksun olduğunu öne sürmektedir. İstivâ'nın başında tarif edatının bulunmaması, “‘alâ” harfi ceri ile kullanılması, “sümme” edatıyla atfedilmesi, yaratılış günlerini müteakip gelmesi gibi durumlara ilave olarak Arş'ın göklerin ve yerin yaratılmasından önce yaratılması gibi hususlar bir arada düşünüldüğünde Arş'ın hükümlanlık/egemenlik tahtı olduğu açıkça ortaya çıkar. Yüce Allah egemenlik tahtına istivâ edip bütün kâinatı oradan idare etmektedir.<sup>701</sup> İbn Kayyim'e göre istivâ kelimesinin birlikte kullanıldığı edata göre farklı anlamlar ifade etmesi, onun mecaz ve müşterek anlamlara sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Birlikte kullanıldığı edatlara bağlı olarak farklı anlamlar ifade

<sup>696</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/912-913

<sup>697</sup> Hûd 11/44

<sup>698</sup> ez-Zuhruf 43/13.

<sup>699</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/914.

<sup>700</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/916.

<sup>701</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/918-920.

etse bile kelimenin temel anlamı olan doğrulmak/dikilmek ve yerleşmek anlamı, yalın ve edat ile kullanıldığı bütün yerlerde içkindir.<sup>702</sup> Ayrıca istivâ kelimesinin geçtiği yerlerde kullanılan fevka zarfının mecazî anlamda efdaliyet/üstünlük bildirdiğini belirten görüşlere de karşı çıkmaktadır. Çünkü Arap dilinde istivâ fiiliyle birlikte kullanılan fevka zarfı hiçbir şekilde mecaz, istiare ve kinayeli bir anlam ifade etmemektedir.<sup>703</sup> Yüce Allah ile yaratılmış varlıklar arasında üstünlük anlamında bir kıyas işlemi, sadece Allah’a ortak koşulan varlıkların O’na denk olmadığını beyan eden bağlamlarda söz konusu olmuştur. Neml 27/59, Tâhâ 20/72-73, Nahl 16/17 ayetlerinde bu tarz bir kıyas yapılarak Allah’a denk hiçbir varlık olmadığı ifade edilmiştir. Allah’ı muayyen bir varlıkla karşılaştırarak üstünlüğünü ifade eden bir metnin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu, tıpkı kılıcın değerini alçaltan “kılıç sopadan daha keskindir” ifadesinde olduğu gibi, Yüce Allah’a övgü değil, değerini düşüren bir ifade olduğu için kullanılması uygun olmayan sözler kabilindendir.<sup>704</sup>

İbn Kayyim, Fahrüddin er-Râzî’ye nispet ettiği bir ifadeye göre Yüce Allah’ın zahirine aykırı bir anlam murad ettiği bir kelamı, manasını beyan etmeden kullanması caiz değildir.<sup>705</sup> Râzî’nin, abesle iştigal etmek cinsinden bir fiil olması hasebiyle Yüce Allah’a yakıştırmadığı bu tarz bir yaklaşımı, İbn Kayyim, istivâ kelimesinin anlamı için de geçerli olduğunu savunarak karşı delil olarak kullanmıştır. İstivâ, zahirî anlamından farklı bir mana ifade ediyorsa, Yüce Allah’ın bu manayı, kapalı kalmayacak şekilde beyan etmesi gerekirdi. Kaldı ki Hz. Peygamber, sahâbe ve taibûn uleması, istivâ lafzını aktarmanın yanında manasını da nakletmişlerdir. Yüce Allah’ın bizatihi Arş’a kurulduğu şeklindeki bu anlam, İmam Malik’in “İstivâ malumdur keyfiyeti meçhuldür” sözlerinde ifadesini bulmuştur. Nitekim Allah’ın sem‘, basar, kudret, irade ve diğer sıfatları keyfiyeti beşer tarafından kavranmadan nasıl anlaşılıyorsa istivâ sıfatı da aynı şekilde anlaşılmalıdır. Keyfiyeti kavrama ve bunun bilgisine ulaşmak muhatabın sorumlu olduğu bir husus değildir.<sup>706</sup>

### **c. Allah’ın Görülmesi**

Ehl-i Sünneti oluşturan bütün fraksiyonlar, ayrıntılarda görüş ayrılığı olmakla birlikte Yüce Allah’ın ahirette görüleceği düşüncesini kabul etmektedir. Dolayısıyla bu konu hakkındaki tartışma, Allah’ın ahirette görüleceğini savunan Ehl-i sünnet uleması ile bu görüşü

<sup>702</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/941-942.

<sup>703</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/923.

<sup>704</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/924-925.

<sup>705</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkıh*, thk. Taha Cabir ‘Alvânî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412/1992), 1/388.

<sup>706</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/932.

reddeden Cehmiyye, Mu'tezile ve Müslüman filozoflar arasında cereyan etmektedir. İbn Kayim'in rü'yetullah ile ilgili öne sürdüğü argümanlar çoğunlukla naklî bilgiler olmakla birlikte zaman zaman bunlar üzerinde fikir yürüterek meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır.

Rü'yettullah'ın kabulü veya reddi, esasen optik ilminin konusunu teşkil eden görme olayı ile doğrudan ilişkili bir konudur. Görme olayının, bu fiili gerçekleştiren öznenin bir vasfı mı, yoksa görülene ilişkin bir yetkinlik mi olduğu noktasında savunulan görüşe göre ru'yettullah meselesi de farklı yorumlanmıştır.<sup>707</sup> Rü'yettullah'ı Yüce Allah'ın zatî bir sıfatı olarak algılayan ehl-i hadîs bilginleri, haberî sıfatların yorumu konusunda takip ettikleri yöntemle tutarlılık arz edecek bir görüntü çizmişlerdir. Allah'ın görülmesi meselesini varlığa ilişkin bir konu addeden İbn Kayyim, var olan her şeyin görülebileceğini düşünür. En mükemmel bir varlık olan Yüce Allah görülmeye en layık olandır. Mevcut durumda O'nun (c.c.) görülmemesi ya görülenin gizli olmasından ya da görme fiilini gerçekleştiren öznedeki bulunan bir kusur ve zayıflıktan kaynaklanmaktadır. Cenab-ı Hak bütün varlıklardan daha açık olmasına rağmen görülemiyor olması gözün görme yetisindeki zayıflıktan ötürüdür. Ebediyet yurdunda gözün görme yetisi yüksek bir seviyede olacak ve böylece Allah'ı görmeye güç yetirecektir.<sup>708</sup>

Rü'yet meselesini, Allah'ın kullarından ayrı ve cihet anlamında üstte olması düşüncesiyle birlikte değerlendiren İbn Kayyim, bu görüşlerden birinin kabulü diğerinin de kabulünü gerektireceğini düşünür. Ona göre Cehmiyye ve Mu'tezile mezhebi mensupları bu nedenden ötürü her iki düşüncüyü reddetme cihetine gitmişlerdir. Mu'tezile'ye göre görme olayının gerçekleşmesi için biri görene, diğeri görülene olmak üzere ait iki şartın bulunması gerekir. Görenin görme organının sağlıklı olması görülenin de gören öznenin karşısında hazır bulunması (mukabil olması) gerekir.<sup>709</sup> Mu'tezile uleması, Yüce Allah'ın öznenin karşısında bulunması durumunda cisim olmak gibi bir tehlikeye mahal vereceğinden O'nun görülmeyeceğini savunmaktadır. İbn Kayyim ise Allah'ın görülebiliyor olmasını cisimliliği gerektiren bir husus olarak kabul etmediği için rü'yeti mümkün görmektedir.

Rü'yettullah konusunda öne sürülen naklî delillerin başında Kur'an ayetleri gelmektedir. Öteki âlemde Allah'ın görülmeyeceğini savunan Mu'tezile'nin öne sürdüğü en önemli delil, "Gözler O'nu algılayamaz. O ise bütün gözleri algılar"<sup>710</sup> ayetidir. Mu'tezile'ye

<sup>707</sup> Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yettullah.-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 451.

<sup>708</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 4/1332.

<sup>709</sup> Kâdî Abbülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 248.

<sup>710</sup> el-En'âm 6/103.

göre bu ayet ahirette Allah'ın görülmeyeceğine ilişkin kesin bir delil hükmündedir. İbn Kayyim ise rü'yetullahı reddetmek için serdedilen bu delili, Mu'tezile'nin tam aksine, rü'yetullahın ispatına yönelik bir delil olarak kullanır. Müellife göre bu ayet, Allah'ın ahiret yurdunda görülmesinin imkânsız olduğuna değil, rü'yetin mümkün olduğuna ilişkin bir delildir. Çünkü Allah, bu ifadeyi kendine övgüyü murat ettiği bir bağlamda zikretmektedir. Övgü, varlığı sabit olan vasıflar için yapıldığı ve mahza adem olan bir şeyin yetkinlik bildirmediği dikkate alındığında, Allah'ın böyle bir şeyi övgü vesilesi kılması düşünülemez.<sup>711</sup> Allah'ın kendi zatından nefyederek övgüde bulunduğu haller, nefyedilen niteliğin zıddı olan şeyin Allah'ın zatı için sabit olduğunu bildirir. Örneğin, uyku ve uyuklama gibi niteliklerin nefyi, Allah'ın Kayyûm oluşu konusunda yetkinliğini bildirir. Yine Allah'ın dengi, ortağı, eşi ve destekçisi olmadığını belirten ifadeler, O'nun ulûhiyet ve rubûbiyetinin yetkinliğini bildirir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ma'dum olan bir şey, adem konusunda ona denk vasıfta bulunan bir şeye eşittir. Sahip olduğu sıfatlar konusunda yetkin olan bir varlık, O'nu ma'dumla eşdeğer kılacak bir vasıfla nitelenemez. Bu nedenle “Gözler O'nu algılayamaz” ifadesi, Allah'ın hiçbir surette görülmeyeceği anlamına gelirse, O'nu ma'dumla eşdeğer kılacağından övgü içermediği gibi kemal de bildirmez.<sup>712</sup>

Ayrıca “Gözler O'nu algılayamaz” ifadesi, Yüce Allah'ın büyüklüğüne işaret etmekte olup, O'nun (c.c.) tamamen kavranacak şekilde idrak edilemeyeceğini vurgular. İdrak kelimesinin rü'yetten farkı tam olarak burada yatmaktadır. Nitekim “İki topluluk birbirini gördüğünde, Mûsâ'nın arkadaşları dedi ki: “Kesin, yakalandık!..”<sup>713</sup> ayetinde geçen idrak kelimesiyle, ne Hz. Mûsâ'nın arkadaşları ne de idrakı nefyeden Hz. Mûsâ rü'yet manasını murat etmiştir. İbn Kayyim bu anlamın, İbn Abn Abbas, Katâde b. Di'ame (ö. 117/735) ve Atıyye b. Sa'd el-Avfî (ö. 111/729-730) gibi erken dönem müfessirleri tarafından benimsendiğini belirtir.<sup>714</sup>

İbn Kayyim'in rü'yetullah'ın ispatı sadedinde delil olarak kullandığı diğer ayet, A'raf suresinin (7) 143. ayetidir. “[Yüce Allah] *Buyurdu ki: “Beni asla göremezsin.”<sup>715</sup> Ama dağa bak; şayet olduğu yerde kalırsa, sen de Beni göreceksin.” Rabbi dağa tecelli edince, onu*

<sup>711</sup> Mu'tezile uleması, ayetin bağlamında Allah'a övgünün murad edildiğini kabul etmekle birlikte, övgüye konu olan hususun, Allah'ın görülmesi değil görülmemesi olduğunu savunmaktadır. Onlara göre burada övgüye medar olan durum sadece Allah'ın görülüyor olması değil, gören bir varlık olduğu halde görülüyor olmasıdır. Dolayısıyla bu özelliği ile diğer varlıklardan ayrılmakta ve övgü yerini bulmaktadır. Kâdî Abbülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 236.

<sup>712</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hadi'l-ervâh*, 293-294.

<sup>713</sup> eş-Şûra 26/61.

<sup>714</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 294.

<sup>715</sup> İbn Kayyim'in zihnindeki anlama uygun olarak ayetin çevisi şöyledir: “Beni (dünya gözüyle) asla göremeyeceksin”

*paramparça etti; Musa da çarpılmış vaziyette yere düştü...*” Müellif bu ayet üzerinde fikir yürüterek rü’yetullahı ispat etme girişiminde bulunurken muhaliflerin bazı iddialarına da yanıt vermektedir. Hz. Mûsâ’nın, Allah’ı görme talebini, bilgisizlik ve cehaletle niteleyen bazı kişilerin iddiasını reddeden İbn Kayyim, Allah ile konuşmaya mazhar olmuş ve risaletle görevlendirilen seçkin bir elçi hakkında bu tarz bir düşüncenin makul olmayacağını belirtmektedir.<sup>716</sup> Herhangi bir vasıta olmadan kendisiyle konuşmanın ve muhatap olduğu sözlerini işitmenin mümkün olduğu bir varlığı görmek evleviyetle mümkündür. Bu nedenle kelamını işittiği yaratıcısını görmek ve O’na bakmak isteyen Mûsâ (a.s.), hitabına muhatap olmasından hareketle O’nun görülebileceğini çıkarsamıştır.<sup>717</sup> Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebinin, Cenab-ı Hak tarafından yadırganmadığını belirten İbn Kayyim, benzer bir tavrın Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini isteyen Hz. İbrâhim ile gökten sofranın indirilmesini isteyen Hz. İsa tarafından sergilendiğini, fakat aynı şekilde yadırgayıcı bir üslupla karşılaşmadıklarını vurgular. Ancak Hz. Nuh’un, her tarafı saracak bir yağmur felaketinden oğlunun da kurtarılması yönündeki talebi, Allah tarafından sert bir üslupla reddedilmiştir. Bunun üzerine, Hz. Nuh, hatasının farkına vararak hemen af talebinde bulunmuştur.<sup>718</sup>

İbn Kayyim’e göre Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebine ilişkin verilen karşılığın, ifade edildiği dilsel kalıplar da önem arz etmektedir. Şöyle ki; “Beni göremezsin”, “Ben görülen bir varlık değilim ki beni göresin” veya “Benim görülmem mümkün değildir” şeklinde bir ifadenin kullanılmadığını, bunun yerine “Beni göremeyeceksin” denildiğini; bu ifadeler arasında da ciddi bir fark olduğunu iddia etmektedir. Bunun anlamı, Allah Teâlâ’nın görülebileceği, fakat Hz. Mûsâ’nın görme yetileri, insan olması hasebiyle çok zayıf olduğu için bu dünyada O’nu görmeye güç yetiremeyeceğidir. Kaldı ki Yüce Allah, kendisinin görülmesini dağın yerinde sabit kalması şartına bağlamaktadır. Bu ise imkânsız olan bir şey değildir. Dolayısıyla zatı itibarıyla mümkün olan bir şeye bağlandığı için rü’yetin gerçekleşmesi de mümkündür.<sup>719</sup> “*Rabbi dağa tecelli edince, onu paramparça etti*” ifadesi de rü’yetin cevazına dair açık bir delil hüviyetindedir. Yüce Allah’ın, sevap ve ceza gibi bir durumla sorumlu olmayan cansız bir dağa tecelli etmesi mümkün ise peygamberlere, elçilere ve veli kullarına tecelli ederek kendisini göstermesi de mümkündür.

<sup>716</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 286.

<sup>717</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 287.

<sup>718</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 286.

<sup>719</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 286.

Rü'yetullah'ın varlığına ilişkin getirilen delillerden biri de “*İhsan üzere hareket edenlere daha güzeli vardır, hem de fazlasıyla...*” ayetidir.<sup>720</sup> Bu ayette geçen hüsnâ/daha güzel kelimesi cennet, ziyâde kelimesi ise Allah'ın yüzüne bakmak olarak tefsir edilmiştir. İbn Kayyim, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe ve tabiûn ulemasından aktardığı bir dizi rivayetlerle ayette geçen ziyâde kelimesinin anlamını bu şekilde tespit etmiştir. Hatta seleften birçok kişiye göreayetin devamındaki “*Yüzlerini ne toz bürür ne de zillet(ten kızarıp bozarırlar)*” ifadesinin, Allah'ın yüzüne baktıktan sonra olduğunu kaydetmektedir.<sup>721</sup> “*Orada, diledikleri onlarındır; katımızda daha, çok vardır*”<sup>722</sup> ayetinde geçen “mezîd” kelimesini, Hz. Ali ve Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711-12) dayandırdığı rivayetlerle Allah'ın vechine nazar etmek şeklinde tefsir etmiştir.<sup>723</sup>

Rü'yetullah'ın vuku bulacağını savunanların delillerinden biri, “*Birtakım yüzler parlaktır o gün; (alacakları mükâfatı bekleyerek) Rablerine bakmaktadır...*”<sup>724</sup> ayetidir. Ayette geçen n-z-r kökünden ism-i fâil kalıbındaki “nâzıra” kelimesi, Mu'tezile tarafından te'vil edilerek “Rabbinin nimetini beklemek ve ummak” şeklinde yorumlanmıştır. N-z-r kelimesinin görmek anlamında olmadığını “Hilâl'e baktım fakat görmedim” örneği ile açıklamaya çalışmışlardır. Şayet n-z-r kelimesinin anlamı görmek olarak kabul edildiği takdirde, “Hilâl'i gördüm fakat görmedim” şeklinde çelişkili bir mananın ortaya çıkacağı, bunun da anlamsız olacağını savunmuşlardır.<sup>725</sup> İbn Kayyim, bu yorum biçimini ayetin anlamını tahrif etmekle eşdeğer görerek, bu tarz bir yaklaşım biçiminin dinî metinlerdeki ahirete ilişkin diğer bildirimleri daha kolay bir şekilde yoruma açacağını öne sürmüştür. Ona görenazarın vech/yüz kelimesine izafetle gelmesi, ilâ edatı ile kullanılması ayrıca kelimenin hakikî ve sözlük anlamı dışında bir manada kullanıldığını gösteren herhangi bir karinenin bulunmaması gibi durumlar bir arada düşünüldüğünde, ayetteki mananın göz ile görme olduğu ortaya çıkar. Kelimenin farklı kullanımlarına da değinen İbn Kayyim, yalın halde tevakkuf etmek, beklemek anlamı<sup>726</sup>, fî harfî ceri ile kullanıldığında tefekkür etmek ve ibret almak anlamı<sup>727</sup> ifade ettiğini belirtir.<sup>728</sup> Ayrıca beklemek, kişiye sıkıntı ve rahatsızlık veren bir durumdur. Kur'an'ı Kerîm'de cennet ehlinin yorgunluk ve bıkkınlık verici durumlarla karşılaşmayacağı açıkça belirtilir.<sup>729</sup>

<sup>720</sup> Yûnus 10/26.

<sup>721</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 289-292.

<sup>722</sup> Kâf 50/35.

<sup>723</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, 293.

<sup>724</sup> el-Kıyâme 75/22-23

<sup>725</sup> Kâdî Abbülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 242-243.

<sup>726</sup> el-Hadid 57/13.

<sup>727</sup> el-En'âm 6/99.

<sup>728</sup> İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, s. 296; Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 2/413.

<sup>729</sup> Fâtır 35/35.

Dolayısıyla ayette geçen “nâzira” kelimesine beklemek anlamı vermek, müellife göre Kur’an’ın diğer ayetleriyle çelişir.<sup>730</sup> Abdullah b. Abbas ve İkrime gibi tefsir büyüklerinin yanında ehl-i hadîse mensup müfessirlerin de bu görüşe kail olduklarını ifade eder.

Allah’ın ahirette görülmesi meselesine ilişkin birçok rivayet aktarılmaktadır. İbn Kayyim, bu rivayetleri tek tek sıralamaktadır. Ancak biz bunlardan sadece birkaç tanesini aktarmakla yetineceğiz. Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Kütüb-ü Sitte’de geçen Ebû Sa’îd’îl-Hudrî (ö. 74/693-94) ve Ebû Hüreyre rivayetinin baş kısmı şöyledir: “Hz. Peygamber zamanında bazı insanlar, Ey Allah’ın elçisi! Kıyamet günü Rabbimizi görecek miyiz? diye soruldu. Resulullah, onlara ‘Evet (göreceksiniz), öğlen vakti bulutsuz bir günde güneşi görmekte herhangi bir zorluk yaşıyor musunuz?’ ‘Bulutsuz bir dolunay gecesinde ayı görmekte herhangi bir zorluk yaşıyor musunuz?’ diye sordu. Onlar, ‘Hayır, Ey Allah’ın elçisi’ diye yanıt verdiler. Bunun üzerine Resulullah, onlara, ‘Kıyamet günü Yüce Allah’ı görürken, tıpkı güneşi ve ayı gördüğünüz şekilde herhangi bir zorluk çekmeyeceksiniz’” diye buyurdu.”<sup>731</sup> Müslim’de geçen Suheyb (ö. 38/661) rivayeti de rû’yetullah’a delil olarak gösterilen bir diğer rivayettir. “Resullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Cennet ehli cennete girince, Yüce Allah onlara şöyle seslenir: Arzu ettiğiniz başka bir şey var mı? Onu size arttırayım (sunayım). Onlar, yüzlerimizi ağartmadın mı? Bizi cehennemden kurtarıp cennete yerleştirmedin mi? (Daha ne isteyelim!), diye cevap verirler. Bunun üzerine Resulullah şöyle buyurdu: Perde kalkar (ve onlar Rablerini görürler). Onlara, Rablerinin yüzüne bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir.”<sup>732</sup> İbn Kayyim, “Bizim katımızda daha fazlası var”<sup>733</sup> ayeti hakkında Hz. Ali’den şu rivayeti nakletmektedir: Cennet ehli, her cuma günü Yüce Allah’ı ziyaret eder... Sonra Allah Teala “Kaldırın perdeleri!” diye emreder. Bunun üzerine perdeler tek tek açılır. Cenab-ı Hak yüzünü tecelli eder. Sanki daha önce hiçbir nimet ile karşılaşmamış gibi olurlar. İşte “Bizim katımızda daha fazlası var” ayetinin anlamı budur.”<sup>734</sup> Bazı rivayetlerde, Yüce Allah’ın cennet ehlini gülümseyerek karşılayacağı, bir kısmında da müminlerin O’nu gördükleri zaman tanıma sorunu yaşamayacağı belirtilir.<sup>735</sup> Cenab-ı Hakk’ı gören cennet ehli, içinde bulundukları nimetleri bir kenara bırakıp O’nu temaşa edeceklerdir. Bu durum, perde tekrar inene kadar devam eder. Bir başka rivayette ise cennetlikler arasında konumu en iyi olanlar, Allah Teala’nın yüzünü günde iki defa görenler

<sup>730</sup> Herrâs, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye*, 2/413.

<sup>731</sup> Buhârî, “Ezân”, 129, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 8, “Rikâk”, 52; Müslim, “İmân”, 299, 302, “Zühd ve Rekâik”, 16; İbn Mâce, “Zühd”, 39; Tirmizî, “Sıfetü’l-Cenne”, 15; İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, 300-301.

<sup>732</sup> Müslim, “el-İmân”, 297; İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, 305.

<sup>733</sup> Kâf 50/35.

<sup>734</sup> İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, 309.

<sup>735</sup> İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, 318.

olduğu kaydedilir.<sup>736</sup> İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayette, cennet ehlinin, her cuma günü Kâfûr yığını arasında Allah'ı görecekleri belirtilir. Cennete giren herkes Allah'ı görecek mi? diye sorulduğunda İbn Abbas, evet yanıtını vermiştir.<sup>737</sup>

İbn Kayyim, sahâbe ve tabiûn ulemasından naklettiği rivayetlerle rü'yetullahın vuku bulacağını ispat etmeye çalışır. Ayrıca Taberî'den rü'yet konusunda Hz. Peygamber'den rivayette bulunan 23 sahabinin olduğu bilgisini aktarır. Beyhakî de konu ile ilgili şunu söyler: Rü'yetin ispatı hakkında Hz. Ebû Bekir, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas ve daha başka sahâbeden birçok rivayet aktardık. Onların ihtilaf ettiğine şahit olmadık. Şayet onlar ihtilaf etselerdi, bu bilgi bize aktarılırdı. Nitekim bu dünyada Allah'ın gözlerle görülmeyeceği konusunda ihtilaf etmedikleri gibi -çünkü ihtilaf olsaydı muhakkak bize ulaşırdı-, Allah'ın öte dünyada görüleceği bilgisi de onlardan nakledilmiş olup bu konuda ihtilaf vuku bulmamıştır. Bu bilgiden hareketle, sahâbenin, Allah'ın ahirette görüleceği konusunda görüş birliği içinde olduklarını öğrenmiş oluyoruz.<sup>738</sup>

Tabiûn dönemi bilginlerinden aktarılan rivayetlerde rü'yet hadisesinin polemik unsuru olduğu, reddi yönünde görüş belirtenlerin cehmî olmakla itham edildiği ve kimi zaman ilim meclislerinde katı ve sert eleştirilerin odağı haline geldikleri görülür. Bu dönemin önemli simaları, rü'yete dair metinleri kabul etmekle birlikte ayrıntılı açıklamalardan sakınmaya çalışmışlardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, bu konudaki rivayetlerin sika raviler aracılığıyla aktarıldığını, bunları tefsir etmeye çalışmadıklarını ama olduğu gibi kabul edeceklerini belirtmiştir.<sup>739</sup> Ehl-i hadîsin meşhur ismi Ahmed b. Hanbel de Allah'ın ahirette görülmeyeceğine ilişkin Ebû'l-'Atûf (ö. ?) kanalıyla gelen rivayetlerin yazılmamasını emretmiş ve bunları aktaranları ağır bir şekilde kınamıştır. Bu görüşü savunanların cehmî olduğunu ve küfre girdiklerini söylemiştir.<sup>740</sup>

İbn Kayyim bütün bu bilgilerden hareketle Allah'ın ahirette görüleceğine ilişkin kesin kanaatini ortaya koyar. Bu rivayetlerin sağlamlığı noktasındaki kuşku ve eleştirilerin, dinin asli kaynağı olan Kur'an'ı Kerîm için de geçerli olabileceğini öne sürerek bertaraf etmeye çalışır. Çünkü ona göre Kur'an'ı ve şeriatı tebliğ eden Hz. Peygamber, aynı zamanda bu hadisleri de aktarmıştır. Hz. Peygamber'den aktarılan şeyler arasında ayırıma giderek bir kısmını kabul

<sup>736</sup> Tirmizî, "Sıfetu'l-Cenne", 17.

<sup>737</sup> İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, 330-331.

<sup>738</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981), 130-131.

<sup>739</sup> İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, 336-337.

<sup>740</sup> İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, 338.

ederken bir kısmını reddetmek İbn Kayyim açısından tutarsız bir tutumdur.<sup>741</sup> Onun bu savunma yöntemi, sübût değeri bakımından Kur'an'a denk olmayan rivayetleri, Kur'an'ın seviyesine çıkarmak anlamına gelir. Ayrıca bu rivayetlerin bir kısmı, rü'yeti doğrudan ele alan rivayetler olmayıp yorum sonucu bu başlık altında değerlendirilmiştir.

#### ***d. Allah'a Uzuv Nispet Eden Sıfatlar (Allah'ın Eli ve Yüzü)***

Aşkın bir varlık olması hasebiyle insan idrakinin erişim alanını aşan Yüce Allah, kendisini tanıtmak ve zihne yaklaştırmak amacıyla insana ait nitelemeler kullanmıştır. Bu yöntem, genel anlamda ilk muhataplar tarafından herhangi bir anlama sorununa mahal teşkil etmemiştir. Ancak dinî anlama metodolojileri birbirinden farklı olan İslâmî ekoller, Allah'a ait bu nitelemeleri farklı yorumlamışlardır. Ehl-i hadîs ulemasının din algısındaki literal anlayışın en açık bir şekilde görüldüğü yerlerden biri de Allah'a nispet edilen bu sıfatların anlaşılması meselesidir. Bu sıfatların olduğu gibi kabul edilmesi teşbih ve tecsim tehlikesini beraberinde getirdiği için Mu'tezile başta olmak üzere Eş'arî ve Maturidî alimler tarafından yoruma tabi tutulmuştur. İbn Kayyim, diğer sıfatların anlaşılmasında benimsediği yöntemi burada da sürdürmüştür.

İbn Kayyim'e göre dinî metinlerin anlaşılmasında temel kaide, hakikî ve zahirî anlamın dikkate alınmasıdır. Kur'an ve sünnette Allah'a nispetle kullanılan el ve yüz gibi ifadeler, bu prensip gereği hakikat anlamı göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Ayrıca kelimenin bütün farklı kullanımlarında belirli bir anlamın düzenli olarak gözetildiğine bakmak gerekir. Söz gelimi yed/el kelimesi Allah'a nispetle kullanıldığı farklı yerlerde daima zahir ve hakikat anlamında kullanılmıştır.<sup>742</sup> Hz. Peygamber'in ilgili ayetlerde geçen Allah'a ait bu sıfatı betimlerken kendi eliyle açıklamada bulunması, söz konusu sıfatı insana benzetme değil, varlığını ispat etmek amacına matuftur.<sup>743</sup> Bazı hadislerde geçen Allah'ın sağ kolu gibi tabirler de bunu destekler mahiyettedir.<sup>744</sup> Müellif, yed kelimesinin mecazî bir anlam ifade etmesi için yalın halde kullanılması gerektiğini; yaymak, sarsmak, tutmak ve kabzetmek gibi sözcüklere iliştiğinde hakikat anlamının murad edildiğini öne sürer. "Benim, onun üzerinde elim var" veya "Ben onun eli altındayım" gibi Arapça tabirlerde geçen yalın haldeki yed kelimesinin hakikî anlamda kullanılmadığını, ancak Allah'a nispet edildiği yerlerde, kelimenin birlikte kullanıldığı

<sup>741</sup> İbn Kayyim, *Hâdî'l-ervâh*, 342.

<sup>742</sup> Sâd 38/75, el-Mâide 5/64, ez-Zümer 39/67.

<sup>743</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasarü's-Savâ'ik*, 3/948. "Yüce Allah bir eline gökleri diğer eline yeryüzünü alır. Sonra Melik olan benim diyerek sarsar." Hz. Peygamber bu ve benzeri hadislerde olayı betimlerken ellerini hareket ettirerek daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. İbn Kayyim Peygamber'e ait bu vücut hareketlerinden hareketle Allah'a ait bu nitelemelerin gerçek anlamda kullanıldığını ısrarla vurgular.

<sup>744</sup> Buhârî, "Zekât", 8.

diğer sözcüklerin bu anlamı ortadan kaldırdığını iddia eder. Ona göre yed sözcüğünün bir bağlamda nimet ve kudret anlamı bulunsu bile her zaman bu anlamı taşıdığı iddia edilemez. Örneğin “*Yüce Allah üç şeyi doğrudan/bizzat kendi eliyle yaratmıştır. Adem’i (a.s.) kendi eliyle yarattı. Adn cennetini kendi eliyle dikti. Ve Tevrat’ı kendi eliyle yazdı*” şeklindeki Abdullah b. Amr rivayetinde geçen el kelimesi, kudret ve nimet şeklinde anlaşılması mümkün değildir.<sup>745</sup> Kelimenin nimet ve kudret şeklinde anlaşılabilmesi için müfred veya cemi kalıbında kullanılması gerektiğini belirten İbn Kayyim, tesniye/ikili kullanımda sadece hakikî anlamdaki eli ifade ettiğini ısrarla vurgular.

Tesniye şeklindeki kullanımın mecazî bir anlam taşıdığı kabul edilse bile, İbn Kayyim’e göre “*Benim iki elimle yarattığım bir varlığa secde etmekten seni alıkoyan ne?*!”<sup>746</sup> ayetinde geçen “iki elimle” ifadesi yine de mecaza hamledilmez. Çünkü kelimeye kudret anlamı yüklemek, yaratılma hikayesi diğer varlıklardan farklı olan ve bu nedenle tahsisli bir ifadeyle dile getirilen Hz. Adem’in yaratılışı diğer varlıklardan pek farklı olmayacaktır. Allah Tealâ her ne kadar Hz. Adem’i ve diğer varlıkları kendi kudretiyle yaratmışsa da Hz. Adem’i kendi iki eliyle yarattığını bildirmek için tahsise başvurmuştur.<sup>747</sup> Bu yüzden kelimeye kudret şeklinde mecazî bir anlam yüklemek tahsisli ifadeyi faydasız kılacaktır. Bu tarz faydasız bir kelamı Allah’a nispet etmek yakışık olmaz.

Yed kelimesinin hakikî anlamı ifade etmesi için tesniye olmasını yeterli görmeyen İbn Kayyim, bazı tesniye kalıpların farklı anlamlarda kullanılabileceğini sözlerine eklemeyi ihmal etmez. “*İki elinle sunduklarından ötürü*!”<sup>748</sup> ayetinde geçen iki el tabiri, herhangi bir edat olmaksızın fiile doğrudan nispet edilmesi sebebiyle hakikî anlamda kullanılmamıştır. “*Görmediler mi ki; Biz kendi ‘el’lerimizin ürünü olarak kendileri için ehli birtakım hayvanlar yaratmışız*!”<sup>749</sup> ayetinde de benzer bir durumun söz konusu olduğunu söyleyen İbn Kayyim, kelimenin çoğul olması ve herhangi bir edat almadan fiiline doğrudan ilişmesi sebebiyle hakikat anlamı ifade etmeyeceğini söyler.<sup>750</sup>

Mecazen kudret ve nimet anlamında olduğu iddia edilen yed kelimesi, aynı anlamı ifade etmesi için başka bir kelimeyle değiştirilmemesi gerekir. Diğer bir ifadeyle Allah’ın elinden bahsedildiği dinî metinlerde, kudret ve nimet şeklinde bir anlam murad ediliyorsa, el

<sup>745</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/950.

<sup>746</sup> Sâd 38/75.

<sup>747</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/951.

<sup>748</sup> el-Hac 22/10.

<sup>749</sup> Yâsin 36/71.

<sup>750</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/953.

yerine kef/avuç ve ısbâ‘/parmak gibi kelimelerin Allah’a nispetle kullanılmaması gerekir. Oysa Allah’ın avucundan, parmaklarından, sağ ve sol elinden bahseden birçok metin bulunmaktadır. “Allah’ın eli doludur. Gece ve gündüz yaptığı bol bağışlar ondan bir şey eksiltmez.”<sup>751</sup>, “Adaletle hükmedenler, Rahman’ın sağında nurdan minberler üzerinde olacaklardır.”<sup>752</sup> “Bütün kalpler, Rahman’ın iki parmağı arasındadır. (Hidayet üzere) tutmayı dilerse onu hidayette tutar, saptırmayı dilerse onu saptırır.”<sup>753</sup> “Oysa Kıyamet günü Arz’ın tamamı O’nun ‘avuc’unun içinde olacak”<sup>754</sup> İbn Kayyim’e göre Allah’ın eli hakkında bu kadar farklı sözcüklerin kullanılıyor olması, yed kelimesinin mecaz anlama sahip olduğunu imkânsız hale getirir.<sup>755</sup> Ona göreyed kelimesi ile mecazî bir anlam kastedebilmek için, gerçek anlamda bir ele sahip olmak gerekir. Saf kan Araplar’ın kelimeyi sürekli olarak bu şekilde kullandıkları iddiasında olan İbn Kayyim, alma ve verme gibi fiiller el vasıtasıyla yapıldığı için meydana gelen sonucu onunla/elle ifade ettiklerini söyler. Böyle bir kullanımın sahih olabilmesi, gerçek anlamda bir elin mevcudiyetine bağlıdır. Gerçek bir elin varlığından bahsetmek mümkün değilse onun vasıtasıyla meydana gelecek sonuçtan bahsetmek imkân dâhilinde olmaz. Söz gelimi “Ellerini sımsıkı tutarlar...”<sup>756</sup> ayetinde cimriliğin kinayeli bir üslupla dile getirilmesi, münafıkların gerçek anlamda ellere sahip olmadığı anlamına gelmez. “(Pintilik ederek) elin ‘boynuna bağlı’ymış gibi davranma! Onu büsbütün de açma.”<sup>757</sup> ayetinde nehiy konusu olan husus, cimrilik ve israftır. Bu da gerçek anlamda bir elin olmasını gerektirir.<sup>758</sup>

İbn Kayyim’in yukarıda serdettiği son delil, benimsediği görüşü savunmak adına yorumun sınırlarını zorlamanın iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Çünkü mecaz gibi söz sanatlarında, her ne kadar hakikî anlam ile mecazî anlam arasında bir bağlantının olması gerektiği vurgulansa da ilgili kullanım yerleşerek yaygınlık kazanınca böyle bir ilişkinin olması her zaman aranmaz. Özellikle varlık alanı tamamen farklı olan ve hakkında çok sınırlı bir bilgiye sahip olduğumuz metafizik varlığa ilişkin mecazî kullanımlar için böyle bir zorunluluğu şart koşturmak gereksiz olur. Dilde mecazın varlığını kabul edenler, hakikî anlam ile mecazî anlam arasında bağlantı kurmaya imkân tanıyan unsurun fizik ötesi varlıklar için de olması gereken bir koşul olarak ön görmezler. Yed örneği üzerinden açıklamaya çalışırsak, alma ve verme fiillerinin kendisi vasıtasıyla gerçekleşmesi sebebiyle nimet şeklinde mecazî bir anlam kazanan

<sup>751</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 19.

<sup>752</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/ 45.

<sup>753</sup> İbn Mâce, “Sünne”, 13.

<sup>754</sup> ez-Zümer 39/67.

<sup>755</sup> İbnü’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-savâ’ik*, 3/957.

<sup>756</sup> et-Tevbe 9/67.

<sup>757</sup> el-İsrâ 17/29.

<sup>758</sup> İbnü’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 3/959-960.

el kelimesi, çolak kimseler için de kullanılmaya müsaittir. Hakikî anlamda bir ele sahip olmadığı halde cömert biri için bu kelimenin kullanılamayacağını iddia edemeyiz. Oysa İbn Kayyim'in düşündüğü şekilde hareket edilirse çolak biri için bu kullanım mümkün değildir. Tam da böyle düşündüğü için Allah'ın kendi zatına mahsus bir şekilde ellere sahip olduğunu savunur. “*Veya nikâh düğümü elinde bulunan kimse bağışlarsa- başka*” ayetinde geçen el ifadesiyle ilgili yorumu bunu daha açık bir şekilde ortaya koyar. Ayetteki “*nikah düğümü elinde olan kimse*”den kastın akdi üstlenen olduğunu, bu kişinin akdi diliyle gerçekleştirdiğini belirten İbn Kayyim, bu tabirin sadece gerçek anlamda “el”e sahip olan bir kişi için uygun olduğunu iddia eder.<sup>759</sup> Oysa bu iddianın, akıl ve mantık açısından son derece tutarsız olduğu izahıtan varestedir. İbn Kayyim, sözün her iki manasını anlamının mümkün olduğu kinaye ile benzerlik kurarak aynı şeyin mecazda da olması gerektiğini düşünür. Hz. Peygamber'in hanımlarına yönelik olarak buyurduğu “*Bana en hızlı ulaşanınız, kolu en uzun olanınızdır*”<sup>760</sup> şeklindeki kinayeli ifadenin, hem gerçek anlamda kolu uzun olarak hem de en çok sadaka veren olarak anlaşılmasını örnek gösteren İbn Kayyim, sadaka vermede eli uzun olma tabirinin gerçek anlamda “el”i olan kişi için kullanılabileceğini düşünür.<sup>761</sup> Ancak bu durumun kinayede geçerli olması, yani hem birinci hem de ikinci anlamın anlaşılmasına müsait olması, ilgili söz sanatının tabiatı gereğidir. Çünkü kinayede her iki anlamın anlaşılması gerekir. Buradan hareketle aynı şeyin mecaz için de geçerli olacağını iddia etmek, her iki söz sanatı arasındaki farkları görmezden gelmek anlamına gelir.

Allah'ın mahiyeti bilinmeyen bir ele sahip olduğunu savunan İbn Kayyim, yine gerçekliği insanlar tarafından kavranamayan bir yüze sahip olduğunu düşünür. Ona göre Allah'ın gerçek anlamda bir yüzü bulunduğunu gösteren Kur'an ifadesi vech/yüzdür. Allah'a organ nispet etmeyi uygun bulmayan te'vil ehlinin, kelimeye Allah'ın zatı, rızası ve mükâfatı gibi anlamlar yüklediklerini bazılarının ise kelimeyi zâit/sıla kabul ettiklerini belirtir.<sup>762</sup> Kelimenin mecazî bir anlamının bulunduğu iddiasını reddeden müellif, sıla olarak kullanılan bir sözcük olmadığını da söyler. Sıla/zâid kabul edilmesi halinde, yüz kelimesinin hem lafız hem de mana itibarıyla ilgası söz konusu olur. Ayrıca kelimenin sıfat olarak cümle içinde tamlama halinde bulunması da sıla olmadığını açıkça gösterir.<sup>763</sup>

<sup>759</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/960.

<sup>760</sup> Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 101.

<sup>761</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/961-962.

<sup>762</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/992.

<sup>763</sup> “*Celal ve ikram sahibi Rabbinin zatı bakidir sade*” Rahmân suresinin (55) 27. ayetinde geçen celâl ve ikrâm kelimeleri, vechin (bu sözcük, mealde zat olarak çevrilmiştir) sıfatıdır.

El ve yüz gibi kelimelerin izafe olduğu varlığa göre farklı anlamlar taşıdığını düşünen İbn Kayyim, vech kelimesinin canlı bir varlığa nispet edilmesi halinde organ anlamında yüz manasına sahip olduğunu vurgular. Cansız bir varlık için kullanıldığında o varlığa göre anlam kazanan vech kelimesi, örneğin duvara nispet edildiğinde, duvarın bir tarafını/önünü ifade eder. Bu anlamda duvarın önü, gerçekte onun yüzü olur. Yine gecenin yüzü ve elbisenin yüzü gibi tabirlerde de aynı durum söz konusu olup, gecenin başı ve elbisenin tarafı/önü anlamlarına gelmektedir.<sup>764</sup> Az önce zikrettiğimiz kullanımlarda vech'in gerçek anlam ifade ettiğini düşünen İbn Kayyim, kelimenin sözlükte bir şeyi karşılayan anlamında olduğunu belirtir.

Allah'a izafe edilen sözcükler iki türdür. Bunların bir kısmı Allah'ın evi, Allah'ın devesi ve Allah'ın kulu örneklerinde olduğu gibi kendi başına kaim bir varlığa sahiptir. Bu tür izafetler, tahsis veya teşrif bildirmek amacıyla yapılır. İkinci kısım izafetler ise Allah'ın ilmi, Allah'ın kelamı ve Allah'ın kudreti örneklerinde olduğu gibi kendi başına kaim olmayan sıfatlarla gerçekleşir. Bu tarz izafetler ise sıfatın mevsufa izafesi gibidir. İbn Kayyim'e göre vech kelimesine nimet, mükafât ve ceza gibi anlamlar yüklendiği takdirde oluşan izafet sıfatın mevsufuna izafeti değil, yaratılmaya konu olan şeylerin Allah'a nispet edilmesi cinsinden olur. Allah'ın sıfatları yaratılmaya konu olmadığı gibi vech sıfatı da yaratılmamıştır. Hz. Peygamber'in mescide girerken okuduğu “*Kovulmuş şeytanın şerrinden Yüce Allah'a, üstün vechine/zatına ve ezeli otoritesine sığınırım*”<sup>765</sup> şeklindeki duada, Allah'ın kendisi ve yüzü birbirinden ayrı zikredilmiştir. İbn Kayyim'e göre bu durum, vechin zat anlamında ele alınamayacağının delili hükmündedir.<sup>766</sup>

Tefsir alanındaki uzmanlığı ile bilinen tabiûndan Mücâhid b. Cebr ve İmam Şafî gibi isimlerin “*Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın varlığı/(vechi) oradadır*”<sup>767</sup> ayetinde geçen ‘vech’i, kible olarak tefsir etmelerine rağmen, İbn Kayyim, düzenli bir şekilde aynı anlamda kullanılmasından hareketle vech kelimesine, kible ve cihet anlamını vermeyi uygun görmez. Diğer kullanım yerlerinde (nezâirde) ifade ettiği mananın, Bakara 2/115. ayette de aynen geçerli olmasına engel bir durum yoktur. Kelimeye cihet anlamı vermeye mâni olan birkaç hususu şöyle sıralar:

1) Vechullah tabiri ne dilde ne şeriatte ne de örfte kible anlamında kullanıldığı bilinen bir husus değildir. Vichet (وجهة)<sup>768</sup> ve cihet (جهة) kelimeleri kible anlamı ifade etmekle beraber,

<sup>764</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/996.

<sup>765</sup> İbn Mâce, “Mesâcid”, 13.

<sup>766</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/1010.

<sup>767</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>768</sup> “Herkesin yöneleceği bir yönü var.” el-Bakara 2/148.

vech'in böyle bir anlamı yoktur. Özellikle Allah'a izafetle gelen vech kelimesinin/vechullah veya vichetullah (وجهة الله) tabirinin, kible şeklinde bir anlamının bulunduğu mahut değildir.

2) İbn Kayyim'e göre ayette işlenen temel konu, kibleye yönelmenin hükmü ile ilgili değildir. Ayetin metin içi bağlamı, Allah'ın büyüklüğünü beyan etmek ve ibadet hususunda O'na ortak koşanlara cevap vermek etrafında şekillenmektedir. Her şeyden daha büyük olan Yüce Allah, doğunun ve batının hâkimiyetini elinde bulundurduğundan ötürü kul nereye yönelirse Allah'ın yüzü oradadır.<sup>769</sup> Zaten Müslümanların namazda yönelecekleri kible bir tane olup herkes tarafından bilinmektedir. O halde 'nereye yönelerseniz orası kible' şeklinde bir anlam çıkarmak doğru değildir. İbn Kayyim'e göre ayeti, kiblenin tam olarak bilinmediği durum veya sefer halinde kılınan nafile namaz ile sınırlandırmak da mümkün değildir. Çünkü ayetin yapısı, umûmî bir mahiyette olup bütün durumları kapsayacak niteliktedir. Namazda kibleye yönelmekle ilgili durumlar ayetin kapsamına girse de özel bağlam, namazda kibleye yönelme hakkında değildir.<sup>770</sup>

3) İbn Kayyim'e göre ayette geçen vech kelimesi için dört ihtimal söz konusudur. Birincisi; cihet ve yön anlamı kelimenin zahir anlamı olabilir. İkincisi; Hakikî anlam, Allah'ın yüzüdür, cihet ve yön anlamı zahire aykırı bir manadır. Üçüncüsü; her iki anlam da zahirîdir, dolayısıyla ikisinin birlikte kastedilmesi söz konusu olabilir. Bu durumda, kul namazda yüzünü yönelmekle emrolunduğu kibleye çevirdiğinde hem Allah'ın yüzüne hem de kibleye dönmüş olur. Dördüncüsü ise kelime mücmel olup hangi anlamın zahir anlam olduğu ve ayetteki kastın ne olduğu bilinmiyor olabilir. İlk ihtimal olarak cihet ve kible manası, Rahmân suresinin (55) 27. ayetinin aksine (İbn Kayyim'e göre buradaki zahir anlam, Allah'ın yüzüdür) zahir anlam olarak alınabilir. Bu durumda vechullah tabiri, müşterek anlamlara sahip olur. Bazen kible anlamında bazen de Allah'ın yüzü anlamında kullanılır. Her halükârda kelimenin anlamı mecazî değil hakikî olur.<sup>771</sup>

4) İbn Kayyim'e göre ayette geçen vech kelimesinin anlamı cihet olsaydı, ayetin, "Nereye yönelerseniz, Allah'ın vechi/kiblesi orasıdır" şeklinde dile getirilmesi gerekirdi. Çünkü cihet anlamındaki vech kelimesi yön zarfı olması hasebiyle kendisinin zarfı olamaz. Söz gelimi batıya işaret etmek isteyen biri, batı yönüne işaret ederek "batı oradadır" demesi doğru bir kullanım değildir. Kullanıma uygun olan, "Bu, batı yönüdür" veya "Bu, doğu yönüdür" şeklindedir. Üstelik "semme(orada)" edatı, uzağı işaret etmek için kullanılan bir mekân zarfıdır.

<sup>769</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/1011-1014.

<sup>770</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/1013.

<sup>771</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/1016-1017.

Yönler ise kişinin hizasından başlar ve sonuna kadar uzanır. Böyle bir kullanım anlam bakımından çelişiktir.<sup>772</sup>

Son tahlilde İbn Kayyim, bu ayette geçen vechullah tabirini Allah'ın bir sıfatı olarak anlamayı salık verir. Metin içi bağlamda ele alınan temel konunun kible meselesi değil, Allah'ın büyüklüğü ve kuşatıcılığı olduğunu düşünür. İbn Teymiyye bu ayete ilişkin açıklamalarında, vechullah tabirini Allah'ın sıfatı olarak anlayan bir kesimin bulunduğunu belirtmekle birlikte bu görüşün tartışmalı olduğunu, ayette kıblenin mevzu bahis edildiğini belirtmektedir. Arap dilinde vechin cihet/yön anlamı bulunduğunu ve bunun çok yaygın olduğunu belirten İbn Teymiyye, Bakara suresinin (2) 115. ve 144. ayetlerinde bu kullanıma yer verildiğini ifade etmektedir.<sup>773</sup> Her iki müellifin Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımı aynı olmasına rağmen bu ayete ilişkin olarak farklı yorumda bulunmaları, onların birbiriyle çeliştiğini göstermez. Çünkü hem İbn Teymiyye hem de İbn Kayyim, Allah'a organ nispet eden sıfatların varlığını kabul etmekte, sadedinde olduğumuz vechi de te'vil yoluna gitmeksizin onaylamaktadır. Birbirlerinden ayrıldıkları nokta, İbn Kayyim'in ayeti, sıfat ayetleri kategorisi içinde değerlendirmesi, İbn Teymiyye'nin ise bu kategoriye dâhil etmemesidir.

Allah'ın yüzünden bahseden bazı hadisler de bu konuda öne sürülen deliller arasındadır. Allah'ın yüzü vesile kılınarak yapılan duanın kabul göreceği ve Allah'ın yüzü ile sadece cennet talebinde bulunmak için dua edilmesi gerektiğini belirten hadisler bunlardan bazılarıdır. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber, “*Kim Allah adına sizden sığınma talep ederse, onu koruyun. Kim Allah'ın yüzü adına sizden bir şey dilerse, ona verin*”<sup>774</sup> diye buyurmaktadır. Câbir b. Abdullah'ın naklettiği rivayette ise Hz. Peygamber, “*Cennet dışında Allah'ın yüzü vesile kılınarak talepte bulunulmaz*”<sup>775</sup> demiştir. İbn Kayyim'e göre bu rivayetler, Allah'ın yüzü adına istemenin Allah'ın kendisinden istemekten daha evlâ olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece, Allah'ın vechini/yüzünü, zat veya başka bir anlam şeklinde yorumlayan görüşün geçersiz olduğu gün yüzüne çıkmaktadır.<sup>776</sup> Öte yandan Allah'ın yüzünün nur olduğundan bahseden hadisler de mevcuttur. Müslim'in naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber, “*...Allah'ın örtüsü nurdur. Şayet örtüyü kaldırırsa, Allah'ın yüzünün nuru, gözünün ulaştığı bütün mahlûkatı yok eder*”<sup>777</sup> buyurmaktadır. Allah'ın yüzündeki nurdan

<sup>772</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/1019-1020.

<sup>773</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 3/16.

<sup>774</sup> Ebû Dâvûd, “Ebvâbu'n-Nevm”, 16.

<sup>775</sup> Ebû Dâvûd, “Zekât”, 37.

<sup>776</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 3/1007-1008.

<sup>777</sup> Müslim, “İmân”, 79.

bahseden bu hadis, müellif açısından gerçek anlamda bir yüzün varlığını göstermekte, her türlü mecaz ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Bütün bunların yanı sıra sahâbe, tabiûn ve dört mezhep imamları ile ehl-i hadîs ulemasının, müminlerin cennette Allah'ın yüzünü görecekları hususunda ittifak halinde olduklarını belirtir. “*İhsan üzere hareket edenlere daha güzeli vardır, hem de fazlasıyla...*”<sup>778</sup> ayetinde geçen “ziyâde”nin, Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından Allah'ın yüzüne nazar etmek olarak anlaşıldığını vurgular.

Allah'ı mahlûkata benzetmemeyi temel bir prensip olarak benimseyen İbn Kayyim'in, ilahî sıfatları literal olarak anlamaya karşı çıkan tenzih düşüncesine alternatif bir anlayış geliştiremediğini söylemek mümkündür. Çünkü dinî metinlerde yer alan ilahî sıfatları anlamada benimsediği bu metod, ehli hadis ekolünün öteden beri takip ettiği bir yöntemdir. Bu yöntem, her ne kadar Kur'an'ın anlaşılmayan ifadeler barındıran bir metin olduğu düşüncesini bertaraf etme amacı taşısa da ilahî sıfatların gerçek mahiyetine ilişkin bilgiyi Allah'a bırakması hasebiyle mezkûr amacı tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Öte yandan, müellifin dinî metinlerde Allah'a nispet edilen antropomorfik içerikli unsurların varlığını olumlama yönündeki eğilimi, karşı çıkmasına rağmen teşbih tehlikesinin varlığını sürdürmesine olanak sağlayan bir etmen olarak değerlendirmek mümkündür.

## 2. Tevhidin Pratik Boyutu

İbn Kayyim'in tasavvurunda tevhidin ikinci boyutu, insan davranışlarına yansıyan pratik boyuttur. O, bunu, amelî tevhid, iradî tevhid veya kasdî tavid ifadeleriyle dile getirir.<sup>779</sup> Amelî tevhid şeklinde adlandırması, tevhidin bu boyutta kulun eylemleri ile ilgili olmasından ötürüdür. İradî/talebî tevhid şeklinde adlandırması ise Allah'ın çeşitli ibadetleri ve ihlası talep etmesinden ötürüdür. Kulun fiillerinde meydana gelen tevhid olduğu için aynı zamanda *tevhîdü'l-'ibâde* şeklinde de isimlendirilir.<sup>780</sup> Tevhidin bu boyutunda amaç, kulluk görevini diğer bütün sahte ilahları saf dışı bırakarak yegâne ilah olan Allah'a özgü kılmaktır. Ona göre Allah'ın gönderdiği bütün elçilerin ve indirdiği bütün kitapların ana gayesi, tevhidin bu iki boyutu etrafında cereyan etmektedir.<sup>781</sup> Bu iki boyut, aynı zamanda Kur'an'ın ana direği mesabesinde olup, buna ilişkin açıklamalar Kur'an'ın en mühim meselesidir. Tevhidin

<sup>778</sup> Yûnus 10/26.

<sup>779</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/48; 2/378.; İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/401, 403.

<sup>780</sup> Herrâs, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 2/55.

<sup>781</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/403.

ilmî/teorik boyutunda te'vile kapı aralamak ikinci boyut olan amelî/pratik boyutta da te'vile başvurulmasını kolaylaştırır.<sup>782</sup>

İbn Kayyim, Cenab-ı Hakk'ın 104 kitap gönderdiğini, bunların manasını Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'da topladığını; bu 4 kitabın manalarını da Kur'an'da bir araya getirdiğini söyler. Kur'an'ın manalarını mufassal surelerde, bunların manalarını da Fatiha suresinde toplamıştır. Fatiha suresinin manasını da “*Yalnızca Sana kulluk eder ve yalnızca Sen'den yardım dileriz*”<sup>783</sup> ayetinde toplamıştır. Ona göre bu ayet, tevhidin her iki boyutunu hem rubûbiyet hem de ulûhiyyet tevhidini kapsamına alır.<sup>784</sup> “*Yalnızca sana kulluk ederiz*” ifadesi ulûhiyyet tevhidine işaret etmekte olup, Allah'tan gayrı ilah kabul edilen bütün varlıklara kulluğun reddini tazammun eder. “*Yalnızca Sen'den yardım dileriz*” ifadesi ise kendisinden başka bütün ilahların reddedildiği yüce yaratıcının, varlıklar üzerinde gerçek tasarruf yetkisine sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca bu ayette, ulûhiyyet rubûbiyet ilişkisinde ulûhiyyetin önceliğine dair bir beyan da vardır. İbn Kayyim'e göre ibadet ve kulluk, özünde sevgi ve boyun eğmeyi barındırır. Gerçek manada bir kulluktan bahsetmek için yapılan ibadetlerin bu iki niteliği kendisinde barındırması gerekir. Bu iki nitelikten birinin eksikliği, ibadetin ihlas üzere olmasına engel olur.<sup>785</sup>

Fiil ve eylem düzeyinde tevhidi amaçlayan pratik boyut, dinî ritüellerin özüne uygun bir biçimde yerine getirilmesi ve gerçek mahiyetinden uzaklaştırılmış idabetleri aslına irca etmeyi hedeflemektedir. Bu nedenle müellif, tevhide aykırı unsurları bünyesinde barındıran her türlü ibadeti reddederek tevhidi sağlamayı düşünür. Bilindiği üzere ibadetler kalp, dil, beden ve mal ile yapılır. Sevgi, korku, ihlas ve tevekkül gibi eylemler kalbin ibadetleri; dua, istiaze ve yemin gibi eylemler dilin ibadetleri; namaz, oruç, hac ve umre bedenî ibadetler; zekât ve sadaka ise malî ibadetlerdir.<sup>786</sup> İbn Kayyim ihlas, tevekkül, korku, ümit, sevgi, dua, istiaze gibi kalb ve dil ile yapılan ibadetler kategorisine giren birçok konuyu detaylı bir şekilde ele alarak tevhidle ilişkisini inceler. Söz gelimi kalbin bir eylemi olarak muhabbetin tevhid ve ubûdiyyet ile ilişkisi hakkında şu açıklamayı yapar: Muhabbet/sevgi meselesi iptal edilirse, iman ve ihsanın bütün makamları boşluğa düşer, kulun Allah'a seyrinde katettiği bütün menziller âtil olur. Çünkü her bir makamın, menzilin ve amelin özü muhabbettir. Muhabbetin olmadığı her bir menzil ölü gibidir, ruhu yoktur. Muhabbetin amellerle ilişkisi, ihlasın amellerle ilişkisine benzer. Hatta

<sup>782</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/403, 404.

<sup>783</sup> el-Fâtihâ 1/4.

<sup>784</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu's-Salât*, thk. Adnan b. Sefâhân el-Buhârî, (Riyâd: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 1/352-353.

<sup>785</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. 1, s. 95-96.

<sup>786</sup> Âmâl bint Abdulaziz, *Menhecü'l-İmâm İbni'l-Kayyim fî takrîri't-tevhîd*, (Riyad: 1432/2011), 2/596.

ihlasın özü ve hakikati muhabbetir. Muhabbet İslâm'ın kendisidir.<sup>787</sup> İbadetin hem sevgiyi hem de boyun eğmeyi bünyesinde barındırdığını belirtmesi de bu anlamda önem taşır. Çünkü kulluk özünde muhabbete dayanır. Muhabbet ve rıza, hamd ve şükür, korku ve ümit olmadan Allah'a yönelmek mümkün değildir. Muhabbetin uluhiyyetle ilişkisine değindiği başka bir yerde ise muvahhid ile müşrik arasındaki temel farkın burada yattığını belirtir. Müşrik insan uluhiyyetin birliğini yani muhabbet ve tazimi kabul etmez. Allah'la beraber başka varlıklara kulluk eder.<sup>788</sup> “Öyle insanlar var ki, Allah'tan başka birtakım şeyleri O'na denk kabul eder ve onları Allah'ı sever gibi severler.”<sup>789</sup> ayetinde Yüce Allah, “Allah'tan başka bir şeyi Allah'ı sever gibi seven kimsenin, Allah'tan başkasını O'na denk tutanlardan olduğunu belirtir. Çünkü bu, yaratmada değil, muhabbette Allah'a ortak koşmadır. Hiç kimse rubûbiyet noktasında bir varlığı Allah'a denk tutmaz. Ama muhabbet ortaklığı böyle değildir. Çünkü insanlar, muhabbet ve tazim hususunda Allah'tan başkasını O'na denk tutmuşlardır.<sup>790</sup> Ona göre “*Vallahi, apaçık bir sapma içerisindeymişiz! Sizi Âlemlerin Rabbi ile bir tutarken...*”<sup>791</sup> “*Böyle iken, inkârcı nankörler (putları) Rablerine denk tutuyorlar!*”<sup>792</sup> ayetlerinde ifade edilen “denklik”, yaratma ve rubûbiyet noktasında değil, muhabbet ve tazim hususundadır.

Muhabbeti amelî tevhidin özü olarak gören İbn Kayyim, muhabbet ile ilgili hassas ayırımlarda bulunur. Buna göre muhabbeti dörde ayırır: i) Muhabbetullah. Allah'ın azabından kurtulmak ve mükafatına nail olmak için tek başına yeterli değildir. Çünkü Yahudiler, Hristiyanlar, müşrikler vd. de Allah'ı seviyorlar. ii) Allah'ın sevdiğine muhabbet beslemek. Bu husus, kişiyi inkardan çıkarıp İslâm'a sokar. iii) Allah için ve O'nun uğruna sevmek. Bu, Allah'ın sevdiğini sevmenin bir gereğidir. Allah'ın sevdiğini sevmek, ancak O'nun uğruna severek gerçekleşir. iv) Allah'la beraber sevmek. Bu, ortak koşarak sevmektir. Allah için değil Allah'la beraber başka bir varlığı sevenler, onu, Allah'a denk tutmuş demektir. Müşriklerin sevgisi böyledir.<sup>793</sup>

İbn Kayyim bunlardan ayrı olarak tabîî/doğal muhabbetten bahseder. Tıpkı susayanın suya, acıkanın yemeğe muhabbet etmesi/arzu duyması gibi insanın tabiatına uygun olan şeylere meyletmesi. Eş, evlat ve uykuya duyulan muhabbet de böyledir. Bu muhabbet, “*Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın.*”<sup>794</sup> Ve “*Allah'ı*

<sup>787</sup> İbn Kayyim, *Medaricü's-sâlikîn*, 3/27.

<sup>788</sup> İbn Kayyim, *Medaricü's-sâlikîn*, 3/20.

<sup>789</sup> Bakara 2/165.

<sup>790</sup> İbn Kayyim, *Medaricü's-sâlikîn*, 3/21.

<sup>791</sup> eş-Şu'arâ 26/97-98.

<sup>792</sup> el-En'âm 6/1.

<sup>793</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve 'd-devâ*, 443-444.

<sup>794</sup> el-Münafikûn 63/9.

zikretmekten, namazı dosdoğru kılmaktan ve zekâtı vermekten onları ne ticaret ne de alış-veriş alıkoyar” ayetlerinde buyrulduğu üzere ancak Allah’ı anmaya ve muhabbetine engel olduğu zaman kınamayı hak eder.

İbn Kayyim’e göre yaratılışın ardındaki temel maksat, Allah’ın isim ve sıfatlarını tanımak ve kendisine ortak koşmadan ibadet etmektir. “Gerçek şu ki; Biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve -insanlar adaleti gerçekleştiresin diye- beraberlerinde kitabı ve ölçüyü indirdik.”<sup>795</sup> ayetinde Yüce Allah, elçiler göndermeyi ve kitaplar indirmeyi insanların adaleti sağlaması amacına bağlamıştır. Hiç şüphesiz ki en büyük adalet tevhidi gerçekleştirmektir. Tevhid adaletin başı/tacı, şirk ise zulmün en büyüğüdür.<sup>796</sup> Allah’a ortak koşmak, bu temel amaca aykırı olduğu için en büyük günahlardan sayılmıştır. Şirk inancının gereği olarak yapılan veya şirk inancına çağrışında bulunan bütün eylemler amelî tevhide halel getirir. İbn Kayyim, şirk inancını, ta’til anlayışına göre daha alt mertebede görür. Çünkü Yüce Allah’ı sıfatlarından soyutlayan ta’til anlayışı, onun zatını ve mükemmelliğini inkâr eder. Bu da ulûhiyyetin hakikatini ret anlamına gelir. Ona göre sıfatlarından soyutlanmış bir ilah anlayışı yoklukla eşdeğerdir. Oysa şirk inancına sahip biri Yüce Allah’ı ve sıfatlarını ikrar eder. Fakat Allah’ın yanında başka varlıklara ibadet eder.<sup>797</sup> Öte yandan şirk inancına sahip kişiler, Allah’ı gereği gibi tanıyıp sıfatlarını kabul ettikleri halde, O’na ibadet ve kulluk noktasında hata ettikleri için İslâm dairesine giremeyip şirk içinde kalmışlardır.<sup>798</sup>

İbn Kayyim, şirk inancını; Allah’ın zatında yani isim, fiil ve sıfatlarında ve Allah’a ibadette olmak üzere ikiye ayırır.<sup>799</sup> Allah’ın zatına ilişkin şirk, tevhidin birinci boyutu ile ilgilidir. İbadet ve kullukta meydana gelen şirk ise tevhidin pratik boyutunu ilgilendirir. İbadette şirke düşmenin daha kolay ve hafif olduğunu belirten İbn Kayyim, bu nevi şirkin Allah’a iman eden bireylerde de görülebileceğini söyler. Hz. Peygamber’in “Bu ümmetin şirki, karıncanın ayak sesinden daha sessizdir.” hadisinde buyurduğu şirk budur.<sup>800</sup> Bu bağlamda Allah’ın rızasını kazanmanın değil, başka amaçların (riyanın) içine girdiği ibadet ve iyiliklerin tamamen şirk kapsamına girdiğini ifade eder. Sadece ulûhiyyetin değil, aynı zamanda

<sup>795</sup> el-Hadid 57/25.

<sup>796</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 296.

<sup>797</sup> İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 2/378-379. İbn Kayyim’in, ta’til görüşünü yoklukla eşdeğer bir ilah anlayışına indirgemesi kanaatimizce karşı tarafın görüşlerini basit bir çıkarımla hafife almak anlamına gelir. Zira İslâm düşünce akımları içerisinde Allah’ın varlığını inkâr eden hiçbir akım bulunmamaktadır. Ta’til anlayışını maksimum seviyede kullanan Mu’tazile bile kendisini Allah’ın varlığı, birliği ve nitelikleri konusunda en isabetli mezhep olarak görür. Bu nedenle müellifin, muhaliflerini şirk inancını benimseyen inkarcılardan daha aşağı görmesi aşırıya kaçan bir tutumun göstergesidir.

<sup>798</sup> İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/96, 116; İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 330.

<sup>799</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 298.

<sup>800</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 301.

ubûdiyyetin de Allah’a özgü kılınması gerektiğini söyler. Çünkü Yüce Allah, “*Halbuki onlara emredilen; samimi birer muvahhit olarak dini yalnızca Allah’a özgü kılıp (sadece) O’na kulluk etmek; namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermekten ibaretti... ki dosdoğru din budur*”<sup>801</sup> buyurmuştur. Ubûdiyeti Allah’a özgü kılmayan kimse, emrolunanın yerine getirmemiş olur.<sup>802</sup>

Müellife göre şirk eylemi, yaratıcıya benzemek ve yaratılanı yaratıcıya benzetmek şeklinde olmak üzere iki türlü gerçekleşir. Allah’a ortak koşan bir birey, yaratılanı ulûhiyyet özellikleri noktasında yaratana benzetir. Söz gelimi fayda ve zarar verme, bağışlama ve engelleme gücünü tek başına elinde bulundurmamak, ulûhiyyetin hususiyetlerinden biridir. Bu durum korku, ümit, dua ve tevekkül gibi eylemlerin Allah’a özgü kılınmasını gerektirir. Bunu yaratılmış bir varlığa iliştmek, onu yaratana benzetmek olur.<sup>803</sup> Ulûhiyyetin hususiyetlerinden biri de her açıdan mutlak yetkinliğe sahip olmasıdır. Bu, tüm ibadetlerin; tazim, saygı, korku, ümit, dua, tövbe, tevekkül ve istianenin boyun eğerek ve büyük bir sevgi duygusu içerisinde yaratana özgü kılınmasını gerektirir. Akıl, şariat ve fıtrat bunu zorunlu görür, bu özellikleri başka bir varlığa vermeyi meneder. Bu özelliklerden birini başka bir varlığa nispet eden kişi, onu, benzeri ve ortağı olmayan bir varlığa (yaratana) benzetmiş olur.<sup>804</sup> Yaratıcıya benzeme yoluyla gerçekleşen şirke gelince, kişinin kibirlenerek ve büyüklük taslayarak yaratıcıya ait vasıfları kendisine nispet etmesidir. İbn Kayyim’e göre kendisini Allah’a benzeten kişi, onun ulûhiyyet ve rubûbiyetini tartışmaya açmış olur.

İbn Kayyim’e ait bu ayırımın yeterince dakik olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü kişinin kendisine ilahi nitelikler atfetmesi veya başka bir varlığı yaratıcıya denk görmesi, nihayetinde tanrı olmaya uygun olmayan yaratılmış bir varlığı tanrı yerine koymak anlamına gelir. Aslında şirkin her iki türünü tek başlık altında toplayıp değerlendirmenin daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Müellifin hata ettiğini düşündüğümüz bir diğer husus da İslâmî çerçevede yer alan görüşler ile bu çerçevenin dışında bulunan görüşleri kimi zaman aynı kategoride değerlendirmesidir. Örneğin; Allah’ın elçi ve kitap aracılığıyla insanlarla iletişim kurmasını reddeden İslâm dışı anlayışlar ile Allah’ın isim ve sıfatları noktasında soyutlayıcı bir tavır benimseyen İslâmî anlayışları kolay bir şekilde aynı potada buluşturup ortak bir yargıda bulunabilmiştir. Yine başka bir yerde İslâm kelam ekollerinin benimsediği ta’til anlayışını

<sup>801</sup> el-Beyyine 98/5.

<sup>802</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve’d-devâ*, 303.

<sup>803</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve’d-devâ*, 313-314.

<sup>804</sup> İbn Kayyim, *ed-Dâu ve’d-devâ*, 314

Allah'ın yokluğu düşüncesiyle özdeşletiren tavrını da aynı bakış açısının bir ürünü olarak değerlendirmek mümkündür. Hatta kimi zaman İslâmî çerçevenin dışında bulunan görüşleri bu çerçevenin içinde yer alan görüşlere nazaran daha isabetli ve makul bularak yeğ tutabilmiştir.<sup>805</sup> Oysa Allah'ın varlığı ve birliği üzerinde uzlaşan Müslümanların görüş ve düşüncelerini diğerlerinden ayırarak farklı değerlendirmede bulunması daha isabetli bir yaklaşım olabilirdi. Onun bu tavrı, Kur'an'a ve sünnete dayandığı görüşlerinin sağlam bir temele sahip olduğu algısından ve muhaliflerine ait görüşlerin ise akla dayalı çıkarımlardan ibaret olduğu için sağlam bir temelden yoksun olduğu kabulünden mütevellittir. Çünkü ona göre dinî metinlerin ilk ve doğrudan anlamları belirleyicidir. Bu metinlerin mecazî anlamlara sahip olduğu düşüncesi yanıltıcıdır ve kabul edilemez.

## **B. Te'vilin Mahiyeti, Gerekçeleri Ve Enstrümanları**

### **1. Te'vilin Kavramsal Çerçevesi**

#### **a. İbn Kayyim'e Göre Te'vilin Sözlük Anlamı**

Dinî metinleri anlamada rivayete dayalı bir anlayışı benimseyen ve her türlü aklı faaliyete karşı olumsuz tavrıyla bilinen İbn Kayyim, öncelikle te'vil meselesini kendi düşünce sistemine uygun düşecek tarzda yorumlama cihetine gider. Burada öncelikli hedefi, te'vilin, muhaliflerinin ortaya koyduğu anlamları ifade etmediğini, kelimeye sonradan giydirilen anlamların geçersizliğini ispat ederek ilk ve aslî anlamı her türlü tortulardan soyutlamaktır. Ona göre dönmek manasındaki “âle” fiil kökünden tef'îl kalıbında gelen te'vîl, döndürmek manasına gelir. Te'vil ve teevvül kelimelerinin aynı anlamı ifade ettiğini belirten İbn Kayyim, Cevherî'nin kelimeyi, “bir şeyin dönüşeceği hali/sonucunu açıklamak/tefsir etmek”<sup>806</sup> şeklinde tarif ettiğini kaydeder. Bu anlamı desteklemek sadedinde Cahiliye şairi Meymûn b. Kays el-A'sâ'nın (ö. 7/629 [?]) şu beytini aktarır: “على انها كانت تأول حبها تأول ربي السقاب فأصحابا” Bu beyitte şair, sevgilisine karşı duyduğu sevginin artmasını, yeni doğan deve yavrusuna benzetmek suretiyle, yavru devenin zamanla büyüyerek annesine denk bir hale gelmesi gibi, sevgilisine karşı duyduğu sevginin gün geçtikçe bütün benliğini sardığını ifade etmektedir. Kelimenin Kur'an'da geçen diğer anlamları ise “akıbet”<sup>807</sup>, “haber verilen şeyin kendisi”<sup>808</sup> ve “fiille

<sup>805</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/378-379; İbn Kayyim, *ed-Dâu ve 'd-devâ*, 322-323.

<sup>806</sup> el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, s. 1627; İsfahânî, *el-Müfredât* 31.

<sup>807</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>808</sup> el-Araf 7/53

kastedilen gaye ve amaç”tır.<sup>809</sup> Rüya tabirinin te’vil olarak isimlendirilmesi, rüyada görülen şeylerin hakikati ve akıbeti,<sup>810</sup> rüya gören kişiye misal âleminde gösterilen şeylerin dış âlemdeki hakikati anlamındadır.<sup>811</sup> Buraya kadar verilen anlamlar hususunda bütün din ve dil bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Yukarıda belirtilen anlamlar çerçevesinde Kur’an-ı Kerîm’de te’vil, lafızla dile getirilen mananın hakikati yani dış âlemde var olan karşılığı olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu durumda haber ve talep olmak üzere iki türü olan kelandan, haberin te’vili, haber verilen şeyin gerçekleşmesidir. Örneğin, vaat ve tehdidin te’vili, vaat ve tehdidin içeriğini oluşturan şeyin vuku bulmasıdır. Yine Allah’ın sıfat ve fiillerinin te’vili, O’nun sahip olduğu yüce sıfatlar ile zatının bulunduğu halin kendisidir. Emrin te’vili ise emre konu olan fiilin kendisidir. Bir rivayette Hz. Âişe şöyle der: “Hz. Peygamber, ruku ve secdede ‘Allah’ım! Rabbimiz! Seni hamd ile tesbih ederiz.’ diyerek Kur’an’ı te’vil ederdi/Kur’an’daki emirlerin gereğini yerine getirirdi.” Buradaki kullanımda görüldüğü üzere te’vil, emre konu olan fiilin ifâ edilmesi, uygulanması ve varlık kazanması anlamı taşır.<sup>812</sup> Hz. Peygamber’in İbn Abbas’a yönelik duasında geçen “te’vil” kelimesinin de aynı anlamı içerdiğine dikkat çeken İbn Kayyim, te’vil ile (sözlük anlamıyla) fıkıh arasındaki farkı şöyle açıklar: Fıkıh, murad edilen manayı anlamaktır. Te’vil ise mananın dönüşeceği hakikati (mananın aslını ve özünü) kavramaktır. Bu nedenle dinde fıkıh sahibi olan herkes te’vilin bilgisine sahip olamaz. Te’vil’in bilgisine, ancak ilimde derinleşerek uzmanlık kazananlar sahip olur.<sup>813</sup> Kendilerinden övgüyle bahsedilen kimselerin sahip olduğu te’vil, anlamı bozma ve tahrif etme manasındaki te’vilden farklıdır. İbn Kayyim, kelimenin ilk aslî anlamını tespit etmek maksadıyla yaptığı bu incelemede, daha sonra çeşitli ilim dallarında kullanım alanı elde eden yeni formu arasında herhangi bir bağlantı olmadığını iddia etmekte, böylece kelimenin zaman içinde kazandığı bu ıstılâhî anlamını reddetme yönünde önemli bir basamak oluşturmaktadır. Çünkü özü itibariyle te’vil, eleştiriye

<sup>809</sup> el-Kehf 18/78, 82.

<sup>810</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ ‘iku’l-mürsele*, 1/176-177.

<sup>811</sup> İbn Kayyim, *Celâu’l-efhâm*, 229-230.

<sup>812</sup> Te’vil’in, İslâmî ilimlerde yaygın olan terim anlamını kazanmadan önce akıbet ve hakikat anlamı taşıdığı ve Kur’an’da geçen kullanımların yorum, açıklama anlamında değil, bahsi geçen ilk aslî anlamları çerçevesinde bir delaleti sahip olduğu yönündeki modern bir araştırma için Yusuf Işıcık’ın te’vil üzerine yaptığı incelemeler son derece kıymetlidir. Bu çalışmada Işıcık, kelimenin tarihsel süreç içerisinde kazandığı terim anlamı dikkate alınarak Kur’an’daki te’vil kelimesine, yorumlama ve açıklama anlamlarının verilmesini doğru bulmaz. Kelimenin çeşitli ilim dallarında kazandığı yeni anlamı doğal bir süreç olarak kabul etmesine rağmen, bu anlamın geriye dönük olarak Kur’an’daki kelimelere yüklenmesine karşı çıkar. Yusuf Işıcık, “Kur’anda Temel İki Kavram: Te’vil ve Müteşâbih”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 15-34.

<sup>813</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakki’in*, 1/250.

konu olacak bir mahiyet arz etmemekte, tam aksine yetkin ve uzman kişilerin sahip olduğu, övgüyle karşılanacak bir hususiyete sahiptir.

İbn Kayyim, yukarıda serdedilen anlamıyla te'vilin sahâbe döneminde bilindiği ve bazı rivayetlerde Hz. Osman, Hz. Âişe ve Abdullah b. Revahâ'ya (ö. 8/629) nispetle kullanılan te'vilin bu anlamı haiz olduğunu belirtmektedir. Nitekim Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), yolculuk esnasında namazı kısaltmayarak tam kılan Hz. Âişe'nin tutumunu, "O, Osman'ın te'vil ettiği gibi te'vil etti" ifadesiyle açıklamıştır. İbn Kayyim bu rivayette geçen te'vilin, namazın kısaltılması emrini içeren ayeti zahirine aykırı düşecek tarzda yorumlama anlamında olmadığını, namazın tam kılınması gerektiğini bildiren başka bir delili uygulamak/amel etmek/teevvül etmek anlamında olduğunu belirtir.<sup>814</sup> Ona göre Hz. Osman ile Hz. Âişe Nisâ Suresinin (4) 103. ayetinde geçen "*(Düşmanlarınızdan gelecek tehlikeden ötürü herhangi bir endişe taşımayıp) güvende olduğunuzu hissettiğinizde namazı tam kılın*" emrini te'vil ediyorlar/onunla amel ediyorlardı. Bu ayette geçen namazın ikame edilmesi emri, İbn Kayyim'e göre tam kılınması demektir.

Bunun yanında müellif, kelimenin daha önce aktarılan anlamlarından farklı bir manasına daha işaret etmektedir. Te'vilin daha sonra kazandığı mana tefsir etmek ve açıklamak şeklindedir. Bu anlam hadis, fıkıh ve tefsir alanında uzman olan selef/erken dönem uleması nezdinde kabulle karşılanmıştır. Meşhur müfessir İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* isimli eserinde "Şu ayetin te'vili ile ilgili görüşler şunlardır" şeklinde sık sık telaffuz ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde kullandığı te'vil kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu anlamıyla te'vil, kelimenin sözlük anlamından farklı olarak mananın anlaşılması ve zihinde oluşmasını ifade eder.<sup>815</sup> Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle İbn Kayyim'e göre te'vilin, olgusal ve zihinsel olmak üzere iki boyuta sahip olduğunu söyleyebiliriz. Olgusal boyut, te'vile konu olan şeyin olgular dünyasında varlık kazanmasıdır. Zihnî boyut ise, olgudaki durumun (yani lafızlarla dile getirilen ifadenin) akıl tarafından kavranması ve zihinde mananın oluşmasıdır. Te'vilin bu ikinci boyutunda, aklî verilerin kullanılması yoluyla yorumlama faaliyetinde bulunma anlamı bulunmamakta, tam aksine lafzın taşıdığı mananın zihinde aynen oluşması söz konusudur.

<sup>814</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/185-186.

<sup>815</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/178.

### ***b. İbn Kayyim'e Göre Te'vil'in Terim Anlamı***

Te'vilin sözlük anlamlarına ilişkin bu malumatı kaydettikten sonra İbn Kayyim, terim anlamına dair açıklamalarda bulunur. Terim olarak te'vil, fıkıh, tefsir, kelam ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin birçok alanında kullanılan ortak bir kelime olmasına rağmen bilginler arasında manası hakkında herhangi bir uzlaşa sağlanamamıştır. Kelimenin tefsir, fıkıh ve kelam alanında kabul gören yaygın anlamı “Bir sözü, zahirî anlamı dışında, ihtimali bulunduğu manalardan birine, bu manayı gerekli kılacak bir neden ve delille hamletmektir” şeklindedir. İbn Kayyim, özellikle fıkıh ve kelam ehli ulema nezdinde kabul gören bu anlamı baştan reddetmektedir. Bu mananın sahâbe, tabiûn ve dört mezhep imamlarının yaşadığı zaman dilimini kapsayan hicrî ilk üç asırda mevcut olmadığını iddia etmektedir. Mezkûr mana muteahhirun dönemi ulema nezdinde yaygınlık kazanınca, Kur'an'da geçen te'vil kelimesi bu anlam çerçevesinde anlaşılmaya başlanmıştır.<sup>816</sup> Ona göre te'vil, yukarıda geçen sözlük anlamlarına ek olarak selef ulemasınca kullanıma sokulan açıklama ve tefsir etme dışında başka bir anlama işaret etmez.

Başta tefsir olmak üzere dinî ilimlerde kullanımı yaygınlaşan te'vil kelimesi, erken dönemlerden itibaren dini metinlerin zahir/ilk anlamını değil, çeşitli karineler yardımıyla lafızların arkasındaki ikinci anlamı belirleme çabasını ifade eden bir faaliyetin adı olarak anlaşılmaya başlandı. Özellikle güncel sorunları çözmede aklın işlevsel rolünü ön planda tutarak hareket eden akılcı eğilimler, dinî metinlerin ardında yatan manaları keşfetmenin bir aracı olarak te'vili yoğun bir şekilde kullandılar. Te'vil, İslâm dışı unsurlara karşı dini savunma saikiyle hareket eden kelam uleması ile çok kültürlü bir yapıya sahip İslâm toplumunun sosyal sorunlarını çözmek için çaba sarf eden fıkıh ulemasının elinde giderek olgunlaştı. Süreç içerisinde yaygınlık kazanan bu kullanım, İslâmî ekoller arasında gerçekleşen tartışmalarda da yerini aldı. Te'vilin yoğun olarak kullanıldığı yerlerden biri, farklı düşünce yapılarını birbirinden ayırtıran kelamî problemlerdir. Özellikle Allah'a ait sıfat ve fiilleri bildiren ayetlerin anlaşılması hususunda sıkça başvurulmuş bir metot haline gelmesi, nakil eksenli dinî anlayışın temsilcileri tarafından tepki ile karşılandı. Ehl-i hadîs/selef düşüncesi ekseninde hareket eden İbn Kayyim, dinin en temel meselesi olan tevhid başta olmak üzere kelamî problemlerin anlaşılması ve çözümlenmesinde te'vil karşıtı bir tutum benimser.

İbn Kayyim fıkıh ve kelam ulemasının kullandığı anlamıyla te'vilin gündelik dilde kullanılmasını, iletişimin tabiatına aykırı olduğu gerekçesiyle reddeder. Çünkü ona göre iletişimde amaç, konuşan ile dinleyicinin ortak bir noktada buluşarak anlaşmalarını

---

<sup>816</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/401.

sağlamaktır. İletişimin sağlanabilmesi ve dinleyicinin konuşmadan murad olunan manayı anlayabilmesi ancak kelimelerin dilde vaz olunan/hakikî anlamda kullanılması sayesinde gerçekleşir. Konuşmacıya ait söylemin, hakiki/zahirî/ilk anlama aykırı bir delaletle sahip olduğunu söylemek, iletişimin tabiatına aykırı olmasının yanında konuşmacının amacına da aykırıdır. Çünkü konuşmacı, söylemiyle muhatap tarafından anlaşılmaq ister. Bu nedenle anlamaya hâlel getirecek hiç bir faaliyet kabul edilemez. Ona göre lafzı vaz olunduğu anlamdan sarf ederek karineler yoluyla başka bir manaya taşıma işlemi anlamında te'vil, mütekellim ile dinleyici arasındaki iletişimin sağlam bir şekilde kurulmasına engel olur. İletişimin sağlanması konusunda faydacı bir tutum benimseyen İbn Kayyim, lafzın ilk konulduğu anlamda ve söylem anında taşıdığı manada anlaşılması gerektiğini savunur.<sup>817</sup> Bu nedenle o, düşünceleri aktarma aracı olarak gördüğü dili, gündelik kullanımda ve söylem anında taşıdığı manalar üzerinden anlamayı salık verir. Bu iki hususu göz ardı eden her türlü okuma faaliyeti dilin amacını boşa çıkarır. Çünkü ne konuşmacı amacına ulaşır ne de söylemin bir faydası dokunur.<sup>818</sup>

İbn Kayyim'e göre Kur'an'ı Kerîm insanları hidayete erdirmeyi amaçlayan bir kitap olduğu için muhteva itibariyle herhangi bir kapalılık barındırmamaktadır. Kur'an'ın ayetleri son derece açık bir anlama sahip olup, muhataplar, murad-ı ilahîyi entelektüel herhangi bir çaba sarf etmeden kolayca anlamaktadır. Bu hususta Kur'an'ın bütün ayetleri birbirine eşit bir seviyededir. Özellikle ilahî mesajların temel gayesi olan tevhid konusuna ilişkin ayetlerde yani Allah'ın isim ve sıfatlarını bildiren ayetlerde, lafızların gündelik kullanımdaki delaletleri dışında bir anlama işaret ettiklerini ileri sürmek, muradını ifade etmede yetkin olan Allah'ın sıfatlarına hâlel getirir. Öte yandan Yüce Allah, Kur'an'ın öğüt ve ibret alınması için kolaylaştırıldığını bildirmektedir. Allah'ın (c.c.) bahsettiği bu kolaylaştırma ilkesi;

- 1) Lafızların ezberlenmek için kolaylaştırılması
- 2) Manaların anlaşılmaq için kolaylaştırılması
- 3) Emir ve yasakların uygulanmaq için kolaylaştırılmasını kapsar.

Muhatabın manasını anlamadığı lafızlara yer vermek veya muhataptan dolambaçlı yollarla lafzın delalet etmediği manalara ulaşmasını talep etmek kolaylaştırma değil, ileri boyutta bir zorlaştırma manasına gelir.<sup>819</sup> Bunun yanı sıra istiare, mecaz ve dildeki ender kullanımları kullanmaq suretiyle muhatabın çeşitli meşakkatlere katlanarak zahir/ilk anlamın ötesindeki manaları elde etmesini talep etmek bahsi geçen kolaylaştırma ilkesine aykırı düşer.

<sup>817</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 1/345.

<sup>818</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 1/345.

<sup>819</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 1/331-332.

İbn Kayyim bunu sıfat ayetleri bağlamında şöyle açıklar: Yüce Allah birçok ayette kendisine ait sıfatları tadat eder. Örneğin; Kur'an'da arşa istiva ettiğini,<sup>820</sup> meleklerin ve ruhun kendisine yükseldiğini,<sup>821</sup> vahyin kendi katından indirildiğini<sup>822</sup> beyan eden ayetlere yer verir. Allah'ın (c.c.) bu ayetlerde zahirî/hakikî anlamın dışında başka manaları murad ettiğini düşünmek, bahsi geçen kolaylaştırma ilkesinin anlamını boşa çıkarmak anlamına gelir.<sup>823</sup> İbn Kayyim kolaylaştırma ilkesinden hareketle haberi sıfatları te'vil yoluyla nefyeden her türlü anlayışın önüne set çekmek ister. Ona göre söz konusu anlayış sahipleri Allah'ın sıfatlarını nefyetmenin güç olduğunu anladıkları için, aklın kesin öncülleri ve yakîn ilkeleri olarak adlandırdıkları oysa gerçekte hayal ürünü şüphelerden öte bir şey ifade etmeyen ilkelere dayanmak zorunda kaldılar.<sup>824</sup> Müellife göre kolaylaştırma ilkesi gereği Kur'an'da anlaşılması güç herhangi bir husus bulunmadığından, aklî ilkelere dayanarak vahyi anlamanın herhangi bir gerekçesi kalmamaktadır. Onların te'vile başvurmalarına sebep olan yegâne şey, vahiy metinleri ile uyum arz etmediği görülen bu geçersiz ilkelerdir. Oysa İbn Kayyim, kelam ilminde tartışma konusu olan pek çok hususun, bu ilke (kolaylaştırma ilkesi) sayesinde vuzuha kavuşabileceğini düşünür.

İbn Kayyim'in düşünce dünyasında tıpkı doğal yaşamda geçerli olan ihtiyaçlar hiyerarşisi gibi dinî alanda da geçerli bir hiyerarşik düzen vardır. Dinî alandaki hiyerarşide insanlığın açıklanmasına ihtiyaç duyduğu en temel mesele, Yüce Yaratıcı'nın tanıtılmasıdır. Toplumun bu konuda eksik veya yanlış bilgilendirilmesi, sosyal hayatı derinden etkileyen bir husus olup adeta insanlık dışı bir yaşam sürmelerine neden olur. Kulun Rabbini tanınması, kulluğu gereği gibi ifa etme zarureti bu denli önemli bir ihtiyaç olduğundan, bu konuya ilişkin yapılacak bilgilendirmenin en sade ve açık anlatımlarla olması gerekir.<sup>825</sup> Ayrıca Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin enformasyon içerikli ayetlerin adedi, hukukî alana dair nâzil olan ayetlerin sayısından daha fazladır. Bu nedenle mevzu bahis alanda te'vilin işletilmesi, dinin en temel ve aslî meselesini kişisel görüş ve düşüncelere açık bir hale getirir.

İbn Kayyim'e göre dini metinler, taşıdığı manayı göstermeleri bakımından üç türlüdür.

- 1) Manayı ifade etme açısından açık/nas olan, başka bir anlam ihtimali bulunmayanlar
- 2) Başka bir anlam ihtimali olmakla birlikte manayı ifade etmede zâhir olanlar

---

<sup>820</sup> Tâhâ 20/5

<sup>821</sup> el-Me'âric 70/4

<sup>822</sup> Fussilet /42

<sup>823</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 1/333-335.

<sup>824</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 1/335.

<sup>825</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 1/366-367.

### 3) İfade ettiği mana açık/nas ve zâhir olmayıp mücmel/kapalı olanlar

İbn Kayyim açısından Kur'an ifadelerinin büyük bir kısmı, taşıdığı manayı göstermede açık/nas olup herhangi bir kapalılık barındırmamaktadır. Özellikle tüm ilahî mesajların özünü teşkil eden ve insanlığa Yüce Yaratıcı'nın gerçek niteliklerini betimleyen pasajlar, meramını dile getirmede son derece açık bir bildirime sahiptir. Bu alanda te'vile imkân tanımak, dinin diğer alanlarında te'vile kapı aralamak anlamına gelir. Çünkü Kur'an'ın sübûtu açısından en sağlam ve delaleti açısından en çeşitli anlatımlara sahip kısmı, ilâhî isim ve sıfatlar bahsidir.<sup>826</sup> Diğer alanlarda te'vilin önünü almak için öncelikle bu alanın te'vile kapalı hale getirilmesi zorunludur.

İkinci kısım Kur'an ifadelerine gelince, burada dikkat edilmesi gereken husus, farklı bir anlam ihtimali bulunan ifadelerin, bütün kullanım yerlerinde düzenli olarak aynı anlamın korunup korunmadığına bakmaktır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda yine te'vil imkânı ortadan kalkar. Çünkü mütekellimin düzenli olarak belirli bir kullanımı gözettiği ve muhatabın bu kullanıma alıştığı gözleniyorsa, bu kullanımın dışında kalan yerlerde de mütekellimin âdeti göz önünde bulundurularak aynı anlama irca edilmesi gerekir. İbn Kayyim bu kullanım için Arş'a istîvâ örneğini gösterir. Bu ifade istisnasız bütün kullanımlarda aynı şekilde gelmiştir. Dolayısıyla istîvâ (koltuğa kurulmak) kelimesine istîlâ (yönetmek, idare etmek) anlamı yüklemek hatalı olur.<sup>827</sup> İbn Kayyim'e göre nidâ ve nazar kelimelerinin Kur'an'daki kullanımı bu şekildedir.

Bir lafzın nas/açık bir delalete sahip olduğu iki şekilde bilinir.

- 1) Vaz açısından başka bir anlama ihtimali bulunmaması, (10 sayısı gibi)
- 2) Bütün kullanım yerlerinde düzenli olarak aynı anlamda istihdam edilmesi

Bu iki şartı taşıyan her bir lafız, ne mecaza ne de te'vile imkân tanır. Te'vil, farklı anlama gelme ihtimali bulunan zâhir bir lafzın, düzenli olarak kullanıldığı manadan farklı bir manada kullanıldığı yerde geçerli olur.<sup>828</sup> Ancak ona göre böyle bir durumda yapılması gereken şey, şâz olan kullanımı düzenli kullanımdaki anlama irca ederek aralarında uyum sağlamaktır. O, buna te'vil adını vermektedir.<sup>829</sup>

<sup>826</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/384.

<sup>827</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/386.

<sup>828</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 26-27.

<sup>829</sup> İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 27.

Dinî metinlerin üçüncü kısmı ise anlaşılma için başka bir beyana ihtiyaç duyar. Bu tarz metinler beyan edici hitapla beraber okunması gerekir. Beyan edici hitaplar, söyleme bitişik olabildiği gibi ayrı da olabilir. Ancak beyana ihtiyaç duyacak kadar bir kapalılığa/mücmelliğe sahip olup mütekellimin muradını ortaya koyacak açıklama ve beyandan yoksun ne Kur'an'ın bir ifadesi ne de Hz. Peygamber'e ait bir söz bulunmaktadır. İbn Kayyim bunu şöyle bir örnekle açıklar: Yüce Allah Nisâ suresinin (4) 164. ayetinde geçen kelleme (كَلِمَ) fiiliyle mecazî bir anlamın kast edilmediğini ve konuşma eyleminin fiilen gerçekleştiğini bildirmek için, aynı fiilin mastarı olan teklîm (تَكْلِيم) kelimesi ile pekiştirmiştir.<sup>830</sup> Yine A'raf suresinin (7) 42. ayetinde,<sup>831</sup> “Allah, kişiyi ancak gücünün yettiği şeylerden sorumlu tutar” ara cümlesiyle, mükellefin gücünü aşan fiillerin salih amel kapsamında olmadığını ifade etmek istemiştir.<sup>832</sup> Böylece Cebriye'nin bu ayeti, teklîf-i mâ lâ yutâk düşüncesine delil olarak kullanma ihtimali ortadan kalkmıştır.

Vahiy metnini oluşturan birimlerin anlaşılma düzeyini gösteren bu ifadelerle göre murâd-ı ilâhîyi temsil eden Kur'an'ın, usul ve kelam uleması nezdinde kabul gören anlamıyla te'viline ihtiyaç yoktur. Hal böyle olmasına rağmen İbn Kayyim, farklı dinî grupları başta Kur'an olmak üzere dinî metinleri yorumlamaya sevk eden esas unsurla ilgili olarak şu açıklamayı yapar:

“İşin hakikati, her bir ekol kendi anlayışına aykırı gözüken nassları te'vil eder. Te'vil edilecek nassı belirlemede ölçü, benimsenen mezhebin ilke ve prensipleridir. Bu ilkelere uygun olan nasslar olduğu gibi kabul edilerek te'vil edilmezler. Uygun olmayan nasslar ise reddi mümkün ise reddedilir, değilse te'vil olunur. Sözelimi Rafizîler, sahâbe düşmanlığını bir ilke olarak benimsediği için onlara yönelik övgü içerikli ayetleri te'vile yeltenirler. Yine Allah'ın konuşmadığını, gözlerle görmediğini, arşının üzerinde bulunmadığını ilke olarak kabul eden Cehmiyye, bunlara aykırı gözüken ayetleri te'vil ederler.<sup>833</sup>

Burada açıkça görüldüğü üzere İbn Kayyim'e göre ilahî kelamın farklı şekillerde yorumlanmasına kapı aralayan unsur, her bir mezhebin kendi kabulleridir. Bu kabuller Kur'an'ın önüne geçtiği zaman, metinlerin zahirindeki mana yok olup gider. Ayrıca İbn

<sup>830</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/389.

<sup>831</sup> “İman edip buna uygun eylemlerde bulunanlar -ki Allah, kişiyi ancak gücünün yettiği şeylerden sorumlu tutar- işte onlar cennet ashabıdır. Onlar, orada daimi olarak kalacaklardır.” A'raf 7/42.

<sup>832</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, c. 1, s. 390. Ebû Ali el-Cübbâi'ye (ö. 303/916) göre ayetteki “Allah, kişiyi ancak gücünün yettiği şeylerden sorumlu tutar” ara cümlesi, Cebriye'nin kulun gücünü aşan şeylerden sorumlu olacağı şeklindeki görüşünü çürütür. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/84.

<sup>833</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/230-232.

Kayyim, bu ifadelerinde ilkesel bir tutum sergilenmesi yönünde önerilerde bulunmaktadır. Her yerde geçerli olacak küllî bir kiade, te'vil edilecek nassların belirlenmesinde rol oynamalıdır. Çünkü her mezhep bazı nassları te'vil ederken, te'vil ettiği nassın bir benzerini veya te'vile daha elverişli olanını, zahir anlamı dikkate alarak değerlendirir. Kur'an metni üzerinde böyle tutarsız bir okuma faaliyetinde bulunmak, keyfiliğe yol açar. Hatta Kur'an'ın zahir anlamını bu tarz iddialarla reddetmek, ona göre kelimelerin kullanıldığı anlamı tahrif etmek anlamına gelir.<sup>834</sup>

Nassın anlaşılması hususunda literal anlama büyük bir titizlikle sadık kalmayı savunan, te'vil taraftarları ile bu uğurda tartışmalar yürüten İbn Kayyim, daha öncesinde Ahmed b. Hanbel'in yaptığı gibi,<sup>835</sup> Allah'ın sıfatlarına ilişkin bazı kullanımları te'vil etmek zorunda kalmıştır. Allah'ın cihet anlamında üstte bulunduğunu, Arş'a istiva ettiğini ve bu anlamda kullarından ayrı olduğunu benimsemesine rağmen o, Allah'ın kullarına yakınlığını ve onlarla birlikteliğini belirten nasslardaki ifadeleri,<sup>836</sup> literal anlamın dışına çıkarak açıklama cihetine gitmiştir. Tasavvuf erbabının çok sık atıfta bulunduğu bu nassların, İbn Kayyim'in düşünce dünyasına hâkim Allah tasavvuruna göre anlaşılması bir hayli güç görünmektedir. Çünkü Allah'ın göklerin ötesindeki Arş'a istiva ettiği düşüncesine sahip olan İbn Kayyim, kendisini anarak tazimde bulunan kullarına yakınlığını ifade eden ayetleri bu düşünce ile uyumlu bir şekilde açıklaması gerekmektedir. Müellif buradaki yakınlığın iki şekilde anlaşılabilceğini ifade etmektedir.

1) Allah'ın kudretiyle kula yakın olması ve ilmi ile onu kuşatması

2) Allah'ın sevgisinin ve rızasının yakınlığı (Tıpkı kulun secde halindeyken Rabbine olan yakınlığı gibi.)

Yine İbn Kayyim, “Biz ona şahdamarından daha yakınız” (Kaf 50/16) ayetinde ifade edilen yakınlık hakkında iki görüş bulunduğunu ifade etmektedir.

1) Allah'ın ilmiyle kula yakın olması

2) Allah'ın kulun kalbine gönderdiği melekleri ile yakın olması<sup>837</sup>

Bu iki görüşten ilkinin tercih eden İbn Kayyim, böylece sahip olduğu Allah tasavvuru ile uyum arz eden bir görüntü çizmektedir. Yani Allah, göklerin ötesinde bulunan Arş'ı

<sup>834</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 1/229.

<sup>835</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, (Riyâd: Dâru's-Sebât, 1424/2001), 92-93.

<sup>836</sup> Kâf 50/16,

<sup>837</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/275-176.

üzerinde kurulu halde bulunmasına rağmen, yarattıkları ile herhangi bir karışma durumu söz konusu olmadan bilgisi ile onlara yakındır. Oysa literal bir okuma ile ayet metnine yaklaşıldığında, Allah'ın yakınlığı ifadesinden anlaşılması gereken ilk mana, O'nun zatının yakınlığıdır. Başka bir yerde de “*Her nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir*”<sup>838</sup> ayetine ilişkin olarak şu açıklamayı yapar: Burada kastedilen Allah'ın ilmidir. Çünkü Allah yedi kat göğün üstünde bulunan Arş'inin üzerinde olup her şeyi bilmektedir. O (c.c.) mahlûkatından ayrı olmakla birlikte hiçbir yer onun bilgisi dışında kalmaz.<sup>839</sup> İbn Kayyim'in anlama faaliyetinde pek rastlamadığımız bu tarz bir açıklama biçimi, yoğun bir şekilde eleştirdiği muhalifleri tarafından kullanılmaktadır. Muhalifler nezdinde böyle bir yaklaşım te'vil olarak isimlendirilmektedir. Böylece İbn Kayyim, dini metinleri anlamada hiçbir şekilde kullanılmasını uygun görmediği te'vili, bunu ret mahiyetinde birçok telif eser kaleme almasına rağmen kullanmak zorunda kaldığını söyleyebiliriz.

## 2. Te'vil'in Gerekçeleri

İbn Kayyim'in dinî metinlerin yorumlanması anlamında te'vile sıcak bakmadığını, bu bağlamda Kur'an ve sünnetin yorumlanmaya ihtiyaç duyacak ifadeler barındırmadığı düşüncesinde olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu nedenle başlıkta kullandığımız gerekçe kelimesi, te'vil taraftarlarının gerekçesi anlamında İbn Kayyim'in çıkarımları olduğunu belirtmeliyiz. Ona göre dinî metinlerin te'vile ihtiyaç duyduğunu öne sürenlerin temel gerekçeleri şu şekildedir:

1) Mecaz, istiare vb. sanatlarla sözü süslemek daha uygun ve ... Hatta bazı Nahiv bilginleri, dilin çoğunluğu itibariyle mecaz olduğunu öne sürmüştür.

2) Kur'an ve Sünnetteki ifadeler lafzî deliller olup, kesin bilgi oluşturmazlar. Kesin bilgi akla ve mantığa dayalı kaidelerden elde edilir.

3) Akla dayalı bilgi ile nakle dayalı bilgi çeliştiğinde, akla dayanan bilgi öne alınır.<sup>840</sup>

4) Kur'an ve sünnette yer alan Allah'a ait sıfatlar hakikî değil, mecazî anlamlara sahiptir.

İbn Kayyim'e göre farklı dinî grupların te'vile başvurmalarına sebep olan bu gerekçeler Kur'an'ın saygınlığını ortadan kaldırmakta, dinî ilke ve öğretileri bertaraf etmektedir. Bu sayede dine karşı mesafeli olan bütün inkârcılara eleştirinin yolunu açmaktadır.

<sup>838</sup> el-Hadid 57/4

<sup>839</sup> İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, 49.

<sup>840</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele* 2/51.

Özellikle yukarıda sayılanlar arasında herhangi bir tearuz durumunda aklın nakle öncelenmesi gerektiği şeklindeki gerekçe, te'vilin varlık kazanmasını sağlayan temel sebep mahiyetindedir. Bu nedenle o, akıl ile nakil arasında herhangi bir tearuzun bulunmadığı iddiasını İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili yazdığı *Der'ü te'âruzi'l-'akli ve'n-nakl* isimli eserinden alıntılar yaparak çürütme yoluna gitmiştir.<sup>841</sup> Bunu müteakip te'vilin önemli diğer gerekçesi olan mecaz konusunu ayrıntılı olarak ele almıştır. Son olarak tenzih düşüncesinin bir gereği olarak ortaya çıkan Yüce Allah'ı yaratılmışlara benzeten sıfatlardan soyutlama (ta'til) fikrinin te'vile gerekçe olarak sunulduğuna değinmiştir. İbn Kayyim'e göre te'vile başvuracak kişinin, söylem üzerinde te'vili işlevsel olarak uygulamadan önce, onun meşru bir yöntem olduğunu göstermesi gerekir. Bunun için te'vil taraftarlarının gerekçesi olduğunu düşündüğü mezkûr hususları ele almıştır.<sup>842</sup>

İbn Kayyim, te'vil taraftarlarının te'vile başvurmalarını sağlayan gerekçeler olduğunu düşündüğü bu hususları *es-Savâ'iku'l-Mürsele* adlı eserinin sonlarına doğru ele almaktadır. Şayet te'vil, anılan gerekçeleri ön kabul olarak benimsenmenin bir sonucu ise bu gerekçeleri çürütmek için İbn Kayyim kronolojik bir tertip takip ederek eserin baş taraflarında konuyu ele alması gerekirdi. Bu nedenle eserin muhakkiki Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, kronolojik bir tertip hatası olarak gördüğü bu durumu eleştirmektedir.<sup>843</sup> Bilkasım Muhammed'e göre kitabın ana teması dikkate alındığı takdirde bu tertip gayet yerindedir. Çünkü İbn Kayyim her ne kadar anılan gerekçeleri birer put (tağut) olarak isimlendirse bile, onun nazarında en büyük put (tağut)<sup>844</sup> te'vildir. Eserin başından sonuna kadar ele alınan bütün hususlar, te'vil ile ilişkilendirilmektedir.<sup>845</sup> Bilkasım Muhammed'e göre İbn Kayyim'in düşünce dünyasında te'vil, bahsi geçen gerekçelerin bir neticesi değildir. Tam aksine te'vil dinî metinler üzerinde uygulanan bir mekanizma işlevi görmektedir.<sup>846</sup>

Müellifin burada zikrettiği hususlar, Fahreddin er-Râzî'nin dinî metinlerin anlaşılmasında benimsediği metodolojik ilkeler olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bu ilkeler sadece Râzî'nin değil, genel olarak Eş'arilerin ve bütün kelim geleneğinin ortak kabulünü yansıttığı açıktır.<sup>847</sup> Râzî'nin düşünce sisteminde takip ettiği bu metodolojik yöntemin, İslâm kelamının erken dönemdeki kurucu ekolu olan Cehmiyye tarafından

<sup>841</sup> Bilkasım Muhammed Hammam, "el-Hitâb ve Tâğûtu't-Te'vîl 'inde İbn Kayyimi'l-Cevziyye min Hilâli Kitabihî's-Savâ'iki'l-Mürsele: Dirâseten Tedâvuliyeten", *Mecelletu Cami'ati's-Şâriفة*, 13/1, (1437/2016), 32.

<sup>842</sup> Muhammed Hammam, "el-Hitâb ve Tâğûtu't-Te'vîl", s. 32.

<sup>843</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, (Muhakkik Mukaddimesi), 117.

<sup>844</sup> En büyük put adlandırması Bilkasım Muhammed'e aittir. İbn Kayyim eserinde te'vil için böyle bir adlandırma yapmaz.

<sup>845</sup> Muhammed Hammam, "el-Hitâb ve Tâğûtu't-Te'vîl", 33.

<sup>846</sup> Muhammed Hammam, "el-Hitâb ve Tâğûtu't-Te'vîl", 35.

<sup>847</sup> Sancar, "Ehl-i hadîs'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: 232.

geliştirildiği söylenebilir. Cehmiyye'nin akıl ve dil eksenli geliştirdiği bu yöntem, dinî metinler üzerinde öteden beri yerleşik bulunan lafız-rivayet merkezli anlayışı derinden etkilemiş, bu nedenle ehl-i hadîs/selefi/hanbelî cenahın yoğun tepkisiyle karşılaşmıştır. Bazı araştırmacılar, ehl-i hadîs ve selefi ulemanın te'vil karşıtlığını, öteden beri süregelen Cehmiyye muhalefetine bağlamıştır.<sup>848</sup>

Fahreddin er-Râzî, yukarıda işaret ettiğimiz yaklaşımı yanında, bir kelamın te'vile başvurmada lafız düzeyinde kat'î bir delaletle sahip olması için bazı şartları taşıması gerektiğini belirtmektedir. Bunun için 1) dilsel anlamın 2) öge durumunun (i'rab) 3) çekiminin (sarf) 4) müşterek olmadığının 5) mecaz olmadığının 6) zaman ve şahıslara tahsis olunmadığının 7) ızmanın bulunup bulunmadığının 8) takdim ve te'hirin olmadığının 9) neshin bulunmadığının 10) aklî bir muarızının olup olmadığının kesin olarak tespit edilmesi gerekir. Râzî'ye göre nakil akla öncelendiği zaman, akıl kusurlu hale gelir. Bu da akla ihtiyaç duyan naklin de kusurlu hale gelmesine sebep olur.<sup>849</sup> Akıl ile nakil arasında herhangi bir çelişkinin varlığını kabul etmeyen İbn Kayyim ise naklin egemenliğini tehlikeye atması ve nassı eleştiriye açarak kusurlu bulunmasına olanak tanınması sebebiyle te'vile kapı aralamaya sıcak bakmamaktadır. Ona göre akıl ile nakil öz kardeş mesabesinde olup aralarında tam bir uyum vardır. Bu sebeple Yüce Allah birçok ayette hem akla hem de nakle dayalı bilgiye vurgu yaparak birlikte kullanmıştır. İbn Kayyim, Ahkâf 46/27, Mülk 67/10, Yunus 10/67, Ra'd 13/4, Muhammed 48/24 ve daha birçok ayeti bu duruma delil olarak göstermektedir. Bu ayetlerde Yüce Allah bir yandan bilgi ve bilimin kaynağı olan duyu organlarına hitap ederken akli da onlarla beraber zikretmiş, diğer yandan sem'î delillere itaat edilmesi gerektiğini vurgulayarak onlar üzerinde tefekkür etmeyi istemiştir.<sup>850</sup> İbn Kayyim'e göre naklî bilginin kesinlik ifade etmesi için öne sürülen bu şartlar, sübûtu sağlam olan Kur'an ve sahih sünneti delaleti açısından şüpheli hale getirerek naklî bilgi üzerinde te'vile alan açmaktadır. Oysa Kur'an'daki deliller, sem'î olmasının yanında öncülleri az, anlaşılması kolay ve her türlü şüpheyi bertaraf edecek şekilde akla hitap etmektedir.

İbn Kayyim'e göre lafzî delillerin kesin bilgi ifade etmediği iddiası, bünyesinde; mütekellimin muradına ilişkin kesin bir bilginin oluşmaması ve mütekellimin muradının gerçeğe uygunluğuna ilişkin kesin bir bilginin oluşmaması şeklinde iki ihtimali barındırır. İkinci ihtimal, inanç noktasında büyük sıkıntılar doğurması hasebiyle zaten kabulü mümkün

<sup>848</sup> Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife Dergisi* 9/3 (2009), 101.

<sup>849</sup> er-Râzî, *Muhassal*, 52.

<sup>850</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/457-458.

gözükmemektedir. Birinci ihtimal ise her ne kadar ikinci ihtimal gibi inanç problemleri doğurmasa da herhangi bir ihtilaf durumunda sem'î delilin hakem olarak tayin edilmesine engel olur. Çünkü kesin bir bilgi değeri taşımayan kelamın hakemliğine başvurmakla amaç hâsıl olmaz.<sup>851</sup> İbn Kayyim'e göre mütekellimin muradı, tıpkı bir naklin Peygamber'e aidiyetine ilişkin bilgide olduğu gibi, tevatür yoluyla aktarılan nakille elde edilir. Buna örnek olarak Âl-i İmrân suresinin (3) 97. ayetini gösterir: *"İnsanların beyti hacetmesi, Allah'ın onlar üzerindeki bir hakkıdır."* Bu ayette geçen *"Allah"* sözcüğü *"Alemlerin Rabbi"*, *"nas"* sözcüğü *"adem oğulları"* ve *"beyt"* sözcüğü de insanların Mekke'de tavaf ettikleri *"Ka'be"* olduğu tevatür yoluyla bilinmektedir. Ona göre Kur'an'da geçen bütün lafızlar, Allah'ın muradını gösterir. Hz. Peygamber Kur'an'ın lafızlarını aktardığı gibi manalarını da aktarmış, hatta bu konuda daha fazla özen göstermiştir. Bu yüzden Kur'an'ın lafızlarını ezberlemediği halde manaları hakkında bilgi sahibi olan insanlar olabilir.<sup>852</sup>

Ayrıca lafzî sem'î deliller, kesin iki öncüle dayanmaktadır.

- 1) Onları aktaranlar, mütekellimin muradını tam olarak anladılar.
- 2) Lafızları aktardıkları gibi manaları/mütekellimin muradını da aktardılar.

Hiz. Peygamber dönemindeki muhataplar salât, zekât, savm, hac vb. Kur'an lafızlarına ilişkin bilgiyi, zarurî olarak elde ettiler. Çünkü insanlar arası iletişimin doğal seyrinde olması gereken, lafızları ezberlemekten çok manasını kavramaktır. Lafızlar, manayı aktaran araçlar mesabesinde olduğu için ikinci derecede bir öneme sahiptirler. Bu nedenle manaların aktarımına ilişkin eleştiride bulunmak, lafızların aktarımı ile ilgili eleştiriden daha tehlikelidir.<sup>853</sup> Buraya kadar yaptığı açıklamalarla İbn Kayyim, te'vilin dayanağı hükmünde olan mezkûr gerekçenin, sağlam bir temelden yoksun olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Zira lafzî deliller, ezbere konu olmadan evvel manası iyice kavrandığı için, akla dayalı bir delille çatışması söz konusu değildir. Şayet böyle bir şey vaki olsaydı ilk muhataplar tarafından dile getirilirdi.

Öte yandan İbn Kayyim te'vile götüren dört sebepten daha bahsetmektedir. Bunlardan iki tanesi konuşmacıdan, diğer ikisi de dinleyiciden kaynaklanmaktadır. Konuşmacının yeterli beyanda bulunmaması ve kötü niyet taşıması te'vile sebep olabildiği gibi, dinleyicinin anlayışının kısıtlı ve niyetinin kötü olması da te'vile yol açabilir. Bir söylemden beklenen şey,

<sup>851</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 2/635.

<sup>852</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 2/636.

<sup>853</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ 'iku'l-mürsele*, 2/638.

konusmacı ile dinleyiciyi ortak bir noktada buluşturarak anlamayı sağlamaktır.<sup>854</sup> Mütakellimin maksadı ile dinleyicinin anlaması aynı yerde birleşirse maksat hâsıl olur. Hatta o, sıradan bir anlama ile konuşmacının maksadını anlamayı birbirinden ayrı tutar. Sıradan anlama için “fehm” kelimesini kullanırken konuşmacının maksadını anlama için “fıkh” kelimesini kullanır.<sup>855</sup> Onun buradaki ifadelerinden hareketle sağlam bir iletişimin kurulması, sadece konuşmacının meramını yeterli düzeyde beyan edecek kabiliyete sahip olması ile gizemli ve belirsiz ifadelerden kaçınmasına bağlı olmadığını ifade edebiliriz. Bunun yanında dinleyicinin de anlama yeteneğine sahip olması ve konuşmacının diline ve dili kullanım tarzına aşina olması gerekir.

İbn Kayyim sınırlı da olsa bazı durumlarda mütakellimin çeşitli maslahatlardan ötürü maksadını açıkça dile getirmeyip kinaye ve tariz yoluyla meramını mücmel/kapalı bir şekilde ifade edebileceğini söyler. Bakara 2/235. ayetteki “*Kadınlarla evlenme arzunuzu tariz yoluyla belirtmenizde hiçbir günah yoktur*” ifadesini örnek gösteren İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in ve sahâbenin benzer kullanımlarını delil olarak kullanır. Hz. Peygamber, yolda karşılaştığı bir kişinin “Kimlerdensiniz?” şeklindeki sorusuna, tariz yoluyla “Biz sudanız” şeklinde karşılık verir. İbn Kayyim burada ta’riz ile kinaye üslûbu arasındaki farka da değinir. Kinayede mütakellim, söylemek istediği şeyi herkese değil sadece belirli muhataplara iletmek için meramını kapalı lafızlarla dile getirir. Hz. Peygamber’in “cima” ve “dokunma/mes” kelimeleriyle cinsel birleşmeyi kastetmesini buna örnek verir. Ta’rizde ise mütakellim, lafızlarla ifade edilen mananın tam aksini murad eder. Örneğin, muhatabına zina isnadında/kazifte bulunan kimsenin “ben zina etmedim” şeklindeki ifadesi, dinleyicinin bu fiili işlediğini bildirmek manasına gelir.<sup>856</sup>

Dinleyiciden/alıcıdan kaynaklanan anlama kısıtlılığı ve kötü niyete gelince, İbn Kayyim’e göre özellikle sahâbe sonrasında ortaya çıkan birçok te’vilin altında bu iki sebep yatmaktadır. Sahâbe nesli sahip olduğu özel anlama kapasitesine ilave olarak iyi niyetle Kur’an’a yaklaştığı için anlama sorunları yaşamamaktaydı. Tüm sahâbenin zihinsel kapasite bakımından birbirine denk olmadığını da belirtmek gerekir. Örneğin Hz. Ömer, sahip olduğu kavrama yeteneğine rağmen bazı hususlar kendisine kapalı kalmış, ancak Hz. Ebû Bekir gibi üstün anlama yeteneğine sahip biri sayesinde bu sorunları giderebilmiştir. Kur’an ve sünneti te’vile başvurmadan doğru bir şekilde anlamak, bu iki hususiyete sahip olmaktan geçer. İbn

<sup>854</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, 2/500-501.

<sup>855</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, 2/502.

<sup>856</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, 2/505.

Kayyim, sahâbenin Allah'ın isim ve sıfatları konusunda en ufak bir ihtilafa düşmemelerinin temel nedeni olarak anılan gerekçeleri gösterir. Sahâbe sonrasında esmâ ve sıfat bahislerinde türlü türlü te'villerin ortaya çıkışı, temelde anlama kıtlığı ve kötü niyetle naslara yaklaşımdan kaynaklanır.<sup>857</sup>

### 3. Te'vilin Enstrümanları

#### a. Muhkem ve Müteşabih

Vahyin muhataplarıyla canlı bir diyalog ortamı üzerinden bulunduğu zeminde te'vil ile ilişkili olarak gündeme gelen konuların başında muhkem ve müteşabih gelmektedir. Kur'an'ın nüzûl ortamında meydana gelen hadiselerle doğrudan ilişkili bir kavram olması hasebiyle her dönemde önemini koruyan muhkem ve müteşabih, tarihi süreç itibarıyla hem anlamı açısından hem de uygulama düzeyinde farklı yorumlara konu olmuştur. Kur'an terminolojisinde tefsire nazaran kendisine daha çok yer bulan te'vile konu müteşabihler, vahiy ortamında bile tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin muhkem diğer kısmının ise müteşabih olduğu ifade edilmiştir.<sup>858</sup> Anlaşılma zorluğu ve problemi taşıyan ifadeler müteşabih olarak adlandırılmış; müteşabih ifadeler barındıran ayetlerin gerçek mana ve maksadından saptırılmadan anlaşılması için anlamı daha açık ve seçik olan muhkem ayetlere başvurulması istenmiştir. Ancak hangi ayetlerin muhkem hangi ayetlerin de müteşabih olduğu tek tek açıklanmamıştır. Bu durum tarihsel süreçte muhkem ve müteşabih ayetlerin tayini meselesinin manipüle edilmesi açısından büyük bir kapı aralamıştır. Özellikle ilke ve prensiplerini belirleyerek oluşumlarını tamamlayan ekollerin Kur'an'ı anlama faaliyetinde muhkem ve müteşabih ayetler, muhaliflerini ilzam etmenin bir aracı haline gelmiştir. Esas problem müteşabih ayetler ekseninde cereyan ettiği için herkesin üzerinde ittifak ettiği müteşabih ayetleri bir çırpıda belirlemek kolay değildir. Bir ekolün kendi anlayışı doğrultusunda müteşabih addettiği ayetler diğer ekolün mensuplarına göre muhkem kategorisinde değerlendirilebilir.

İnsan tecrübesine konu olmayan farklı varlık alanları hakkında bilgiler içeren ayetlerin müteşabih kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin kanaatler çoğunluk tarafından makul karşılanmıştır. Bunların başında evrenin yaratıcısı olan Yüce Allah'ın zatına ilişkin ilahî betimlemeler gelir. Kur'an'ın cennet, cehennem, hesap, mizan vb. öteki hayata ilişkin bildirimleri de duyu tecrübesinin dışında olup müteşabihat kategorisi altında

<sup>857</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/510.

<sup>858</sup> Âl-i İmrân 3/7.

değerlendirilmesine rağmen Allah'ı tanımlayıcı ifadeler barındıran ayetler kadar tartışmaya ve yoruma konu olmamıştır. Bunun temel nedenlerinden biri, ekollerin Kur'an'ı anlamaya konu etmeden önce kelamın sahibine ilişkin sağlam bir tasavvura sahip olunması gerektiğine dair inançlarıdır. Kelamın sahibini tanımadan kelamını anlamak mümkün değildir. İslâm kelam ekollerinin temel tartışma konuları arasında yer alan ilahî isim ve sıfatlar bahsi, müteşabih ayetlerdeki esnek dil yapısının sağladığı uygun ortamda rahat filizlenme imkânı bulmuştur. Müteşabih ayetlerin tanıdığı bu imkân her mezhebin kendi ilkesel duruşuna zemin oluşturmayı mümkün kılmıştır.

İbn Kayyim muhkem ve müteşabih konusundaki tartışmalara genelde yukarıda belirtilen Allah'ın isim ve sıfatları bağlamında değinmiştir. Te'vile karşı mesafeli bir duruş sergileyen müellif, Kur'an'ın zahirî anlamında anlaşılması gerektiğini her vesileyle vurgulamaya çalışmıştır.<sup>859</sup> İbn Kayyim'e göre Kur'an'ın zahirî üzerinden sunulacak bütün anlamları yok etmeye dönük bir mekanizma işlevi görecektir te'vilin kullanılmaya elverişli olduğu alanlardan biri de Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin müteşabih ayetlerdir. Teşbih ve tecsim gibi antropomorfik çağrışımlara sahip anlayışları reddediyor gözükse bile yaratılmışlara ait sıfatları Allah'a nispet eden ayetlerdeki zahir anlamı künhüne vakıf olunmamak kaydıyla olumlu karşılamıştır. Buna göre başta Kur'an olmak üzere dinî metinlerde Yüce Allah'ın el, yüz, ayak vb. organlara sahip olduğu ifade ediliyorsa bunu olduğu gibi kabul etmek gerekir. Ona göre dinî metinlerin zahirî anlamına sadık kalınmalı, çeşitli ekollerin benimsediği kabuller uğruna zahir anlamlar heder edilmemelidir.

Kur'an'ın yorumlanma sürecine önemli etkide bulunan mezhebî aidiyet ve kimlikler, muhkem ve müteşabihin alanını belirlemede de merkezî bir öneme sahiptir. Fahreddin er-Râzî "Herhangi bir mezhebe mensubiyeti bulunan kimse, mezhebine uygun düşen ayetleri muhkem, hasmının görüşlerine muvafık olan ayetleri de müteşabih addeder"<sup>860</sup> diyerek, sınırları herkes tarafından kabul edilen bir muhkem ve müteşabih alanının bulunmadığını ifade eder. Mezhebî kabullere bağlı olarak değişkenlik arz eden ve sabit bir göstergesi olmayan müteşabih olgusu, İbn Kayyim'in eleştirilerinin odağı haline gelmiştir. Nassın bulunduğu alanda te'vile sıcak bakmayan İbn Kayyim, müteşabih kılıfı altında mana ve medlulü açık dinî metinlere muhalif görüş beyan ederek zahir anlamı bertaraf eden çevreleri tenkit etmiştir.<sup>861</sup> Sözgelimi, Cehmiyye'ye mensup bilginler, Allah'ın ilim, kudret, irade, hayat, kelam, sem, basar, el ve yüz

<sup>859</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-müvakkî'in*, 4/194.

<sup>860</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/182.

<sup>861</sup> İbn Kayyim, *I'lamü'l-müvakkî'in*, 2/210-219.

gibi sıfatlar ile meci', ityân, nüzul gibi fiilleri bulunduğunu gösteren son derece açık beyanları, “O’nun gibi bir Zat’ın benzeri olmaz!”<sup>862</sup> “O’nunla aynı isim ve özellikleri taşıyan birini biliyor musun?!”<sup>863</sup> ve “De ki: O, ‘Allah’tır, tektir”<sup>864</sup> gibi müteşabih ayetlere dayanarak reddetmektedir. Ona göre yukarıda tatad edilen hususlara ilişkin Hz. Peygamber’den gelen bilgiler namaz, zekât, oruç ve haccın vücûbiyetine ilişkin bilginin üstünde olmasa bile onlardan aşağı bir derecede değildir. Hz. Peygamber’in bunları Allah’tan aldığı ve tasdik etmesi için ümmetini sorumlu tuttuğu bilgisi, imanın gövdesini tamamlayan zarurî bir bilgidir.<sup>865</sup> Yine Allah’ın mahlûkatı üzerinde kudretinin bulunduğu, dilediği şeylerin gerçekleşip dilemediği şeylerin de gerçekleşmediğini beyan eden sarîh ve muhkem nasları “*Senin Rabbin kimseye zulmetmez.*”<sup>866</sup> “*Senin Rabbin, hiç de kullarına zulmedici değildir.*”<sup>867</sup> “*Sadece kendi yaptıklarınızın karşılığını alıyorsunuz!*”<sup>868</sup> gibi müteşabih ayetlere dayanarak reddettiklerini öne sürmektedir.<sup>869</sup>

Tam bu noktada, muhkem ve müteşabih ayetlerin tayininde mezhebî kabullerin belirleyici bir role sahip olduğuna ilişkin Fahreddin er-Râzî’ye ait mezkûr açıklamanın haklılığına şahit olmak mümkündür. Aslında İbn Kayyim’in kendisi de Fahreddin er-Râzî’nin yukarıdaki sözlerine paralel açıklamalarda bulunmuştur. Onlardan her biri, Allah ve resulüne ait kelamın karşısına, itimat ettiği birtakım putlar (ilkeler) dikmiştir. Tartışma esnasında bunların hakemliğine başvurur. Üstelik kendi kelamını muhkem kabul ettiği için te’vil edilmesini caiz görmez. Kendi kelamı Allah ve resulüne ait kelam ile uyuşmadığında, Allah’ın ve resulünün kelamını müteşabih kabul edip te’vil edilmesi gerektiğini öne sürer. Onlara göre te’vilin ölçüsü, (dinî metinlerin) kendi putlarıyla (ilkeleriyle) çelişiyor olmasıdır.<sup>870</sup> Mezhebî kabullerin müteşabih ayetlerin belirlenmesinde etkili olduğu gerçeğini teslim etmesine rağmen kendisinin de aynı hataya düştüğünü söylemek mümkündür. Mutekellimin muradının lafızların zahirî anlamına bakarak tespit edilmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu için İbn Kayyim, bu kabulden hareketle diğer mezheplerin muhkem kategorisine dâhil ettiği ayetleri müteşabih olarak kabul etmiştir. Örnek vermek gerekirse, İbn Kayyim “O’nun gibi bir Zat’ın benzeri olmaz!”<sup>871</sup> ayetinin müteşabih olduğunu, Cehmiyye ve Mu‘attıla mezhebi mensuplarının bu

<sup>862</sup> eş-Şûrâ 41/11.

<sup>863</sup> Meryem 19/65.

<sup>864</sup> el-İhlas 112/1.

<sup>865</sup> İbn Kayyim, *İ’lamü’l-müvakkî’in*, 2/210.

<sup>866</sup> el-Kehf 18/49.

<sup>867</sup> Fussilet 41/46.

<sup>868</sup> et-Tûr 52/16.

<sup>869</sup> İbn Kayyim, *İ’lamü’l-müvakkî’in*, 2/210-211.

<sup>870</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, 1/305.

<sup>871</sup> eş-Şûrâ 41/11.

ayete dayanarak Allah'ın kelim sıfatını inkâr ettiklerini ileri sürmektedir. Halbuki Allah'ın kelim sıfatına sahip olduğunu gösteren sayısız muhkem delil bulunmaktadır.<sup>872</sup> Ona göre bu ayet Allah'ın ortağı bulunmadığını, ibadet edilmeye ve tazime layık yegâne ilah olduğunu amaçlamaktadır. Yoksa Allah'ın kelim ve 'uluv sıfatı ile sair kemal sıfatlarını nefyetmemektedir.<sup>873</sup> İbn Kayyim, Allah'ın sıfatlarını inkâr cihetine gidenlerin bu ve buna benzer müteşabih ayetlere dayanarak ilim, kudret, irade, sem, basar, vech, yed gibi birçok sıfatı inkâr ettiklerini öne sürmektedir. Bu ayetin temel vurgusu, sahip olduğu mükemmel sıfatlar bakımından Allah'a benzer, denk ve ortak bir varlığın bulunmadığını ispat etmektir. Yüce Allah'ı sahip olduğu bu kemal sıfatlarından arındırmak, O'nu yoklukla eş değer kılmak anlamına gelir.<sup>874</sup>

Öte yandan İbn Kayyim, muhkem ve müteşabih olgusunu sem'î delillerin bir niteliği olarak görmektedir. Yüce Allah indirdiği kitabın ayetlerini bu şekilde bir ayırma tabi tutmuş, müteşabih ayetlerin anlaşılmasında muhkem olanların esas kabul edilmesini bir yöntem olarak sunmuştur. Muhkem ayetlerin anlamına aykırı olanların müteşabih olduğunu, bunların anlaşılması için de muhkemlere rücu edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Müslümanların bu hususta görüş birliğine vardığını sözlerine eklemiştir.<sup>875</sup> Müteşabih ayetlerin anlaşılmasına dair bir yöntemi imleyen bu sözlerinde İbn Kayyim, herkes tarafından genel kabule mazhar olmuş bir söylemi kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla kullanmıştır. Çünkü o, bu sözleri, insana ait niteliklerin Allah'a nispetle geçtiği ifadelerin teşbih ve tescime düşmeden ama zahirî anlamları ile anlaşılması gerektiğine vurgu yaptığı bir bağlamda zikretmiştir. Onun temel amacı, Kur'an ve sünnette Allah'a nispet edilen sıfatları zahir anlamlarıyla muhafaza etmek ve bu konuda te'vile kapı aralamamaktır. Hakikî/zahirî anlamın murad olunmadığını gösteren bir delil bulunmadıkça bu anlama sadık kalınması gerektiği hususunda bütün ulema mutabıktır. Ancak İbn Kayyim'e göre zahir anlamın murad olunmadığını gösteren bu delil, aklî değil naklî olmalıdır. Diğer bir ifadeyle bir nassın muhkem olmadığı dolayısıyla zahir anlamının murad edilmediği ancak naklî bir delile dayanarak ortaya konulabilir.<sup>876</sup>

Kur'an'da manası anlaşılmayan ifadelerin bulunduğunu iddia etmenin pratikte hiçbir değeri olmadığını düşünen İbn Kayyim, müteşabih ifadelerin nihayetinde belirli bir manaya delalet ettiğini düşünür. Selefîن “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” ayetinde tam bir vakıf olduğu şeklindeki

<sup>872</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkî'in*, 2/214

<sup>873</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2/231.

<sup>874</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 3/1019, 1022.

<sup>875</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/772.

<sup>876</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/772.

görüŖüne dayanarak Kur'an'da manası anlaŖılmayan lafızların buluğunu iddia etmenin, peygamberlerin kendilerine indirilen ilahî mesajları anlamadığı Ŗeklinde tehlikeli bir sonuç doğuracağını belirtir. Bu iddia, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûn ulemasının anlamını bilmedikleri bir kelamı terennüm ettikleri anlamına gelir.<sup>877</sup>

İbn Kayyim, son olarak müteŖabih naslara sarılarak yorum yapmanın sadece sünnetle sabit olan birtakım hükümleri reddetme gibi bir sonuç doğuracağına dikkat çeker. Bunun iki yolla gerekleŖeceđini belirtir: Birincisi, Kur'an ve sünnetteki müteŖabih ifadelere dayanarak sünnetleri reddetme, ikincisi ise muhkem nassları müteŖabih addederek anlamlarını çarpıtma. Sahâbe, tabiûn ve dört mezhep imamı ile hadis uzmanlarının benimsediği metot, müteŖabih ayetlerin muhkemlere irca edilmesi, müteŖabih ayetteki kapalılığın muhkem ayetle ortadan kaldırılması Ŗeklindedir. Böylece muhkemle müteŖabih arasında anlam bütünlüğü sağlanarak herhangi bir eliŖki ve ihtilafın söz konusu olmadığı beyan edilmiŖ olur.<sup>878</sup> Cehmiyye mezhebi mensuplarının, müminlerin kıyamet günü veya cennette Yüce Allah'ı göreceklerine iliŖkin muhkem nasları “Gözler O'nu algılayamaz. O ise bütûn gözleri algılar”<sup>879</sup>, “Buyurdu ki: “Beni asla göremezsin”<sup>880</sup> vb. müteŖabih ayetlere dayanarak reddetmelerini örnek gösterir.<sup>881</sup>

#### **b. Hakikat ve Mecaz**

Te'vil ile iliŖkili kavram çiftlerinden olan hakikat ve mecaz, lafızların delaleti ve kullanımı ile ilgili kritik öneme sahip olduğundan dinî metinlerin anlamını belirlemede büyük bir rol oynamaktadır. Bir lafzın iletiŖim dilinde vazolunduğu aslî manasında kullanılmasına hakikat denir. Mecaz ise bir lafzın/kelimenin herhangi bir karine vasıtasıyla iletiŖim dilinde vaz olunduğu aslî manasının dıŖında kullanılmasına denir.<sup>882</sup> İnsanlar arasındaki iletiŖim büyük oranda lafızların dilde vaz olunan ve üzerinde uzlaŖı sağlanan hakikat anlamlarında kullanılması sayesinde gerekleŖir. Bu nedenle dilde esas olan lafızların hakikî anlamlarında kullanılmasıdır. Ancak lafızlar zaman içerisinde birtakım sebeplerle sahip oldukları sözlük anlamlarından alınarak baŖka anlamlara taŖınabilir, anlam deđiŖmesine uğrayabilirler.<sup>883</sup> Dilsel bir olgu olarak gündelik kullanımda sıkça baŖvurulan mecazın dinî metinlerde varlığı konusu da ulema arasında tartıŖılmıŖtır. Bu bağlamda yürütölen tartıŖmalar, bir yandan mecazın dilsel

<sup>877</sup> İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 3/921.

<sup>878</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkı'in*, 2/209-210.

<sup>879</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>880</sup> el-Araf 7/143.

<sup>881</sup> İbn Kayyim, *İ'lamü'l-müvakkı'in*, 2/211.

<sup>882</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî fi'l-belâğa*, thk. Halil İbrâhim Halil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016/1437), 319-322.

<sup>883</sup> Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 194.

düzlemdeki varlığını ele alırken öbür yandan teolojik zemindeki varlığı ve imkânı meselesine yoğunlaşmıştır.

Mecazın dinî metinlerde kullanılması gerektiğini belirten mecaz taraftarları, Allah'ın zatıyla bağdaşmayan düşünceler doğuran ifadelerin makul bir çerçevede yorumlanması gerektiğini savunurlar. Mecazın teolojik düzlemdeki varlığına karşı çıkanlar da ilginç bir şekilde aynı gerekçeye dayanarak dinî metinlerde mecaza cevaz tanımazlar.<sup>884</sup> Ekser ulema tarafından Kur'an'da mecazın varlığının kabul edildiğini belirten Zerkeşî (ö. 794/1392), Zâhirîler, İbnü'l-Kâs ve İbn Hüveyz Mendâd'ın mecazı reddettiklerini ifade eder. Mecazı yalanla özdeş kabul ettikleri için Kur'an'a yakıştırmayan mecaz karşıtları, muradını hakikat ile ifade edemediğinde mütekellimin mecaza başvurduğunu öne sürerler. Allah'ın muradını ifade edemediğini söylemek ise muhaldır.<sup>885</sup> Mecazı kabul edenler, ediplerin mecazı hakikatten daha belîğ bulduğunu, ayrıca Kur'an'da mecazın olmadığı iddiasının Kur'an'daki (edebî ve sanatsal) güzelliğin yarısının gitmesine yol açtığını ileri sürerler. Mecazı reddetmek gerekirse tekid, hazf ve kıssaların tekrarı gibi diğer sanatsal unsurların da reddedilmesi gerektiğini belirtirler.<sup>886</sup>

Dinî metinlerin anlaşılmasına yönelik kalamî görüşleri eleştirdiği, bu bağlamda kendi metodolojik önerilerini sunduğu *es-Savâ'iku'l-Mürsele* adlı eserinde İbn Kayyim, Kur'an'ın zahirî anlamını bir kenara iterek farklı yorumlar geliştiren akılcı ekol ve eğilimleri ağır bir şekilde tenkit süzgecinden geçirir. Bu ekollerin te'vil anlayışlarını merkeze alarak tenkitlerini sürdüren müellif, te'vile imkân tanıyan bir unsur olarak gördüğü mecazı da reddeder. Mecazın reddine ilişkin ilk eleştirisini, lafız, mana/medlûl ve kullanımı dikkate alarak yapılan mecaz tanımları üzerinden yöneltir. Ona göre mecazın varlığını kabul edenler -ister lafız ister mana isterse de kullanımı dikkate alsınlar fark etmez- öncelikle 1) hakikat-mecaz ayırımının kaynağını belirlemeleri 2) hakikat-mecaz ayırımının ayırt edici ve ortak özelliklerini zikretmeleri 3) tard ve aksin bağlayıcılığını ortaya koymaları gerekir.<sup>887</sup>

Hakikat-mecaz ayırımının temelde akıl, şeriat, dil veya ıstılah gibi bir kaynağa dayanması gerektiğini belirten İbn Kayyim, ilk üçünün bu ayırımda herhangi bir rolünün bulunmadığını iddia eder. Lafzın delaletinde, belirli bir manaya hakikat veya mecaz olarak tahsisinde aklın herhangi bir dahli yoktur. Çünkü lafzın manaya delaleti –tıpkı kırılmanın kırmaya delaletinde olduğu gibi- akla dayalı olsaydı, toplumdan topluma değişmemesi ve hiç

<sup>884</sup> Abdülcelil Bilgin, "Bir Anlatım Üslubu Olarak Mecaz'ın Kur'an'daki Varlığına Dair Tartışmaların Analizi" *İslâm Düşüncesi Araştırmaları*, ed. Abdülcelil Bilgin-Yunus Aydın, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 32.

<sup>885</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/109.

<sup>886</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/109.

<sup>887</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/691.

kimsenin bilgisinden mahrum kalmaması gerekirdi. Bu ayırimda şeriatın de herhangi bir etkisi olmadığı gibi bunu ifade eden ne şer'î bir gösterge ne de bir delalet ve işaret vardır. Dil bilginlerine gelince, onlardan hiç kimsenin “Arapların dili hakikat ve mecaz olarak ayırma tabi tuttukları” veya “Şu lafız hakikattir, şu lafız mecazdır” şeklinde bir beyanda bulunmadıklarını belirtir. Bu nedenle Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/779), Ferrâ, Ebû Amr b. ‘Alâ (ö. 154/771) ve Asma‘î (ö. 216/831) gibi dilcilerin sözlerinde (eserlerinde) bu ayırma rastlanmadığını söyler.<sup>888</sup>

Selef uleması ile mezhep imamlarının bu konuda görüş beyan etmediğini ileri süren İbn Kayyim, İmam Şafî'nin, Fıkıh usulü mahiyetindeki *er-Risâle* adlı eserinde hiçbir surette mecaz konusuna değinmediğini söyler. Meczaz kelimesini ilk defa kullanan kişinin Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (209/824 [?] ) olduğunu, ancak onun da hakikat-mecaz şeklindeki bir ayırma işaret etmediğini belirtir. *Mecazü'l-Kur'an* olarak adlandırdığı ve Kur'an tefsiri mahiyetindeki muhtasar eserinde Ebû Ubeyde'nin, Kur'an lafızlarını dilde ifade ettikleri anlamlarıyla tefsir ettiğini ifade eder. Bu anlamda mecazü'l-Kur'an, bazılarının me'âni'l-Kurân şeklindeki adlandırma ile ifade ettikleri veya Taberî'nin te'vil kelimesiyle göndermede bulunduğu şeye tekabül eder. Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde geçen “*Şüphesiz Ben Sizinle birlikteyim*”<sup>889</sup> ayetine gelince, bu dilin mecazındandır.” veya “*Muhakkak ki Ben, sizinleyim. İştir ve görürüm*”<sup>890</sup> ayetine gelince, bu dilde caizdir.” minvalindeki sözleriyle kastı, bu tarz kullanımların dilde caiz olduğu diğer bir ifadeyle imkânsız değil mümkün olduğunu dile getirmeye matuftur. Ahmed b. Hanbel, bu ibarede geçen mecaz kelimesiyle hakikî anlamın doğru olmadığı ve nefyedilmesi gerektiğini ifade etmek istememiştir. Ebû Ubeyde'nin tefsirinde geçen mecazü'l-Kur'an ifadesiyle Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesi aynı anlamdadır.<sup>891</sup>

İbn Kayyim, lafızların hakikat-mecaz şeklindeki ayırımında akıl, şeriat ve dilin hiçbir etkisinin olmadığını beyan ettikten sonra, söz konusu ayırımın ilk üç nesilden sonra ortaya çıkan bir ıstılah olduğunu sözlerine ekler. Mu'tezile ve Cehmiyye mezhebi ile onların yöntemini benimseyen kelimcılara dayandırdığı bu ayırimda temel ölçütün, lafzın dilde konulduğu ilk anlamda kullanılıp kullanılmadığı olduğunu belirtir. Bazıları, luğavî, şer'î ve örfî hakikati kapsama dâhil etmek için (lafzın konulduğu ilk anlama ilave olarak) “iletişimin gerçekleştiği

<sup>888</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/692-693.

<sup>889</sup> el-Mâide 5/12.

<sup>890</sup> Taha 20/46. Tezimizde esas aldığımız mealin çevirisi “Çünkü Ben size göz kulak olacağım!” şeklindedir. Meczaz anlamı dikkate alan bu çeviri yerine, İbn Kayyim'in görüşlerine daha uygun olacağını düşündüğümüz literal çeviriyi dikkate aldık.

<sup>891</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/694-695.

örf" tabirini ekler.<sup>892</sup> İbn Kayyim, mecaz taraftarlarının mecazın tanımında dikkate aldıkları vaz'ın (lafzın dilde konulduğu ilk anlam), üç manada anlaşılabilirliğini söyler. Tanımda geçen lafız, mananın bir göstergesi midir? Çoğunlukla belirli bir anlamda kullanılıp diğer anlamlarına baskın hale gelmesi midir? Yoksa bir defaya mahsus olsa bile bir surette mutlak olarak kullanılması mıdır? Bu belirsizliğin yanında mecaz iddiasının sahih olabilmesi için lafzın önce bir manaya vaz'olunduğu ve bu manada kullanıldığı, ardından aynı lafzın başka bir manaya vaz' olunduğu ve bu manada kullanıldığının tespit edilmesi gerekir. Ona göre mecaz iddiası, ancak bu dörtlü sıranın her bir aşamasının tespit edilip ortaya konulmasıyla tamamlanabilir. Bu mümkün olmadığına göre mecazın varlığı görüşü bilgiye dayanmayan cahilce bir iddiadan öteye gitmez.<sup>893</sup>

Müellife göre hakikati, dilde vaz'olunduğu anlamda kullanılan lafız olarak tanımlamak, lafzın kullanımdan önce hakikat ve mecaz olarak adlandırılmayacağı anlamına gelir. Mecaz taraftarları bunu kabul ettikleri takdirde fasit bir kural ve fasit bir durum ortaya çıkar. Fasit kural şudur: Kullanımdan önce bir vaz'ın olduğu peşinden kullanımın geldiğidir. Bu durumda lafız, kullanımla birlikte hakikat veya mecaz anlam kazanmış olur. Bunun bilinmeyeceğini yukarıda açıklayan İbn Kayyim, lafzı kullanımdan ayırmanın da mümkün olmadığını belirtir. Vaz'ın kullanımdan ayrılabilmesi halinde ortaya çıkacak fasit durum ise lafzı ilk manada kullanmadan ikinci manada vaz' etmenin mümkün hale gelmesidir. Bu durumda hakikî anlamı bulunmayan mecazlar ortaya çıkar. İbn Kayyim, vaz' ile kullanımı ayırmanın, lafızların manaya delaletini de ortadan kaldırdığını, bunun imkânsız olduğunu sözlerine ekler. Çünkü ona göre delil medlûl gerektirir, ama medlûl delili gerektirmez.<sup>894</sup>

İbn Kayyim'in vaz' ile kullanım ayrışmasına dair bu eleştirilerine katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü dilbilim ve belagatta vaz' ile kullanım birbirinden ayrı şeylerdir. Vaz', bir lafzı bir mananın göstergesi kılma konusunda sağlanan görüş birliği olarak tanımlanmaktadır.<sup>895</sup> Luğavî, şer'î ve ıstılahî olmak üzere üç çeşidi bulunmaktadır. Kullanım ise lafzı zikrederek bazen delalet ettiği mananın kendisini (hakikat) bazen de bir alakadan dolayı başka bir manayı (mecaz) kastetmektir. Bu bağlamda mecaz anlamın yeni bir vaz' olmadığını sadece bir kullanım olduğunu belirtmekte yarar vardır. Diğer bir ifadeyle, bir lafız, mecaz anlamını yeni bir vaz' ile kazanmaz. Mecaz tanımlarında ikinci bir vaz'ın değil de lafız, mana

<sup>892</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/700-701.

<sup>893</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/701-702.

<sup>894</sup> İbnü'l-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, 2/702-703.

<sup>895</sup> Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 357; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 2/11.

ve kullanımının dikkate alınması bunu göstermektedir.<sup>896</sup> Bu nedenle, İbn Kayyim'in mecaz anlamı ispat etmek için yukarıda değindiği dörtlü sıranın tespit edilmesi gerektiği şeklindeki şartın geçersiz olduğu ortaya çıkar. İbn Kayyim, bu kabul üzerine bina ettiği bir diğer eleştirisinde lafzı, vaz' olunduğu manada kullanılan ve vaz' olunduğu mananın dışında kullanılan şeklinde bir ayırımı tabi tutmayı fasit addederek bir çelişkinin var olduğunu iddia eder. Ona göre hem bir lafzın mecaz olduğunu söylemek hem de vaz'ının bulunmadığını iddia etmek bir çelişkidir.<sup>897</sup> Oysa mecaz taraftarları, lafzın bir manaya vaz'ını inkâr etmezler. Onlar lafzın mecazî anlamını vaz'a değil kullanıma dayandırdıkları için burada bir çelişkiden bahsetmek mümkün değildir.

İbn Kayyim, her mecazın bir hakikî anlamının olup olmadığı noktasında mecaz taraftarları arasında görülen ihtilafa dayanarak mecazı reddetmeye çalışmıştır.<sup>898</sup> Her mecazın mutlaka bir hakikî anlamının olması gerektiğini savunanlar, mecaz anlamda kullanılan bir lafzın hakikî bir anlamı yoksa lafzı belirli bir manaya vaz' etmenin hiçbir anlamı olmayacağını iddia ederler. Ayrıca mecaz fer', hakikat ise asıldır. Bu yüzden her fer'in mutlaka bir aslı vardır.<sup>899</sup> İbn Kayyim'e göre bu görüşü savunanlar hakikatin tanımında, lafzın kullanımı veya vaz'ını dikkate alırlar. Kendisini önceleyen hakikî bir anlamı bulunmayan mecazın tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerler. İbn Kayyim, daha önce geçtiği üzere bir lafzın önce bir anlama vaz' edildiği ve kullanıldığı (hakikat) sonra başka bir anlama vaz' edilip kullanıldığını (mecaz) tespit etmenin mümkün olmadığı iddiasına dayanarak bu görüşe karşı çıkar.<sup>900</sup>

Bazı mecaz taraftarları, "Savaş ayakları üzere dikildi" "Gecenin zülûfleri ağardı" örneklerinde olduğu gibi her mecazın mutlaka bir hakikî anlamının olmasını gerekli görmezler. İbn Kayyim, lafızların hakikî anlama vaz'edilmeden mecaza hamledilebileceği kabul edilirse, (mecaz olduğu iddia edilen) bu anlamlar lafızların ilk anlamları olacağından mecaz değil hakikat olacağını belirtir. Bu durumda lafızlar, (iddia edilen mecazî) anlamlardan başka

<sup>896</sup> Belagat bilginleri, vaz'ın delaleti ile mecazın delaletini birbirinden ayırmak için mecazî anlamın varlığını gösteren bir karinenin bulunması gerektiğini şart koşmuşlardır. Buradaki karine, lafzın mecazî anlamını vaz' ile kazanmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 320.

<sup>897</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-savâ'ik*, 2/707.

<sup>898</sup> Zerkeşî, her mecazın mutlaka hakikî bir anlamının olmasını gerekli görenler arasında Bakıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), İbn Burhân, İbnü's-Sem'ânî (ö. 489/1096), Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Kadı Abdülcebbar, Fahraddin er-Râzi ve el-Ebyârî gibi isimleri sayar. Bunu gerekli görmeyenler ise Âmidî (ö. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbnü's-Sa'âtî (ö. 694/1295) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) olduğunu belirtir. Zerkeşî de ikinci görüşü savunanlar arasında yer alır. Bu konudaki tartışmaların ayrıntıları için bkz. Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkḥ*, (y.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-islâmiyye, 1413/1992), 2/222-224.

<sup>899</sup> ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/223.

<sup>900</sup> İbnü'l-Mevsılî, *Muhtasarü's-Savâ'ik*, 2/704.

konuldukları (ifade ettikleri) anlamları olmayacağından mecaz olmazlar.<sup>901</sup> Bu görüşü savunanlar, vaz‘ olunduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılan lafız olarak tanımlansa bile, mecaz tanımında geçen vaz‘ın kullanıma hazırlık amacına matuf olduğunu söylerler. Çünkü lafız, vaz‘dan sonra ve kullanımdan önce ne hakikat ne de mecazdır. Bu durumda lafzı, aralarındaki bir ilişkiden dolayı başka bir anlamı isimlendirmek için kullanmak caiz olur. Böylece hakikat anlamı olmayan mecaz olur.<sup>902</sup>

İbn Kayyim’e göre kelimayı hakikat ve mecaz olarak ayırma tabi tutmak, mecazın varlığına delil olmadığı gibi imkânına da delalet etmez. Çünkü taksimin kendisi, kısımlardan her birinin ne hariçteki varlığına ne de imkânına delalet eder. Taksim, ayırma konu olan şeyleri kısımlarıyla sınırlama anlamı içerir. Bu, bir şeyin varlığı ve yokluğundan ya da mümkün ve mümteni‘/imkânsız oluşundan daha geneldir. Taksime tabi tutulan şeyin bazı kısımlarının veya tümünün hariçteki varlığı taksime dayanarak ispat edilmediği için bağımsız bir delile ihtiyaç duyar. Birçok araştırmacı, taksimin doğruluğundan hareketle kısımların hariçteki varlığına veya imkânına ulaşmaya çalışıyorsa da bu hatalı bir yaklaşımdır. Bu, tıpkı sınırlanamayacak şeyleri sınırlamaya benzer. Sözelimi, zihin bilinenleri, mevcut ve madum şeklinde veya mevcut olmayan ve madum olmayan şeklinde ayırma tabi tutar. Yine zihin mevcudu, kendisiyle kaim olan ve başkasıyla kaim olan ya da kendisiyle kaim olmayan ve başkasıyla kaim olmayan şeklinde ayırır. Ancak zihne dayalı bu şekildeki ayırımların hariçteki varlığını ispat etmek imkânsızdır. İbn Kayyim, bu çıkarımdan hareketle lafzı hakikat ve mecaz olarak salt zihni bir ayırma tabi tutmanın hiçbir faydasının olmadığını iddia eder. Taksimin kendisi dışında bu taksimin hariçteki doğruluğunu gösteren hiçbir delili yoktur.<sup>903</sup>

Mecazın varlığına ilişkin bu ontolojik eleştirisinde İbn Kayyim, birbiriyle kıyas edilmesi uygun olmayan şeyleri karşılaştırarak bir sonuca ulaşma çabası içinde olduğunu söyleyebiliriz. Mevcut ve madum şeklinde bir ayırma tabi tutulan bilinenlerden madum olanların varlığına ilişkin delil sadece taksimin kendisi olabilir. Bu anlamda bilinenlerin mevcut ve madum olarak taksim edilmesi, salt zihni olduğu ileri sürülebilir. Ancak hakikat ve mecaz olarak ayırma tabi tutulan lafızlardan mecaz olanların varlığını gündelik kullanımda sıkça rastlamak mümkün olduğu için burada sadece zihni bir ayırımdan bahsetmek zordur. Lafızların taksimine ilişkin mezkûr ayırımın bilgisine sahip olmadan bile onların, dilde ifade ettikleri

<sup>901</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/704-705.

<sup>902</sup> ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 2/223.

<sup>903</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/706-707.

ilk/vaz‘î anlamları dışında kullanıldıklarını gözlemlemek mümkündür. Bu gerçeğe rağmen lafızların mecazî anlamları olmadığını iddia etmek, aşırılıktan başka bir izahı olmasa gerektir.

Hakikat ile mecazı birbirinden ayıracak sahih bir kuralın varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını iddia eden İbn Kayyim, mecaz olarak değerlendirilen bazı lafızların bir kısım bilginler tarafından hakikat olarak görülmesine dayanarak eleştirilerini sürdürmüştür. Ona göre hakikat ile mecazı birbirinden ayıracak fark/kural/kriter ya lafızda ya da manada olur. Lafzın hem hakikat hem de mecaz durumunda tek bir forma sahip olmasından hareketle bu kuralın lafızda olamayacağını ileri sürer. Anılan kuralın manada bulunduğunu söylemenin de mümkün olmadığını belirten İbn Kayyim, delalet yoluyla bir lafzın vaz‘î manası ile vaz‘ dışındaki manasını birbirinden ayıracak bir kuralın/farkın bulunmadığını iddia eder.<sup>904</sup> Ona göre bazı bilginlerin hakikat ile mecazın dil ehlinde gelen bir bildirimle bilineceğine dair sözleri de böyle bir kuralın yokluğundan mütevellittir.<sup>905</sup>

Müellif, bu eleştirileri yöneltirken mecaz taraftarlarının karine ile ilgili görüşlerini ya bilinçli bir şekilde dikkate almıyor ya da görmezden geliyor. Çünkü mecaz savunucuları, bir lafzın belirli bir bağlamda mecazî anlamda mı yoksa hakikat anlamında mı kullanıldığını belirleyen şeyin karine olduğunu ısrarla belirtirler. Karineden yoksun bir lafzın sadece hakikat anlamı ifade edeceğini, karine ile birlikte delalet ettiği anlamın vaz‘î olmadığını belirtirler.<sup>906</sup> Lafzın anlamını tayin eden bir kural olmamakla birlikte hakikî anlamdan mecazî anlama geçişi sağlayan bir karinenin varlığı şart koşulur. Öte yandan mecaz taraftarları, hakikat ile mecazı birbirinden ayırmak için ya dil ehlinde gelen bir nassa ya da istidlale dayanmak gerektiğini belirtirler.<sup>907</sup> Dolayısıyla mecaz anlamın keyfilikten çıkan bir durum olmadığını, dilin tabiatında ve doğal akışında bulunan hususiyet olduğunu ifade ederler.

Mecaz taraftarları, bir lafzın hakikî anlamda mı yoksa mecaz anlamda mı kullanıldığını tespit etmenin birtakım yolları olduğunu belirtmektedirler. Bunlardan biri de mecaz anlamın olumsuz hale dönüşebilmesidir. Örneğin; “filan kişi aslandır” ifadesini “filan kişi aslan değildir” şekline çevirdiğimizde gerçeğe uygun sahih bir anlam elde ediliyorsa ilk ifadenin mecaz olduğu ortaya çıkmaktadır. Ama yırtıcı bir hayvan olan aslan için kullanılan “bu aslandır” ifadesini “bu aslan değildir” şekline çevirdiğimizde gerçeğe aykırı bir anlam elde

<sup>904</sup> İbn Kayyim ve hocası İbn Teymiyye’ye göre bir lafız birden fazla manaya gelebilir. Lafzın, bu manalardan hangisine delalet ettiğini belirleyecek olan bağlamdır.

<sup>905</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-savâ’ık*, 2/708-709.

<sup>906</sup> Muhammed Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakki min ilmi’l-usûl*, (Riyad: Dâru’l-Fâdile, 1421/2000), 1/141.

<sup>907</sup> Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, (Şam: el-Ma’hedü’l-İlmiyyü’l-Firensiyyu li’d-Dirâsâti’l-Arabiyye, 1384/1964), 1/32.

edildiği için mecaz olmadığı ortaya çıkar. İbn Kayyim’e göre mecazı bu şekilde ispat etmeye çalışmak devre yani kısır döngüye sebep olduğu için mantıksal açıdan hatalıdır. Çünkü bir lafzın mecaz olup olmadığını olumsuz hale dönüşüp dönüşemediğine veya olumsuz hale dönüşüp dönüşemediğini mecaz olup olmadığına göre tespit etmek devri gerektirir.<sup>908</sup> Ayrıca hakikî anlamda kullanılan kimi lafızların olumsuza dönüştürülmesi gerçeğe aykırı bir durum teşkil etmemektedir. Sözgelimi, inkârcılardan akıl, göz, kulak ve hayat gibi sıfatları nefyeden dinî bildirimler<sup>909</sup> ile zina eden, hırsızlık yapan ve içki içen kişinin imanı olmadığını belirten haberlerin varlığı bu yöntemin isabetli olmadığını göstermektedir.<sup>910</sup> Aslında mecazın bu yöntemle tespitinin devri gerektiği hususu, bazı mecaz taraftarları tarafından dile getirilen bir eleştiridir.<sup>911</sup> Bu eleştirinin haklılık payının olması mecazın yokluğuna ilişkin bir delil teşkil etmeyip sadece mecazın bu yöntemle tespitini şüpheli hale getirir. Çünkü mecazın varlığı yalnızca bu delille müstenit değildir.

Mecazı tespit etmenin bir diğer yolu ve yöntemi, lafzın kullanım esnasında zihinde çağrıştırdığı ilk anlamdır. Zihne ilk gelen anlam hakikat, diğer anlamlar ise mecazdır. Örneğin aslan kelimesi kullanıldığında zihne gelen ilk anlam yırtıcı bir hayvan ise bu kelimenin hakiki anlamda olduğunu gösterir.<sup>912</sup> İbn Kayyim’e göre bu yöntem lafzın karinelerden soyutlanarak tek başına telaffuz edilmesi/kullanılması şeklinde batıl bir iddiaya dayalıdır. Çünkü karinelerden soyutlanmış bir lafzın zihinde çağrıştırdığı ilk anlamın hakikat olduğu iddiası bir varsayımdan ibarettir. Ona göre kayıt altına alınmamış ve terkibe girmemiş lafızlar, bağrıışmadan ibaret sesler konumunda olup faydasız bir kelam mesabesinde. Lafız, terkibe girdiği diğer kelimelerle birlikte bir anlam ifade eder. Her bir terkipte/bağlamda yer alan kayıtlara göre zihinde ilk anlam çağrışır. Kelimenin bir bağlamda çağrıştırdığı ilk anlam başka bir bağlamda ilk anlam olmayabilir. Örneğin “Bu elbiseyi senin için iki elimle diktim” cümlesinde geçen el, dikim aracı olan elden başkası değildir. Ama “Senin bende elin var (bana iyiliğin dokundu) Allah karşılığını versin!” cümlesinde geçen el kelimesinin zihinde çağrıştırdığı ilk anlam, nimet ve iyiliktir.<sup>913</sup> İbn Kayyim’e göre el kelimesi hem insanın bir organı hem de nimet anlamında hakikattir.

<sup>908</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/714-715

<sup>909</sup> el-Bakara 2/171, el-Mâide 5/58, el-Araf 7/179.

<sup>910</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/716-717.

<sup>911</sup> Ebu’s-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Beyânu’l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib*, (Mekke: Merkezi Buhûsi’l-İlmî ve İhyâu’t-Türâsi’l-İslâmî, 1406/1986), 1/195.

<sup>912</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/718-719; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 1/32.

<sup>913</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/719

İbn Kayyim, mecazî anlamda kullanılan birçok ifadeyi yukarıdaki sözlerinde önemini vurguladığı bağlamla çözmeye çalışmıştır. Yalın haldeki herhangi bir kelimenin tek başına bir anlam ifade edemeyeceğini ve zihinde bir çağrışım yapmadığını belirten İbn Kayyim, kelimenin farklı bağlamlar içerisindeki bütün anlamlarının hakikat olduğunu ileri sürer. Böylece te’vile giden yolu kapamaya çalışan İbn Kayyim, mecaz anlamda kullanılan ifadeleri de bağlam sayesinde açıklama cihetine gider. Bu konudaki fikirleri, ilahî isim ve sıfatları yorumlamada aklî te’vile başvurmada ve zahire sadık kalarak konuşabilme esnekliği sağlamıştır. Mecaz konusundaki bu görüşlerine, Allah’a nispet edilen insanî vasıfların zatına yaraşır bir şekilde ama zahiri üzere anlama prensibi eklenince, onun nezdinde müteşabih addedilen dinî metinlerin anlaşılma problemi önemli ölçüde çözüme kavuşmuş gözükmemektedir. Çünkü Cehmiyye, Mu‘tezile ve onların yöntemini benimseyen ekollerin te’vile başvurmalarına neden olan teşbih ve tecsim gibi endişeler ortadan kalkmıştır.

İbn Kayyim’in bu görüşüne bakarak onun mecaz karşıtlığının bir anlamda terim düzeyinde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü o, bir kelimenin karineyle birlikte delalet ettiği anlamı (yani mecaz anlamı) reddetmemektedir. O, kelimenin karine ile birlikte delalet ettiği anlama mecaz demenin uygun olmadığını ifade etmektedir. Kelimenin karine veya kayıtlayıcı unsurlarla birlikte akılda çağrıştırdığı ilk anlam onun hakikî anlamıdır. Onun hakikat olarak kabul ettiği bu anlam, mecaz taraftarlarına göre mecazdır. Zaten baştan itibaren onun karşı çıktığı temel husus, lafızların hakikat ve mecaz olarak bir ayırıma tabi tutulmasıdır. Ona göre bu ayırımın kendisi hatalı ve sağlam bir temelden yoksundur. Müellifin mecaz konusundaki görüşlerini ele alan çağdaş araştırmacı Abdülazim el-Mut‘inî, onun bazı mecazî ifadeleri mecaz taraftarları ile aynı şekilde anlayıp yorumladığını ve çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. el-Mut‘inî, bu yorumlardan hareketle İbn Kayyim’in te’vil düzeyinde mecazı kabul ettiğini hatta biri kabul diğeri ret olmak üzere iki görüşü olduğunu ileri sürmektedir.<sup>914</sup> Halbuki İbn Kayyim, söz konusu ifadelerin anlamı hususunda tamamen muhalif bir tutum sergilemese de mecazî ifadelerin isimlendirilmesi noktasındaki karşıt pozisyonunu sonuna kadar sürdürmektedir. Bir örnekle açıklamak gerekirse, İbn Kayyime göre “Namaz kılan bir aslan gördüm” cümlesinde geçen aslan kelimesi yırtıcı bir hayvana delalet etmez. Ancak bu cümlede geçen aslan kelimesi mecaz değil hakikat anlamında kullanılmıştır.<sup>915</sup> İbn Kayyim’in bu örnekte olduğu gibi “aslan” kelimesini “cesur insan” anlamında veya “el” kelimesini “nimet” anlamında ele alması, onun mecazı kabul ettiği anlamına gelmez. Çünkü

<sup>914</sup> Abdülazim İbrâhim Muhammed el-Mut‘inî, *el-Mecâz İnde’l-İmâm İbn Teymiyye ve telâmizihî beyne’l-inkâr ve’l-ikrâr*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416/1995), 23.

<sup>915</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/720.

İbn Kayyim, bu bağlamda geçen “aslan” kelimesinin “insan” anlamında kullanılmasını hakikat olarak kabul eder. Kelimeye verilecek anlamı bağlamın tayin edeceğini söyler. Mecaz konusundaki bu görüşlerini sonuna kadar sürdüren İbn Kayyim, mecazı kabul ettiğine dair açık bir beyanda bulunmamıştır.

Müellif üzerine çalışması bulunan bir başka araştırmacı, onun bu konuda iki görüşü olduğunu iddia etmektedir. Birincisi düşüncesinin erken bir evresinde mecazı ret tavrı, ikincisi düşüncesinin olgunlaştığı bir evrede kabul tavrıdır. Müellifin, İbn Teymiyye etkisinde bulunduğu ilk evrede mecazı reddettiğini belirten araştırmacı, İbn Teymiyye’nin vefatından sonra belagat araştırmalarındaki yeni okumalarla mecazı kabul ettiğini öne sürmektedir.<sup>916</sup> Ancak İbn Kayyim’in çalışmalarına göz attığımızda mecaz konusunda fikir değişikliğine gittiğine gösteren bir beyana rastlamak mümkün değildir. Araştırmacıyı bu hatalı kanaate iten sebep, *el-Fevâidu’l-Muşevvik ilâ Ulûmi’l-Kur’ân ve İlmi’l-Beyân* adlı eserin yanlışlıkla İbn Kayyim’e nispet edilmesidir. Araştırmacı, İbn Kayyim’in mecazı kabul ettiğine yönelik görüşünü bu esere dayandırmaktadır. Oysa tabakat kaynakları İbn Kayyim’in telifatı arasında bu esere yer vermediği gibi, kitabın ona nispetinin kitap tüccarları veya kâtiplerinden kaynaklandığını daha önce değinmiştik.

İbn Kayyim’in mecaz karşıtlığının altında yatan temel saikin itikadî ve kelamî kaygılar olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.<sup>917</sup> Onun en çok karşı kelam ekollerinden olan Cehmiyye ve Mu‘tezile mezhebi, antropomorfizme düşme kaygısıyla haberi sıfatlara ilişkin ayetleri te’vil ederken çoğunlukla mecaza başvurmaktadır. Akılcı kelamî eğilimlerin elinde te’vilin aracı konumunda olan mecaz, teşbih ve tecsim gibi problemleri aşmada önemli bir işlev görmektedir. Dinî anlama ve yorumlamada benimsediği yöntem gereği te’vile karşı bir duruş sergileyen İbn Kayyim, haberi sıfatların mecaz yoluyla zahiri anlamları dışında açıklanmasına itiraz etmektedir. Ona göre Cehmiyye ve Mu‘tezile’ye ait bu yorumlama biçimi Kur’an’ın öngördüğü tevhit anlayışına hâlel getirmektedir. Çünkü dinî bilginin en temelinde yer alan tevhit konusunda te’vile kapı aralanması, bu temel üzerine inşa edilecek diğer bütün dinî bilgilerin yorumlanmasına ön ayak olur. Mecaza yönelik eleştirilerini kelam eseri hüviyetindeki *es-Savâ’iku’l-Mürsele* adlı eserinde serdetmesi, mecaz karşıtlığının ardında yatan sebebe işaret etmesi açısından önemlidir. Mecazın varlığına ilişkin teorik eleştirilerini aktardıktan sonra Kur’an ve sünnette Allah’a izafe edilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğini

<sup>916</sup> Mütevellî, *Menhecü ehli’s-sünne*, 333-337.

<sup>917</sup> Mütevellî, *Menhecü ehli’s-sünne*, 333; Harun Ögmüş, “es-Savâ’iku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Mecaz Eleştirisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 210-211.

uzun uzadıya ele alıp tartışması da bu karşıtlığın arkasındaki kelimî ve itikadî bağlamı ele vermektedir.

İbn Kayyim mecaz sanatını ıstılah/terim boyutunda kabul etmese de bu dilsel olayın ifade ettiği manayı kabul ettiğini daha önce vurgulamıştık. İtikâdî ve kelimî bagajlardan dolayı mecaz karşısında ret pozisyonuna geçen İbn Kayyim, muhaliflerince mecaz olarak adlandırılan dilsel olayları açıklamak için bir hayli çaba sarf etmektedir. Mecaz yoluyla gerçekleşen dilsel olayı ve ortaya çıkan manayı ifade etmek için bağlama büyük bir vurgu yaparak açıklama cihetine gider. Daha önce benzeri görülmemiş bir biçimde bağlama yaptığı bu vurguları öyle ileri bir noktaya taşımıştır ki kelimelerin tek başına bir anlamının olmadığını bile iddia edebilmektedir. Ona göre karinelere soyutlanmış yalın haldeki tek tek kelimeler, herhangi bir anlam ifade etmeyip bağrıışmadan ibaret sesler hükmündedir. Söz gelimi toprak, su, taş ve adam gibi kelimeler ile tak (vurma, tıklama sesi) ve gak (karga sesi) gibi sesler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.<sup>918</sup> Bu kelimelerin bir anlam ifade edebilmesi için belirli bir bağlam içerisinde başka kelimelerle yan yana gelmesi gerekir. Bir kelimenin bütün anlamlarını hakikat kabul ettiği için karine yardımıyla delalet ettiği manaları mecaz olarak kabul etmenin de anlamsız olacağını iddia eder.<sup>919</sup>

Mecazı reddetmenin doğurduğu zorunlu bir sonuç olarak bağlama aşırı bir vurgu yapan İbn Kayyim, adeta mecaz yerine bağlamı yerleştirmektedir. Müellifin görüşlerini ifade etmek kabilinden “mecaz yoktur bağlam vardır” desek mübalağa etmiş sayılmayız. Mecazı üçüncü asırdan sonra ortaya çıkan ıstılahî/terimsel bir adlandırma kabul ettiği için, kelimî açıdan problem teşkil etmeyen başka bir adlandırma ile yerini doldurmaya çalışmıştır. Bu nedenle mecaz problemini çözmede en uygun araç olarak bağlamı görmüştür. İbn Kayyim’in sözlerinde bağlam kelimesine karşılık gelen bir ifadenin düzenli olarak kullanıldığına rastlamanın mümkün olmadığını belirtmek gerekir. Ancak mecazı reddederken anlamı belirleyen şeyin cümle içindeki kullanım, bütünlük, terkip, siyak ve diğer unsurların olduğunu söylemesi, tek tek parçalardan ziyade yapısal bütünlüğe dikkat çekmek istediğini göstermektedir. Modern dönemde bu husus genellikle metin içi bağlam olarak adlandırılan bir mefhuma karşılık gelmektedir. Ancak İbn Kayyim’in bağlama yönelik bu vurguları mecazın reddine yönelik bir enstrüman olarak kullanıldığından ilim dünyasından beklenen ilgiyi

<sup>918</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/719, 724, 755. İbn Kayyim, mecazı eleştirirken genellikle bu ilkeye yaslanmaktadır.

<sup>919</sup> İbnü’l-Mevsılî, *Muhtasaru’s-Savâ’ik*, 2/724.

görememiş, dolayısıyla mecaz bağlamı dışında anlamı tayindeki rolü üzerinde pek fazla durulmamıştır.



## SONUÇ

İslâmî ilimlerin farklı alanlarında kalem oynatabilecek geniş bir birikime sahip çok yönlü bilgin portresiyle İbn Kayyim, bir yandan metodolojik tartışmalar üzerinden nazârî/teroik sorunlara eğilirken, diğer taraftan toplumsal alanda ortaya çıkan yozlaşmalar üzerinden pratikteki sorunlara çözüm üretme kaygısı gütmüştür. Döneminin sorunlarına karşı kayıtsız kalmayan İbn Kayyim, Haçlı savaşları ve Moğol saldırılarının İslâm topraklarında meydana getirdiği toplumsal kriz ortamından kurtuluş reçetesi olarak öze dönüşü, diğer bir ifadeyle Kur'an ve sünnete sarılmayı ısrarla salık vermektedir. Bu bakış açısıyla kaleme aldığı eserlerinde, düşüncelerini desteklemek ve fikirlerini izah etmek maksadıyla yoğun bir şekilde Kur'an ayetlerine yer vermesi, tefsir ilmi açısından incelemeyi hak edecek miktarda bir birikimin oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca Kur'an ilimlerinin farklı konularına dair bazen müstakil eserler kalem almış olması bazen de eserlerinin arasına serpiştirdiği özgün görüşlerinin bulunması, İbn Kayyim'in önemini daha da arttırmıştır.

İbn Kayyim dini anlama noktasında vahyin ilk muhatabı olan sahâbe nesli ile onları takip eden tabiun kuşağının anlayış biçimini merkeze alarak sonradan ortaya çıkan yöntemlere karşı genellikle mesafeli bir duruş sergilemiştir. Aynı düşünme biçimine sahip Ahmed b. Hanbel'in sıkı bir takipçisi olarak İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye ile birlikte selefi düşünceyi tekrar canlandırarak İslâm dünyasının mevcut sorunlarını çözüme kavuşturmayı hedeflemiştir. Hiç şüphesiz bu anlayışın tefsir ilmine de yansımaları olmuştur. Kur'an'ı anlama biçiminden yorumlama şekline kadar uzantıları olan bu düşüncenin izlerini takip ettiğimiz bu çalışmada İbn Kayyim'in metodolojik yaklaşımlarını tahlil ettik.

Kur'an'ı Kerîm, varlık alanı hakkında çok sınırlı bir bilgiye sahip olduğumuz Yüce Allah ile insanlık ailesinin bir ferdi olan Hz. Peygamber arasında gerçekleşen bir iletişim sonucu algı düzeyimize inmiştir. Ontolojik olarak farklı iki alana sahip varlıklar arasındaki iletişimin imkânı ve mahiyeti, doğal olarak Kur'an'ın mahiyetini de belirler. İnsanların aşkın varlıkla iletişimi, kendi aralarında cereyan eden iletişimden tamamen farklı olarak son derece hızlı ve gizli bir mahiyete sahip olan vahiy yoluyla gerçekleşir. İletişimin her iki tarafında bulunan varlıklar konuşma yetisine sahiptir. İbn Kayyim'e göre aşkın bir varlık olan Allah'ın sahip olduğu konuşma/kelam yetisi, insanların konuşma yetisinde bulunması gereken unsurları içerir. Bu düşünce, onu Allah kelamının, tıpkı insanların kelamında olduğu gibi ses ve harflerden oluştuğu şeklinde bir kabule götürmüştür. Teşbih endişesi ve eleştirisi karşısında, ses ve harflerden oluştuğunu düşündüğü Allah kelamının mahiyet farkıyla insanların

kelamından ayırdığını belirtse de nasları literal bir okumaya tabi tutmanın verdiği çıkmazdan kurtulmayı başaramamıştır.

İbn Kayyim, ilahî kelamın kadim ve ezeli olmasından hareketle ilahî kelamın bir türü olan Kur'an'ın da ezeli ve kadim olması gerektiği sonucunu çıkarsamıştır. Ezeli Kur'an, Allah'ın kendine mahsus seslerle önce aracı meleğe, aracı meleğin de aldığı kelamı Hz. Peygamber'e intikal ettirmesi sonucu beşer düzlemine geçmiştir. Kur'an, kelam olarak diğer bir ifadeyle mevcut lafızlar ve onların delalet ettiği mana bütünlüğü içerisinde Allah'a aittir. Ancak bu kelamın yazı ve ses gibi insana ait eylemlerle vücut bulması ezeli değildir. Ehl-i hadîs çevrelerinde yaygın olan gayr-ı mahlûk Kur'an anlayışını yansıtan bu fikirler, takipçisi olduğu geleneğin kült isimleri tarafından benimsenen görüşlerden ibarettir. İbn Kayyim'in, bu görüşlerin ötesinde yeni bir şey ortaya koyduğu söylenemez.

Kur'an'ı Kerim Allah'ın kelamı olduğu için, manalarını anlamak için kelamın sahibini iyi tanımak gerekir. Kelamın sahibine ilişkin olarak önceden oluşan algı biçimi, o kelamın yorumunda da önemli ölçüde etkili olacaktır. Allah'ın birliği ve Zatının mahiyetine (isim, fiil ve sıfatlarına) dair konular tevhid çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'an'ın temel konuları arasında yer alan tevhid, erken dönemlerden itibaren öze tealluk eden meselelerde değil ama ayrıntılarda kelamî ekollerin ayrışma noktası olmuştur. Tevhid konusunun ayrıntılarında görülen ayrışmanın temel nedenlerinden biri, dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda benimsenen metodolojik yaklaşımdır. Bu metodolojik yaklaşımlar, tevhidle alakalı ayetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında belirleyici rol oynar. Kur'an'ı anlamada ister dirayetin unsurlarına önem verenler olsun ister rivayetin unsurlarına önem verenler olsun, her iki kesim de ilahî sıfatlarla ilgili ayetlerin yorumunda, bahsi geçen yorumu önceleyen Allah tasavvurunun etkisinde kaldıkları açıktır. İbn Kayyim, Kur'an'ın ana geyelerinden biri olarak addettiği tevhid bahislerinde ve buna ilişkin ayetlerin yorumunda literal anlama sadık kalmayı yeğlemiş; te'vil ve mecaz gibi enstrümanları kullanarak haberî sıfatlarla ilgili ayetleri yorumlamaya yeltenenleri sert bir dille eleştirmiştir. Antropomorfik bir mecraya kayan Allah tasavvuru noktasında kendisine yöneltilen eleştirileri, Allah ile insanın varlık alanlarının farklılığı iddiasından hareketle savuşturmaya çalışsa da son tahlilde literal anlama sıkı bir şekilde sadık kalmanın doğurduğu sakıncalardan tamamen kurtulmayı başaramamıştır. Zira Allah'ın insanlara yakın olduğunu bildiren ayetleri lafzî düzeyde anlamamanın zorluğu karşısında, çok sert bir şekilde eleştirdiği mecaz anlatısının sunduğu anlama olayından istifade etme yoluna giderek kendi yönteminin açmazlarından çıkmaya çalışmıştır.

Kur'an'ı tanımanın, onu anlamakla sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Tanımak, anlamaya giden yolda önemli bir eşik olmakla birlikte bir şeyi tanımanın onu anlamak manasına gelmediğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda Kur'an'ı anlamaya katkı sunan yardımcı ilimlerin bilgisine sahip olmak, Kur'an'ı anlamaya giden yolda kayda değer faydalar sağlayacaktır. İbn Kayyim, Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü ve insanlar tarafından benzerinin ortaya konulması güç bir kelim oluşunu imleyen i'cazü'l-Kur'an ilmini klasik tartışmalardan uzak ama onlardan bağımsız olmayacak bir şekilde ele alarak değerlendirmiştir. Kur'an'ın i'cazına genel bir perspektiften yaklaşan müellif, tek bir i'caz vechine odaklanmak yerine Kur'an'da beşer gücünü aşan her bir hususun i'caz yönü olduğunu savunmuştur. Dilsel i'caz kapsamındaki bazı açıklamalarında ise söz dizimci tefsir yönteminin etkilerine rastlamak mümkündür. Kur'an'la ilintili bir diğer ilim alanı ise nesih'tir. Neshin sonradan yaygınlık kazanarak hakim olmaya başlayan “şer’î bir hükmün sonradan gelen bir hükümle ortadan kaldırılması” şeklindeki anlamının hem selefın algısındaki nesih anlayışını tam olarak karşılamadığını göstermeye çalışmış hem de bu anlamın Kur'an'ı anlamada kolaycılığa kaçan bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. Neshe ilişkin olarak kendisine özgü belirli bir bakış açısı geliştiren İbn Kayyim, mensûh ayetlere yaklaşımında “*neshe konu olan hükümler tüm yönleriyle ortadan kaldırılmaz*” şeklinde bir ilkeyi benimsediği görülmektedir. Nesih konusunda maslahatı gözetken yaklaşım biçimi dolayısıyla mensûh olduğu söylenen hükümlerin geçerliliğini koruyan faydaları olabileceğini söylemektedir. Bu nedenle, neshe konu olan hükümlerin bütün yönleri ile değil, sadece belirli açılardan neshe uğradığını öne sürmektedir.

Kur'an'ı Kerîm, ilâhî varlık alanından sıyrılıp beşer düzlemine intikal ettikten sonra hem insanlar arasında dolaşan sözsöl varlığı hem de belirli malzemeler üzerinde kayıt altına alındığı yazılı varlığı anlamaya konu olmuştur. Bu anlamaların bir kısmı ilâhî murad ile örtüşürken bir kısmı da tamamen aykırıdır. Henüz nuzûl vasatında bile kendisini hissettiren bu anlama faaliyeti tefsir ilminin üzerine kurulduğu temeldir. Sıradan edebî metinlerin anlamını tahlil ederken bile belirli yöntemleri takip etmek gerekli olduğu halde, ilâhî kelim olan Kur'an'ın anlamlarını ortaya koymak için özellikle de hitap yönü dikkate alındığında yönteme göre hareket etmenin gerekliliği ve zorunluluğu izahtan varestedir. İbn Kayyim, Kur'an'ın otantik anlamına ulaşmanın yegâne yolu olarak nakil eksenli bir düşünce sisteminin taraftarıdır. Nakil eksenli bir düşünce sistemi doğal olarak nakil merkezli bir tefsir anlayışına götürmüştür. Nakil merkezli tefsir anlayışı, tefsir tarihindeki en köklü iki yaklaşımdan biridir. Buna göre Kur'an'ın anlamlarını açığa çıkarmak, öncelikle Kur'an üzerinde söz söyleme yetkisine sahip olanların görüşlerine müracaat etmekle mümkündür. Kur'an'ın en güzel açıklaması, yine

Kur'an'ın kendisine başvurmak suretiyle elde edilen açıklamasıdır. İlk defa İbn Teymiyye tarafından dile getirilen bu formülasyon, onun çağdaşları ve öğrencileri tarafından çabuk benimsenmiştir. İbn Kayyim, zaman zaman bu ifadeye yer vererek, Kur'an'ın en güzel tefsirinin yine Kur'an'ın kendisinde olduğunu belirtmiştir. İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim'in elinde bu yöntem, Kur'an'ın anlamını mezhepsel anlayışlardan beslenen subjektif görüşlerin tasallutundan kurtararak kendi iç bütünlüğünde okumaya dönük bir faaliyeti imlemek için kullanılmıştır. Bu yöntem, bir yandan Kur'an'ın anlamını sağlam bir kaynaktan gelen bilgi ile açıklamak diğer yandan mezhepsel anlayışlardan beslenen subjektif görüşlerin tasallutundan kurtarma gayesiyle öne sürülmüşse de tüm yönleriyle ele alınıp muhtemel bütün uzantıları yeterince tartışılmamış veya böyle bir tartışma imkanına kavuşulmamıştır. Zira Kur'an'ın anlamını tamamen nakle dayandırma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıktığı halde, söylemin cezbedici özelliğinin de etkisiyle nakle şüpheyi yaklaşan bir kesimin elinde dirayet yöntemi ve enstrümanı olarak kullanılması, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminin problemsiz bir nakil faaliyeti olmadığını gözler önüne sermiştir.

İbn Kayyim'e göre nakil merkezli tefsir faaliyetinin ikinci kaynağını Hz. Peygamber'e ait açıklamalar oluşturur. Hz. Peygamber, Kur'an'ın anlamı ve açıklaması konusunda söz söylemeye yetkin en yüksek mercidir. Bu yetki, bizzat Kur'an tarafından kendisine tevdi edilmiştir. Hz. Peygamber'in beyân vazifesine vurgu yapan Kur'an ifadeleri, O'nun, Kur'an'ın anlamlarını lafız-mana bütünlüğü içerisinde herhangi bir eksikliğe mahal vermeden aktardığını gösterir. Dolayısıyla Kur'an'da anlamı kapalı herhangi bir husus bulunmadığı gibi, Kur'an'ın anlamlarına ulaşmak için çeşitli ekollerin öne sürdükleri akla dayalı ilkelere de ihtiyaç yoktur. İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tefsiri mahiyetindeki sözlü ve fiili açıklamalarının, Kur'an karşısındaki konumu itibariyle üç tür mahiyet arz ettiğini belirtir. Sünnet ya her açıdan Kur'an ile uyum arz eder ya Kur'an'da ele alınan bir hususa açıklık getirir ya da Kur'an'da yer almayan bir hususta hüküm koyar. Ona göre Kur'an-sünnet ilişkisinde esas olan, çelişki ve tenakuzun olmamasıdır. Kur'an'da olmayan bir hükmün sünnette yer alması peşinen reddini gerektirmez. İbn Kayyim'e göre bu tarz durumlarda dikkat edilmesi gereken nokta, Kur'an'a uygunluk değil, Kur'an'a aykırılık olmalıdır. Kur'an'ın anlamlarına vukufiyeti en üst seviyede olan Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı bir beyanda bulunması elbette düşünülemez. Bu nedenle, Kur'an'a aykırı bir beyan içeren sünnet asla söz konusu olamaz. Ama Kur'an'da yer almayan bir hüküm içeren sünnet pekâla mümkündür. Bu tutumuyla İbn Kayyim, Kur'an'ın umum ve mutlak ifadeleri üzerinden kişisel görüş ve kabullere uymayan sahih sünnete

mukabelede bulunma imkânını ortadan kaldırmış, dolayısıyla ilk bakışta Kur'an'ın zahirine aykırı izlenimi uyandıran hadislerin reddi yönündeki kapıyı kapatmıştır.

Nakil merkezli tefsir faaliyetinin bir diğer ayağını da sahâbeye ait açıklamalar oluşturur. Vahyin nüzul çağında yaşamaları, onları vahyin diğer bütün muhataplarının sahip olmayacakları benzersiz bir konuma yerleştirmiştir. Dönemin olaylarında bazen aktif bazen pasif bir şekilde rol almaları ve vahyin konu edildiği olaylara zamansal yakınlıktan ötürü hakimiyet sağlamaları bir yana vahyin nüzul coğrafyasında kullanılan dile doğal bir şekilde aşina olmaları, Kur'an'ın otantik anlamlarına ulaşmada sahâbeye ait bilgilerin önemini arttırmıştır. Kur'an'ın anlaşılmasında sahâbeye ait açıklamaların önemi kabul edilmekle beraber, bunların delil değeri mevzu tartışma konusu olmuştur. İbn Kayyim'e göre sahâbe Hz. Peygamber'in gözetimi eşliğinde yetiştirildiği için, sahip oldukları bilgilerin onun denetiminden geçme ihtimali yüksektir. Sahâbenin canlı bir diyalog ortamında anlamadığı hususları doğrudan Hz. Peygamber'e arz ederek öğrenme fırsatına sahip olmaları, Kur'an'ın tefsiri mahiyetindeki açıklamalarını diğer bütün açıklamaların önüne geçirmiştir. Bu nedenle İbn Kayyim, kıyasa aykırı sahâbe tefsirini, daha güçlü bir delil olması hasebiyle kıyasa öncelemiştir.

Kur'an'ın nüzûl ortamında ifade ettiği manasıyla anlaşılması için Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen bilgilerle selef ulemasına ait görüşlere büyük bir önem atfeden İbn Kayyim, akla dayalı faaliyetlerle Kur'an üzerinde yorum faaliyetinde bulunulmasına şiddetle karşı çıkar. Başta Felsefe olmak üzere Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf geleneğinde etkin bir şekilde kullanılan te'vilin dinî ilimlerdeki meşruiyyetine itiraz ederek ilahî kelamın manalarına ulaşmanın bir aparatı olarak kullanılmasının önüne set çeker. Kur'an'ın defaatle kullandığı bir kelime olmasına rağmen İbn Kayyim'de tezahür eden te'vil karşıtlığı, kelimenin kavramsallaşma sürecinde kazandığı manaya dönüktür. “Bir sözü, zahirî anlamı dışında, muhtemel manalardan birine, bu manayı gerekli kılacak bir neden ve delille hamletmek” şeklinde tanımlanan bu anlamı, hiçbir şekilde kabul etmeye yanaşmaz. İbn Kayyim, te'vil kelimesinin sözlük anlamından farklı olarak kazandığı yeni terim anlamının aklî edimlere alan açtığı gerekçesiyle tenkit eder. Özellikle dinin temel gayelerinden biri olarak addettiği tevhid yani ilahî isim ve sıfatlar mevzusunda te'vilin işletilmesine hiçbir surette olanak tanımaz. Bu yüzden bütün çabası, te'vilin sonradan kazandığı bu yeni anlamı bertaraf ederek aslî manasında kullanmaya yöneliktir.

Dinî metinlerdeki ifadelerin literal anlamını aşırp ikincil manalara gitmenin elbette çeşitli gerekçeleri olmalıdır. Makul bir gerekçeye dayanmadan lafzın zahir anlamını terk ederek

başka manaların peşinden koşmak kabul edilemez. İbn Kayyim nazarında te'vil taraftarlarının te'vile gerekçe kıldığı hususların başında, din dilinin mecaz, istiare vb. söz sanatlarıyla bezenmiş bir yapıya sahip olması gelir. Diğer bir gerekçe ise Kur'an ve sünnetteki ifadelerin lafzî delil olması dolayısıyla kesin bilgi oluşturmamasıdır. Zira te'vil taraftarlarının beyanına göre kesin bilgi, akla ve mantığa dayalı kaidelerden elde edilir. İbn Kayyim'in en fazla tepki gösterdiği gerekçe ise akla dayalı bilgi ile nakle dayalı bilgi çeliştiğinde, akla dayalı bilginin öne alınmasıdır. Te'vilin ontolojik sebebi olarak gördüğü bu gerekçe, akıl ile nakil arasında tearuzun mümkün olduğu kabulüne dayanır. Akıl ile naklin uyumuna dikkat çeken İbn Kayyim, Kur'an'ın her iki bilgi türüne yer vererek bu noktadaki şüpheleri ortadan kaldırdığını belirtir. Tüm bu gerekçeleri ise Kur'an ve sünneti delalet açısından şüpheli hale getirip, naklî bilgi üzerinde te'vile alan açma çabalarının bir ürünü olarak görür.

Te'vilin işlevsel olarak kullanıldığı alanların başında müteşabih kategorisi altında değerlendirilen ayetler yer almaktadır. Müteşabih olgusu, sınırları net bir şekilde belirlenmiş bir alan olmadığı için mezhebî aidiyetlerin ve kişisel yorumların manipülatif etkisine açıktır. İbn Kayyim, bunu peşinen kabul etmesine ve muhaliflerine karşı bu konuda ağır eleştirel yöneltmesine rağmen, tenkide medar konuda benzer tutumlar sergilemekten geri durmamaktadır. Zira kendisinin de vurguladığı üzere hangi ayetlerin müteşabih kategorisine dahil edileceği ve hangilerinin de muhkem kategorisine konulacağını en nihayetinde yorumcunun kendisi belirlemektedir. Onun müteşabih olarak belirlediği ayetler muhalif mezhep ve ekoller tarafından muhkem kabul edilmekte, yine onun muhkem addettiği ayetler muhalifleri tarafından müteşabih olarak kabul edilmektedir. Müteşabih ayetlerin muhkem ayetlere irca edilerek anlaşılması gerektiği şeklinde genelgeçer bir ilkedey/yöntemden bahsetse de konu hakkındaki bütün tartışmaların odak noktasını teşkil eden muhkem-müteşabih alanının belirsizliği, önerilen bu yöntemin objektif bir şekilde uygulanmasını zorlaştırmaktadır.

İbn Kayyim'e göre te'vilin kullanım alanlarından biri de mecaz olgusudur. Onun mecaza yönelik eleştirilerinin temelinde, Kur'an'da geçen ilâhî isim ve sıfatları antropomorfik bir ilah algısına dönüştürmeden akla uygun bir şekilde yorumlama cihetine giden akılcı eğilimlere cevap verme kaygısı yatar. Bu yüzden mecaz eleştirilerini, ilâhî sıfatların örnekliği eşliğinde sürdürür. Mecaz taraftarları arasında görülen ihtilaflardan hareketle mecazı çürütme yoluna giden İbn Kayyim, bu konuda yeterince başarılı olduğu söylenemezse de mecaza alternatif olarak bağlama vurgu yapması önem arz eden bir husustur. Anlamı belirleyen şeyin cümle içindeki kullanım olduğunu sık sık vurgulaması, hatta cesur bir tavırla kelimelerin tek başına bir anlamının olmadığı cümledeki kullanıma göre anlam kazandığını söylemesi mecazın

yerine adeta bağlamı oturtmaya çalıştığı izlenimi uyandırmaktadır. Onun bağlama vurgu yapan bu çabaları kıymetli olmakla birlikte, mecazın reddi bağlamında değil de müstakil olarak ele alınsaydı ilim camiasından daha fazla ilgi görmesi beklenebilirdi.

İbn Kayyim'in tefsirci kimliğini tahlil ettiğimiz bu çalışmanın her açıdan nihayete erdirildiğini iddia etmek fazla iyimser olacaktır. Her çalışmada olduğu gibi bizim çalışmamızda da eksik kalan yönlerin olması muhtemeldir. Bu açıdan Tefsir ilmiyle ilişkisi bulunabilecek bütün Fıkıh ve Kelam meselelerinin ele alınmadığını belirtmeliyiz. Söz gelimi Kelam'da önemli bir yeri bulunan ta'lîlü'l-ef'âl meselesi müstakil bir çalışmada ayrıntılı olarak ele alınmaya müsait bir konudur. Yine İbn Kayyim'in hocası İbn Teymiyye'den ayrıştığı noktaları tespit etmek ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.



## KAYNAKÇA

- Abdulhâlık, Abdulğanî. *Hücciyetü's-sünne*. y.y.: Dâru'l-Vefâ 1407/1987.
- Akcaoğlu, Faik. Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- el-Akerî, İbnü'l-İmâd Şihâbüddin Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahabâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavud. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/1992.
- Altundağ, Mustafa. Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (İstanbul 2000).
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- el-Askalânî, Ahmed b. Hacer. *Fethu'l-bârî bî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Atmaca, Esra. *Memlûkler Döneminde Halep'te İlmî Hayat*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- el-Avfî, Hasan b. Avvâd b. Bilal. *İ'cazü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde İbni'l-Kayyim*. Riyad: Kürsiyyü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve 'Ulûmihî, 1436/2014.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- el-'Azamî, M. Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014. 1-438
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. Şam: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fırensiyyu li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1384/1964.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedâ'i'u't-tefsîr el-câmi'u limâ fesserehu'l-İmâm İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye*. der. Yüsri es-Seyyîd Muhammed. 3 Cilt. y.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- el-Beydavî, Nâsırüddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd alâ mezhebi's-selefi ve ashâbi'l-hadî*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981.
- Bilgin, Abdülcelil. "Bir Anlatım Üslubu Olarak Mecaz'ın Kur'an'daki Varlığına Dair Tartışmaların Analizi" *İslâm Düşüncesi Araştırmaları*. ed. Abdülcelil Bilgin-Yunus Aydın. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- bint Abdulaziz, Âmâl. *Menhecü'l-İmâm İbni'l-Kayyim fî takrîri't-tevhîd*. Riyad: 1432/2011.

Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları 2014.

“Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğere İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 5. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

“Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/428. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

“Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları 2011.

Bor, Adil. “Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında İ’rab-Bağlam İlişkisi”. *Bilimname; Düşünce Platformu*, 38, (2019/2).

Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail *el-Câmi’u’s-sahîh*. Kahire: el-Matba‘atu’s-Selefiyye, 1400/1980.

Büyük, Enes. “Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019).

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kumhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1992.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü’l-Luğâ ve Sıhâhu’l-Arabiyye*. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1420/2009.

el-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed. *eş-Neşr fî Kirââti’l-‘Aşr*. y.y.: Matbaatu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, t.y.

Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları Kur’an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2019.

el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *el-Burhân fî usûli’l-fikh*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997/1418.

*Risâle fî isbâti’l-istivâ ve’l-fevkiyye*. Riyad: Dâru Tavîk, 1419/1998.

Çelebi, Kâtip. *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmi’l-kutub ve’l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.

Çelik, Hüseyin. Eyüpoğlu, Osman. “Vahiy Bağlamında Kur’an Sünnet İlişkisi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/ 4 (2016).

Çetiner, Bedrettin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1988.

Çınar, Fatih. *İslâm Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

“İ’lâmu’l-Muvakki‘în’in Takdim ve Tahlili”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 839-858.

Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzul Dönemi Kur’an Tarihi*. İstanbul: Kuramer, 2023.

ed-Dârimî, Ebû Sa‘îd Osman b. Sa‘îd er-Red ‘ale’l-Cehmiyye. Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1431/2010.

- ed-Dav'u'l-münîr alâ't-tefsîr*. der. Ali Hamed Muhammed es-Sâlihî. 6 Cilt. y.y.: Müessestü'n-Nûr, t.y..
- ed-Dâvûdî*, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Demirci, Kürşat. "Hülûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Duman, M. Zeki. Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukataaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, "Sünen". thk. Şu'ayb Arnavut. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî'l-Kur'ânî'l-Âzîz ve mâ fihî mine'l-ferâiz ve's-sünen*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İbn Teymiyye hayatuhu ve 'asruhu ârâuhu ve fikhuhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.
- Ebû Zeyd, Bekr Abdullah. *Mevâridü İbn Kayyim fî kutubihî*. Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1403/1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye hayatuhû âsâruhû ve mevâriduhû*. Riyad: Dâru'l-'Asime, 1423/2002.
- Edis, Mustafa Salih. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Emiroğlu, Nagihan. Hadis İlmi Açısından Bahrî Memlûkler Döneminde Hanbelî-Eş'arî İlişkisi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 2019 (5), 258-470.
- Erel, Mehmet. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Delil Anlayışı ve İstinbat Teorisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ersöz, Resul. *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Eyibil, İrfan. "Ehl-i Sünnet Kelamında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2).
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009.
- Gilbert, Joan E. Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelmesi. çev. Harun Yılmaz. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 171-193.
- Gürler, Kadir. Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004).
- Hammam, Bilkasım Muhammed. "el-Hitâb ve Tâğûtu't-Te'vîl 'inde İbn Kayyimi'l-Cevziyye min Hilâli Kitabihî's-Savâ'iki'l-Mürsele: Dirâseten Tedâvuliyyeten". *Mecelletu Cami'ati's-Şârife*, 13/1, (1437/2016).
- Hasebellah, Ali. *Usûlü't-teşri'i'l-islâmiyyi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1396/1976.
- Hayri, Abdurrauf Muhammed Osman. *Mevkifu İbnü'l-Kayyim mine't-tasavvuf*. y.y.: 1997/1417.

el-Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kitâbü'l-erba'in fî delâ'ili't-tevhîd*. Medine: 1404/1984.

*Zemmü'l-Kelâmi ve ehlih*. y.y.: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, t.y.

Herrâs, Muhammed Halil. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

el-Herrâsî, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmü'Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.

Hicâzî, İvadullah Câd. *İbnü'l-Kayyim ve mevkîfuhû mine't-tefkîri'l-İslâmî*. y.y.: Mecme'u Buhûsi'l-İslâmî, 1392/1972.

Hilmî, Mustafa. *et-Tasavvuf ve'l-itticâhü's-selefi fî'l-'asri'l-hadîs*. Kahire: Dâru'd-Da've, t.y.

Holtzman, Livnat. *İbn Kayyim el-Cevziyye*. çev. Muhammed el-Ğâfirî. Erişim 25 Aralık 2020. atharah.com/wp-content/uploads/2020/12/pdf-9-3.pdf.

Hökelekli, Kadriye. *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Hüseyin, İmâd Ali Abdüssemi'. *et-Teyisîr fî usûl ve itticâhâtî't-tefsîr*. İskenderiye: Dâru'l-İmân, t.y.

Işıcık, Yusuf. "Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002).

İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endülûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri kitabi'l-azîz*. y.y.: Dâru İbn Hazm, t.y.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzî'l-kırââtî ve'l-izâh 'anhâ*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Meclisi'l-'Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni mieti's-sâmine*. thk: Muhammed Abdulmî'id Zân. Haydarabâd: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, t.y.

*İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-Tefsîr*. der: Yüsri es-Seyyid. ed: Halil Aldemir. çev. Harun Öğmüş, Ahmet Ağırakça. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye. *Bedâi'u'l-fevâid*. thk. Ali b. Muhammed el-İmran. y.y.: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, t.y.

*Celâu'l-efhâm fî fadlis'salâti ve's-selâmi alâ hayri'l-enâm*. thk. Zâid b. Ahmed en-Nüseyrî. y.y.: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, t.y.

*el-Cevâbu'l-kâfi limen seele ani'd-devâi's-şâfi*. Mağrib: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.

*ed-Dâ ve'd-devâ*. Riyad: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, t.y.

*el-Emsâl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Saîd Muhammed Nemr el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1981.

*el-Fevâid*. thk. Muhammed Uzeyr Şems. Mekke: Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, 1429.

*el-Fevâidu'l-muşevvik ilâ ulûmi'l-Kur'ân ve ilmi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

*Hâdi'l-ervâh ilâ biladi'l-efrâh*. Kahire: Matba'âtu'l-Medenî, t.y.

*İ'lamü'l-müvakkî'in 'an Rabbi'l-'alemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

*İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*. thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî. Mekke: Dâru Alemu'l-Fevâid, 1431/2011.

*İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.

*Kitâbu's-Salât*. thk. Adnan b. Sefâhân el-Buhârî. Riyâd: Dâru İbn Hazm, 1440/2019.

*Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

*Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru vilâyeti'l-ilmi ve'l-irâde*. Mekke: Dâru'l-'Alemu'l-Fevâid, 1432/2011.

*Ravdatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştâkîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

*er-Risâletu't-Tebukiyye*. thk. Muhammed Uzeyr Şems. y.y.: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, [Mecmu'u'r-Resâil içinde], t.y.

*es-Savâ'iku'l-mürsele alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. thk. Ali b. Muhammed er-Rahilullah. Riyâd: Dâru'l-'Asime, t.y.

*Şifâu'l-'alîl fî mesâili'l-kadâi ve'l-kader ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*. Kahire: Dâru't-Türâs, t.y.

*Tefsîru suveri'l-kâfirûn ve'l-mu'avvizeteyn*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire: Matbaatu Sünneti'l-Muhammediyye, 1368.

*et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Salim Batatî. Riyâd: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, 1429.

*Tuhfetu'l-mevdûd bi âhkâmî'l-mevlûd*. y.y.: Dâru'l-'Alemlî'l-Fevâid, 1431/2010.

*et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Nâif b. Ahmed el-Hamd. Mekke: Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, t.y.

*Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihabüddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1408/1988.

İbn Manzûr, Ebûl'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensâri. *Lisânu'l-Arab*. y.y.: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, t.y.

İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Mekke: Mektebetü Ubeykân, 1425/2005.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1419/1998.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî. *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye*. y.y.: Mecma'ul-Melik Fehd li-Tıbâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, 1426/2005.

- Mecmû' u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Vizâretü's-Şûûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Dave ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1400/1980.
- Nakdu Esâsi't-takdîs*. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1425.
- İbn Hanbel, Ahmed. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. Riyâd: Dâru's-Sebât, 1424/2001.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Kânûnu't-Te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Şam: Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Mevdû'ât*. y.y.: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.
- İbnü'l-Mevsîlî, Muhammed. *Muhtasaru's-Savâ'iku'l-mürsele ala'l-Cehmiyye ve'l-Mu'ttula*. Edvâu's-Selef 4/1303.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290. İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- İlyas Çelebî, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", *Vahiy ve Peygamberlik*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman. *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib*. Mekke: Merkezu Buhûsî'l-İlmî ve İhyâu't-Türâsî'l-İslâmî, 1406/1986.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-arifîn esmâu'l-müellifîn âsâru'l-musannefîn*. y.y.: Müessesetü Tarihu'l-Arabî, t.y.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Kâdî Abbülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- el-Kahtânî, Muhammed b. Abdullah b. Câbir. *İhtiyârâtü İbn Kayyim el-Cevziyye fî't-tefsîr dirâseten ve muvâzeneten*. y.y.: Kursiyyu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Ulûmuh, 1439.
- Kara, Ömer "el-Furûku'l-Luġaviyye'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkânı Üzerine". Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Karagöz, Mustafa. "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kasapoğlu, Saliha. "Şer'i Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2).
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyetleri ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Keleş, Ahmet. "İmam Şafiî'nin Fıkıh Usûlünde Sünnet Vahiy İlişkisi". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018).

- Kılıçarslan, Mustafa. Bedâiu't-Tefsîr Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Tefsire Dair Görüşleri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Koca, Ferhat. *İslâm Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Konaklı, Numan "İ'cazü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2).
- Kösesoy, Abdulvahap. *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Krawietz, Birgit. *Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works*. Mamlūk Studies Review (2006).,
- Kubat, Mehmet. İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2019).
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Hayrettin Karaman ve diğerleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Sabri Hizmetli. Pınar Yayınları 2017.
- Lâşin, Abdülfettah. *İbn Kayyim ve hissuhu'l-belâğiyü fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1402/1982.
- Lila, İsmail. Klasik ve Çağdaş Dönemde Aksâmu'l-Kur'an: İbnü'l-Kayyim ve Ferahi Mukayesesi. İstanbul: Marmara Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Hikâyetü'l-münâzarati fi'l-Kur'ân ma'a ba'di ehli'l-bid'a*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- Makdisi, George, *İslâmın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf. çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007).
- Kâdirî Sufisi İbn Teymiyye. çev. Vahit Göktaş. *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007).
- el-Makrîzî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkadir. *el-Sülûk li ma'rîfeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/1997.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah.-". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014).
- Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, Aralık 2017.
- Mennâ'u'l-Kettân. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.

- Merağî, Abdullah Mustafa. *Fethu'l-mubîn fî tabakâtî'l-usûliyyîn*. y.y.: Matbaaatu Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366/1947.
- Mertoğlu, Suat. “et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/127.İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- el-Mut'inî, Abdülazim İbrahim Muhammed. *el-Mecâz İnde'l-İmâm İbn Teymiyye ve telâmîzihi beyne'l-inkâr ve'l-ikrâr*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416/1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Heccâc el-Kuşeyrî. “*el-Câmi 'u's-Sahîh*”. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1378/1955.
- el-Mütevellî, Sabri. *Menhecü ehli's-sünne fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâsetün mevdu'iyetün li cuhûdi İbni'l-Kayyim et-tefsîriyye*. Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 2002.
- Namlı, Tuncer. “Dil ve Vahiy Tarihine Işık tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 30 (2015).
- en-Nebhan, Muhammed Faruk. *el-Medhal ilâ ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Halep: Dâru Alemu'l-Kur'ân, 1427-2005.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Hâkim. *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*. y.y.: Dâru'l-Harameyn, 1417-1997.
- en-Nu'aymî, Ebu'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed ed-Dimeşkî. *ed-Dâris fî tarihi'l-medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Dûru'l-Kur'ân fî'd-Dimaşk*. Şam: 1365/1946.
- Okumuş, Bünyamin. *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik Selefî Öğretinin Olgusal Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Onuş, Usame. “Cumhuriyet Dönemi İslâmî İlimler Literatüründe Selefîlik ve İbn Teymiyye Çizgisi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 293-320.
- Öğmüş, Harun. “es-Savâ'iku'l-Mürsele Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler”. *Ekev Akademi Dergisi* 13/ 38 (Kış 2009), 159-176.
- “es-Savâ'iku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013).
- Özdemir, İbrahim. “Nasların Yeterliliğine Dair”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (16) (Kasım-2016).
- Özdemir, Metin. *Mutezile'nin Kur'an Müdafası*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Özervalı, M. Sait. “el-Kasîdetü'n-Nûniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 570. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Öztürk, Mustafa. “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Adana 2008).

“Mahiyet ve İşlev Açısından Tefsir”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 5. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Parlak, Ali. *Tefsir Tarihinde Zahirilik ve Zahirî Te’vil Geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu’l-ğayb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981.

*el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*. thk. Taha Cabir ‘Alvânî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412/1992.

*Muhassalu efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhîrîn mine’l-ulemâ ve’l-hukemâ ve’l-mütekellimîn*. y.y.: Mektebetü’l-Külliyyâtü’l-Ezheriyye, t.y.

Sancar, Faruk. “Ehl-i Hadis’in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1).

es-Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâ’t-Turâsi’l-Arabî, 1420/2000.

es-Sebt, Halid. *Kava ‘idü’t-tefsîr cem ‘an ve dirâseten*. y.y.: Dâru İbn Affân, t.y.

es-Secezi, Ebu Nasr Ebuydullah b. Sa’îd b. Hâtim. *Risâletü’s-Secezi ilâ ehli Zebîd fî’r-reddi ‘alâ men enkere’l-harfe ve’s-savt*. thk. Muhammed Bâkerîm Bâabdullah. y.y.: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî ve’l-İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, 1413/ 1991.

Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhü’l-ulûm*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1987.

Sever, Mehmet. *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Miftâhu’l-hücce fî’l-ihdicac bi’s-sünne*. thk. Sirâcüslâm Hanîf. y.y.: Dâru’l-Kur’ân ve’s-Sünne, 1438/2016.

es-Suyûtî, Celâlüddin *el-Muzhir fî ulûmi’l-luğa ve envâ’ihâ*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.

es-Sübkî el-Kebîr, Ebû’l-Hasen Takiyyüddin Ali b. Abdi’l-Kâfi. *es-Seyfü’s-sakîl fî’r-reddi alâ İbnü’z-Zefîl*. y.y.: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Turâs, t.y.

*ed-Dürretü’l-mudiyye fî’r-red ‘alâ İbni Teymiyye*. Şam: Matbaatu’t-Terakkî, 1347.

es-Sübkî, Tâcüddîn Abdulvahab b. Takiyyüddîn. *Tabakâtü’s-şafi’iyyeti’l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Abdulfettân Muhammed el-Hulv. y.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1413/1992.

Sülün, Murat. *Kur’ân Kılavuzu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

“Kur’ân Tefsiri ve Diğer İlimler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 5. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

“Kur’ân-ı Kerim’de Vahyin Kavramsal Çerçevesi”. *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’an Vahyi*. edt. Murat Sülün. İstanbul: 2017.

“Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl III/3*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

- es-Sürûr, Muhammed Cemalüddin. *Devletü benî kalâvûn el-haletüs-siyâsiyyetü ve'l-iktisâdiyyetü fî 'ahdihâ bi vechin has.* y.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- eş-Şâtibî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ el-Haymî. *el-Muvâfakâtu fî usûli's-şeri'ati.* y.y.: Dâru İbni Affân, 1417/1997.
- Şerefüddin, Abdülâzîm Abdüsselâm. *İbn Kayyim el-Cevziyye, asruhu ve menhecuhu ve ârâuhu fî'l-fikhi ve'l-akâidi ve't-tasavvuf.* y.y.: Dâru'l-Kalem, 1405/1984.
- eş Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr el-cami'ü beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr.* thk. Abdurrahman 'Umeyra. y.y.: Dâru'l-Vefâ, t.y.
- İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl.* Riyad: Dâru'l-Fâdile, 1421/2000.
- Bedrü't-tali' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Şevvâ, Eymen. *Beyne Netâici'l-Fiker li's-Süheylî ve Bedâi'i'l-Fevâid li-İbni Kayyim. Mecelletu Câmi'atu Dimeşk* 24/3-4 (2008), 47-86.
- Tabak, Herol. *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefîlere Yöneltilikleri Tenkitler.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Sarihu's-sünne* thk. Bedr b. Yûsuf el-Ma'tûk. y.y.: Mektebetü Ehlu'l-Eser, 1426/2005.
- et-Tefsîru'l-kayyim li'l-İmâm İbni'l-Kayyim.* der. Muhammed Uveys en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, t.y.
- et-Tefîzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu 'Akâidi'n-nesebiyye.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1436/2014.
- Muhtasaru'l-me'ânî fî'l-belâğa.* thk. Halil İbrâhim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016/1437.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-Ulûm.* Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996/1416.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. “Sünen”. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1938.
- Tomar, Cengiz. “Şam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneginin Dönüşümü –İbn Kesir (ö. 774/1773) Tefsiri Örneği Üzerinden.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri. İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 253-262.
- el-Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-şâfiyye fî'l-intisâr li'l-fırkatin'n-nâciyye.* Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1435/2014.
- Ülgen, Emrullah. “Tefsir Metodolojisinde Sarf İlmini Yeri ve Önemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Elazığ 2016).

- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basît*. thk. Süleyman b. İbrâhim el-Hasîn. Riyad: 1430/2010.
- Yalçın, Ahmet. *Selefi Dününce'nin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlûklerde Dımaşk Kâdıkudâtlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- "Kelam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları 2022.
- "Ulûv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/136. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Yılmaz, Harun. "Medrese Nedir? XII ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 21/40 (2016/1), 33-70.
- Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yiğit, İsmail. "Memlûkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevheri'l-kâmûs*. y.y.: et-Türâsu'l-Arabî 1419/1998.
- ez-Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Kitâbu'l-'arş*. Riyad: Edvâu's-Selef, 1420/1999.
- el-'Uluvvu li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr fî idâhi sahihi'l-ahbâr ve sakîmihâ*. Riyad: Mektebetu Advâis-Selef, 1417/1995.
- Mu'cemu şuyûhi'l-kebîr*. thk., Ruhiyye Abdurrahman es-Suyûfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Zemzemî, Yahya b. Muhammed. "İnâyetü'l-imâmi İbni'l-Kayyim bi'l-kırââtî". *Mecelletü Külliyyeti's-Şeri'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti* 26, (1429/2008).
- ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru't-Türâs, t.y.
- el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. y.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-islâmiyye, 1413/1992.
- Ze'rûr, İbrâhim. *el-Hayatü'l-İctima'iyetü fî Bilâdi's-Şâm fî'-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*. Şâm: 1411/1990.