

GENEL BİLGİLER

Adı, Soyadı	: Ümit Döngel
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdulhamit Birışık
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans - 2019
Anahtar Kelimeler	: Te'vil, Akıl-Nakil, Tevhid, Ahkâm, Tezkîr

ÖZET

Zamanın geçmesiyle Kur'ân'ın anlaşılması noktasında birtakım problemlerle karşılaşmıştır. Zamansal mesafe ve buna bağlı olarak değişen olgusal durumların yol açtığı problemlerle birlikte sabit kalan Kur'ân metnini muhafaza etmek te'vil faaliyeti aracılığıyla sağlanmıştır. Te'vil faaliyeti, nassın rehberliğine başvurma imkânı sunarken, aynı zamanda en merkezi problemlerden biri haline de gelmiştir. Kur'ân'ın "ilâhî kelâm" vasfını taşıması, kendisini müslüman olarak niteleyenlerin meşruiyet arayışlarının merkezinde yer almasını sağlamıştır.

Bu çalışmada Kur'ân metnini yorumlamak gayesiyle neden belirli bir yöntemin tercih edildiği, Kur'ân yorumunun esasında hangi problemin uzantısı niteliğinde olduğu sorularına Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 468/1076) Kur'ân ve te'vil anlayışı özelinde cevap aranmıştır. Çalışmada, *Kânûnü't-te'vil*'de önemle üzerinde durulan hususlar esas alınmakla birlikte, çoğu zaman müellifin diğer eserlerine müracaatla konu detaylı bir şekilde tartışılmaya çalışılmıştır. İki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân tasavvuru ortaya konulmaya, ikinci bölümde te'vil probleminin esasında hangi problemin uzantısı niteliğinde olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak lafız-mana ilişkisi, akıl-nakil ilişkisi ve zâhir-bâtın kavramları çerçevesinde te'vil problemi ele alınmıştır.

ABSTRACT

A number of problem is encountered concerning the understanding of the Quran in the course of time. Despite the fact that a lot of problems led by time period and phenomenal conditions depending on it are faced it has been possible to preserve the Quran Text thanks to Tawil activities. While the Tawil activities give a chance of consulting to the guidance of text, in the same time, it became one of the central problems. Having the characteristic of holiness gave rise the Quran to be in the center of sources that scholars seeing themselves as a Muslim referred to in their research for their legitimacy.

Throughout this work, it is searched for an answer to questions' why a certain method is preferred in Quran commentary, and the continuation of which problem is the Quran commentary' based upon Abu Bakr Ibn al-Arabi's (d. 468/1076) Tawil understanding. Even though mostly emphasized issues in Kanun al-Tawil are dealt with in this work it is consulted and referred to other works of author as the occasion arises. This work consists of two sections, in one of which Ibn al-Arabi's approaching to the Quran has been tried to explain and in the second one it is tried to prove the problem of which the Tawil problem is occurred. Depending on this, Tawil problem is discussed within the frame of word-meaning, reason-revelation relationship and implicit and explicit concepts.

ÖNSÖZ

Kur'ân, anlamaya çalışanların bakış açılarına ve bilgi birikimlerine göre çeşitli açılardan izah edilmeye çalışılmıştır. Birbirinden farklı alan ve işlevlere sahip her bir disiplin tarafından sabit kalan Kur'ân metnini yorumlamak belirli esaslar dahilinde gerçekleştirilmiştir. Değişen olgusal durumlar ile naslar arasında bağdaştırıcı bir rol üstlenen te'vil kavramı, dinî disiplinlerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabalarının merkezinde yer almıştır. *Kânûnü't-te'vil* adında eser kaleme alan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 468/1076), Kur'ân metnini yorumlamada gözetilmesi gereken ilke ve esaslara değinmiş, te'vil problemini farklı açılardan ele almayı hedeflemiştir. Bu çalışmada Kur'ân'ı yorumlamada hangi yöntemlere başvurulduğunu ve *te'vil*'in esasında hangi problemin bir uzantısı olduğu sorularına İbnü'l-Arabî özelinde cevap aranacaktır.

Lisansüstü çalışmalarda ortaya çıkan ürünler sadece yazarlarına ait değildirler. Çünkü eserin ortaya çıkmasında çok sayıda ilim adamının doğrudan katkısı bulunmaktadır. Bu çerçevede yazara en fazla katkıyı sağlayan danışmanı olması pek tabiidir. Hem yüksek lisans ders dönemi boyunca rehberliğinden yararlandığım hem de tez danışmanlığımı üstlendikten sonra tez hazırlama sürecinde her konuda desteğini gördüğüm Hocam Prof.Dr. Abdulhamit BİRİŞİK'a teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans dönemi boyunca her zaman ilgi ve alakasını gördüğüm Dr.Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN'a da şükranlarımı sunuyorum. Tezin tamamını dikkatle okuyarak eleştiri ve tavsiyelerde bulunan Araştırma Görevlileri Müddessir DEMİR, Muhammet İkbâl ASLAN ve Abdulcabbar ADIGÜZEL'e teşekkür borçluyum. Ayrıca sundukları çalışma ortamından dolayı TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yöneticilerine ve kütüphane görevlilerine de çok teşekkür ederim.

Çalışmamızı faydalı kılmasını ve yeni çalışmalara kapı aralayacak tarzda bereketlendirmesini Yüce Allah'tan niyaz ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	v

GİRİŞ

I. KONU VE METOD.....	2
II. KAYNAKLAR	3

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU BEKİR İBNÜ'L ARABÎ'NİN KUR'ÂN TASAVVURU

I. EZELÎ BİR KELÂM OLARAK KUR'ÂN	9
A. İbnü'l-Arabî'nin Ku'rân Tanımı ve Kur'ân-Kıraat Ayniyeti Meselesi	10
B. İbnü'l-Arabî'ye Göre Kur'ân'ın Kelâm-ı İlâhîliği	13
1. Allah'ın sıfatları.....	14
2. Kelâm-ı nefsî kelâm-ı lafzî ayrımı.....	17
II. ANA KONULARIYLA KUR'ÂN	21
A. Tevhid	23
B. Ahkâm	27
1. Hükmün kaynağı: Hüsün-kubuh meselesi	28
2. İbnü'l-Arabî'nin <i>Ahkâmu'l-Kur'ân</i> 'ı.....	29
C. Tezkîr.....	32
II. AKIL NAKİL İLİŞKİSİ AÇISINDAN KUR'ÂN	33
A. Aklî Bilginin İmkânı.....	34
B. Vahiy Bilgisinin İmkânı	38

İKİNCİ BÖLÜM

EBU BEKİR İBNÜ'L ARABÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

I. LAFİZ-MÂNA İLİŞKİSİ AÇISINDAN TE'VİL.....	50
A. Lafız	51
1. Lafızların vaz'ı	51
2. Lafızların kullanımı ve Kur'ân yorumuna etkisi.....	52
3. Lafızların mânaya delâlet şekilleri ve Kur'ân yorumuna etkisi	56
B. Mânâ	61
II. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ BAKIMINDAN TE'VİL	66
A. Delil ve Emâre Kavramları Bağlamında Te'vilin Sınırları.....	70
B. Te'vili Gerekliliği Kılan Bir Unsurların Akıl-Nakil Çatışması	72
1. Akıl-nakil ilişkisine göre te'vil çeşitleri	74
2. Farklı fırkalara göre te'vilin kapsam ve sınırları	76
C. Zâhiri Akla Aykırı Âyetlerin Te'vili.....	79
III. ZAHİR BÂTİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TE'VİL	84
A. Zâhir (الظاهر) ve Bâtın (الباطن) Kavramlarının Tahlili	84
B. Zâhirden Bâtına Geçişte Aranan Kriterler	86
SONUÇ	91
BİBLİYOGRAFYA.....	95

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı, baskısı
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul 1988-2013
Fak.	: Fakültesi
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
m.ö.	: Milâttan önce
nşr.	: Neşreden, tahkik eden ve kitaba birtakım ta'lik yazan.
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallahu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: tercüme eden, mütercim, çeviren
ts.	: Tarihsiz
Üniv.	: Üniversitesi
vb.	: Ve benzeri
y.y	: Yer yok
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

I. KONU VE METOD

Kur'ân, inanan insanın varlığını sürdürmesini sağlayan ve kişinin hem Allah hem de ilişki içinde bulunduğu toplumla münasebetini tarif/tanzim eden bir metindir. İlk dönemlerde, Kur'ân vahyi Hz. Peygamber'in uygulamasıyla şahıslaştığından, ilâhî kelâm ile İslâm toplumu arasındaki bağın kurulması noktasında sıkıntı yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından muhatap kitle ve olgular değişmeye başlamış, birtakım problemlerle karşılaşmıştır. İşte te'vil, değişen olgusal durumlar karşısında nassın rehberliğine başvurmak ve zamansal mesafenin yol açtığı problemlerle birlikte sabit kalan metne yönelmek isteyen bir müminin çabasıdır. Te'vil faaliyeti, nassın rehberliğine başvurma imkânı sunarken, aynı zamanda en merkezi problemlerden biri haline de gelmiştir. Kur'ân'ın "ilâhî kelâm" vasfını taşıması, kendisini müslüman olarak niteleyenlerin meşruiyet arayışlarının merkezinde yer almasını sağlamıştır. Her bir fırka, benimsediği metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayışla Kur'ân'ı yorumlamaya yönelmiş, bu noktada te'vili bir enstürüman olarak kullanmıştır.

Te'vil konusu klasik literatürde, müşkilü'l-Kur'ân eserleri, reddiye edebiyatı, tefsir usulü eserleri, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Ancak bu konu, İbnü'l-Arabî'ye kadar te'vili her yönüyle inceleyen geniş çaplı müstakil bir esere konu olmamıştır. Modern dönemde te'vil üzerine çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen bu konuda oldukça önemli bilgiler aktaran İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışı çok fazla gündeme getirilmemiş, bazı akademik çalışmalara konu olsa da bu yönünü kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır.

Bu çalışma, İslâmî fırkaların te'vil anlayışlarından kesitler sunarak eleştiren ve te'vili belirli ilke ve esaslara dayandırmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışını konu edinir. Çalışmada *Kânûnü't-te'vîl*'de önemle üzerinde durulan hususlar esas alınmakla birlikte, çoğu zaman müellifin diğer eserlerine müracaatla konu detaylı bir şekilde tartışılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede araştırmamız, bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. İbnü'l-Arabî üzerine yapılan akademik çalışmaların çoğunda müellifin bibliyografyasına yer verildiğinden hayatı ve eserlerine değinilmemiştir.

Üç alt başlıktan oluşan birinci bölümde müellifin te'vil anlayışını ortaya koyma sürecinde ilk aşama olan Kur'ân tasavvuru incelenmiştir. "Ezelî Bir Kelâm Olarak Kur'ân" başlığı altında, İbnü'l-Arabî'nin kıraatler ile Kur'ân'ın aynı hakikatlere sahip olup olmadığını sorununa yaklaşımı ve ilâhî kelâmın mahiyeti izah edilmeye çalışılmıştır. Kelâmullahın mahiyetini öncelikli olarak ele almamızı gerektiren iki önemli etken vardır. Birincisi, Allah'ın kelâmının yorumlanmasının kısmen

Allah hakkında varılan hükümlere bağlı olarak gerçekleşmesidir. İkincisi ise, zihindeki mana ile dilde varlık bulan lafızların ilişkisi bağlamında gerçekleşen te'vil faaliyeti ile kelâmullahın gerçekte ne olduğu probleminin ilişkisidir. Bu bölümün ikinci başlığı altında İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a yönelirken hangi amaçları gözettiği sorusuna cevap aranmak anlamına geleceğinden müellifin Kur'ân'ın ana konularına dair benimsediği tasnif ele alınmıştır. Bölümün son başlığında ise te'vil çabası akıl ile nakil arasında kurulan ilişki çerçevesinde gerçekleştiği için müellifin akli bilginin ve vahiy bilgisinin imkanına dair görüşleri ele alınıp incelenmiştir. Bölümün sonunda "Ana Konularıyla Kur'ân" başlığı ile "Akıl-Vahiy İlişkisi Açısından Kur'ân" başlıklarının kesiştiği noktaya kısaca değinilmiştir. Her ana başlığın girişinde ya da sonunda konunun te'vil faaliyetine yansıyan yönüne kısaca işaret edilmeye çalışılmıştır.

Müellifin tefsir ile te'vil kavramları arasında keskin bir ayrıma gidip gitmediği sorusuna cevap aranan bir girişle başlayan ikinci bölüm, üç alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümün başlıklandırılmasında İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ı ana konularına ayıran yaklaşımı belirleyici olmuştur. İlk başlık altında, ses ve harflerin, zihindeki mânayla ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen te'vil faaliyeti incelenmiştir. İkinci alt başlık altında ise teoloji olarak yorum faaliyetinde dikkate alınması gereken ilke ve esasların ne olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Delil ve emâre kavramlarının tahlili çerçevesinde teorik bir arka plan oluşturulmaya çalışılmış, iki bilgi kaynağı arasındaki ilişki çerçevesinde İslami fırkaların tevil meselesine yaklaşımları tahlil edilmiştir. Sonrasında te'vil faaliyetine yönelmenin en önemli sebeplerinden biri olan akıl ile nakil arasında çelişki olup olmadığı, varsa çelişki olduğu vehmine yol açan kusurun ne olduğunu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu başlık altında son olarak müellifin kullanımında muhkem ve müteşabih kavramlarının hangi anlamı ifade ettiği sorusuna cevap aranmış, ardından birtakım tatbiki tevil örnekleriyle konu açıklanmıştır. Son başlıkta ise zâhirden batına geçişite aranan kriterlerin neler olduğu tartışılmıştır.

II. KAYNAKLAR

Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnü't-te'vil* adlı eseri her iki bölümde de birincil kaynak olarak kullanılmıştır. *Kânûnü't-te'vil*'de, genel olarak naslara yaklaşımda benimsenmesi gereken ilke ve sınırlara değinilir. İlimlerin konularına göre tasnif edildiği eserde, dinî ilimlerin her birinde hangi bilgi kaynağının esas alınacağı, konuların tekabül ettiği varlık kategorisine göre gösterilmeye çalışılır. Gayb alemini ya da şahadet âlemini konu edinen nasların yorumlanmasında esas alınması gereken ilkeler muhtasar bir şekilde açıklanır. Dinî ilimlerin

tasnife tabi tutulduğu eserde, asıl olarak ele alınan konu, bilgi sorunudur ve eserin muhtevasını bu sorunun uzantısı niteliğindeki konular oluşturur. Eserde varlık hakkındaki bilgiye keşif yoluyla ulaşılabileceğini savunan sûfilerin bilgi anlayışına ve akıl-vahiy ilişkisine değinilir. Müellifin de açıkça belirttiği üzere eserin yazılış amacı Kur'ân etrafında oluşan ilimleri açıklamaktır. Bu bakımdan eser genel olarak ahkâm, tevhid ve tezkîr olmak üzere İslamî disiplinlerde esas alınması gereken temel prensipleri içerir. Kur'ân'daki yeminler ve tekrarlar, surelerin faziletleri, muhkem müteşâbih gibi Kur'ân ilimlerine ait konular işlenmesi sebebiyle Kur'ân ilimleri hakkında yazılan eserlerin ilklerinden kabul edilir.¹ Ancak eserin muhtevası bütünlük içerisinde incelendiğinde, ilgili konuların Kur'ân ilimleri sahasında yazılan eserlerden oldukça farklı bağlamda ele alındığı görülür. Müellif, Kur'ân ilimlerine ait bu konuları ya akıl nakil ilişkisi ya da Kur'ân etrafında oluşan ilimler bağlamında ele alır.

Kendisinden önceki literatür incelendiğinde Gazzâlî'den başka bu isimde eser kaleme alan bir müellife rastlanılmaz. Gazzâlî *Kânûnü't-te'vîl* adında yazdığı küçük hacimli bu risalesinde fırkaların te'vil meselesine yaklaşımını akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde açıklar. Aynı yaklaşımla İslâmî fırkaları ele alan İbnü'l-Arabî'nin te'vil çeşitlerine yaklaşımı büyük ölçüde Gazzâlî ile benzer. İki âlim de netice itibarıyla Eş'ârielerin yaklaşımını tasvip ederek orta yolun temsilcisi olduklarını ifade eder. İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin kısa ve öz bir şekilde değindiği bu fırkaları örnekleriyle genişçe ele alarak inceler. Gazzâlî daha çok metafizik konularda fırkaların te'vil meselesine yaklaşımını ele alırken, İbnü'l-Arabî ahkâm ve tezkîr konularına da değinerek her yönüyle te'vili ele almaya çalışır. Başta Gazzâlî olmak üzere sûfilerin işârî yorumlarına eleştirilerin yöneltildiği eserde İbnü'l-Arabî, işârî yorumları tamamıyla kabule yanaşmayan bir tavır sergilemez. O, itikada ilişkin konularda olduğu gibi tezkîr konusunda da orta yolun takip edilmesi gerektiğini düşünür. Doğrudan Gazzâlî'nin eleştirilmesi ve ahkâm ile tezkîr konularında da te'vil faaliyetinin ele alınması yönüyle eser Gazzâlî'nin kaleme aldığı risaleden farklıdır.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân tasavvurunu konu edinen Birinci Bölüm'de İbnü'l-Arabî'nin bilgi ve varlık anlayışı incelenerek fikri arka plan sunulmaya çalışıldı. Bu bakımdan *Kânûnü't-te'vîl*'in yanında İbnü'l-Arabî'nin *el-Avâsim mine'l-kavâsim* adlı eserleri de bu bölümün birincil ana kaynağıdır. *Kânûnü't-te'vîl*'de muhtasar olarak ele alınan konuların ayrıntılı bir şekilde incelendiği *el-Avâsim* Mu'tezile, İslam filozofları, sûfiler ve Bâtıniler başta olmak üzere çeşitli fırkaların bilgi ve nübüvvet nazariyeleri ile itikada ilişkin görüşlerini konu edinir. Bu iki temel

¹ Seber, Abdulkerim, *Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerindeki Yeri, Tefsir ve Te'vîl Metodu*, Tibyan Yayıncılık, Ekim 2014, s. 3.

eserle birlikte İbnü'l-Arabî'nin *el-Emedü'l-aksâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna ve sıfâtihi'l-ulâ* adlı kelâm eseri ile yer yer kelâm tartışmalarına değindiği *el-Ğabes fi şerhi Muvatta-i Mâlik b. Enes ve Kitâbü'l-Mesâlik fi şerhi Muvatta-i Mâlik* gibi hadîs şerhi türü kapsamında değerlendirilebilecek eserler bölümün ikincil kaynakları olarak kullanılmıştır. Bu bölümde İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarının yanısıra sunulan arka planın kelâm disiplinindeki yerini tayin etmek adına modern dönemde yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Bunlara örnek olarak Ömer Mahir Alper'in *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Hülya Alper'in *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, Kamil Güneş'in *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas* adlı çalışmaları gösterilebilir.

İkinci Bölüm'de müellifin *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkıh, Ahkâmü'l-Kur'ân, el-Mütevassıt fi'l-İtikâd ve'r-reddi alâ men hâlefe's-sünnete min zevî'l-bide'ı ve'l-ilhâd* ve *el-Avâsım* adlı eserleri ana kaynaklarımız arasındadır. Ayrıca Cüveynî'nin *Kitâbü'l-irşâd*, Gazzâlî'nin *Kânûnü't-te'vil*, İbn Teymiyye'nin *Der'ü teârüzi'l-akl ve'n-nakl*, Kâdî Abdulcabbar'ın *Şerhu'l-usuli'l-hamse* gibi klasik kaynaklardan da yer yer istifade edilmiştir. Bu klasik kaynakların yanısıra Davut İltaş'ın *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Ferhat Koca'nın *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem* ve Kılıç Aslan Mavil'in *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil* adlı çalışmaları ikincil kaynak olarak kullanılmıştır. Özellikle Davut İltaş'ın yukarıda zikrettiğimiz eseri el-Mahsûl'un bazı bölümlerinin anlaşılmasında çalışmamıza oldukça katkı sağlamıştır.

Kendisiyle aynı isimde eser kaleme alan Gazzâlî ile yer yer kıyaslamalar yapıldığından Gazzâlî'nin *İlcâmü'l-avâm an 'ilmi'l-keâm, İhyâu ulûmi'd-din, el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl, Faysalü't-tefrika* gibi eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Ancak eserlerinin çeşitliliği ve birbiriyle bağdaştırılması güç görüşler öne sürmesinden kaynaklı zorluk sebebiyle çoğu zaman Gazzâlî'ye dair yapılan çalışmalardan yararlanılmıştır. Özellikle Zeynep Gemuhluoğlu'nun *Teoloji Olarak Yorum* adlı eseri, İbnü'l-Arabî ile Gazzâlî'nin te'vil anlayışlarının mukayesesi bakımından teze önemli katkılar sağlamıştır.

Çalışmada te'vil konusuna ilişkin meselelerde, İbnü'l-Arabî'nin bütün matbu eserleri incelenerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. Tarafımızdan yapılan bu değerlendirmelerde İbnü'l-Arabî özelinde gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında yapılan çeşitli çalışmalardan istifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî üzerine İslam tarihi, hadîs ve kelâm disiplinlerinde yüksek lisans, doktora ve makale düzeyinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalar daha ziyade

el-Avâsım,² *Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*,³ *el-Emedü'l-Aksâ fî ma'rifeti esmâ'î'l-hüsna ve ef'âlihî te'alâ*,⁴ *Ahkâmü'l-Kur'an*,⁵ *Kânûnü't-te'vîl*,⁶ gibi müellifin eserleri üzerine yoğunlaşan kitap merkezli çalışmalardır. Hepsini incelemeye gayret ettiğimiz bu çalışmalardan tezde istifade ettiğimiz birkaç çalışmaya değinmekte fayda vardır. Bu çalışmalardan *el-Avâsım*'ın muhakkiklerinden Ammâr et-Tâlibî'nin *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-Ârabî el-ke'lâmiyye* adlı eseri ilk sırada yer alır. İbnü'l-Arabî'nin kelâmî görüşlerini ele alan yazar, tabiiyyât disiplini içerisinde ele alınan metafizik meselerlerden, ilâhiyata ilişkin problemlere, bilgi nazariyyesinden din eğitimi alanında öne sürdüğü görüşlere kadar İbnü'l-Arabî'nin *el-Avasım*'da değindiği bütün konulara yaklaşımını ortaya koymaya çalışır. Ammâr et-Tâlibî, İbnü'l-Arabî'nin bütün bu konular hakkında görüşlerine dair önemli tespitlerde bulunur. Ancak özellikle İbnü'l-Arabî'nin kelâma dair kaleme aldığı *el-Mütevassıt'a* çok fazla müracaat etmemesi, çalışmanın en önemli eksikliğidir.

İbnü'l-Arabî üzerine yapılan diğer bir çalışma ise Cihat Akkoyun tarafından hazırlanan *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an'daki Metodu* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin genel olarak âyetleri tefsir etme şekli, dirâyet ve rivâyet metodunun ele alındığı bu çalışmanın büyük bir bölümü, tez çalışmalarında sıklıkla rastlanan “Kur'an'ın Kur'anla Tefsiri”, “Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri” gibi başlıkların altına Ahkâmü'l-Kur'an'dan seçilen örneklerin yerleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bununla birlikte Akkoyun'un bu çalışması Ahkâmü'l-Kur'an'daki bazı meseleler hakkında derli toplu örnekler sunması açısından teze katkı sağlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı Arap Dünyası'nda da çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bunlardan Mansûr Fuzayl Kâfî'nin *Menhecü İbni'l-Arabi fi tefsiri Ahkâmi'l-Kur'âni'l-*

² Ammâr et-Tâlibî, *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-Ârabî el-ke'lâmiyye*, eş-Şirketü'l-Vataniyye, Cezayir, ts; Duru, Muhammet, Kadı Ebû Bekr İbn-i Arabî'nin tarihçiliği ve *el-Avâsım mine'l-kavâsım*'ın tahlili değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi, 2002), Erciyes Üniv. İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı.

³ Arık, M. Selim, *Ebu Bekr İbnü'l-Arabi ve Sünen Şerhi 'Arizatü'l-Ahvezi* (Doktora Tezi 2001), Uludağ Üniv. SBE. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadîs Bilim Dalı.

⁴ Biçer, Ramazan, *Ebû Bekir Ebû İbnü'l-Arabi ve el-Emedü'l-aksa adlı eseri : Esmâ-i hüsna ve sıfatullah bahislerinin edisyon kritik, tahkik tahlil ve değerlendirilmesi* (Doktora Tezi 1999), Marmara Üniv. SBE. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı.

⁵ Mansûr b. Fuzayl Kâfî, *Menhecü İbni'l-Arabi fi tefsiri Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dârü'l-Hâmid, Amman 2010; Abdülmün'im Hasan Muhammed Müsâ'ıd, *Menhecü İbni'l-Arabi el-Mâlikî fi tefsiri Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Doktora Tezi 2008), Câmî'atü'l-Hurtûm Külliyyetü'l-Âdâb; Özcan, Kemal, *Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an'ında Hadîslere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi, 2010) Dokuz Eylül Üniv. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadîs Bilim Dalı; Akkoyun, Cihad, *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an'ındaki metodu* (Yüksek Lisans Tezi 2006), Dokuz Eylül Üniv. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı; Şirin, Şükrü, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi - İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an Örneği* (Doktora Tezi, 2016), Sakarya Üniv. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı.

⁶ Seber, Abdülkerim, *Ebu Bekr İbnü'Arabî'nin Kur'an İlimlerindeki Yeri, Tefsir ve Te'vîl Metodu*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2014.

Kerim adlı çalışması, İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'daki metodunu farklı açılardan ele alır. Sekiz bölümden oluşan çalışmada İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ele alınır. Diğer bölümlerde İbnü'l-Arabî'nin hayatına, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın kaynakları ile ilmi değerine ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da işlenen Kur'ân ilimlerine değinilir. Fikhî bir tefsir olan *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da âyetlerin tefsirinde çokça başvurulan usûl kaidelerine oldukça kısa değinilmesi, eserin en büyük eksikliğidir.

Mustafa İbrâhim Meşnî'nin *İbnü'l-Arabî el-Mâlikî el-İşbîlî ve tefsîruhu Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı çalışması *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı inceleyen bir başka çalışmadır. Eseri, dilbilim, fıkıh usulü, Kur'ân ilimleri, itikad olmak üzere her yönüyle incelemeye çalışan Meşnî, tefsir ve te'vil yöntemine dair açıklamalarda bulunmaktan ziyade ilgili konular hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşünü aktarmakla yetinmiştir. Eserin sonunda İbnü'l-Arabî'den sonraki âlimlerin hangi yönden kendisinden etkilendiğinin izini sürmesi, çalışmanın ilmi değerini arttırmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin doğrudan tefsir ve te'vil metodunu inceleyen çalışmalar da yapılmıştır. Bu çerçevede ülkemizde Abdulkerim Seber tarafından *Ebu Bekr İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerindeki Yeri, Tefsir ve Te'vil Metodu* adlı bir çalışma hazırlanmıştır. Bu çalışmanın büyük bir bölümü *Kânûnü't-te'vil*'in kısmen tercüme edilmesinden ibarettir. Ayrıca eserde ele alınan konular çoğu zaman yüzeysel ve *Kânûnü't-te'vil*'in sistematüğinden bağımsız olarak işlenmiştir. Söz gelimi darb-ı mesel konusu eserde zâhir-bâtın ayrımıyla ilişkili olarak ele alınmasına rağmen Seber, bu konuyu Kur'ân ilimleri başlığı altında ele alarak bu ilişkiye değinmemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU BEKİR İBNÜ'L ARABÎ'NİN KUR'ÂN TASAVVURU

Kur'ân'ı en doğru şekilde anlama gayesiyle eser kaleme alan müelliflerin yapmış oldukları bu faaliyeti değerlendirebilmek için öncelikli olarak onların Kur'ân tasavvurlarının ortaya konulması önemlidir. Zira Kur'ân'ın nasıl yorumlanması gerektiğine yönelik ileri sürülen fikirler ve değerlendirmeler belirli bir fikri arka plan çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikle onun Kur'ân tasavvurunu anlamaya çalışma ile yola çıkmak gerekir. Bu noktada müellifin Kur'ân'ın mahiyetine yaklaşımı, Kur'ân'ın temel maksatları hakkındaki düşünceleri ve bilgi kuramının incelenmesi te'vil anlayışının ortaya konulmasında yol gösterici olacaktır.

I. EZELÎ BİR KELÂM OLARAK KUR'ÂN

Kur'ân'ın hangi anlama delâlet ettiğinin tespitine yönelik çabalar, temelde mârifetullah ve buna bağlı meseleler olan kelâmullah, halku'l-Kur'ân ve sıfatlar problemi ile yakından ilişkilidir. İbnü'l-Arabî'nin, *Kanûnü't-te'vîl* adlı kitabında ilk olarak mârifetullah konusuna yer vermesinin⁷ altında yatan sebep de bu olmalıdır.

Kelâmullahın mahiyeti problemi İslâm düşüncesinde çokça tartışılan ve bütün İslâmî disiplinlerin ilgi sahalarına açık konulardan biridir. Kişinin Allah ile olan irtibatı temelinde değerlendirilen tevhid ve sıfatlar gibi pek çok problematik konuyla kesişmesi, konunun kelâm tartışmalarında merkezi bir yer edinmesini sağlamıştır. Dil âlimleri lafız mâna ikilisinin oluşturduğu problematik bağlamında meseleye yaklaşmış, fıkıh âlimleri ise hükmün kadîm ya da hadîs oluşuna ilişkin değerlendirmelerinde kelâmullahın mahiyetine dair tespitlerde bulunmuşlardır.

Kelâmullah meselesinin tefsir disipliniyle olan ilişkisi ise daha çok vahyin nüzul keyfiyeti ve lafızların anlama delâleti gibi konularda kendini göstermiştir.⁸ Kur'ân'ın lafız olarak mı yoksa mâna olarak mı Allah'a ait olduğu, kâriilerin ihtilafına binaen değişen Kur'ân lafızları ile Allah kelâmının aynı ya da ayrı hakikatler olup olmadığı sorunu, Allah kelâmının “nefsî” ve “lafzî” olduğu şeklindeki ontolojik ayırım temelinde aşılmaya çalışılmıştır.

⁷ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Kanûnü't-te'vîl* (thk. Muhammed es-Süleymânî), Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 117.

⁸ Konunun ayrıntısı için bk. Coşkun, Muhammed, “Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, LIX/1, 2018, s. 67-85.

İlgili problemler ileride ele alınacağından bu açıklamalarla yetinerek burada Kur'ân tanımından yola çıkıp müellifin Kur'ân ve kıraatlerin aynı hakikatler olup olmadığı meselesine yaklaşımı incelenecektir.

A. İbnü'l-Arabî'nin Ku'rân Tanımı ve Kur'ân-Kıraat Ayniyeti Meselesi

Şer'î delillerden ilki olarak değerlendirilen Kitâb'a dair bahislerde İslâm âlimleri birtakım problematik konuları göz önünde bulundurarak Kur'ân tanımını yapmaya çalışmışlardır. Onların Kur'ân tanımlarında yer alan her bir kelime kelâmullahın mahiyetini tespitiye yönelik olup, gündemde olan tartışmalara cevap niteliği taşımaktadır.

Genel itibariyle usulcüler, tanım unsurlarına Kur'ân'a ait levâzımı yerleştirerek birtakım kayıtlarla kapsam belirlenimi yoluna gitmişler ve kusursuz bir tanıma ulaşma gayreti içinde olmuşlardır.⁹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî deliller hiyerarşisinde ilk sıraya yerleştirdiği ve bütün şer'î delillerin aslı olarak kabul ettiği Kur'ân'ı "Arap lisanı ile indirilen ve indirildiği lehçelere göre değişen yüce Allah'ın kelâmı"¹⁰ şeklinde tanımlar.

İbnü'l Arabî'nin tanımındaki unsurların, Kuran'ın mahiyetine yönelik ana özellikleri açıklayıcı ve kapsayıcı ifadeler olduğu görülür. Tanımda Kur'ân'ın mahiyetine yönelik göze çarpan en belirgin özellik Allah'ın mütekellim oluşunu vurgulayan "Yüce Allah'ın kelâmı" kayıdır. Genel itibariyle Eş'arî kelâmcıların halku'l-Kur'ân meselesine atıfla tanıma yerleştirdikleri tavsiflerin¹¹ aksine İbnü'l-Arabî, bu türden kayıtlara yer vermez. Bu durum müellifin tevakkuf görüşüne meylettiği ve Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı yönündeki tartışmaların gereksiz olduğunu düşündüğü izlenimini uyandırır da, daha sonra müstakil başlık altında ele alınacağı üzere, onun Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini eleştirmesi, tevakkuf görüşünü benimsemediğini açıkça ortaya koymaktadır. Müellifin, tanımda halku'l-Kur'ân meselesine dair açık bir kayıt bulunmasa da tarifte yer alan diğer kayıtlar içerisinde ilgili tartışmaya işaret ettiği söylenebilir. Kur'ân'ın Arap diliyle bize indirilmiş olduğu yönündeki tavsif, ilâhî zâta ait kelâmın (kelâm-ı nefsi), Arap dili vasıtasıyla ifade edildiğine; bu yönüyle Tevrat, İncil gibi ilâhî kitaplardan

⁹ Konunun ayrıntısı için bk. Yüksek, Muhammed İsa, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Taraması* (Doktora Tezi, 2014), İstanbul Üniv. SBE., s. 45-57.

¹⁰ İlgili tanımın Arapça metni şu şekildedir: *كلام الله تعالى المنزل علينا باللسان العربي يختلف بحسب اختلاف اللسان الذي نزل به* (İbnü'l Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, Daru'l Bayarık, Beyrut 1999, s. 49.)

¹¹ Kelâmcıların Kur'ân tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Taraması*, s. 57-65.

ayrıştığına işaret eder. Tevrat, İncil ve Kur'ân Allah'ın nefsi kelâmı olmakta birleşirken, nefsi kelâmın farklı dillerde ifade edilmesiyle lafzi düzeyde ayrışır.

Müellifin tanımında göze çarpan bir diğer husus da yedi harf ruhsatıyla ilgili kayda yer verilmesidir. Şer'i deliller hiyerarşisinde ilk sırada yer alan Kur'ân'ın fıkha konu olması, ayrıca diğer delillerin de ona dayanıyor olması¹² sebebiyle İbnü'l-Arabî, tanımında Kur'ân lafzının kapsamını belirleme yoluna gitmiştir. Kur'ân lafzının tahdidi için koyulan "okunduğu lehçelere göre değişen" kaydı yedi harfin mahiyeti, Kur'ân-kıraat özdeşliği gibi sorunlara cevap niteliğinde koyulmuş bir kayıt olabilir. Diğer birçok müellif gibi¹³ İbnü'l-Arabî'nin de tanımında yedi harf ve kıraatlerle ilgili kayıtlara yer vermesi, ilgili konunun Allah kelâmının mahiyetine yönelik yapılan açıklamalarda müstesna bir yer tuttuğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivâyetlerden onu farklı şekillerde okumaya ruhsat tanındığı anlaşılır. Hz. Peygamber'den yedi harf ruhsatına dair nakledilen rivâyetlerin yeteri kadar açıklayıcı olmaması veya açıklamaya gereksinim duyulmaması konuyla ilgili en dikkat çekici husustur.¹⁴ Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken bir diğer önemli husus yedi harf ruhsatından kaynaklı farklı okuyuşların hepsine çoğaltılan mushaflarda yer verilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla konunun karmaşık bir yapı arz etmesi ve birçok görüş serdedilmesine rağmen hiçbirinin tatmin edici nitelikte olmaması gâyet tabiidir.

İbnü'l Arabî yedi harfin ne olduğunun Hz. Peygamber'den bir nakille yahut sahâbenin icmâ ile belirlenmediğine dikkat çeker. O, konuya dair güçlü bir delil bulunmadığını vurgular ve konu hakkındaki ihtilafı zikrederek kesin bir kanaat belirtmez.¹⁵ Müellifin Kur'ân tanımında "Mushaflarda yazılma" tavsifine yer vermemesi Hz. Osman Mushaf'ını benimsemediği anlamına gelmemektedir. Zira o, sahâbenin icmâ ile çoğaltılan Hz. Osman Mushaf'ına uymayan okuyuş ve lehçelerin terkedilmesi gerektiğini kesin bir dille ifade etmiştir.¹⁶ Ayrıca tanımda Mushaf kaydı yerine daha genel bir tavsif kullanması mushaflaşma süreci öncesi Kuran vahyi dikkate alındığında daha isabetli görünmektedir.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 49.

¹³ Kur'ân tanımlarında yedi harf ve kıraatler meselesine atıfla koyulan kayıtlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Taraması*, s. 47.

¹⁴ Birşık, Abdulhamit, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2004, s. 61.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ-i Mâlik*, I-VIII, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2007, III, 383.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 383.

Yedi harf ruhsatı neticesinde vuku bulan ihtilafın önüne geçmek gayesiyle “meşhur” ve “müttefekun aleyh” olanlar seçilerek Mushaf'ta toplanmış ve çoğaltılarak çeşitli beldele gönderilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre gönderilen Mushaflar yedi harf ruhsatından kaynaklı bazı farklılıkları yansıtacak okuyuşlara imkân tanımaktaydı.¹⁷ Mushaflar ihtilaf halinde müracaat edilecek kaynaklar olmakla birlikte, kıraat daha çok tâbi olunan bir sünnet olarak algılanıyordu. Müellif kıraatlerin şifahî bir sünnet oluşunu "Kıraatler, sahâbenin tâbiîne okuttuğu rivâyetlerdir" şeklinde ifade eder.¹⁸ Mushaf hattı ile bağdaştığı sürece sahâbeden telakki edilen her şeyin okunması yönündeki tercihiyle, Mushaf hattının daha çok denetim işlevini yerine getirdiğini benimsiyor görünmektedir.

Bilindiği üzere İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) kadar kıraatlerin yedili sistem şeklindeki kategorik tasnifi benimsenmemiş, kıraatlerin kabul ya da reddi Hz. Osman Mushaf'ının hattına uygunluk ve sahih olarak nakledilme gibi belirli kıstaslar dâhilinde gerçekleşmiştir. Sonrasında ise kıraat çalışmalarını İbn Mücâhid'in *Kitabu's-Seb'a* adlı kitabında yer alan kıraatlere hasreden değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Müellifin yaşadığı çağda da yedili sisteme itimat etme ve bunların dışındakileri değersiz görme şeklindeki yaklaşım yaygınlık kazanmıştır. Sekizinci asrın başlarından itibaren belirli kıraatler mütevâtir kabul edilerek Kur'ân olma vasfı söz konusu kıraatlere hasredilmiş, böylece Kur'ân ile kıraatlerin aynı hakikatler olduğu fikri hâkim olmaya başlamıştır.¹⁹ İki farklı kıraat tasavvuru arasındaki geçiş döneminde yaşayan müellif, yaygınlık kazanan yedili sistem ile Kur'ân'ın ayniyetine, diğer bir deyişle Kur'ân olma vasfının İbn Mücâhid'in tercih ettiği yedi kıraate hasredilmesine karşı çıkmıştır. Kıraatleri yedi ile sınırlamanın şeriatta aslı olmadığını dile getiren müellif, kabul görmeye başlayan yedili sisteme yönelik ise şu eleştirilerde bulunur:

“Bazıları ‘Sahih olarak nakledilme, Arap dili ölçülerine uygun olma ve Mushaf hattına muvafık olma şartlarını taşıyan kıraatleri okuruz’ demiştir. İsmâil el-Kâdî de ‘Mushaf hattına muvafık olan okunur’ demiştir. Bütün bunlar yedi kıraatin tamamı üzerinde icmâ bulunmadığını, bilakis kişi yahut kişilerin ihtiyarı ile olduğunu gösterir. Tercihe şayan görüş Müslümanların Mushaf hattı mucibince sahih olarak nakledilen her şeyi okuması ve bunun dışına çıkmamasıdır. ‘Sûre yahut Kur'ân'ı tek bir kâriin kıraati doğrultusunda okuruz’ diyenlerin sözüne iltifat etmeyin, aksine istediğiniz harfle okuyun. (...) Her bir kârinin

¹⁷ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 613.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Avâsım mine'l-kel-Avâsım*(nşr. Ammâr et-Tâlibî), Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire, ts., s. 362.

¹⁹ ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân* (Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-IV, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2011, I, 223-224. Konunun ayrıntısı için bk. Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 125-131.

okuduğunu mutlaka bir başka kârî de okumuştur. Dolayısıyla kıraatler sadece onların ihtiyarıdır. Kârîler masum olmadığına göre ihtiyarları başkasını bağlayıcı değildir. Sahâbeden tek bir kişinin sözünün bağlayıcılığı dahi kesin bir delille sabit değilken, nasıl olur da kârîlerin ihtiyarı bağlayıcı kabul edilir.”²⁰

Kıraatlerin şu veya bu kişiye ait olup olamamasının bir anlam ifade etmeyeceği, netice itibariyle hepsinin kârînin ihtiyarı olduğu yönündeki bu değerlendirmelerinden hareketle, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve kıraatin ayrı hakikatlere sahip olduğu görüşünü benimsediği iddia edilebilir. Müellifin kıraat ilmindeki ihtilafın sebebini tartıştığı bölümde kıraatlerin lehçe ve anlama dayanan ihtiyarlar olduğu yönündeki ifadeleri²¹ de bu çıkarımı destekleyen bir argüman olarak görülebilir. Ancak daha sonra ele alacağımız üzere, o harflerin ilâhî kelâma delâlet ettiği dolayısıyla mushaftaki yazıların da kelâmullah diye tabir edilebileceğini, ayrıca lafzın da mâna kadar önemli olduğunu savunmaktadır. Onun asıl eleştirisi kıraatlerin yediye indirgenip sınırlandırılmasına yöneliktir. Sahih nakil ve Mushaf hattı doğrultusunda nakledilen her şeyin Kur'ân olarak isimlendirilebileceğini düşünmekte, bu doğrultuda Kur'ân ile kıraatler arasında özdeşlik olduğunu savunmaktadır. Kıraatlerin kabulünde öne sürdüğü sahih olarak nakledilme şartı, tercih edilen ihtiyarın Allah kelâmı olduğunun senet itibariyle ispat edilmesinin gerekliliğini ortaya koyar.

Sonuç itibariyle müellif, sahih olarak nakledilen ve Mushaf hattına uyan kıraatler ile Kur'ân'ın aynı hakikatlere sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Buna göre İbn Mücâhid'in tercih ettiği yedi kıraat de Kur'ân ile aynı hakikate sahiptir, ancak Kur'ân olma vasfının İbn Mücâhid'in tercih ettiği yedi kıraat ile sınırlandırılması hatalıdır. Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden kıraatlerin hepsi Allah'ın kelâmının işitilmesini sağlayan vasıtalarıdır. Kıraat farklılıklarından kaynaklı okuyuşlar sahih olarak nakledildiği ve mushaf hattına uygun olduğu sürece kadîm kelâma delâlet etmesi yönüyle Allah'ın kelâmıdır.

B. İbnü'l-Arabî'ye Göre Kur'ân'ın Kelâm-ı İlâhîliği

Allah'ın zât ve sıfatlarına yönelik dile getirilen bütün yorumlar onun var olduğu kabulüne dayanır. Bu sebeple Allah hakkında konuşurken ilk olarak onun varlığı ve birliği yargısı ifade edilmelidir. Mârifetullaha ulaşmanın en iyi yolunun kişinin kendi nefisinden başlayarak mahlûkata ibret nazarıyla bakması olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî'nin, *Kanunü't-te'vil*'de ilk olarak Allah'ın varlığının kıdemini ispatlama yoluna gitmesi kayda değerdir. Bütün yaratılmışların Allah'ın yüce zâtının bilgisine ulaştırılan deliller olduğunu düşünen müellif, onun kelâmının da

²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 362.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 364.

ibarelerin altında gizli olduğunu, dolayısıyla harflerin Allah'ın kelâmına ulaştıran deliller olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın kelâmının anlaşılması ve yorumlanması zâtını anlamaya bağlı olarak gerçekleşir.²²

1. Allah'ın sıfatları

Allah'ın sıfatlarını anlamak için gösterilen teolojik çabalar, esasen vahyi algılamaya yönelik bir çabayı ifade eder. Allah kelâmını anlama ve yorumlamanın sınırlarını belirleyen her te'vil teorisi, teoloji iddiası taşır. Teoloji her ne kadar aşkın da olsa Allah üzerine konuşmaktır ve bu üzerine konuşmada sadece onun kelâmıyla hükme varılabilir. Dilin aşkın olanı taşıyan karakterinin niteliği üzerine yapılan tartışmalar, farklı teolojilerin ortaya çıkmasında kısmen etkili olmuştur. Bundan dolayı dilin insanî karakterine vurgu yaparak aşkın bir hakikatin taşıyıcısı olamayacağı görüşünde olanlar, dilin sembolik karakterde olduğunu savunurlar. Mutasavvıflar tarafından "işaret dili" diye ifade edilen şey de esasen budur. Allah'ın sıfatları konusunda tenzih görüşünü savunan filozofların bu yöndeki tutumu da dile ve söyleme dayalı teolojinin olamayacağı şeklindeki kabullerinden kaynaklanıyor olabilir.²³

Sıfatlar meselesinde teşbihçi, ta'tîlci ve hem teşbih hem de ta'tîlden sakınarak kabul eden olmak üzere üç genel eğilim bulunduğu ifade edilir. Müşebbihe birinci gruba dahil edilirken, Mu'tezile, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından ikinci grupta değerlendirilmiştir. Üçüncü grubu ise Ehl-i sünnet'in temsil ettiği kabul edilir. Selef, sıfatların nefyi ve ispatı konusunda te'vil yoluna gitmeksizin naslara inanmış ve ta'tîl ve teşbihe düşmemek için gayret etmişlerdir. Onlar Mu'tezile ile tartışmalarında felsefî olmayan ikna metoduna başvurmuş ve nasların zâhirini esas alarak sıfatları olduğu gibi kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Mu'tezile ise "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" adı verilen istidlâl yöntemi temelinde sıfat anlayışlarını oluşturmuşlardır. Zât ile sıfat ilişkisini kabul eden Mu'tezile'nin sıfatların keyfiyetini tamamıyla olgusal alana indirgedikleri ve duyu alanından hareketle sıfat teorilerini kurdukları görülmektedir.²⁴ Allah hakkında konuşmanın dil zemininde gerçekleşeceğini, dilinse duyu alanında müşahede edilen gerçeklikten bağımsız olmadığını altını çizen Mu'tezile âlimlerine göre sıfatların da duyu alanından başlayarak düşünülmesi gerekir. Bilinenden bilinmeyene doğru takip edilen bu metodda ilkin şahidin gâibe şehâdetiyle üzerine hüküm bina edilecek asıl tespit edilir, sonrasında ise tespit edilen asıl gâibe

²² İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 221-222.

²³ Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 69-70.

²⁴ Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 197.

uygulanır. Duyular alanında sadece ilim sahibi olanı âlim olarak isimlendirdiğimize göre, âlimlik sıfatı olan Allah'ın da ilim sahibi olduğu çıkarımı yapılır.²⁵

Duyular alanı ile gayb alanı arasında hakikat birliği olmadığı gerekçesiyle söz konusu istidlâl yöntemine eleştiriler getiren Cüveynî (ö. 478/1085)²⁶ gibi kelimcılara karşın, yer yer bu istidlâl yöntemine başvuran Eş'arî kelâmcılar da bulunmaktadır. Söz gelimi Bâkılânî (ö. 403 / 1013), ilim sahibi olmadan âlim olunamayacağı illetinin Allah hakkında da geçerli olduğunu kabul etmenin önünde bir engelin bulunmadığını düşünerek, bu yöntemi sıfatlar konusunda kullanmaktadır.²⁷

İbnü'l-Arabî, Allah'ın iradesini ele aldığı bölümlerde Allah'ın dilediği kimseyi dilediği gibi cezalandırabileceğini dile getirerek şâhiden gâibe istidlâl yapılmasını uygun görmez. Ona göre Allah'ın iradesini sınırlayacak ne aklî ne de şer'î bir engel vardır. Bizden daha merhametli ve hikmet sahibi bir kişinin, hikmeti gereği bir fiili yapmayacağından yola çıkarak Allah hakkında irade ve meşîetini sınırlayacak bir yargıya varılamaz. Zira insanlara her daim emreden ve nehyeden Yüce bir zât varken, Allah yaptıklarından sorguya çekilmez. Gerçekte yaratılmışların fiilleri tamamıyla onundur ve onun kudretinin tesiriyle meydana gelir. O dilediği gibi tasarrufta bulunup, dilediği gibi hüküm verir. Hal böyleyken yaratanın mahlûka, ilahın fiillerinin kulun fiillerine kıyası câiz değildir.²⁸

Ammâr et-Tâlibî (ö. 1985), müellifin Allah'ın meşîeti konusundaki açıklamalarından yola çıkarak, onun gaibin şahide kıyaslanması yöntemini benimsemediğini iddia etmiştir.²⁹ İbnü'l-Arabî bu konuda şâhiden gâibe istidlâl yapılmasını uygun görmese de Mu'tezile'nin kullandığı bu yöntemi tamamıyla reddetmemiş, belirli şartlar dâhilinde bu yöntemi kullanmıştır. O Allah'ın meşîeti ile kulun meşîetinin farklı olduğu ve illette benzerlik bulunmadığı gerekçesiyle bu konuda kıyasın câiz olmadığını düşünür. O, şâhitteki bir durumun kıyasının nasıl yapılacağı konusunda, benzetme illetine ve yönüne göre yer yer bu yöntemi kullanır. Söz gelimi müellif, Allah'ın hayy sıfatının ispatında bu yöntemi kullanmaktan çekinmez. Ona göre mahlûkatın yaratılışındaki mükemmellik Allah'ın âlim ve kâdir olduğuna delâlet etmekte, bu ise Allah'ın hayy olduğu

²⁵ Güneş, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas*, s.433

²⁶ İlgili eleştiriler konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2007), s. 1-25.

²⁷ Güneş, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas*, s. 208.

²⁸ İbnü'l Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 336.

²⁹ Ammâr et-Tâlibî, *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-Ârabî el-kelebiyye*, eş-Şirketü'l-Vataniyye, Cezayir, ts., s. 154.

sonucuna götürmektedir. Daha açık bir ifadeyle, duyular dünyasında ölümlere kadir ve âlim olmak vasfı yüklenememesi âlim ve kâdir olan Allah'ın da hayy olduğuna delâlet eder.³⁰

Bu istidlâl şeklini açıkça kullanan Eş'âri kelâmcılar bunu yaparken birtakım şartlar öne sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî kendinden önceki kelâmcıların bu yöntemi kullanırken illet-ma'lûl, şart-meşrût, delil-medlûl ve hakîka-muhakkık, ilişkisini gözettiklerine dikkat çeker. İlim sahibi bir varlığın duyular dünyasında âlim olarak isimlendirilmesi illet, bu yolla ulaşılan Allah'ın da "âlim" olduğu hükmü ma'lûldür. Allah'ın kök sıfatı olan "hayat" şart, bu sıfattan yola çıkarak sabit olan olan "ilim" sıfatı meşruttur. Mahlûkat delil, bu delil üzerinde düşünme ile bir yaratıcının varlığının gerektiği sonucuna ulaşmak medlûldür. İlim sahibi bir kişinin "âlim" diye isimlendirilebileceği hakikat, bunun Allah için de geçerli olduğu sonucu muhakkıktır.³¹

İbnü'l-Arabî nasların te'vili problemağında Allah'ın sıfatlarına dair hususların "kânûn" olarak göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder. Onun sıfatlar meselesine dair ifadeleri, Eş'ârîler'in bu konudaki genel yaklaşımını göstermesi sebebiyle kayda değerdir:

"Kul yokluktan varlığa nasıl çıktığını, halden hale intikalini ve ilim, kelâm, tedbir, hayat, kudret gibi son derece değerli meziyetlerle donatıldığını gördüğünde kadir-i mutlak bir yaratıcı tarafından yaratıldığını bilir. '*Hükümlerinde elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*' (Mülk 67/1) âyeti de bu duruma işaret eder. Fıtratın mükemmelliği ve yaratılışın kusursuzluğu, onun âlim olduğunu gösterir. Zira ilim ve kudretten yoksun bir yaratıcı düşünmek mümkün değildir. [Duyular dünyasında] ölümler kudret ve ilim sahibi olmakla vasıflanamayacağından onun hayy olduğu anlaşılır.

Bunun yanında onun mürid olduğu da sabittir. (...) Bu sıfat bir şeyi mislinden ayırmak anlamındaki irade sıfatıdır. Allah-ü Teâlâ bu sıfatı '*Dilediğini mutlaka yapandır.*' (Burûc 85/16) şeklinde ifade etmiştir."

Onu sınırlayan bir şey olmadığı gibi ondan üstün biri de yoktur. Onun işiten (semî') ve gören (basîr) olduğuna inanmak da gerekir. Bu iki sıfata delil getirme noktasında âlimler ihtilaf etmiştir.

Ebû İshâk (ö. 418/1027) 'Bu iki sıfatı bilmediği halde kulunda yaratması muhaldir. Allah Teâlâ da '*Yaratan bilmez mi*' (Mülk 67/14) kavliyle buna dikkat çeker' demiştir. Cüveynî, Bârî Teâlâ'dan her türlü eksikliği ümmetin nefyettiğine ve bu konuda ancak sem'î delile dayanılabileceğine karar kılmış, kelâmcıların argümanlarını tatmin edici bulmamıştır...

Onu yarattıklarından herhangi bir şeye benzetmek câiz değildir. Zira onun benzeri olursa ikisinden birisinin yaratıcı olmaya daha layık olduğu söylenemez. Zât, sıfat ve fiillerinde benzeri bulunması da câiz değildir. Bunu her kim Allah'a izafe ederse teşbihe düşmüş demektir.³²

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûn* s. 124.

³¹ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-reddi alâ men hâlefe's-sünnete min zevî'l-bide'ı ve'l-ilhâd* (thk. Abdullah et-Tevrâti), Dâru'l-Hadîs el-Kattânî, Beyrut 2015, s. 187.

³² İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, 123-124

Müellifin teşbih ve ta'tîle düşmeksizin sıfatları ispat ederek, bu konuda Eş'arî geleneğindeki hâkim kanaate uygun bir görüş benimsediği görülmektedir. Bazı sıfatları ispatlamak için âlimlerin farklı deliller getirdiğine dikkat çeken İbnü'l-Arabî'ye göre, sıfatları ispat konusunda sadece sem'î delile dayanılabileceği görüşünde olan Cüveynî'nin yaklaşımı, oldukça naiftir. O, bu konuda, yaratılmışlar bazı kemâl sıfatlarla muttasıfken Allah'ın bu kemâl sıfatlardan yoksun olduğunun düşünülmemeyeceğini savunan Ebü'l- Kâsım et-Tûsî'yi (ö. 529/1134), daha isabetli bulur. Fakat Ebû İshâk'ın "Bu iki sıfatı bilmediği halde kulunda yaratması Allah için muhaldir" şeklindeki yaklaşımının cumhur tarafından benimsediğini de söyler.³³

Hayat, ilim, irade, kudret semî', basar, kelâm, bekâ Allah'ın zâtî sıfatlarındandır. Bu sıfatlar Allah'ın zâtıyla aynı olmadığı gibi zâtından ayrı da değildir.³⁴ Özeldir İbnü'l-Arabî genelde Eş'arîler paradoksal gibi gözüken bu yaklaşımlarıyla hem sıfatları Allah'ın zâtından ayırıştırmanın yol açabileceği çokluk (te'addüd) fikrinin hem de sıfatları nefyetmenin yol açabileceği Allah-âlem ilişkisizliğinin (ta'tîl) önüne geçmek istemişlerdir. Kelâmın nefsî ve lafzî şeklinde ayrıma tâbi tutulmasının da aynı bakış açısıyla ortaya atıldığı söylenebilir. Zira karşılıklı diyalogu gerekli kılan yönüyle kelâm, ezeli kabul edildiğinde ilâhî zâtın mutlak birliğini zedeleyecek, dolayısıyla ezeli varlıkların çokluğu düşüncesine yol açılmış olacaktır.³⁵ Bu da ezeli ve yaratılmış olmak üzere kelâmullahın iki farklı düzeyde değerlendirilmesini gerektirmektedir.

2. Kelâm-ı nefsî kelâm-ı lafzî ayrımı

Mu'tezile ve Eş'arîler arasında ihtilafli bir konu olan halku'l-Kur'ân meselesi temelde kelâm sıfatının zâtla birlikte ezeli bir sıfat olup olmadığıyla ilgilidir. Her iki doktrin de Allah'ın mütekellim oluşunu, diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in Allah'tan sözlü mesaj getirdiğini kabul etmekle birlikte kelâmın mahiyeti konusunda uzlaşmamışlardır.

Mu'tezile var kıldığı bir kelâmla Allah'ın mütekellim olduğunu savunurken Eş'arî âlimler kelâmı sıfat olarak görmekte, dolayısıyla Allah'ın yaratılmışlara benzemeyen bir kelâmla mütekellim olduğunu savunmaktadırlar. Sünnî âlimler gerçekte kelâmın nefiste kaim bir mâna olduğu; lafız, işaret gibi çeşitli vesilelerin ise nefisteki mânaya delâlet ettiğini kabul etmişlerdir. Onlar bu kabul doğrultusunda kelâmullahı "kelâm-ı lafzî" ve "kelâm-ı nefsî" şeklinde ayrıma tâbi tutmuşlardır. Lafızlardan oluşan "muhdes kelâm" için birinci, Allah'ın zâtıyla kaim "kadîm kelâm"

³³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s 126.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 494.

³⁵ Coşkun, Muhammed, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, LIX/1, 2018, s. 72.

için ise ikinci terkibi kullanmışlardır. Böylece Kur'ân'ı hem lafzî hem de nefsî kelâmı içeren genel bir isimlendirme olarak telakki etmişlerdir. Bu konunun çokça tartışıldığını belirten İbnü'l-Arabî, kelâmın fiil olduğunu öne süren Mu'tezile'yi eleştirir. Ona göre kelâmın fiil oluşundan dolayı Allah mütekellim ise O mütekellim olarak değil, sadece fâil olarak bilinebilir.³⁶

Kelâmın fiil olduğunu kabul eden Mu'tezile âlimleri, bu kabulleri doğrultusunda kelâmın bir mahalde bulunabileceği sonucuna varmışlardır. Çünkü fiil edilen şeyin mutlak sûrette bir mahalde bulunması zorunludur. İbnü'l-Arabî Allah'ın kelâmının bir mahalde bulunmasını mümkün görmez. Ona göre Kur'ân'ın indirildiğini (tenzîl) ifade eden âyetlerden, Kur'ân'ın bir mahalden diğerine intikal ettiğinin anlaşılması doğru değildir. İlgili âyetlerdeki "tenzîl" lafzı Allah'ın işittirmesi ve anlamayı var kılarak kelâmını duyurması anlamına gelmektedir. Zira kelâmullahın bir mahalden diğerine intikali mümkün değildir.³⁷ Kelâmullahın bir mahalde bulunduğunu savunan kişinin birkaç yönden küfre düştüğüne hükmedilir. Bu iddia, ilâhî zâtın kelâmdan yoksun olması, Allah'ın diğer sıfatlarının da intikal edebileceği gibi fikirlerin kabulünü gerektirdiğinden muhaldir. Ayrıca hulûl inancını benimseyenlerin ve uluhiyetin bedenleşmesi fikrini savunan Hıristiyanların düşüncelerinin de onaylanması anlamına gelmektedir. Oysa Allah bütün bunlardan münezzehtir.³⁸

Müellif, gerçekte kelâmın kalpte olduğunu dilin ancak kelâma delâlet edebileceğini ifade eder. Ona göre konuşan ve düşüncelerini aktarma ihtiyacı hisseden insan için ses ve harfler, düşüncelerini ulaşılamadıklarına aktarma ihtiyacı duyması sebebiyle de kalem yaratılmıştır. Allah insana harflerin bilgisini ve kalemle yazı yazmayı öğretmiştir. Kalem seslerin şekle sokulmasını, sesler de harflerin kalıba dökülmesini sağlayan bir araç konumundadır. Harfler ise zihindeki mânanın gereğine işaret eder. Gerçekte nefiste bulunan kelâma yazı, ses ve birtakım işaretler delâlet eder. Müellif, nefisteki mâna ve dil arasındaki irtibatı ele aldığı bölümde, Allah'ın hiçbir kaleme benzemeyen bir kalemle yazdığını ve yazısının insanların yazısına benzemediğini vurgulama ihtiyacı duyar.³⁹

Bu açıklamaları doğrultusunda müellifin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İlcâmü'l-avâm*'daki varlık tasniflerini benimsediği söylenebilir. Gazzâlî hariçte, zihinde, dilde, yazıda olmak üzere varlığı

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 53.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 449.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 381.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûn*, s. 217-218.

dört mertebede ele almaktadır.⁴⁰ Buna göre harfler kelâmın hariçteki varlığını, mâna zihindeki varlığını, sesler dildeki varlığını, seslerin kalıba dökülmesini sağlayan kalem ise yazıdaki varlığını temsil eder. Dilde varlık kategorisinin içinde değerlendirilebilecek olan yazıdaki varlık mertebesi ilâhi kelâmın gerçekte ne olduğu konusunda Mu'tezile ile olan ihtilafa binaen oluşturulmuş olabilir. İbnü'l-Arabî'nin de benimsediği bu tasnif ile kelâmın harf, mâna ve seslerle ilişkisi ortaya konarak ilgili problem aşılıma çalışılmıştır.

Allah'ın zâtıyla kaim kelâmı ondan ayrılmayan kadîm bir kelâm olup seslendirilen ve okunan kelâmdan ontolojik olarak farklıdır. İki alanın da varoluşsal farklılığının kabul edilmesi, olgusal dünyadaki bilgiler ile metafizik alana delâletin imkânı olmadığı anlamına gelmemektedir. İbnü'l-Arabî metafizik bir içeriğe sahip nefsi kelâm ile duyular dünyasında gerçekleşen lafzî kelâm arasındaki ilişkiyi delâlet kavramıyla açıklar. Kelâmullahı algı dünyamızda tam anlamıyla anlama imkânı olmasa da, harfler Allah'ın kelâmına ulaştırılan delillerdir. Ses ve harfler kadîm kelâm değil, zâta ait kelâma delâlet eden işaretler olup yaratılmış olan harflerin Allah kelâmına delâleti fiilin fâile delâleti türündendir. Yaratılmışlar Allah'ın yüce zâtının bilgisine ulaştırdığı gibi harfler de Allah'ın kelâmının bilgisine ulaştırır.⁴¹

İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar harf ve seslerden ibaret olsa da okunan ve işitilen şey Allah'ın kadîm kelâmıdır. Bu mânada o harflerin kadîm kelâma delâletini mümkün görmekte, ezeli kelâmı Kur'ân arasındaki bağlantıyı "tilâvet-metlûv" (kıraat-makrû) ayırımına dayanarak açıklamaktadır. Buna göre "tilâvet" okuyanın sözü ve fiili olmasına karşın, "metlûv" fiil olmayıp Allah'ın kadîm kelâmıdır. Birincisi kulların fiili olması sebebiyle hâdis ve okuyanın zâtıyla mevcut iken, ikincisi Allah'ın zâtı ile mevcut kadîm bir sıfattır. "Tilâvet" okuyanın susması ile yok olur, fakat tilâvet edilen şeyin kıdemi sabit olduğu için yokluğu düşünülemez. İbnü'l-Arabî, yedi harf ruhsatından kaynaklı farklı okuyuşları da "tilâvet-metlûv" ayırımı ekseninde açıklamaktadır. Tilâvet, okuyanın artırması ve eksiltmesine bağlı olarak değişmektedir. Metlûv, tek bir sıfat olup okuyucunun fiili değil, Allah'ın kadîm kelâmıdır. Bu anlamda Allah katında kadîm kelâm olan Kur'ân tektir, fakat kârînin fiili olması sebebiyle kıraatler farklılık arz etmektedir. Kıraat kârîlerin nağme ve sesleri olduğundan yavaş ve hızlı, doğru ve yanlış gibi vasıflarla nitelenebilir. Ancak Allah'ın kadîm kelâmı olan makrûnun bu tür vasıflarla nitelenmesi söz konusu olamaz. Özetle, tilâvet için söz konusu olan ihtilaf ve farklılıklar okunan ve tilâvet edilen Allah kelâmı için

⁴⁰ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an 'ilmi'l-keâm* (Mecmûatü Resâil içinde), Beyrut, 1986, IV, s. 110; Gazzâlî'nin, varlık mertebeleri hakkındaki düşünceleri için bk. Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 146-151

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 221.

düşünülemez⁴² Kâriilerin ihtilafına binaen değişen ve Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden her bir kıraat, Allah'ın kelâmının işitilmesini sağlayan vasıtalaradır. Kıraat farklılıklarından kaynaklı okuyuşların hepsi Allah'ın kadîm kelâmıdır. Dolayısıyla her kim Kur'ân'ı işitirse dil, harf ve sesler vasıtasıyla Allah'ın kadîm kelâmını işitmiş olur. Fakat onun misli olmadığı gibi kelâmının da misli olmadığını, Allah'ın kelâmının işitilen şeylerden hiçbirine benzemediğini unutmamak, diğer bir ifadeyle kelâmullah meselesinde de teşbihten kaçınmak gerekir. Bu yönde açıklamalarda bulunduktan sonra Allah'ın kelâmının vasıtasız olarak da işitilebileceğinin altını çizen müellif, Hz. Musa'nın ve Hz. Peygamber'in vasıtasız olarak Allah'ın kelâmını işittiklerini ifade eder.⁴³

Kelâmullah tabirinin, Kur'ân metninin lafzî boyutu için de kullanılabileceğini, ayrıca kıraatin de Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu önemle vurgulayan müellif, İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) bu konuda kıyasıya eleştirir. İlk olarak İbn Hazm'ın kelâm ile ilmi müşterek lafızlar olarak değerlendirerek, Allah'ın kelâmının onun ilmi olduğu yönündeki görüşünün ne şer'i ne de akfî bir dayanağının bulunmadığını söyler. Sonrasında kelâmullahın; işitilen ses, ezberde olanlar, yazılan mushaf, okununca zihne gelen anlam ve Allah'ın ilmi olmak üzere beş ayrı anlama delâlet ettiği iddiasını ele alır. Buna göre bunlardan ilk dördü mahlûk olup yalnızca Allah'ın ilmi ezeldir. İbnü'l-Arabî Kur'ân lafızlarının, okunan ve ezberlenen şeylerin de Allah kelâmı olduğunu özellikle belirtir. Ses ve harflerin mahlûk olduğunu ve sadece Allah'ın kelâmına delâlet ettiğini kabul etmesine rağmen, İbn Hazm'a bu konuda karşı çıkması, Kur'ân'ın gerek lafız gerekse mâna itibarıyla Allah'a aidiyeti sorunsallaştırmak istemeyişinden olabilir. İbn Hazm'a yönelttiği itirazların ardından, lafızların da mâna kadar önemli olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmesi, bu yorumumuzu destekler.⁴⁴

Allah'ın kelâmının bir mahalde bulunmasının muhal olduğunu belirtmesine rağmen, mushaf gibi mahalde bulunan Kur'ân'ın lafız olarak da Allah kelâmı olduğunu kabul etmesi çelişki olarak görülebilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi müellif ses ve harflerin ilâhî kelâma delâleti yönüyle Allah'a aidiyetini kabul etmekte, Allah'ın işittirmesi ve anlamayı var kılarak kelâmını duyurduğunu savunmaktadır. Böylelikle o, ilâhî zâta ve olgusal dünyaya ait kelâm arasındaki bağlantıyı sağlayan delâlet kavramı ile gerek teşbih, gerekse ta'tîle düşmeksizin dilin aşkın olanı taşıyan karakterini ve vahyin inzalini açıklamaya çalışmıştır.⁴⁵

⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 380.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 459.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 279-280.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 381.

II. ANA KONULARIYLA KUR'ÂN

Allah'ın mütakellim oluşunun İslâmî doktrinler arasında Allah ile irtibat temelinde değerlendirildiği, bu çerçevede Mu'tezile'nin kelâmın fiil oluşunu, Ehl-i sünnet'in ise "kelâm-ı nefsi" ve "kelâm-ı lafzî" şeklindeki ontolojik ayrımı benimsediği önceki bölümde ele alınmıştı. Kur'ân'ın Allah kelâmı olarak kabul edilmesi, Allah-âlem ilişkisi açısından Allah'ın mütakellim oluşunu incelemeyi gerektirdiği gibi kelâmın insanlara ulaşmış halini, temel maksat ve konularını incelemeyi de gerektirmektedir. Kur'ân'ın temel maksat ve konuları, İslâmî bir toplumun oluşmasında önemli bir işlev görmüştür. Bu noktada hem Kur'ân'ın İslâm toplumu ve düşüncesinde referans noktası olarak kabul edilmesi, hem de dilin inşai karakteri bu ana konu ve maksatlar ile İslâm toplumu arasındaki varoluşsal bağın kurulmasını sağlamıştır.

Allah'ın iradesinin sözel forma bürünmüş hali olması dolayısıyla beşer üstü bir kitap oluşu, Kur'ân'ın otorite olarak kabul edilmesini ve bütün meşruiyet arayışlarının merkezinde yer almasını sağlamıştır. İbnü'l-Arabî bütün bilgilerin anahtarı ve delillerin aslı olarak kabul ettiği Kur'ân'ın üstünde bir otorite tanımaz. Ona göre Kur'ân, şer'î ve aklî hakikatlerin tamamını içerirken, cehaletin her türlüünü öne süren firkalara da cevap vermektedir.⁴⁶ Müellif Kur'ân'ın otorite oluşunu "ilim" ve "kelâm" kelimeleri arasında kurduğu ilişki ile açıklar. Buna göre ilim nefiste kaim bir haberdir ve bu haber kelâmdır. Kulun kelâmı doğru ve yalan olmakla nitelenebilirken Allah hakkında şek, zan ve vesvese gibi şeyler düşünülemediğinden haberinin yalan olması mümkün değildir. Kelâm ve ilim arasındaki bu yakınlıktan dolayı birinin diğeri yerine kullanılabilmesi, Allah'ın kelâmının herşeyin açıklayıcısı olduğunu ve her sıkıntıyı çözebileceğini gösterir.⁴⁷

Müellif Kur'ân'ı itikadî, amelî ve ahlakî düzeyde referans noktası, ayrıca aklî ve şer'î ilimlerin kaynağı olarak kabul etmekle birlikte her türlü bilgiyi içerdiği yargısından hareketle zorlama yorumlara gidilmesini de sağlıklı bulmaz. Herşeyden önce kulun sınırsız olan Allah'ın ilmini ihata edebilmesinin imkanı yoktur. Çoğu zaman sûfilerin bu konuda aşırıya kaçtıklarını, "işarât" olarak adlandırılan bu ilme kendisinin de vakıf olduğunu belirterek " وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 196.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 183-184.

...بِضْرٍ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ”⁴⁸ (Yunus 10/107) âyetinde zararın “mess”

fiiline hayrın ise “irade” fiiline isnad edilmesini sûfilerin yaklaşımı doğrultusunda açıklamaya çalışır. Konuyla ilgili yedi ihtimal zikrettikten sonra lafızların yaklaşık olarak aynı anlamı ifade ettiğini, birinin diğeri yerine kullanılması durumunda bir değişiklik olmayacağını vurgulayıp ilgili kullanımlar hakkında bir hikmet arayışına girmenin anlamsızlığını dile getirir.⁴⁹

Kur’ân’ın referans noktası kabul edilmesinin yanında dilin inşâî karakterinin⁵⁰ de Kur’ân ile İslâm toplumu arasındaki varoluşsal bağın kurulmasında önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Emir, nehiy ve soru sigalarıyla nasıl davranılması ve nelerden kaçınılması gerektiği bildirilmiş, muhataptan emrin yahut nehyin mucebi doğrultusunda davranması beklenmiştir. Esasen Kur’ân’da yer alan ihbârî ifadelerle de muhatap belirli bir davranışa yönlendirilmeye çalışılmış, sadece olup bitenin tespitinin ötesinde kaçınılması yahut benimsenmesi gereken bir tavır model olarak sunulmuştur. Bu lisânî müdahale insanlar arası ilişkilerin düzenlemesi ile bu ilişkilerin yürütülmesini sağlayan değerlerin oluşturulmasına kaynaklık etmiş, kişinin hem Allah hem de ilişki içinde bulunduğu toplumla münasebetini tarif etmiştir.⁵¹

Vahyin lisânî bir müdahale oluşu bu müdahaleyi ana hatlarını belirlemeyi, diğer bir ifadeyle Kur’ân’ın temel konu ve maksatlarını irdelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu noktada müellif “amelî ilimler” ve “nazarî ilimler” şeklinde bir taksime gider. Nazarî ilimlerin konusu Allah’ın sıfat ve fiilleri ile ahiret hayatı iken, amelî ilimler mükelleflerin fiillerinin hükümlerini konu edinir. Esasında nazarî ilimlerin kelâm ilmine, amelî ilimlerin ise usul-i fıkıh ilmine karşılık gelebileceğini ifade eden müellif, birincisi ile ilgili *el-Mütevassıt*, ikincisi ile ilgili ise *el-Mahsûl* adlı eserleri kaleme aldığını kaydeder.⁵²

İbnü’l-Arabî Kur’ân’ın ana konularını amelî ve nazarî şeklinde taksime tâbi tuttuktan sonra, öteden beri benimsediğini belirttiği taksimi uzun uzadıya izah etmeye başlar. Buna göre

⁴⁸ İlgili âyetin metni meali şu şekildedir: Eğer Allah, sana bir zarar dokundurursa, artık onu, O’ndan (Allah’tan) başka giderecek kimse yoktur. Ve eğer senin için bir hayır isterse, o taktirde O’nun fazlını geri çevirecek kimse yoktur.

⁴⁹ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 203.

⁵⁰ Dil ve beyân âlimleri kelâmî ihbârî ve inşâî olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. “İhbar” lügatte “bildirmek” ve “açığa kavuşturmak” anlamına gelirken, meânî ilminde doğru yahut yalan olma ihtimali bulunan ifadeler için kullanılır. İnşâî ifadeler ise, doğru ve yalan olma ihtimali taşımayan ifadelerdir. Muhakkik âlimler taleb sigası ile birlikte istifhâm, emir ve nehiy sigalarını inşâî ifade sınıfında değerlendirirler. Konunun ayrıntısı için bk. et-Tehânevî, Muhammed b. A’la b. ‘Ali el-Farukî el-Hanefî, *Mevsu’atu Keşşafu İstilahati’l-fünûn ve’l-’ulûm*, (Refîk el-Acem-Ali Dahruc) I-II, Mektebetü Lübnân, I-II, Lübnan 1996, II, 184-188

⁵¹ Konunun ayrıntısı için bk. Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2013, s. 70-74.

⁵² İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 228.

Kur'ân'ın tevhid, ahkâm, tezkîr olmak üzere üç temel konusu vardır. Tevhidin konusu mebd'e ve meâd itibariyle mahlûkatın halleri ile Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri iken, ahkâmın konusu emir, nehiy ve nedb ifade etmesi açısından teklifî hükümlerdir. Tezkîr ise vaad, vaîd, cennet, cehennem ve haşr ile zâhir ve bâtını günahlardan arındırma hususlarını konu edinir.⁵³

Fâtiha sûresi Kur'ân'ın üç ana konusunu öz olarak içermesi sebebiyle "Ümmü'l-Kitâb" olarak isimlendirilmiştir. Fâtihanın ilk üç âyeti tevhid, dördüncü âyeti ahkâm ile ilgiliyken, beş ve altıncı âyetleri tezkîr konusuyula ilgilidir. İhlâs sûresi ile Bakara sûresinin 253. âyeti ise, Kur'ân'ın ana konularından tevhidi öz bir şekilde işlediği için Kur'ân'ın üçte birine denk sayılmıştır.⁵⁴

Fâtiha sûresinin "Ümmü'l-Kitâb" olarak isimlendirilmesi ile İhlas sûresinin mâna olarak Kur'ân'ın üçte birine denk sayılması, Kur'ân'ın tevhid, ahkâm ve tezkîr olmak üzere üç ana konu ve maksadı olduğu düşüncesi etrafında değerlendirilebilir. Kimi zaman mücmel, kimi zaman ise tafsilatlı bir biçimde olsa da bu üç konu, Kur'ân'ın neredeyse her sûresinde işlenmektedir.

A. Tevhid

Allah'ın bir olup ortağı bulunmadığı esasına dayanan tevhid ilkesi ve bunun etrafında oluşan inanç sistemi Allah, kul ve evren arasındaki ilişkinin teorik boyutunu oluşturur. Allah'ın zâtında birliği; her şeyin ona bağımlı olması, diğer bütün varlıkların onun varlığıyla mümkün hale gelmesi anlamına gelmektedir. Müellif sonsuz olan tek varlığın Allah olup, bütün işlerin nihâyetinde ona bağımlılığının mantıki olarak bilinebileceğini savunur. İnsanın yokluktan varlığa çıkışı, bir halden diğerine intikali, çeşitli yetilerle donatılması, bunun yanında kâinatta işleyen düzen onun kudretine ve sınırsız ilmine delâlet etmesi bakımından doğrudan Allah ile bağlantılıdır.⁵⁵

Kâinat ve insan, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerine delâlet etmesi, hakikati yansıtmaları ve açığa kavuşturmaları yönüyle aynı amaca hizmet etmektedir. İnsanın kendi nefisinden yola çıkarak rabbini tanıması şeklindeki istidlâl⁵⁶ kayıtsız kalınamayacağını belirten müellif, bazı sûflerin

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, 230

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 230-234.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 122-123.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ile olan görüşmeleri neticesinde kişinin nefisini tanıdığı oranda rabbini tanıyacağı şeklindeki istidlalde karar kıldığını ifade eder. (İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s.120.) Gazzâlî'nin kullanımında bu istidlâl şekli keşf anlayışı ile zâhir ve bâtın konusunda öne sürdüğü fikirler bağlamında anlam kazanır. Ona göre insan başta olmak üzere şehâdet âlemi, gayb âlemine yükselmemizi sağlayan merdiven konumundadır. İnsanın zâhiri şehâdet âlemine aitken bâtını melekût âlemine aittir. Şehâdet âlemi gayb âlemine nispetle kabuğa nispetle öz gibidir. Günahlardan arınmış bir nefis, ilahi ruhun aydınlatması neticesinde şehâdet âleminden geçerek gayb âlemine yönelir. Kur'ân ve te'vil anlayışı da buna bağlı olarak şekillenen Gazzâlî Kur'ân dilini de kabuk mesabesindeki yüzeysel zâhiri anlam ve öz bâtınî anlam şeklinde iki boyutlu olarak ele

insanı küçük âlem, kâinatı ise büyük âlem olarak telakki etmekle aşırıya kaçtığını düşünse de bu telakkinin dinle çelişir ve inkârı kabil bir tarafı olmadığı görüşündedir.

“Herhangi biri bile geniş kapsamlı bir eser yazdıktan sonra farklı vesilelerle öz bir şekilde maksadını ifade edip, sonunda aktardığı bir nükte ile bütün bir kitabı başı sonuna delâlet edecek şekilde özetler. Hakkıyla düşünülüp, kafa yorulduğunda Allah’ın büyük âlem olan cennet ve cehennem ile orta âlem olan yeri ve göğü yarattıktan sonra, küçük âlem olan insanla, yaratma fiilini nihâyete erdirmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğu görülebilir. Küçük âlemden itaat edenlerin mükafatlandırılması ve isyan edenlerin azaba dâçar bırakılması gayesiyle azap ve nimet yurdu olan büyük âlemin yaratılması, Allah’ın hikmetinin gereğidir. Küçük âlem ve büyük âlemin iki grup halinde yaratılması, aralarındaki bu münasebetten dolayıdır.”⁵⁷

Büyük âlem ile küçük âlem arasındaki ilişkiye dair bu değerlendirmeleriyle, müellifin Allah-evren ilişkisini anlaşılır kılmaya çalıştığı söylenebilir. Onun bu açıklamalarının hemen ardından Allah-evren ilişkisini tayin eden isim ve sıfatları konu edinmesi esas maksadının bu yönde olduğunu gösterir.

“Allah’ın hâlik, bârî, musavvir olarak isimlendirilmesi, bu anlayış doğrultusunda anlam kazanır. Hâlik takdirine uygun olarak var eden, bârî fiilen şekil vererek meydana getiren, musavvir ise yaratılmışlara özelliklerini ve şeklini veren anlamına gelmektedir. [...] Allah mahlûkatı ihtiyaç duyduğu için değil, tamamıyla kudret ve irade sahibi olduğu için yaratmıştır.”⁵⁸

Kâinattaki düzenin tesadüf eseri olmadığı, aksine ona şekil veren, takdirine uygun olarak meydana getiren, irade sahibi ve kadir-i mutlak bir ilahın olduğu kabulü, tevhid düşüncesinin özünü oluşturur. Allah, zâtının mahiyetini gizlese de bütün bir kâinat ona ulaştırılan deliller olup, zât ve sıfatları bu delillerin ardında saklıdır. Müellifin kâinatın rastlantı eseri değil, Allah’ın yaratması ile meydana geldiğini ifade ederken asıl ulaşmak istediği nokta, Allah’a kulluğun gereğinin yerine getirilmesidir. Bu anlamda o, yerin, göğün ve arasındakilerin oyun olsun diye yaratılmadığını ifade eden âyetlerin (ed-Duhân 44/38; el-Mü’minûn 23/15)⁵⁹ tevhidi tam anlamıyla içerdiği kanaatindedir.⁶⁰

alır. (Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 100-116.) İbnü’l-Arabî’de bu istidlâl şekli Gazzâlî’den farklı olarak, yalnızca fiilin faile delâleti bağlamında ele alınır. Bu istidlâl şekliyle keşf metodunu temellendiren Gazzâlî’ye oldukça sert eleştirilerde İbnü’l-Arabî, Kur’ân’ın bânînin öncelikli maksad olduğu anlayışının aksine te’vil bölümünde ele alınacağı üzere metnin zâhiri anlamının yorum faaliyetindeki belirleyiciliğini sürekli olarak vurgular.

⁵⁷ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 129.

⁵⁸ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 129.

⁵⁹ İlgili âyetin metni şu şekildedir:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ

⁶⁰ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 231.

İbnü'l-Arabî, kâinattaki her şeyin Allah'ın yaratmasına bağlı olarak varlığa geldiği bilindiğinde, istidlâl yoluyla Allah hakkında bilgiye ulaşılabileceğini belirtir. Kâinatta meydana gelen bütün değişimlerin ardında Allah'ın olduğu bilinciyle düşünüldüğünde, te'vil denizine açılmış olunur.⁶¹ Ona göre Fussilet sûresinin 53. âyeti de aynı hususu vurgulamaktadır:

“Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet 41/53)

Özetle, müellife göre te'vil faaliyetinde her zaman göz önünde bulundurulması ve mesai harcanması gereken temel unsur mârifetullah kavramıdır. Mârifetullah dinin özünü oluşturan ve bütün ilimlerle ulaşılmak istenen esas maksat iken, ma'rifetü'n-nefs Allah hakkında konuşmanın imkânını sağlayan diğer bir deyişle mârifetullahı ulaştıran yegâne yoldur. Allah'ın yarattığı her şey kendisine delâlet ederken, müellifin nefse tanıdığı bu imtiyaz, nefsin her daim kişiye yakın olması sebebiyle olabilir. Müellifin *Kanûnu't-te'vil*'de bu kavrama merkezi bir yer verir ve kişinin Allah'a dair bilgisinin nefsinde dair bilgisi ölçüsünde olduğunu düşünür.

Nefsi ve ruhu aynı anlama gelecek şekilde kullanan İbnü'l-Arabî'ye göre, kişinin kendi varlığı ve mahiyeti üzerine düşünüp hayatının gaye ve amacını sorgulaması kendini tanımasını, böylece Allah'ın bilgisine ulaşmasını sağlar. Allah'ın, kendisini güç ve kuvvet sahibi olmak ve görüp işitmek gibi yetilerle donattığının ve bu yetilerin hayatîyetinin, Allah'ın bazen “ruh” bazense “nefs” olarak adlandırdığı unsur tarafından sağlandığının farkında olan kişi, mahiyetini bilmese de Allah'ın fiil ve sıfatlarının varlığını bu yolla kabul eder. Akıl ve insaf sahibi hiç kimse, mahiyetini bilmese de birtakım eylemleri gerçekleştirebildiği için ruhun varlığını reddetmeye yanaşamaz. Allah'ın varlığının mahiyeti bilinmese de kabul edilmesi tam olarak bu sebeptendir.⁶² Kul kendi varlığı üzerine düşündüğünde kudret ve ilim sahibi bir yaratıcının eseri olduğunu anlar. Yine kendi nefsinden yola çıkarak Allah'ın hayy, mürîd, semî', basîr olduğu sonucuna ulaşabilir, fakat her daim onun yaratılmışlara benzemediğini göz önünde bulundurması gerekir.⁶³

İbnü'l-Arabî nefsin varlığını ayna temsiliyle açıklamaya çalışır. Buna göre ayna, saflığıyla karşısındaki sûretleri yansıtabildiği için kişinin nefsinde de yansıtır. Aynada sûretini gören kişi, şahsını ve bedenini aynıyla gördüğünü iddia edemez. Zira ayna ince bir tabakadan ibaret olup, sûretlerin hacmini taşır mahiyette değildir. Aynaya duyulardan elde edilen mânalarla nefsin

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Kanûnu't-te'vil*, s. 171.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Kanûnu't-te'vil*, s. 132-133.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Kanûnu't-te'vil*, s. 121-127.

hakikatlerinin tecelli etmesi, ruhun varlığına delil olur mahiyettedir.⁶⁴ Bu temsil nefsin varlığının ortaya konulması gayesine mâtuf olarak getirildiği gibi, Allah'ın bilinmesinin amacına da hizmet edebilir. Buna göre ayna sûretleri ve nefse dair hakikatleri yansıtan tecelli karargâhı iken, âlem de Allah'ın âyetlerinin tecelli ettiği yerdir.

Müellifin Allah'ın zâtı ile sıfatlarının bilinmesi ve ahiret hayatını ispat etmek gayesiyle öne sürdüğü bir başka delil da uyku temsilidir.⁶⁵ O, halden hale intikalın, bir âlemden diğerine geçişin olabirirliğinin idrak edilmesi için uykunun yaratıldığını düşünür. Uyku; hareket, hissetme ve eylemde bulunamama göz önüne alındığında adeta küçük bir ölüm iken, duyular âleminden gayb âlemine yükselme oluşu hesaba katıldığında, kısa süreli bir uyanıklıktır. Müellif daha çok uykunun gayb âlemi ile ilişkili boyutu üzerinde durmakta, bu çerçevede rüyada olağanüstü haller nasıl gerçekleşiyor ise ahiret için de aynı durumun geçerli olabileceğini vurgulamaktadır.⁶⁶

Rüya ile gayb âlemi arasında kurduğu bu bağlantıyı vahiy kurumu için de uygulayan İbnü'l-Arabî'ye göre, Cebrâil'in bazen cismiyle ufku dolduracak kadar büyük, bazense Dihye b. Halîfe el-Kelbî (ö. 50/670) kadar küçük bir şekilde vahiy getirmesi, uyku halinin hayal mertebesine denk düştüğü şeklindeki düşüncenin⁶⁷ aksini ispatlamaktadır. Rüyanın hayal olduğu zannı onun nazarında cehaletle eşdeğerdir. O, isim vermeden cahilin birisinin uyku halini hayalle bir tuttuğunu belirtmiş ve bu anlayışın cehaletin son noktası olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Cahil olmakla nitelendirdiği bu şahsın rüyanın hayal âlemine tekabül ettiğini düşünen hocası Gazzâlî⁶⁹ olma ihtimali yüksektir. İbnü'l-Arabî'ye göre gayb âlemi ile ilişkisi bakımından rüyanın hayal mertebesinde olmadığı iddiası gerek dinî bilgi gerekse aklî bilgi tarafından doğrulanmamıştır. Hz. Peygamber'in rüya ile istidlâl yapmasının, ayrıca rüyasında rabbini, kendisini, ashabını, ümmetini, dünyayı, ahireti ve daha birçok şeyi gördüğünü belirtmesinin, rüyanın doğruluğunu ispata yeterli olduğunu düşünür.⁷⁰

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 134-135.

⁶⁵ Uyku temsili Gazzâlî tarafından zâhir bâtın ayırımından doğacak problemlerin çözümü için kullanılır. Zâhirin te'vilini rüyanın tabirine benzeten Gazzâlî'ye göre te'vîl tabir mecrasında gerçekleşir. Rüyada görülen kurtun, kişinin zalim olmasıyla tabir olduğu gibi dilin yüzeysel anlamından öz anlamına geçiş yapılır. (Gemuhluoğlu, Zeynep, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine", *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî, Konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniv. İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 602-614.)

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 137.

⁶⁷ "Hayâl" kavramının Gazzâlî düşüncesindeki kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 89-94

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 139.

⁶⁹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, I-IV, Daru'l-Ma'rife, Beyrut1983, IV, s. 505.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s.140

Gayb âlemiyle ilişkisi bakımından rüya ve vahiy arasında kurulan bu benzerlikle müellifin gayesinin sadece gayb âlemine ilişkin hakikatlere değinmek olmadığı, bununla beraber te'vil meselesini de gündeme taşıdığı iddia edilebilir. Rüya bahsini tamamlarken bunun bir te'vil kanunu olduğunu belirtmesi, müellifin rüyanın tabiri ile Kur'ân'ın te'vili arasında kurduğu ilişki temelinde anlaşılabilir. Bu noktada "Uykunun Hakikati ve Hikmeti" başlığının hemen ardından "Meselin Hakikati" şeklinde bir başlığa yer vermesi zâhirî anlamları rüyada görülen mesellere benzettiği düşüncesini destekleyebilir. Ancak müellif, rüyanın tabiri ile Kur'ân'ın te'vilin aynı mecrada yürüdüğü şeklindeki anlayışın, sûfilerin filozoflardan aldıkları batıl bir düşünce olduğunu açıkça ifade eder.⁷¹ Müellif Kur'ân dilinin tamamıyla temsil şeklinde algılanarak bâtına geçilmesine karşı çıkar. O sadece mesel formunda gelen ifadelerde bâtinî anlama geçilmesi gerektiğini düşünür. "Meselin Hakikati" başlığı altında incelediği âyetler de mesel olduğu gâyet açık ve aşikâr olan ifadelerdir. İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışı sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

B. Ahkâm

Ahkâmın Kur'ân'ın üç ana konusundan biri olduğuna işaret eden müellif, hakkında bilgi sahibi olunması gereken şeyleri de rab, nefis, yararlı ve zararlı amel olmak üzere dört kısma ayırır. O mârifetullah ve ma'rifetü'n-nefsin tevhid ilmiyle; yararlı ve zararlı amelin bilinmesi konusunun ise ahkâm, diğer bir isimlendirmeyeyle amelî ilim ile ilişkili olduğu kanaatini taşır.⁷²

İbnü'l-Arabî ahkâm ilminin, yararlı ve zararlı olması yönüyle amelleri, ayrıca emir, nehy ve nedb ifade etmesi açısından teklifî hükümleri içerdiğini, bu konuda *el-Mahsûl* adlı eserinin yol gösterici olduğunu ifade eder.⁷³ Söz konusu eserine teklif, hüküm gibi fıkıh usulü hakkında genel bilgiler ve bu ilmin öncülü kabul ettiği lafız-mâna ilişkisine dair meselelerle giriş yaptıktan sonra; emir, nehy, umum, husus ve te'vil kavramlarını ele alır. Sonraki bölümler Hz. Peygamber'in fiil ve sözleri gibi rivâyetle ilgili konular, icmâ, kıyas, nesh, tercih, içtihad ve taklît hakkındadır.

Müellifin ilimler tasnifi hakkındaki değerlendirmeleri doğrultusunda, tevhid ilminin Allah ve insan, ahkâm ilminin ise insan ve toplum arasındaki ilişkiyi tayine çalıştığı söylenebilir. Bu bakımdan tevhid ilmi ile ilgili Kur'ân âyetleri aşkın olanın hakkında bilgi verirken, ahkâma ilişkin âyetler toplumsal düzenin işleyişini konu edinir. Allah'ın zâtı bizim bildiğimiz hiçbir hakikate

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 262.

⁷² İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 241.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 228-230.

benzemediği, dolayısıyla idrak alanımızın dışında kaldığı için dille anlatılmaya çalışılması her zaman için sınırlı bir fiil olacaktır.⁷⁴ Ahkâm âyetleri açısından bu türden bir sınırlılığın söz konusu olmaması, nasların yorumunda farklı bir usul takip edilmesini gerektirir. Müellifin Kur'ân'ı ana konularına ayırmaktaki maksadı da bu olsa gerektir.

İbnü'l-Arabî'nin ahkâm kategorisinde değerlendirdiği âyetlerin konusu, kişinin ibadet ve çevresiyle olan hukuki ilişkiler türünden fiilleri ve bu fiillerin hükümleridir. Fiillerin hükmünün şeriatın sahibi tarafından belirlenmesi, diğer bir deyişle hüsün ve kubhun şeri' olduğu düşüncesi, ahkâm ilminin de teolojik bir boyuta da sahip olduğunu gösterir. Ahkâm ilmi, insanı konu edinmesi yönüyle tevhid ilminden ayrılmakla beraber, kaynağının aşkın varlık olması noktasında tevhid ile kesilir.

1. Hükümün kaynağı: Hüsün-kubuh meselesi

Müellifin "Hüküm fiillerin bir vasfı olmayıp Allah'ın hitabından ibarettir"⁷⁵ şeklindeki tanımı, hükümlerin kaynağı konusunda onun düşüncelerini irdelememize imkan tanımaktadır. Hükümün Allah'ın hitabı olduğu düşüncesi, hükümün kadîm yahut hâdis olduğu konusunda, Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki tartışma ile ilişkilidir. Hüküm fiillerin bir vasfı olarak kabul eden Mu'tezile âlimlerine göre hüküm hâdistir. Buna karşılık, hüküm Allah'ın kelâmı ve hitabı olarak kabul eden Eş'arî âlimler, hüküm kadîm olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile açısından fiillerin güzellik yahut çirkinliği Allah'ın hitabıyla değil, bizzat fiillerde bulunan nitelikler sebebiyledir. Eş'arîler ise aklın bir fiilin güzellik ya da çirkinliğine hükmedemeyeceği, hükümün Allah'ın hitabına bağlı olarak değer kazandığı görüşündedirler.⁷⁶

Eş'arî geleneğe bağlı olan İbnü'l-Arabî, hüsün-kubuh meselesinde beklendiği üzere Mu'tezileyi eleştirir. Güzellik ve çirkinliğin fiillerin zâtında olduğunu savunan Mu'tezile âlimlerine, bir fiilin helal ya da haram şeklinde nitelenmesinin değişkenliğinden yola çıkarak karşı çıkar. Buna göre yalan söylemek genel itibarıyla haram olsa da insanların arasını düzeltme, savaş ve kişinin ailesine bir şeyler vaat ettiği durumlarda câiz görülmüştür. Bunun da ötesinde, kendisi ya da başkasına dokunacak bir zararın bertaraf edilmesi amacıyla kişinin yalan söylenmesi farz dahi olabilir. Yalan fiilinin zâtında güzel ya da çirkin olmayıp zararı def etmek gayesiyle haram

⁷⁴ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 85.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 23.

⁷⁶ İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011, s. 106-107.

kılınmış olması, Mu'tezile'nin güzellik ve çirkinliğin fiillerin zâtında bulunduğu düşüncelerini çürütür.⁷⁷

İbnü'l-Arabî'nin "Hüküm Allah'ın hitabıdır" şeklindeki tanımında yer alan "hitap" kelimesi ile lafızları değil kadîm kelâmı kastettiğini, bu mânada hükmün kadîm kelâma tekabül ettiği söylenebilir. Allah'ın hükmüne ulaşmanın önünde bazı engeller olduğunu, bu sebeple helal yahut haram olarak nitelenen şeylerin galip zan derecesinde Allah'ın hükmü olabileceğini ifade etmesi, müellifin hüküm ile kelâm-ı nefsiyi, delil ile de kelâm-ı lafzîyi kastettiği yönündeki yukarıdaki çıkarımı destekler.⁷⁸ Aksi düşünülduğünde Allah'ın hükmüne delâlet eden naslarla (delil) hükmün (medlül) aynı şey olması problemi ortaya çıkacaktır. Kaldı ki sonraki Eş'arî usulcülerin delil ile delilin medlül olan hükmün aynı şey olduğunu bertaraf etme gayesiyle tanımlarında "hitap" yerine "kelâmullahî'l-kadîm" ifadesini kullanmaları,⁷⁹ İbnü'l-Arabî'nin de aynı kaygıyı taşıdığını öne sürmemize imkân tanımaktadır.

Hüsün-kubuh meselesini, içtihadta hata ve isabet tartışmasını işlediği bölümlerde de gündemine alan İbnü'l-Arabî, her müçtehidin isabet ettiğini düşünür. Bir fiil hakkında hem helal hem de haram hükmünün verilmesinin imkânsızlığı, dolayısıyla müçtehidlerden sadece birinin isabet ettiğini savunanlara karşı kendi görüşünü, helallik ve haramlığın fiillerin sıfatı olmadığını ileri sürerek gerekçelendirir. Buna göre iki müçtehidten biri fiilin haramlığını, diğeri ise helallikini öne sürerse verilen hüküm fiilin vasfı olmadığı için her ikisi de içtihadında isabet etmiş olmaktadır.⁸⁰

Hükmün müçtehidin zannına dayandığı, bu sebeple her içtihadın doğru olduğu yönündeki yaklaşımıyla müellifin hitabın delâletinin belirsiz olduğu düşüncesine kapı araladığı düşünülebilir. Te'vil konusu sonraki bölümde ele alınacağından, problemin lafız-mâna ilişkisi ile ilgili olduğu açıklamasıyla yetinerek genelde lafız-mâna ilişkisi bağlamında âyetlerin tefsir edildiği *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eseri hakkında genel bir bilgi verilecektir.

2. İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı

Ahkâm tefsirleri, ibadetler, muamelat ve ukûbatla ilişkili âyetlerin anlaşılması amacıyla yazılmış tefsirlerdir. Kur'ân'ın ahkâmının bilinmesi noktasında yoğun çaba harcayan İslâm âlimleri "Ahkâmu'l-Kur'ân" edebiyatına dair önemli eserler kaleme almışlardır. İmam Şâfiî (ö.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 384.

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 152.

⁷⁹ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 112.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 153.

204/820), el-Kâdî İsmâil bin İshâk el-Ezdî (ö. 282/896), Cessâs (ö. 370/981), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi isimler bu edebiyata ilişkin telifte bulunan âlimlerdendir.⁸¹ Müellif *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ının mukaddimesinde Kur'ân ahkâmına dair yazılan eserlerin, Mâliki mezhebine mensup el-Kâdî İsmâil bin İshâk'ın bu konuda yazdığı eserinin seviyesine ulaşamayacağını belirtir.⁸² Irak Mâlikî ekolünün önde gelen isimlerinden İsmâil bin İshâk'ın eserine tanıdığı bu ayrıcalık, İbnü'l Arabî'nin akıl ve nakil dengesini üzerine bina edilen Irak Mâlikîliği'ne yakınlığıyla açıklanabilir. Gerek Meşrik'a yaptığı ilim yolculuğunda Irak Mâlikîleri'nin delil getirme usulünü öğrendiğini belirtmesi,⁸³ gerekse akıl-nakil dengesine dayalı bir epistemoloji geliştirmesi, onun Irak Mâlikîliği'ne yakın olduğunu öne sürmemize imkân tanımaktadır.

Ahkâm tefsirlerinde ele alınan âyetler, hükme delâlet etmesi bakımından, hükmün kendisiyle açıkça belirtildiği ve istinbat yoluyla hüküm çıkarıldığı âyetler olmak üzere tasnife tâbi tutulmuştur. Gazzâlî, Râzî gibi âlimler doğrudan hükme delâlet eden âyetlerin sayısının beş yüz kadar olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁴ Bazı ahkâm tefsirlerinde ele alınan âyetlerin sayısı incelendiğinde; Cessâs'ın bin kırk sekiz, Herrâsî'nin beş yüz otuz altı, İbnü'l-Arabî'nin sekiz yüz yetmiş iki âyeti tefsir ettiği görülür. Bu müfessirlerin üçünün de müştereken değindiği üç yüz altmış üç âyet bulunmaktadır.⁸⁵ Bu rakamlarda yola çıkarak, "Ahkâmu'l-Kur'ân" yazarlarının en az üç yüz altmış üç âyetin ahkâmı ile ilişki olduğunu düşündükleri söylenebilir. Ancak "Ahkâmu'l-Kur'ân" edebiyatına dair eser kaleme alan müfessirlerin belirli sayıda âyetlerin tefsirini yapması, alt ya da üst sınır belirleme amacına mâtuf olmadığına da göz önünde bulundurulması gerekir. Onların az sayıda âyeti konu edinmeleri, muhtasar ve okuyucuyu yormayacak bir eser kaleme alma kaygısı taşımaları sebebiyledir. İbnü'l-Arabî'nin Mâide sûresinin 38. âyetinin ardından yaptığı "Ahkâmı ilgili olan bütün âyetlere değinecek olsak amacımıza ulaşmakta zorlanırdık"⁸⁶ şeklindeki açıklamaları bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Kaldı ki müellif kitaptan daha fazla istifade edilmesi gayesiyle muhtasar bir tefsir yazacağını mukaddimesinde belirtmektedir.⁸⁷

⁸¹ Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, II, 5.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Mukaddimetü Ahkâmi'l-Kur'ân li İbni'l-Arabî elletî fükide sâiruhê min tabaâti'l-kitâb* (Abdurrezzâk Hermâs), *Câmiatü'l- Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsânî*, Agadir 2010, s. 52.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 97.

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, II, 5.

⁸⁵ Hocaoğlu, Mustafa, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)* (Doktora Tezi, 2010), Dokuz Eylül Üniv. SBE., s. 8.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 116.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Mukaddimetü Ahkâmi'l-Kur'ân li İbni'l-Arabî* (Abdurrezzâk Hermâs) s. 55

İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ının en önemli kaynaklarından biri el-Kâdî İsmâil b. İshâk iken diğeri *Câmiu'l-Beyân*'ın sahibi İbn Cerir et-Taberî'dir (ö. 310/923). Müellif alanında otorite kabul ettiği Taberî'nin tefsirini aşan bir eserin yazılmadığı kanaatini taşır. Bazı kişilerin hayli uğraşp buldukları bütün rivâyetleri naklettiklerini, ancak Taberî'nin gölgesinde kalmaktan kurtulamadıklarını belirtir.⁸⁸ İbnü'l-Arabî'nin Taberî'ye olan bu ilgi ve iltifatı, ahkâm tefsirleri ile ilk dönem rivâyet tefsirleri arasında paralellik olduğu tezini destekleyebilir.⁸⁹ Müellifin tefsirinde takip ettiği yöntem ve hadîslere karşı yaklaşımı incelendiğinde kısmen ilk dönem rivâyet tefsirlerine benzediği görülebilir. Söz gelimi, bazı haberleri nakletmesinin ardından bunları nakletme gerekçesi olarak, âlimlerin bu türden şeylere kitaplarında yer vermelerini gösterir. İbnü'l-Arabî, sened itibariyle sahih olmayan birtakım haberleri nakletmesinin ardından bunları nakletme gerekçesinin, bu tür haberleri duyanların etkilenip, doğru yoldan çıkmalarından duyduğu endişe olduğunu açıkça ifade eder. Müellif naklettiği bu haberlerin ardından sıhhat durumu hakkında değerlendirmelerde bulunur. Taberî'nin birçok rivâyete yer vermekle birlikte isnaddaki titizliği ile İbnü'l-Arabî'nin bu rivâyetleri görmezden gelmeyip ardından hâdisin sıhhatine dair değerlendirmelerde bulunması⁹⁰ iki tür arasında kısmi bir benzerlik olduğunu gösterebilir. Fıkhi tefsir ile rivâyet tefsiri arasındaki bu benzerlik ilişkisi ahkâm tefsirlerinin rivâyete dayalı tefsirden dirâyete dayalı tefsire geçiş sağladığı iddialarını da destekleyebilir. Buna göre tefsirde dirâyete tarzının öne çıkmasını tetikleyen ve buna öncülük eden ahkâm tefsirleri olmuştur. Abdurrezzâk ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde te'vile rastlanmazken, fakih kişiliğiyle öne çıkan Taberî'nin, tefsirinde tercih ve görüşlerini belirtmesi bunun delili sayılmaktadır. Ahkâm tefsirleri açısından bakıldığında, Tahânevî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı gibi nispeten erken dönemde kaleme alınan eserler ile Taberî tefsiri arasında benzerlik olduğu, İbnü'l-Arabî'ye gelindiğinde ise dirâyete tefsiri tarzına yaklaşıldığı görülebilir.⁹¹

Konuya İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ilimlerini tasnifi açısından bakıldığında, tefsirde dirâyete anlayışını tetikleyen unsurun sadece ahkâm tefsiri olmadığını, bununla birlikte ilk dönem kelâm ve zühd literatürünün de bunda etkili bir rol oynama ihtimali olduğunu söyleyebiliriz. İlimlerin tedvîn edilmesiyle birlikte kaleme alınan eserlerin tefsir açısından incelenmesi bu noktada yol gösterici olacaktır. Nispeten geç bir dönem olsa da İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasına

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Mukaddimetü Ahkâmi'l-Kur'ân li İbni'l-Arabî* (Abdurrezzâk Hermâs), s. 51.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Selim Türcan- Süleyman Gezer, "Fikhî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I-II, Otto Yayınları, Ankara 2013, I, 195-197.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 46.

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Türcan- Gezer, "Fikhî Tefsir Geleneği", I, 195-197.

yönelik geliştirdiği tasnif ve sürekli olarak bu tasnif doğrultusunda yazdığı kelâm, fıkıh ve tasavvufa dair eserlere işaret etmesi, üç ilmin de tefsirde dirâyet anlayışının gelişmesinde pay sahibi olduğunu söylememize imkân tanır.

Müellif, *Kanûnu't-te'vîl*'de Kur'ân ilimlerini konularına göre tevhid, ahkâm ve tezkîr olmak üzere tasnife tâbi tutmuştur. Tefsirinin mukaddimesinde ise tevhid, nasih-mensuh ve ahkâm şeklinde bir sınıflandırmaya giderek ilk iki konuya dair eser yazdığını ve ahkâm konusuna eğilme zamanının geldiğini söylemiştir.⁹² Mukaddimesinde tezkîr ilminden bahsetmemesi, bu ilmi ahkâmın içinde değerlendirmesinden değil, yeri geldikçe tasnife eklemeler yapması sebebiyledir.

C. Tezkîr

Kur'ân'ın ahiret hayatına dair betimlemeleri genelde cennetteki nimetler(vaad) ve cehennem azabı (va'id) şeklinde mükâfat ve ceza vurgusunu içerir. İnananların ahiretteki durumuna dair hissettiği korku (havf) ile birlikte Allah'ın rahmetinin genişliği, onların Allah'a yakın olma (kurb) yolunda işler yapmasını ve günahlardan uzak durmasını sağlar. Müellif vaad-va'id, harf-recâ, kurb ve günahlar gibi tezkîr ilmi ile ilgili konuların Kur'ân'ın büyük çoğunluğunu oluşturduğunu düşünür. Ona göre tezkîr ilmiyle ilişki her bir âyet, konusu dikkate alınarak kendi içinde değerlendirilmeli, sonrasında diğer konularla ilişkisi gözetilerek ayrıntılarıyla izah edilmelidir.⁹³

Tezkîr konusuna dair yaptığı yorumlarda, Kuşeyrî (ö. 465/1072) başta olmak üzere “ehlü'l-işârât” diye adlandırdığı mutasavvıflardan nakilde bulunmaktadır. İleride ele alınacağı üzere, müellifin sûfilerden yaptığı bu nakillerde dikkat çeken en önemli husus, zâhirin ötesinde bir anlam ortaya koymaya çalışırken aşırıya gitmemeye çalışmasıdır. O sûfilerin lafza zâhirî anlamının dışında, olmayacak anlamlar yüklediklerinden yakını, hatta bazılarının çok daha fazla ileri giderek küfre düştüklerini ifade eder.⁹⁴ Zâhir-bâtın dengesini sağlamaya çalışan müellif, işârî mâna kabilinden yaptığı açıklamalarını âyet ve hadîslerle desteklemeye çalışır. Âyetlerin zâhirlerinin işaret ettiğini düşündüğü anlamların hemen akabinde, bu yorumunu destekleyici nakillerin mevcut olduğuna işaret etmesi,⁹⁵ onun bâtinî anlamı keyfilik ve tekellüften kurtarma amacı taşıdığını gösterir.⁹⁶

⁹² İbnü'l-Arabî, *Mukaddimetü Ahkâmi'l-Kur'ân li İbni'l-Arabî* (Abdurrezzâk Hermâs), s. 50.

⁹³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 330.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 196

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 333-334

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, 338

Tezkîr konusu, sûfîlerin çoğu zaman keşf metoduna dayalı te'vil yaptığı âyetler sınıfındandır. Esasen onlar, Kur'ân'ın diğer konularını da aynı metot ile ele alarak incelemişlerdir. Ancak Kuşeyrî gibi özellikle tasavvufa meşruluk kazandırma gayreti ile hareket ederek, tasavvufun bilgi sistemi ile diğer disiplinlerin bilgi sistemleri arasındaki farkı göstermeyi amaçlayan âlimler, keşf metodunu daha çok tezkîr konusuyla ilgili âyetler bağlamında öne çıkarmışlardır.⁹⁷ İbnü'l-Arabî de keşf metodunu tezkîr konusuyla ilişkili gördüğü âyetler bağlamında gündeme getirmekte ve "ehlü'l-işârât" ismiyle adlandırdığı bu kişilerden nakillerde bulunmaktadır. Onun, tasavvufi kavramları Kur'ân ve sünnet çerçevesinde ele alması yönüyle Kuşeyrî'den etkilendiği söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin keşf metoduna yaklaşımının Kuşeyrî ile tam olarak benzeşmediğini de ifade etmek gerekir. Netice itibarıyla İbnü'l Arabî, keşf metoduna karşı tavizkar yaklaşmamaktadır. İbnü'l-Arabî'de zâhir-bâtın ilişkisi, bâtinî te'vilin kabul şartları gibi konular ileride ayrıntılarıyla ele alınacağından şimdilik bu açıklamalarla yetinilebilir.

Vahiy bilgisinin karşısında bilgi edinme vasıtalarından bir diğeri olan aklın konumunun te'vil faaliyeti ile doğrudan ilişki içinde olması, vahiy ve akıl ilişkisini ele almayı gerektirmektedir. Konunun *Kânunü't-te'vil*'de ayrıntılı bir şekilde işlenmesi, bizi konuyla ilgili incelemeye sevk eden bir başka etkidir.

II. AKIL NAKİL İLİŞKİSİ AÇISINDAN KUR'ÂN

Düşünürlerin vahiy karşısında insan bilgisinin konumuna yaklaşımları, anlama ve yorumlama faaliyetinin sınırlarını belirleyen teoloji anlayışlarının şekillenmesinde oldukça belirleyici olmuştur. Bu anlamda bilginin mahiyeti, kaynakları ve değeri üzerinde durulması, düşünürlerin teolojik tartışmalardaki konumlarını temellendirmekle ilgili olabilir. İslâm düşüncesinde teolojik yaklaşımlar akıl ile nakil arasında kurulan hiyerarşik ilişki çerçevesinde şekillendiği gibi, teolojik bir faaliyet olan te'vil çabası da bu temelde yürütülmüştür. Her bir fırka, iki bilgi kaynağı arasında ne tür bir ilişki olduğu sorunu, farklı usuller çerçevesinde cevaplamaya çalışmıştır.

İslâmî terminolojide bilgi, genellikle bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin sonucu olarak anlaşıldığı için "el-ilm" ve "el-ma'rife" kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bunun yanında bilinen

⁹⁷ Kartal, Abdullah, "Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (haz. Hasan Basri Öcalan), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa 2004, III, 89-100.

olması sebebiyle bilginin “ma’lumât” kelimesiyle karşılandığı da görülmektedir.⁹⁸ İbnü’l-Arabî bilginin sonuçta bilinen olduğu yönünü dikkate alarak, “ma’lumat” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre, insan doğuştan bilgi sahibi olmayıp, dış dünyadaki gerçekleri, zamanla farkına vararak kavrar. Hiçbir şey bilmezken insanın dünyaya geldiğini ifade eden Nahl sûresinin 78. âyeti⁹⁹ ilim, akıl ve idrakin insanda sonradan oluştuğunu destekler. İnsanın dış dünyadaki gerçekliğin sonradan farkına vararak bilgiye ulaşması, ilâhî hikmetin gereğidir.¹⁰⁰

Müellife göre, insan bilgiye ya zihnin zorunlu olarak kabul ettiği öncüllerle (müdrekin zarûra) ya da delillerle (müdrakun bi’l-edille) ulaşır. Kişinin kendi varlığını, hastalıkla sağlığını, ikinin birden büyük olduğunu ve iki zittin bir araya gelemeyeceğini idrak etmesi zorunludur. Beş duyu vasıtasıyla edinilen bilgiler de zarûriyyât kapsamında değerlendirilir. Müellif, deliller ile ulaşılan bilgileri ise delilin türü açısından aklî ve sem’î olmak üzere ikili tasnife tâbi tutmuştur.¹⁰¹

A. Aklî Bilginin İmkânı

İbnü’l-Arabî’nin deliller ile ulaşılan bilgiler arasında aklî delile de yer vermesi; akli, bilgi edinmede zorunlu bir kaynak olarak kabul ettiği anlamına gelir. O, aklî bilginin imkanı ve değerine ilişkin meseleleri daha çok Sofistler, Bâtînîler ve İsmâîlîler’e yaptığı eleştiriler bağlamında gündeme getirmektedir.

Kelâmcılar, sofistleri bilginin imkanına yönelik yaklaşımları bakımından üç kısımda işlemişlerdir. İlki, bilginin varlığını hiçbir sûrette kabullenmeyen, “Lâedriyye” diye anılan agnostik gruptur. İkincisi, bilginin gerçekliğini inkâr eden, bilgi sanılan şeylerin birtakım hayal ve vehimlerden ibaret olduğu iddiasındaki “İnâdiyye” diye adlandırılan gruptur. Üçüncü ve son grup ise bilginin varlığını kabul etmekle birlikte, bunun kişiden kişiye, inançtan inanca değiştiğini savunur. Bu son grup, hakikati kişinin kendi telakkisine nispet ettiklerinden rölativist anlamında “İndiyye” diye anılmıştır¹⁰²

İbnü’l-Arabî bilginin varlığını kabullenmeyen ya da tamamen göreceli olduğunu düşünen bu grupları, müstakil olarak ele almayıp genel olarak işler. Bu noktada, hem müstakil bir bilgi kaynağı hem de algılarla akla veri sağlayan duyuların, bilgiye ulaşmada güvenilir olmadığını

⁹⁸ Taylan, Necip, “Bilgi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 157.

⁹⁹ وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ

¹⁰⁰ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 121.

¹⁰¹ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 210.

¹⁰² Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 64.

savunanlar hakkındaki değerlendirmelerini “Hezeyan” başlığı altında verir.¹⁰³ Duyuların aldatıcı olmasından hareketle anlamın imkânsızlığını savunanlara göre kıvılcımın doğrusal olarak hızlı bir şekilde hareket ettirilmesi ile düz bir çizgi, dairesel hareketiyle dairenin algılanması bilginin doğru olmadığını gösterir. İbnü’l-Arabî tek bir noktanın çeşitli şekillerde algılanmasının, sabit bir hakikatin varlığının imkânsızlığına delil olacağını düşünen sofistlerin yaklaşımını, aynı örnek üzerinden eleştirir. Ona göre kıvılcım örneği üzerinden duyuların yanıltıcı olduğunu savunanlar, kıvılcımın harekete bağlı olarak farklı şekillerde algılandığını, hakikatinde bir değişme olmadığını anlamamışlardır. Burada kıvılcımın müşahedeye dayalı hakikati olduğu gibi değişmeyen kendi hakikati de bulunmaktadır. Müellif eşyanın hakikatinin esasında bir olduğunu, insanın hakikati üzerinden de temellendirmeye çalışır. Buna göre insanın konuşmak ve susmak, ayakta olmak ve oturmak gibi farklı hal ve fiillerde bulunması hakikatinin tek olduğu gerçeğini değiştirmez. Nesnelerdeki şekil ve hacim gibi duyular tarafından algılanan ortak niteliklerin varlığı, bazı hallerin değişmesiyle daim ve ebedi olan hakikatlerin değiştiğini düşünmenin imkânsızlığını gösterir.¹⁰⁴

Müellif, duyuların bilgi elde etmede tek başına yeterli olmadığını, nazarın da bu yolda duyulara eşlik etmesi gerektiğini düşünür. Bu noktada, duyular vesilesiyle ulaşılan ve ispatında şüphenin ilişmediği bilgilerin ötesinde herhangi bir bilgi olamayacağı görüşünü savunanların iddialarını aktarır. Onun naklettiğine göre nazar ile istidlâli, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak kabul etmeyenler, bu görüşlerini aklî istidlâl ile ulaşılan bilgiye her zaman için şek arız olacağını öne sürerek temellendirmişlerdir. Ayrıca anlama yöntemlerindeki farklılık, delillerin sürekli birbiriyle çelişmesine yol açacağından bilgiye ulaşılmanın önünde engeldir. Kaldı ki aynı yöntemler kullanılsa bile farklı neticeler ortaya çıkacaktır. Söz gelimi sırasıyla kalıbı kopyalanarak üretilen yedi ayakkabı incelendiğinde her birinin yapılış sırasına göre diğerinden farklı olduğu gözlenir. En son üretilen yedinci ayakkabıyla ilk yapılan ayakkabı arasındaki farklılık, daha belirgin olur. Duyular ile algılanan şeylerde nazarî inceleme yapıldığında bu çeşit bir farklılığın ortaya çıkması, tamamıyla soyut konularda hiçbir bilgiye ulaşamayacağını göstermektedir.¹⁰⁵

Bu görüş sahiplerinin Bâtînîyye ve Harâmîyye mezhebine mensup olduklarını ifade eden İbnü’l-Arabî, onların iddialarını ayrıntılı şekilde değerlendirir. O, öncelikle hiçbir şeyin nazarî olmaktan kurtulamayacağını söyler. Fiil ve amellerin nazarî incelemenin konusu olmadığını

¹⁰³ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 21

¹⁰⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 21-22.

¹⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 39.

söylemeleri, aklın fiillerin doğruluğunu zorunlu olarak kabul ettiğini savunmak anlamına geleceğinden geçersizdir. Eğer sadece inancın nazarî olmadığı görüşünde iseler, bu defa nazari kabul ettikleri fiillerin bir şekilde inanç ile bir bağlantısının olduğunu gözden kaçırıyorlar demektir. Çünkü bir fiil, ancak inanca bağlı olarak oluşan düşünce doğrultusunda işlenir.¹⁰⁶ Müellif, fiiller hakkındaki bilgiye inanca bağlı olarak değil, deneme yanılma yoluyla ulaştıklarını söylemeleri halinde, bu düşüncelerinin iki şekilde çürütülebileceği kanaatindedir. Bu konuda yapılacak ilk itiraz, insanı bir fiili işlemeye teşvik eden şeyin, doğruya ya da bir hedefe ulaşmak olduğu gerçeğidir. Nazarî olarak kabul edilen diğer konularda da aynı şekilde bir yol izlenmesi, amellerin de düşünce ile ilişkili olduğunu gösterir. Diğer taraftan, deneme yanılma yoluyla bilgiye ulaşılması açısından inanç ile eylemler arasında fark yoktur. Ameller konusunda öne sürdüğümüz bir düşüncede isabet edemediğimiz gibi inanç konusunda da isabet edemeyebiliriz. Her iki alanda da kolayca idrak edilen ya da yoğun mesai harcamakla çözülebilen meseleler olduğu gibi, çözümlenmesi imkânsız problemlerle de karşılaşılır. Bu bakımdan inanç ve ameller arasında herhangi bir farkın olmaması, Bâtînîler tarafından yapılan ayrımın geçersizliğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre, duyarlar ile elde edilen ve aklın doğruluğunu zorunlu olarak kabul ettiği bilgilerin dışında bir bilgiye ulaşılamayacağını savunanların asıl amacı, dinî emir ve yasaklardan kurtulmak istemeleridir. Ayrıca bu keşmekeşte yalancılığının tespit edilemeyeceği gerekçesiyle Hz. Peygamber'i inkâr etmek istemektedirler. İbnü'l Arabî, bu açıklamalarının hemen ardından ortaya atılan ayakkabıcı örneğini de bahis konusu edinir. O, sırasıyla örnek olarak üretilen ayakkabıların farklı olmasının ayakkabıcıdan kaynaklanan bir kusur olduğunu düşünür. Zira ayakkabıcı dikkatlice çalışmış olsaydı, en son yapılan ayakkabı ilkinin aynısı olurdu.¹⁰⁸

İbnü'l-Arabî, bu delillerin yanında matematik ilminden hareketle de akıl yoluyla bilgi edinmenin geçerliliğini ortaya koymaya çalışır. İki ile ikinin ya da dört ile dördün çarpımının sonucuna ulaşmak için uzun uzadıya düşünmek gerekmezken, aynı şey kesirli sayılar için söylenemez. Bu tür matematiksel işlemlerde, ancak uzun süre düşündükten sonra yakîn derecesinde bir bilgiye ulaşılabilir. Dinî bilgi konusu da bu bakımdan matematiksel işlemlerden

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 40.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 40.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 41.

farksız olup, zorluk derecesine göre zamanla yakîn derecesinde bir bilgiye ulaşmanın imkanı vardır.¹⁰⁹

İbnü'l-Arabî, hem akıl hem de duyular vasıtasıyla elde edilen bilginin geçerliliğini savunurken ihtilafın meşruiyeti konusunun ortaya çıkardığı problemin de farkındadır. O, ihtilafın hakikatin tek olduğu gerçeğini değiştiremeyeceğini düşünür. Tek olan hakikatin anlaşılmasının önünde düşüncenin körelmesi, çaba harcamama, isteksizlik gibi engeller vardır. Kişi bu engellerden birine takılırsa hakikate ulaşamaz.¹¹⁰ Müellifin hakikatin tek olduğuna yönelik bu açıklamaları daha önce bahsi geçen, her müçtehidin isabet ettiği şeklindeki görüşleriyle çelişiyor görülebilir. Ancak konu edilen ihtilafın akaideye dair meselelerde olduğu, her müçtehidin isabet ettiği şeklindeki değerlendirmelerin de hükmün ihtilafı bağlamında zikredildiği unutulmalıdır.

İbnü'l-Arabî, doğru bilginin olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunun ancak masum olan imam aracılığıyla elde edileceğini savunan, dolayısıyla aklın bilgi elde etmede tek başına yeterli olmadığı görüşünde olan İsmâiliyye mezhebini de eleştirir. Ancak onun İsmâiliyye mezhebine olan eleştirisi akıl ile ilgili değil, masum imamın bilgiye ulaşmadaki konumuna yöneliktir. Müellif, İsmâiliyye mezhebine mensup olanların görüşlerini genel olarak aktarır. Buna göre onlar, bilgiye ancak başkasından öğrenme yoluyla ulaşabileceğini, bu başkasının ise işin ehli olması gerektiğini öne sürerler. Bu ehliyete sahip tek kişi de her türlü hatadan masum olan imam olduğuna göre, ilim bir imamdan diğerine aktarılan nakillerle öğrenilir.¹¹¹ Yine onlara göre asıl olan imamdan nakledilen haberler olup, aklî istidlâl aslın olmadığı durumlarda onun yerine geçen bedel konumundadır. Masum imamdan gelen bir nakil bulunduğu anda akıl haber yerine geçemez.¹¹²

Müellif, aklın tek başına bilgi elde etme yolunda yetkin olmadığını, bir öğreticinin de gerektiğini kabul etmekle birlikte, bu öğretme yetkisinin Hz. Peygamber dışında birine verilmesine karşı çıkar. Ona göre aklın bütün ilimleri idrak etmesi imkân dâhilinde olmadığından Allah'ın bazı hakikatleri öğretecek bir halife göndermesi elbette doğrudur. Fakat bu halifenin Hz. Peygamber'den başkası olması imkân dâhilinde değildir. Müellif, İsmâîlîlerin sadece masum imam anlayışlarını değil, aklı ikincil plana atan tutumlarını da kabullenmez. Bu noktada kendi kanaatini Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşleri ile destekler. Buna göre ilmin de

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 42.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 43.

¹¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 44.

¹¹² İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 60.

zâtında masum olduğu göz önünde bulundurulmalı, masum birinden alınmasa bile Hz. Peygamber'den öğrenilen kanunlarla denetleyerek aklî istidlâl yapılmalıdır. Herhangi bir hususta ihtilaf edilmesi halinde dinde hiçbir şeyi eksik bırakmayan Hz. Peygamber'e müracaat edilmelidir.¹¹³

B. Vahiy Bilgisinin İmkânı

İbnü'l-Arabî, en genel anlamıyla "vahy" kelimesinin lügatte îmâ, işaret ya da söz ile bir şeyi bildirmek anlamına geldiğini söyler. O, vahyin sekiz farklı kullanım alanı olduğunu, bunları "*el-Kitâbü'l-kebîr*"¹¹⁴ adlı eserinde açıkladığını ifade etmektedir.¹¹⁵ Söz konusu eserin günümüze ulaşmamış olması sebebiyle "vahy" kelimesinin farklı kullanım alanları hakkında müellifin görüşlerini tam olarak tespit edilemese de, diğer eserlerinden hareketle birtakım açıklamalar yapılabilir.

O, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında "Allah'ın görünen bir sebep olmaksızın kulun kalbinde yarattığı şey" olarak tanımladığı ilhamın vahyin bu sekiz kullanımından biri olduğunu açıkça ifade eder. Allah'ın fücür ve takvayı ilham ettiğini bildiren Şems sûresinin 8. âyetinin,¹¹⁶ bu kabilden bir kullanım olduğuna dikkat çeker. Ayrıca geçimini sağlaması, menfaatine ve zararına olan şeyi yapması için hayvanlara verilen içgüdüğü de ilham kapsamında değerlendirir.¹¹⁷ Ona göre şeytanların vesveseleri de melek vasıtasıyla gelen haberler de vahiy olarak adlandırılabilir. Kalbe doğan her düşünce Allah'tan olup hayır meleğe, şer ise şeytana izafe edilir.¹¹⁸ Netice itibariyle İbnü'l Arabî ilham kavramını, nübüvvet vahyini ve ister hayır ister şer olsun kalbe ilkâ edilen her türlü şeyi kapsayacak şekilde en genel anlamıyla kullanmaktadır.

Müellif göre diğer bir vahiy türü de sadık rüyalar. O rüyayı "Allah'ın şeytan veya melek yoluyla kulun kalbinde yarattığı idrak" olarak tanımlar. Hz. Peygamber'in gördüğü rüyalar açık seçikse hakikatin bizâtihi idraki olur. Eğer onun gördüğü rüyada işaretler (göstegeleler) değişmişse, misal yoluyla hakikat idrak edilir.¹¹⁹

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 60-61.

¹¹⁴ Müellifin "*el-Kitâbü'l-kebîr*" ismiyle andığı bu eserin "*Envâru'l-fecr*" adlı oldukça hacimli tefsiri olması kuvvetle muhtemeldir.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 388.

¹¹⁶ Âyetin meali: "Allah ona hem fâcirlik imkân ve yolunu hem de takvaya erme kabiliyetini ve imkanını ilham etmiştir". Âyetin metni ise şöyledir:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 136.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 275.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VII, 501-502.

Ona göre vahyin diğere bir türü de meleğın Allah'tan aldığı emir, nehiy ve haberleri peygamberlerine bildirmesi şeklinde gerçekleşen vahiydir.¹²⁰ Bu kullanım "vahy" kelimesinin dinî terminolojideki anlamına, diğere bir değışle nübüvvet vahyine işaret eder. Bu tür vahiy İsrâ gecesinde vuku bulduğı üzere vasıtasız olarak gelebileceğı gibi melek aracılığıyla da gelebilir. Müellif, melek aracılığıyla gelen nübüvvet vahyini nüzul keyfiyeti açısından üç kısma ayırır. Bunlardan birincisi arı uğultusu gibi bir sesle nazil olan vahiydir. Bu tür vahyin ikinci şekli, çingırak sesine benzer bir sesle vahyin iletilmesi iken, üçüncüsü vahiy meleğının Hz. Peygamber'e insan sûretinde gelmesidir. Bunlar içerisinde Hz. Peygamber'e en kolay olanı sonuncusudur.¹²¹ Akıl-vahiy ilişkisinde konu edindiğimiz, dolayısıyla burada bilgi kaynağı olmasının imkânını tartışacağımız vahiy türü, vasıtalı ya da vasıtasız olarak gelen nübüvvet vahiydir. Müellifin vahyin imkânını kabul ettiğı izaha gerek duymayacak kadar açıktır. Onun vahiy bilgisinin imkânına dair görüşleri, genel olarak nübüvveti inkâr edenler ya da akılı bu bilgi edinme sürecinde tek otorite olarak görenlere karşı yaptığı reddiyeler bağlamında incelenebilir.

Bu noktada o, İskenderiye'nin kadısı İbn Ammâr, Beytü'l-Makdis'te ikamet eden Hâmîd ve İbn Kahlâl adındaki kişilerin nübüvveti inkâr ettiklerini, onlarla münazara ederek susturmaya çalıştığını ifade eder. Bu kişilerin kim olduğuna ve görüşlerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmasa da ilgili tartışma müellifin vahyin imkânı hakkındaki değerlendirmelerini aktarma fırsatı vermektedir. Ona göre, Kur'an'ın vahyedilmiş olduğunu inkâr ettikleri için müşriklerin Allah'ı hakkıyla tanımadığını ifade eden En'am sûresinin 91. âyeti¹²² bu hususta gâyet açıklayıcıdır. O bu âyet çerçevesinde, vahyi mümkün görmeyen müşrik Arapların putlara hangi gerekçe ile taptıklarını sorgular. Onun nazarında mucizelerle teyit edilen vahyin muhal olduğunu savunmak, her inanç ve değere şüphayle yaklaşmayı gerektir.¹²³

Bu âyet etrafında yaptığı açıklamaların ardından müellif, nübüvvetin ispatına yönelik akli delillere değinir. Burada bahis konusu ettiğı en temel meselesi aklın tek başına bilgiye ulaşabilme imkânını sorgulamasıdır. Onun aktardığı şekliyle, nübüvvet vahyini inkâr edenlere göre akıl siyasî,

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 290.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 387.

¹²² Âyetin Meali: Onlar Allah'ı gereğı gibi takdir edip tanımadılar. Nitekim "Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedir" dediler. De ki: "Öyleyse Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiğı kitabı kim indirdi?" Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğınızı) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz. Sizin de atalarınızın da bilemediğiniz şeyler (Kur'an'da) size öğretilmiştir. (Resulüm!) Sen "Allah" de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oyalanadursunlar!

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ وَجَعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ.

¹²³ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 171.

ahlâkî, toplumsal, bedensel ve ruhsal her türlü konuda zaten yol göstericidir. Dolayısıyla ilâhî vahye gerek yoktur. Filozofların kitaplarındaki hayat hikâyeleri ve vasiyetleri bütün bu konuları içerdiğinden dolayı aklın yol göstericiliğinin dışında başka bir kaynağa ihtiyaç kalmaz. Hakikat bilgisinin peygamberler vasıtasıyla edinileceği düşünülürse hiçbir zaman hakikate ulaşamaz. Peygamberler akılla edinilebilecek bir bilgi getirmişlerse, vahye ihtiyaç yoktur. Eğer aklın idrak edemeyeceği bilgiler getirdiklerini söylüyorlarsa, bu bilgiler zaten kabul edilmez. Zira bazı vahiy bilgilerine baktığımızda bunların aklın kabul etmeyeceği şeyler olduklarını açıkça görürüz.¹²⁴

İbnü'l-Arabî naklettiği bu bilgilerin belirli bir grubun görüşü olmayıp rihlesinde karşılaştığı birkaç kişinin iddiası olduğunu belirtir. Ammâr et-Tâlibî, bu iddiaları gündeme getiren kişilerin, İbn Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ve Ebu Bekr er-Razî'nin (ö. 313/925) kitaplarına muttali olabileceklerinden ve tarihi olarak İbn Ravendî'nin kitaplarının Mısır'a ulaşmış olabileceğinden bahseder.¹²⁵ İbnü'l-Arabî'nin *el-Avâsım*'da, İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759), İbnü'r-Râvendî ve Câhiz (ö. 255/869) gibi şahısların bilgi elde etmede akli yeterli gördüklerini ve peygamberlere gereksinim duyulmadığını savunduklarını belirtir. Müellifin vahyin imkânı ve gerekliliği konusuna değinmeden evvel bu isimleri zikretmesi, rihlesinde karşılaştığı kişilerin bu şahısların düşüncelerini dillendirdiğini gösterebilir.

Müellifin düşüncesine göre, aklın idrak etme ve bilgiye ulaşmadaki rolü yadsınamaz. Ancak buradan yola çıkarak akla geniş bir yetki tanımak ve bütün bilgilere vahye gerek kalmaksızın ulaşılabilirliğini söylemek ve bu sebeple peygamberler tarafından getirilen vahyi tasdik etmemek ahmaklıktır. Hz. Peygamber'in öğretimine dayanan İslâmî ilimler de dahil olmak üzere, hangi ilimde olursa olsun akıl tek başına her şeyi kapsayıp anlaşılır kılamaz. Söz gelimi astronomi ilminde, aklın feleklerin dönüş ve sıralanışını, yıldızların doğuş ve batışını, bütün ayrıntılarıyla hareketleri anlaşılır kılmaması pek mümkün değildir. Aynı durum tabiat ilmi için de geçerlidir. Varlık alanındaki her çeşit gelişimin sıralanışı, oluş, cismin nasıl meydana gelişi, ilk maddenin (*heyula*) sûrete bürünmesi, varlıkların bir araya gelişi gibi konular, ancak uyku kaçırmak gayesiyle kralların gece sohbetlerine konu olabilir.¹²⁶

Bu noktada o, aklın siyaset ve ahlak gibi konularda bilgiye ulaştırabileceği iddiasını da ele alır. Ona göre filozofların siyaset ve ahlak gibi konularda sundukları nazariyyelerin kaynağı vahiydir. Filozoflar, peygamberlerin getirdiği bilgilerden işlerine gelen kısımları alıp eklemeler

¹²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 167-168.

¹²⁵ Ammâr et-Tâlibî, *Ârâ'u Ebî Bekir b. el-Ârabî el-keîmiyye*, s. 272.

¹²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 172-173.

yaparak nazariyelerini oluşturmuşlardır.¹²⁷ Müellif, Eflâtun ve Sokrat gibi filozofların nazariyelerine vakıf olduğunu, sözü uzatma endişesiyle hurafelerine değinmekten kaçındığını söyler. İslâm filozofları ise onun nazarında vahiy bilgisi ile filozoflardan edindikleri bilgiyi anlayışları doğrultusunda tahrif etmekten başka bir şey yapmamışlardır. Müellif Yunan ve İslâm filozoflarını eleştirdikten sonra Yunan felsefesinden tercüme yapanları da ağır bir dille eleştirir. Onun tercüme faaliyetini yapanlara karşı ağır eleştirilerde bulunmasının sebebi, Yunan felsefesindeki kavramları dinî terminoloji içerisindeki terimlerle ifade etmeleri ve Arap dilinde bir felsefe dili kurmaya çalışmalarıdır.¹²⁸

İbnü'l-Arabî vahiy bilgisinin imkânını temellendirme hususunda mucizeyi de öne sürer. O, ilk olarak mucizeyi reddedenlerin iddialarını aktarır. Bu kişilere göre peygamberler, tabiat kanunlarını aşan tuhaf işlerle meydan okuyarak kendi getirdikleri bilgilerin ilâhî kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Allah'ın elçisi olduklarını söylerken iddialarını desteklemek gayesiyle yaptıkları tuhafıklar, insanın gücünün yetebileceği şeylerdir. Peygamberlerin beşer gücünün dışında gibi görülen fiilleri ya kendilerine has bilgi ile yaptıkları şeylerdir ya da birtakım hilelerle göz boyamaktan ibarettir. Esasında, doğruluklarının göstergesi olarak yaptıkları sihirbazların yaptığından farksızdır.¹²⁹

İbnü'l-Arabî, filozofların mucize hakkındaki bu iddialarının tamamıyla yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre ne mucizeler alelade olaylardır ne de peygamberler herkesin sahip olabileceği birtakım bilgilerle göz boyayan kişilerdir. Mucizelerin sihirbazların yaptığı hilelere bağlı olarak gerçekleşen kuruntular ile özel ve gizli bilgileri aşan bir yanı vardır. Sihir hileleriyle ne âmâlar iyileştirilebilir ne de ölüler diriltir. Kimsenin güç yetiremediği fiillerle meydan okuyan peygamberler, kimsenin güç yetiremediği Allah'ın fiilleri ile bilinir. Mucizelerin birtakım özel ve gizli bilgilerin bilinmesiyle ilgili olduğu iddiasını öne sürenlere karşı müellifin cevabı, özel bilgiye ulaşmanın da haddi zatında mucize sayılabileceği şeklindedir. Söz gelimi mucizeyi kabule yanaşmayanlar, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesiyle ilgili olarak yeryüzünde bir suyun ölüleri diriltme özelliğinin olduğunu iddia ederler. Müellife göre Hz. İsa'nın ancak bütün suları tecrübe ederek ulaşabilecek bu bilgiye ulaşması da haddi zatında mucizedir. Kaldı ki bir şeyin kendine has gizli bir niteliğinin tecrübeyle değil, ilâhî bir ilimle anlaşılacağı akıllıca düşünenlerin ittifak ettiği bir meseledir. İbnü'l-Arabî, sihir ile mucizenin aynı şeyler olduğunu da kabul etmeyerek ikisi

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 173-174.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 174-175.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 168.

arasındaki farklara da değinir. İlk olarak, mucize insanın gücü ve akli ile ulaşabileceği bir şey değilken, sihir birtakım hileleri öğrenmekle gerçekleştirilebilir. Bunun yanında, sihir belirli durum, zaman ve kişilere bağlı olarak gerçekleştirilebilirken, mucize her an vuku bulabilir.¹³⁰

İbnü'l-Arabî vahyin imkânı hakkında konuşurken, nübüvvetin Allah'ın hikmetinin gereği olduğu hususuna da değinir. Aşkın varlığa yönelik en temel vasıflardan biri olan "hikmet" kavramı, vahyin temellendirilmesinde merkezi bir konumdadır. Ona göre Allah'ın kullarını bilmedikleri hususlarda yönlendirmesi ilâhî hikmetinin gereğidir. Ayrıca dinî ve dünyevi meselelerde, Allah kulunun hayrına olanı bileceğinden maslahatını gözetmesi de nübüvvet kurumunun gerekliliğini ortaya koyar. Dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesinin mânası, ilâhî hikmet ile açıklanabilir.¹³¹

Hikmet kavramının anlamı hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini belirten müellif, âlimler tarafından kabul edilen on beş kadar görüşü aktarır. Ona göre serdedilen görüşlerin ortak noktası hepsinin "ilim" kavramıyla olan yakınlığıdır. Ortaya atılan görüşlerden "akıl" ve "sünnet" ilmin bir çeşidi, "fehîm" ilmin sıfatı, "din" ilmin kendisi olması yönüyle ilimle ilişkili kelimelerdir. O, kelâmcıların hikmeti "failin kastıyla yapılan fiil" şeklinde tanımlarken de hikmetin ilim kavramıyla olan ilişkisini gözettiklerini söyler. İradeye uygun olarak meydana gelen bir fiilin hikmet olarak isimlendirilmesi iradenin de ilme bağlı oluşu sebebiyledir.¹³² Allah'ın hakîm oluşu, her şeyi uyumlu, sağlam ve en güzel şekilde yaratmasıyla açıklanır. İlahi hikmetin gereği, sırf güçlü kuvvetli yaratmak değil sivrisinekten karıncaya bütün yaratılmışlarda göğün yaratılışında olduğu gibi ahengi sağlamaktır.¹³³

İbnü'l-Arabî, hakîm olmakla nitelenen Allah'ın, kullarını vahiy göndererek bilgilendirmesini, ilâhî hikmetin bir gereği olarak değerlendirir.¹³⁴ Ancak İbnü'l-Arabî'nin eserleri genel olarak incelendiğinde, ilâhî hikmetin zorunlu bir sonucu olarak vahiy göndermenin Allah'a vâcip olduğu anlayışına karşı çıktığı görülür. Yukarıda da aktarıldığı üzere, Eş'arî kelâmcıların hikmeti irade kavramıyla açıklamaları Allah'a nispet edilecek herhangi bir zorunluluk fikrine kapı aralamak istemeyişleri sebebiyledir.

¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 176-178.

¹³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 181.

¹³² İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulâ*, Dâru'l-hadîs el-Kattâniyye, I-II, Beyrut 2015, II, 229-231.

¹³³ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, II, 234.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 153.

Müellif peygamber göndermeyi her ne kadar ilâhî hikmetin gereği olarak görse de her fiil gibi bunun da Allah için vâcip olduğunun söylenemeyeceği kanaatindedir. Esasında vahiy göndermenin Allah'a vâcip olduğu düşüncesi, hikmet kavramının da içeriğini belirleyen ilâhî adalet, vücut alellah, husûn-kubuh ve aslah gibi meselelerle ilişkilidir. İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre Mu'tezilî âlimler, Allah'ın her zaman için kulun fayda ve yararına olan bir fiili yaratacağını, Allah'ın kötü bir fiili yapmasının müstehil olduğunu savunurlar. Beşerin sahip olduğu hikmetle ilâhî hikmeti kıyaslayan Mu'tezile âlimleri, bu yolla düşüncelerini teyit etmeye çalışırlar. Onlara göre hikmet sahibi bir beşerin, yardımına muhtaç kişiyi kurtarması sahip olduğu hikmetin gereği iken, "ahkâmü'l-hâkimîn" olmakla nitelenen Allah'ın kullarından yardımını esirgemesi düşünülemez.¹³⁵

Bu noktada İbnü'l-Arabî örnekler üzerinden, Allah ile kul arasında benzerlik kurulamayacağını anlatmaya çalışır. İnsanlar, her türlü imkân sağlayarak refah içinde yaşattıkları bir kölenin, kendilerine karşı geldiğini ve itaat etmediğini gördükleri anda bütün lütuflarını keserler. Hâlbuki Allah kullarının isyan edeceğini hem isyanda bulunmadan önce hem de sonra bildiği halde nimet vermeyi sürdürür. Bu durum Allah'ın fiilleri ile kulun fiillerinin mahiyet itibarıyla farklılığını gösterir.¹³⁶ Allah'ın her fiilinde adalet ve hikmet vardır, fakat Allah'ın fiillerinin illete dayandırılması onu ihtiyaç sahibi varlık konumuna indirir. Allah kulunu ister elçileriyle isterse hiçbir vasıta kullanmaksızın mükellef tutar.¹³⁷

İbnü'l-Arabî, çoğu zaman ihtiyatı elden bırakmayıp Allah'ın iradesine vurgu yapsa da vahyin imkânını açıklarken ilâhî zâta ait hikmet sıfatını öne çıkarır. Onun vahyi temellendirirken tutunduğu bir başka kanıt da nübüvete duyulan ihtiyaçtır. Bu noktada müellif, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için emir ve yasaklar konulmasının gerekliliğine vurgu yapar. Allah'ın gönderdiği peygamberler adalet, düzen ve huzurun sağlanması için insanlara rehberlik ederler.¹³⁸ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşünceleri, İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslâm filozoflarının görüşleriyle benzerlik gösterir. İbn Sînâ da vahiy bilgisini temellendirirken sosyolojik bir yaklaşımı benimsemektedir. İbn Sina'ya göre insanlar birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için daima başkasına ihtiyaç duyarlar. Meslek gruplarına göre ayrılan insanlık, iş bölümü yaparak kendilerine yeter duruma gelirler. Bu yeterlik toplumsal ilişkilerin oluşmasını, dolayısıyla

¹³⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 294.

¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 295.

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 170.

¹³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 181.

insanların kemale ermelerini sağlayacaktır. Karşılıklı ilişkiler kanun ve adaletle sağlanır. Kanun koyucu ve adaleti tesis etmek için gerek duyulan kişi ise peygamberdir.¹³⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın iyi ve kötüyü ayırt edememesi de nübüvve duyulan ihtiyacın bir başka boyutudur. Cehennemden koruyacak fiilleri ve ahiretin hallerini aklın tek başına idrak etmesinin imkânı yoktur. Bir peygamberin gelip insanlara bütün bunları beyan etmesi gerekir. Müellif, ibadetlerde güdülen amaç ve maslahatın bilinebileceğini savunarak aklın iyi ve kötü şeyleri belirme konusunda hâkim olduğunu savunanları, akla geniş yetki tanıdıkları gerekçesiyle eleştirir. Ona göre namaz ve haccın beden sağlığını olumlu yönde etkilediğini söyleyerek, hükümle gerçekleştirilmek istenen maslahatı tespitte çalışmak cehaletle eşdeğerdir.¹⁴⁰

Müellife göre hüsün ve kubuhun akıl tarafından belirlenememesi, peygamberlerin bilgiye “muallimü's-sânî” olan Cebrâil vasıtasıyla ulaşmaları sebebiyledir. Cebrâil tarafından getirilen vahiy bilgisi iki yönden beşer bilgisinden üstündür. İlk olarak onlar, melekût âleminde izleyip muttali oldukları bilgileri aktarırlar. İkinci olarak, insan nazar ve itibar ile bilgi elde ederken, peygamberler sürekli işleyen bir bilgi ve tâat döngüsü içinde bilgiye ulaşırlar. İbnü'l Arabî, peygamberlerin ilminin üstünlüğünü belirttiği bu ifadelerinin hemen ardından, “nazar ve itibar” ile bilgi elde edilebileceğini ifade ederek hem peygamberlerle âlimlerin bilgisinin farklılık arz ettiği noktaya, hem de akılla-vahiy arasında dengeli bir ilişki kurmamız gerektiğine işaret eder.¹⁴¹

İbnü'l-Arabî, akıl ile vahiy ilişkisi söz konusu olduğunda, hakkında bilgi sahibi olunan şeyleri tasnife tâbi tutarak değerlendirir. Ona göre bilgi ya “ma'dûm” ya da “mevcut” hakkındadır. Mevcûdun bilgisi ise “hâlik” ve “mahlûk” hakkında olabilir. Mahlûka dair bilgi de kendi içinde “dünya” ve “ahiret” bilgisi olmak üzere ikiye ayrılır. İbnü'l-Arabî bu konularından her birinin kendine has usulle ele alınması gerektiğini önemle vurgular. Ona göre ilkin lafzın mânaya delâleti araştırılır, sonrasında itikad ya da amel, Rab ya da merbûb ile ilgili olup olmadığı belirlenerek, ilgili olduğu konuya göre bir usul takip edilir.¹⁴²

Hâlik ile ilgili konularda aslolan, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde benzeri olmadığından mesele başvurmamaktır. Zaten Nahl sûresinin 76. âyetinde,¹⁴³ Allah hakkında mesele

¹³⁹ Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitabevi, İstanbul 2000, s. 191-192.

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 181-182.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 258-259.

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 276.

¹⁴³ Âyetin mealî: Allah (şöyle) iki adamı da misal verdi: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şeye gücü yetmez, efendisine sadece bir yükür. Nereye gönderse olumlu bir sonuç alamaz. Bu, adaletle emreden ve doğru yol üzere olan kimse ile eşit olur mu?

başvurulmaması gerektiği açıkça belirtilir. Müellif, Hakk'ın bilgisine mutlak sûrette ulaşmak isteyenlerin doğru yoldan sapacağını, bu konudaki kanunun üç esas etrafında ele alınması gerektiğini önemle belirtir. İlk esas, Allah'ın kendisi hakkında kullandığı mesellerin dışında mesel kullanılmamasıdır. Sûfîlerin çoğu bu esasa riâyet etmemiş, mesel vermekle ve mahlûkata dair lafızları hâlîka nakletmekle uğraşarak gereksiz bir çaba içine girmişlerdir. İkinci esas, muhakkik âlimlerce zikredilen; illet-ma'lûl, hakîka-muhakkik, şart-meşrût ve delil-medlûl ilişkisini gözeterek mahlûkun Allah'ın zât ve sıfatlarına delâlet ettiğinin göz önünde bulundurulmasıdır. Üçüncü esas, Allah'ı yaratılmışlara benzeten bid'at ehlinin düşüncelerine karşı çıkararak dayanaklarını çürütmektir. İbnü'l-Arabî, muhakkik âlimlerin Allah'ın zât, sıfat ve fiillerine dair birtakım istidlâl çeşitleri öne sürseler de ihtiyatın elden bırakılmaması gerektiğini söyler ve açıklamalarını Allah'ın irade ve meşîetine vurguyla sonlandırır.¹⁴⁴ Allah hakkında düşünülmesi muhal, câiz ve vâcip olmak üzere üç hüküm vardır. Allah'ın yokluğuna, varlığının başlangıcı ve sonu olmasına, şerikin bulunmasına, yaratılmışlara benzemesine, varlığı için bir kimseye ihtiyaç duymasına inanmak muhaldir.¹⁴⁵ Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm sahibi olduğunun zatına nispet edilmesi ise vâciptir.¹⁴⁶ Allah hakkında inanılması akîf istidlâl ve nazar yoluyla sabit olan bu hususlar, te'vilde asıl kabul edilir ve mârifetullahla ilgili naslar ancak bu akîf hükümler çerçevesinde, daha açık bir ifadeyle tenzih inancı doğrultusunda te'vil edilir.

Mahlûka dair bilgiyi kendi içinde dünya ve ahiret bilgisi olarak ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, dünya ve ahiret bilgisi arasındaki farka "emâre" ve "delil" kelimeleri çerçevesinde değinir. Ona göre emâre, iki ihtimalden birinin tercih edilmesini sağlayan galip zan anlamına gelirken, delil kesin bilgiye ulaştıran her şeydir.¹⁴⁷ O, emârenin delil mertebesine yükselmesini, teklîf hükümleri araştıran ahkâm konusuyla ilgili olma şartına bağlar. Teklif kabilinden olan ahkâma dair konular, kat'î delille bilinebileceği gibi zan ifade eden emâre ile de bilinebilir. Bu durumda emârenin de delil diye isimlendirilmesi câizdir. O, teklîf kabilinden olan dünya bilgisinin zan ifade eden emâre ile bilinebileceğini ifade ederken, ahiret ile ilgili hususların aynı usulle bilinebileceğini düşünmez. Ona göre teklif ve amel kabilinden olmayan her şeyde naklî delile

وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلِيهِ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾

¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 291-296.

¹⁴⁵ Allah hakkında düşünülmesi muhal olan tenzihi sıfatların ispatında müellifin ne şekilde nazar ve istidlâlde bulunduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 127-180.

¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 182

¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 211.

ihtiyaç duyulur. Çünkü ahiretin halleri, mizan, sırat gibi teklif babından olmayan konularda zan ile amel etme yoluna gidilemez. Bu tür konularda kesin bilgiye ulaştırılan delil ile hüküm vermek gerekir.¹⁴⁸ Müellif bu düşüncesi doğrultusunda, cennet ve cehennem Allah'a taat ile isyan çeşitlerine göre kapılarının olduğu düşüncesini keyfi hüküm vermek olarak değerlendirir. O, ahirete dair konularda kıyas yapılamayacağını, bu tür konularda ancak kat'i bir delille hüküm verilebileceğini özellikle vurgular. Aynı şekilde duyuların idrak alanı dışında kalan şeytan ve melek gibi ruhani varlıkların bilgisine de akıl ile değil, ancak haberle ulaşılabileceği kanaatini taşıdığını belirtir.¹⁴⁹

Kur'ân vahyi etrafında oluşan ilimlerin tasnif edilmesi de esasında bilginin hangi yolla elde edilebileceği sorununun uzantısıdır. İbnü'l-Arabî bu soruyu Kur'ân'ın temel maksat ve konularına göre ilimleri tasnif ederek zımnen cevaplamıştır. İlimlerin Kur'ân'ın ana konularına göre tasnif edilmesi, vahyin hakikatin kesin bir ifadesi olduğu kabulüne bağlı olarak gerçekleşir. Ancak bilgi elde etme sürecinde vahiy, tek başına müstakil bir kaynak değildir. Kesin olduğu bilinen aklî istidlâl sonucu ulaşılan bilgiler de bilgi kaynağı olarak kullanılabilir ve aklın muktezâsına göre te'vile gidilebilir. Bunun yanında sûfîlerin mükâşefe neticesinde ulaştıkları bilgiler de belirli şartlar dahilinde te'vil faaliyetinde kullanılır. Bu noktada esas alınması gereken kriter hakkında bilgi sahibi olunan şeylerin taksim edilerek, aklî delille tespit edilmesi gereken alanda naklî delilin, nakille tespit edilmesi gereken alanda da aklî delilin kullanılmaması gerekir. Aynı şekilde emârenin, hangi alanlarda delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı da öncelikli olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Tevhid alanında kesin olduğu bilinen aklî delillerle te'vile gidilebilirken, mükâşefe neticesinde ulaşılan bilgiler bu alanda kullanılamaz. Tezkîr alanında ise belirli şartlar dahilinde sûfîlerin mükâşefe neticesinde ulaştıkları bilgilerle te'vile gidilebilir. Ahkâm alanında aklî istidlâl ve naklî delillerle hükme varılabileceği gibi kesinlik taşımayan emarelerle de hükme varılabilir.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 212.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 239.

İKİNCİ BÖLÜM

EBU BEKİR İBNÜ'L ARABÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

İlk dönem lügat âlimlerinin, “te’vil” kelimesini karşılamak üzere döndürmek ve dönmek anlamlarına gelen “إِزْجَاعٌ” ve “رُجُوعٌ” kelimelerini kullandıkları görülür. Hükmü ehline döndürmek mânasındaki “أَوَّلَ الْحَكْمِ إِلَى أَهْلِهِ” ifadesi de kelimenin bu kullanımına işaret eder. Bunun yanında “te’vil” kelimesinin, işin varacağı yer ve sonucu anlamına gelen “عَاقِبَةٌ” kelimesiyle açıklandığı da görülür.¹⁵⁰ İbn Fâris (ö. 395/1004) kelimenin bu anlama delâlet ettiğini göstermek üzere, Câhiliye şairlerinden A’şâ’nın şu beytini örnek gösterir:

تأول ربي السقاب فأصحابا على أنها كانت تأول حبتها

(Onun, [kalbindeki] sevgisinin akıbeti [teevvül],

Yavru devenin annesine arkadaşlık edişinin akıbetine [teevvül] benzer.)

Te’vil kelimesinin ıstılahî anlamdaki kullanımına bakıldığında, “tefsir” ile yakın anlamda kullanıldığı görülür. Arap dilinde tefsir; kapalılık taşıyan bir şeyi açıklamak ve izah etmek anlamında “beyân” ve “tafsîl” kelimeleriyle açıklanmıştır.¹⁵¹ İstılahî anlamı itibarıyla tefsir kelimesi, Kur’ân’ın lafızlarından kastedilen mânanın tespit edilmesi anlamında kullanılır.¹⁵² Ünlü lügat âlimi Ezherî (ö. 371/980), tefsir ile te’vil kelimelerinin aynı anlamı ifade ettiklerini aktarır.¹⁵³ Taberî ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) gibi âlimlerin de bu iki kavramı birbirinin yerini alacak şekilde kullandıkları ifade edilir.¹⁵⁴ Buna karşın Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Sa’lebî (ö. 427/1035), Râğib el-İsfahânî (ö. 425/1034 civarı) gibi bu iki kavramın birbirinden farklı anlamlara delâlet ettiğini savunan âlimler de vardır. Halil b. Ahmed, te’vili “Birden çok mânaya sahip kelâmın tefsiri”¹⁵⁵ şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre, te’vil, anlama delâleti kat’î olmayan lafızlarda söz konusudur. Halil b. Ahmed’in te’vili tefsir ile tanımlamasından da anlaşıldığı üzere, her te’vil aynı zamanda bir tefsir faaliyetidir. Tanımdan sonra yaptığı “Te’vil sadece lafzın dışında

¹⁵⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü’l-lüğâ* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Heravî-Muhammed Ali Neccâr), Dârü’l-Misriyye, y.y. ts., XV, 437; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu’cemü makâyisü’l-lüğâ* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dârü’l-Fikr, y.y. 1989, I, 159-161.

¹⁵¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791); *Kitâbü’l-Ayn müratteben alâ hurûfi’l-mu’cem* (thk. Abdulhamid Henedâvî), Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 321; el-Herevî, *Tehzîbü’l-lüğâ*, XII, 408; İbn Fâris, *Mu’cemü makâyisü’l-lüğâ*, IV, 504.

¹⁵² Tehânevî, *Mevsu’atu Keşşafu İstılahati’l-fünûn ve’l-’ulûm*, I, 392.

¹⁵³ Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğâ*, XII, 407.

¹⁵⁴ Tehânevî, *Mevsu’atu Keşşafu İstılahati’l-fünûn ve’l-’ulûm*, I, 392-393.

¹⁵⁵ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, I, 100.

bir beyanla yapılırsa sahih olur”¹⁵⁶ şeklindeki açıklaması, te’vil ile tefsir arasında bir farkın gözetildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Onun nazarında te’vil kavramı, lafızdan ziyade mâna temelinde gerçekleşen bir faaliyettir. Tefsir ise beyan faaliyeti neticesinde ulaşılan anlamın yanında, lafzın doğrudan işaret ettiği anlamı da kapsamı yönüyle daha umumî bir faaliyettir. Mâtürîdî, bu iki kavramın kat’i ve zannî olmak hususunda birbirinden keskin bir şekilde ayrıldığına dikkat çeker. Ona göre, bir âyet hakkında yapılan açıklama, kat’i bir delille kesin sûrette Allah’ın muradına delâlet ediyorsa tefsir, ihtimallerden biri kat’i sûrette tercih edilemiyorsa te’vil diye adlandırılır.¹⁵⁷ Râğîb el-İsfahânî, tefsirin daha çok müfred lafızların açıklamasıyla ilgiliyken, te’vilin yorum faaliyetine denk düştüğüne işaret eder.¹⁵⁸ Tefsirin müfred lafızların açıklaması olduğuna dikkat çeken bir başka âlim de Sa’lebî’dir. O, en genel anlamıyla tefsiri “lafızların vaz’ ile bilinen anlamlarının açıklanması” olarak tarif eder.¹⁵⁹

İbnü’l-Arabî, tefsir ve te’vil kelimeleri arasında keskin bir ayrıma gitmese de onun iki kavram arasında birtakım farklılıklar gözettiği anlaşılır. O, tefsir kavramını te’vili de içine alacak şekilde kullanır. Mantık terimleriyle ifade edecek olursak, onun iki kavram arasında umum, husus mutlak (tam-girişimcilik) ilişkisi¹⁶⁰ gözetildiğini söyleyebiliriz. Buna göre, her te’vil tefsir diye adlandırılır, fakat her tefsir te’vil diye adlandırılmaz. Bu iki kavramdan sadece tefsir, te’vilin bütün fertlerini kapsamına alır. Söz gelimi, genelde te’vil faaliyeti içinde değerlendirilen Allah’ın isim ve sıfatları ile ilgili âyetlere getirdiği açıklamalarının ardından, tefsir faaliyetinin ilkelerini göstermeyi amaçladığına dikkat çeker.¹⁶¹ Aynı şekilde, sûflerin çokça kullandığı i’tibâr yöntemini de tefsir adı altında değerlendirir.¹⁶² İctihad ve akıl yürütme neticesinde ulaşılan fihri çıkarımları da “et-tefsîrü’l-fikhî” adı altında ele alır.¹⁶³

Tefsirin daha geniş bir anlam ifade etmesi açısından te’vilden ayrıldığı en önemli nokta ise doğruluğu kesin ve kat’i hususlarda te’vil kavramının kullanılmayıdır. İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’in doğrudan âyeti açıklama maksadıyla yaptığı beyanları te’vil değil, “tefsîrü’n-Nebî”

¹⁵⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, I, 100.

¹⁵⁷ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (thk. Bekir Topaloğlu), Dârü’l-Mizân, İstanbul 2005, I, 3.

¹⁵⁸ et-Tehânevî, *Mevsu’atu Keşşafu İstilahati’l-fünûn ve’l-’ulûm*, I, 392-394.

¹⁵⁹ es-Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fi ’ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Merkezü’d-Dirâseti’l-Kur’âniyye), I-VII, Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vatanî, el-Medînetü’l-Münevverâ 2005, VI, 2261-2265; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 97; et-Tehânevî, *Mevsu’atu Keşşafu İstilahati’l-fünûn ve’l-’ulûm*, I, 393.

¹⁶⁰ Kavramlar arası ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s. 77-79.

¹⁶¹ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, s. 149.

¹⁶² İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, s. 264.

¹⁶³ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 615; İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 56; a.g.e, III, 80; a.g.e, II, 56.

kavramı altında verir. Örneğin, Hicr sûresinin 87. âyetindeki “es-Seb’u’l-mesânî” terkibi hakkındaki görüşleri aktardıktan sonra, Hz. Peygamber’in bu terkibi Fâtiha sûresi şeklinde açıkladığına dair rivâyetler aktarması bunun dikkate değer bir örneğidir. “es-Seb’u’l-mesânî” terkibi hakkında kat’î bir nassın olmaması durumunda her vechin doğruluğu muhtemel bir beyan olabileceğini, Hz. Peygamberin açıklamalarından sonra başka bir açıklamaya gerek kalmayacağını özellikle vurgular.¹⁶⁴ Müellifin kullanımında dikkat çeken husus, Hz. Peygamber tarafından doğrudan âyetle ilişkilendirilen hususlar te’vil diye adlandırılmazken, âyetin anlamı hakkında zikredilen vecihlerden birini desteklemek gayesiyle âyetle bağdaştırılan hadîslerin,¹⁶⁵ te’vil olarak sunulmasıdır. Onun te’vil kelimesini, Kur’ân’ı dilbilimsel veriler (en-naklû’l-lügavî)¹⁶⁶ ve Hz. Peygamber ile sahabeden¹⁶⁷ nakledilen rivâyetlerle(en-naklû’ş-şer’î) açıklarken de kullanıyor oluşu, hadîsle âyetin bütünlüğünü tesis edenin bizatihi yorumlayan özne olduğunun farkında olduğundandır. Zaten müellif âyetleri açıklarken görüşünü desteklemek maksadıyla aktardığı rivâyetleri çoğu zaman “te’vilü kavli’n-Nebî” başlığı altında vermekle,¹⁶⁸ Hz. Peygamber’den nakille yaptığı tefsirin kendi dirâyetine bağlı olarak gerçekleştiğini kabul ediyor görünmektedir. O, yukarıda verilen örnekte olduğu gibi, sadece Hz. Peygamber’in doğrudan âyetle bağlantılı olarak yaptığı açıklamalara kesinlik atfetmektedir. Özetle, müellifin te’vil kavramını doğrudan Hz. Peygamber’in âyetle ilişkilendirdiği hususlar için kullanmıyor oluşu, te’vilin ihtimale açık olan lafızlarda kullanılırken delâleti kat’î hususlarda kullanılmadığını gösterir mahiyettedir. Ancak Mâturîdî’de olduğu şekliyle tefsir ve te’vil kavramları arasında keskin bir ayrıma gittiği de söylenemez.

I. LAFIZ-MÂNA İLİŞKİSİ AÇISINDAN TE’VİL

Te’vil konusunun en temel problemlerinden biri, lafız-mâna ilişkisidir. Zira, birden çok anlama delâlet eden muhtemel lafızların yorumlanmasında öznellik ve nesnellik probleminin kaynağı, kelâmın lafız ve mâna şeklinde iki farklı boyuta sahip olmasına dayanmaktadır. *Kânûnü’t-te’vil*’de, Kur’ân’ı anlamaya yönelik yapılan ilimler tasnifinde, lafız-mâna ilişkisine de yer verilmesi,¹⁶⁹ ayrıca zihindeki mâna ile dil arasındaki irtibâtın müstakil bir başlık altında ele

¹⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 113.

¹⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II,32; *a.g.e.*, IV, 321; *a.g.e.*, I, 233; İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 49.

¹⁶⁶ Dil ile ilgili verilerin te’vil adı altında sunulduğunu gösteren örnekler için bk. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 259; İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, V, 539; *a.g.e.*, I, 436.

¹⁶⁷ Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen rivâyetlerin te’vil adı altında sunulduğunu gösteren örnekler için bk. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 39; *a.g.e.*, IV, 321; *a.g.e.*, II, 169; İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 564;

¹⁶⁸ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, IV, 331; *el-Mesâlik*, III, 49.

¹⁶⁹ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, s.187.

alınması,¹⁷⁰ müellifin te'vil ile lafız-mâna ilişkisi arasında kurduğu ilişki sebebiyledir. Zaten müellif, lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi ele aldığı bölümün hemen ardından, konunun te'vil faaliyetinde müstağni kalınamayacak bir öneme sahip olduğunu vurgular.¹⁷¹ Zihindeki mâna ile dil aracılığıyla ifade edilen lafızlar arasındaki ilişkinin incelenmesi, harf ve seslerin mânaya delâletinin nasıl sağlandığını incelemeyi gerektirir. Lafız boyutunda metin, birtakım semboller olan harflerden ibarettir. Bu bakımından mânaya delâlet eden harfler, Allah'ın zatına delâlet eden mahlûkata benzer. Mahlûkat Allah'ın zatını anlama noktasında delil olduğu gibi, harfler de onun kelâmını anlamayı sağlayan delillerdir. Ancak ne Allah'ın zatına delâlet eden mahlûkatın delâleti, ne de "nefs" kelâma delâlet eden harflerin delâleti apaçık bir delâlettir.¹⁷² Bu noktada ses ve harflerin, zihindeki mânaya delâletinin nasıl sağlandığı ve müellifin Kur'ân lafızlarının yorumlanmasında nasıl bir yöntem izlediğinin incelenmesinde, lafız ve mâna kavramları büyük bir öneme sahiptir.

A. Lafız

Lafızların anlamı nasıl ifade ettikleri, kullanımları ve anlama delâlet şekillerinin araştırılması, mânanın bilgisine ulaşmak için gereklidir. İbnü'l-Arabî de lafız hakkındaki bilginin, delâleti belirlediğine ve esas maksat olan mânanın bilgisine ulaştıracağına dikkat çeker.¹⁷³ Lafzın delâletine giriş mahiyetinde ele aldığı ilk husus, belirli anlamları ifade etmek üzere vaz' olunan lafızların vaz'ının nasıl gerçekleştiğidir.

1. Lafızların vaz'ı

İbnü'l Arabî, lafızların vaz'ının gerçekleşmesinde işaretin önemli bir işlevi bulunduğunu düşünür. İnsanın tabiatı gereği medenî bir varlık olması ve başkalarıyla iletişim kurma ihtiyacı hissetmesi, kastını işaretler yoluyla ifade etmesini gerektirir. Kendisiyle iletişim kurulmak istenen kişi, karşımızda hâzır olabileceği gibi, gâib de olabilir. İlkinde "işâret" ile iletişim kurulurken, ikincisinde "ibâre" ile iletişim sağlanır.¹⁷⁴ Müellif, "işâret" ve "ibâre"lerin iletişimdeki rolüne yaptığı bu vurguyla, lafızların anlama delâletinin vaz'ı olduğunu, diğer bir ifadeyle insanlar arası iletişimin sağlanması için belirli işaretlerin kullanımında birliktelik olması gerektiğini kabul ediyor görünmektedir.

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 217.

¹⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.191.

¹⁷² İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.221.

¹⁷³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.191.

¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s.28.

İbnü'l-Arabî, lafızların belirli bir anlamı ifade etmek için konulduğu hususunda herhangi bir ihtilafa yer vermezken,¹⁷⁵ vaz'ın kim tarafından yapıldığı ve dillerin kaynağı meselesinin ihtilafı bir konu olduğuna dikkat çeker. Dillerin kaynağı konusunda tevkif, muvâzaa ve kısmen tevkif kısmen muvâzaa olmak üzere üç görüş ortaya atıldığını kaydederek, bu görüşler hakkında değerlendirmelerde bulunur. Dillerin tevkîfliliğini savunanlar, Bakara sûresinin Hz. Âdem'e tüm isimlerin öğretildiğinden bahseden 31. âyetinin,¹⁷⁶ dilin Allah'ın öğretimine bağlı olarak vaz' olunduğuna açık bir şekilde delâlet ettiğini düşünürler. İbnü'l-Arabî, bu âyetin dillerin tevkîfliliği meselesiyle ilişkilendirilmesini iki açıdan problemlili bulur. Her şeyden önce, âyet umuma delâlet eder, umum sigalarının delâleti ise nas kategorisinde değerlendirilmediğinden delil alınamaz. İkinci olarak, ihtilaf edilen husus Allah'ın Âdem'e dilleri öğrettiği değil, bu öğretimin muvâzaadan önce mi, yoksa sonra mı gerçekleştiğidir. Âyette bu ihtilafa dair herhangi bir açıklamanın olmayışı, söz konusu âyetin delil olarak sunulmasının geçersizliğini ortaya koyar. Diğer taraftan dillerin beşerin bir ürünü olduğunu öne sürenlerin görüşleri de tutarlı değildir. Zira anne babasından dili öğrenen çocuk muvâzaa ile değil, doğrudan telakki yoluyla kelimeleri öğrenir, dolayısıyla çocukların dil öğreniminin nasıl gerçekleştiğinin gözlemlenmesi, bu görüş sahiplerinin iddialarını çürütmek için yeterlidir. Müellif, zikredilen görüşleri ispatlayacak bir delil bulunmaması sebebiyle tevakkuf edilmesini daha isabetlidir.¹⁷⁷

2. Lafızların kullanımı ve Kur'ân yorumuna etkisi

Dilde vaz' edildiği ilk anlamının dışında kullanılmayan kelimeler olduğu gibi, mecazî, örfî veya şer'î kullanımla anlam değişmesine uğrayan kelimeler de vardır. Bunun yanında, kelimelerin ilk vaz'ında ifade ettikleri anlamdan yola çıkarak, aynı anlamda ortak olan bir başka lafzın, ilk vaz'a kıyas edilmesiyle anlam kazanan lafızlar da bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî, lafızları vaz' olunduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması bakımından, hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısımda ele alır. Hakikati "asıl itibarıyla vaz' oldukları anlamda kullanılan sözler"¹⁷⁸ olarak tanımlar. Mecaz hakkında yapılan tanımların yetersiz olduğunu ileri süren müellif, "teşbîh" ve "tesbîb" kelimelerinin mecaz kavramını tam olarak ifade edebileceğini söyler. Teşbîh, cesaretli bir kişi için "aslan" kelimesinin kullanılmasında görüldüğü üzere,

¹⁷⁵ Lafızların anlama delâletinin vaz'î bir ilişki olup olmadığı konusunun ayrıntısı için bk. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 136-137.

¹⁷⁶ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s.28-29.

¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s.29.

benzerlik ilişkisinden dolayı lafzın asıl anlamından başka bir anlamda kullanımınıdır. Tesbîb (alâka)¹⁷⁹ ise yukarıdaki gibi benzerlik ya da benzerlikten başka bir ilişki sebebiyle lafzın asıl anlamı dışında kullanımınıdır.¹⁸⁰

Müellifin hakikat tanımının lügavî hakikati tanımlamaya yönelik olduğu, örfî ve şer'î hakikati kapsamadığı görülmektedir. Lügavî hakikat, lafzın ilk vaz' olunduğu anlamda kullanılmasıdır. Lafzın ilk vaz' olunduğu anlamdan farklı bir anlamda kullanılması ise anlam daralması yoluyla olur. Söz gelimi "دَابَّة" kelimesi lügavî hakikat itibariyle "yerde yürüyenler" anlamına gelirken örfî kullanımda, anlamı daralarak sadece "at" kelimesi için kullanılır hale gelmiştir. Lafızlar, anlam daralması yoluyla ilk vaz' olunduğu anlamdan farklı bir anlamda kullanılabileceği gibi, mecazî anlamının yaygınlaşması diğer bir ifadeyle anlam genişlemesi yoluyla da lügavî anlamından farklı bir anlamda kullanılabilir. Örneğin "غَائِط" kelimesi lügavî anlamı itibariyle çukur mânasına gelirken, mecâzî anlamı olan ihtiyaç giderme yaygınlık kazanarak örfî hakikat haline gelmiştir. Usulcüler arasında, lafzın anlamının genişleme ve daralma yoluyla başka bir anlamda kullanılması ittifakla kabul edilirken, örfî anlama nakledilip nakledilmediği hususu tartışmalıdır. Esasen söz konusu tartışma daha çok şer'î hakikatlerin nakil yoluyla olup olmadığıyla ilgilidir. Şer'î hakikatle, lafızların şeriat tarafından ilk vaz' olunduğu anlamdan farklı bir anlamda kullanılması kastedilir.¹⁸¹

İbnü'l-Arabî şer'î hakikatler ile ilgili problem etrafında zikredilen görüşleri iki grupta ele alır. İlk grup¹⁸² şer'î isimlerde naklin varlığını kabule yanaşmaz ve lügavî hakikat olarak ifade ettiği anlamda kullanılması gerektiğini savunur. Dolayısıyla "إِيمَان" kelimesi şer'î hakikat olarak tasdik anlamına geldiği gibi lügavî hakikat olarak da aynı anlamda kullanıma sahiptir. Aynı şekilde "صَلَاة" kelimesi de hem lügavî hem de şer'î kullanımı itibariyle "dua" anlamına gelir. İkinci

¹⁷⁹ Alâka, bir benzerlik olduğunda bu mecaz "isti'âre" diye adlandırılırken, benzerlik dışında bir alâka olduğunda "mecaz-ı mürsel" olarak adlandırılır. Benzerlikteki alâka "mânevî ittisal", benzerlik dışındaki alâka ise "sûri ittisal" dir. (Durmuş, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, 218.)

¹⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 30.

¹⁸¹ Konunun ayrıntısı için bk. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 161.

¹⁸² Bâkılânî, Ferrâ ve Bâcî gibi usul âlimleri, şer'î hakikatlerde naklin varlığını kabule yanaşmayan bu ilk grup içinde değerlendirilir. Bu usulcüler, şer'î hakikatlerde nakil olduğu kabulünün, Araplara kendi dillerinden farklı bir dil ile hitap edildiği kabulüyle eşdeğer olduğunu öne sürerler. bk. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 164.

grup¹⁸³ ise şer'î hakikatlerin ilk vaz' oldukları anlamın dışında kullanıldığını, diğer bir ifadeyle şeriatın vaz'ı ile yeni bir anlam kazandığını savunurlar. Örneğin "إِيمَان" kelimesi her ne kadar dilde tasdik mânasına gelse de şer'î nakil ile belirli bir anlam ifade etmek üzere vaz' olunmuştur ve "إِيمَان" dendiği zaman bu anlamdan başkası anlaşılmaz. Aynı durum "صَلَاة" kelimesi için de söz konusudur. Bu kelimenin lügavî anlamı "dua" iken, şeriat tarafından rükû ve secde fiillerinin tamamını ifade eden bir isim olmuştur.¹⁸⁴

İbnü'l-Arabî, şeriat tarafından lafızların başka bir anlama naklini reddetmemekle birlikte, tamamıyla kabule de yanaşmaz. Ona göre lafızlar, lügavî anlamlarında kalmakla birlikte, örfî hakikatlerde olduğu gibi anlam genişlemesi veya daralması yoluyla, ilk vaz' oldukları anlamların bir kısmını ifade ederek, farklı bir anlam kazanırlar. Ancak bu anlam, lügavî anlama şeriat tarafından yapılan bir ilave mahiyetindedir. Meselâ, yerde yürüyenler anlamına gelen "ذَابَّة" kelimesi, dili kullananlar tarafından anlamı daraltılarak sadece at için kullanılır duruma gelmiştir. Aynı şekilde dilde vaz' olunduğu anlam itibariyle mutlak tasdik anlamında kullanılan "إِيمَان" kelimesi şeriat tarafından anlamı daraltılarak belirli bir anlamda kullanılmıştır.¹⁸⁵

Lafızların ilk vaz' olunduğu anlamın dışında kullanılıp kullanılmayacağıyla ilgili bir diğer tartışma da dilde kıyas meselesidir. Dilde kıyas meselesi, lafzın ilk vaz' olunduğu anlamına bağlı kalarak, aynı anlamda ortak olan bir başka lafzın buna kıyas edilip edilemeyeceği ile ilgilidir. Örneğin, şaraba zihni bulandırdığı için "خَمْر" isminin verilmesinden yola çıkarak, aynı anlamda ortak olan "بَيْد" lafzının buna kıyas edilip, aynı anlamın "بَيْد" lafzı için de sabit olacağı ileri sürülebilir mi? İbnü'l-Arabî konu hakkındaki görüşleri aktarmadan ve kendi kanaatini belirtmeden önce tartışmanın gerçekleştiği zemini tespit etmeye çalışır. Mastardan hareketle fiilleri ya da fiillerden hareketle mastarı belirlemeye çalışmak gibi Arap kelâmının dikkatle incelenmesi sonucunda ulaşılan kıyâsi kullanımlarda söz konusu olan kıyas, usulcüler tarafından

¹⁸³ İsimlerin ilk konuldukları mânalardan şer'î mânalara nakledildiği düşüncesi, genellikle Mu'tezile âlimleri tarafından öne sürülmektedir. Onlara göre dilde bilinmeyen ibadetler getiren şer'in, bu ibadetlere uygun isim vaz' etmesi de pek tabii olarak mümkündür. (bk. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 169.)

¹⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 32.

¹⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 32-33.

ittifakla kabul edilir. Aynı şekilde “بَيْت” ve “دَابَّة” gibi tamamıyla farklı anlam ifade eden iki kelimenin birbirine kıyasının câiz olmadığı, yani evin “at” diye isimlendirilemeyeceği de ittifakla kabul edilir. Dilde kıyasın geçerli olup olmadığıyla ilgili tartışmanın gerçekleştiği nokta, türetildiği kelimenin anlamına delâlet eden müştak lafızlardır. İbnü'l-Arabî, dilde kıyas meselesi hakkındaki söz konusu ihtilafın, müsemmâsında aynı anlama işâret eden türetilmiş isimlerle ilgili olduğunu belirledikten sonra, “خَمْر” örneği üzerinden kendi kanaatini belirtir. Ebû İshâk el-İsfereyânî'nin şer'î hükmün kıyas ile sabit olmasına dayanarak, lafızların da kıyas ile sabit olabileceği yönündeki görüşlerini isabetli bulmayarak, şer'î kıyas ile dildeki kıyası aynı kefedede değerlendirmenin doğru olmadığını ifade eder. Zira şer'î kıyasın câiz olduğunu gösteren birçok delil bulunmasına rağmen, dilde kıyas yapılabileceği gösteren herhangi bir delil yoktur. Bunun yanında Arap dilinde çoğu kelime belirli bir müsemmâ karşılığında vaz' edilmiş, hiçbir mânaya delâlet etmeyen bir lafız bırakılmamıştır. Kıyas faaliyetinin de esas olarak hakkında hüküm verilmemiş (*meskûnun anh*) bir konuyla ilgili olduğu, dilde ise her lafza bir hatta birden çok mâna yüklendiği göz önüne alındığında, dilde kıyasa gitmenin câiz olmayacağı açığa çıkar.¹⁸⁶

Dilin kullanımı ile ilgili bu meseleler dilin sabit değil, süregelen bir yapısı olduğunu göstermektedir. Toplumsal yapıdaki değişimlere bağlı olarak, zihindeki mânaları temsil etmek üzere konulan lafızların kullanımında değişiklik meydana gelir. Dili toplumsal bir kurum olarak kabul eden dilbilimciler de dil ile toplum arasındaki sıkı ilişkinin önemine eğilmişlerdir.¹⁸⁷ Dolayısıyla dilin, toplum ve kültür ile olan ilişkisi göz önüne alındığında, dilde değişim yaşanması gâyet tabii bir olgu olarak görülebilir.

Lafızların Câhiliye döneminde hangi anlamlara delâlet ettiği, şeriat tarafından kelimenin anlam değişimine maruz bırakılıp bırakılmadığı gibi hususların Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına etkisi yadsınamaz. Özellikle şer'î isimlerin Kur'ân'ın her yerinde şeriatın tasarrufla bulunduğu şekliyle kullanılıp kullanılmadığı hususu, gözardı edilmemesi gereken bir yükümlülüktür. İbnü'l-Arabî'nin lafzın kullanımına bağlı olarak meydana gelen bu değişimleri Kur'ân'ı yorumlarken dikkate aldığı görülmektedir. Bu anlamda o, “صَلَاة” kelimesinin anlamındaki genişleme dikkate alınmadığında, hataya düşülebileceğine, bu sebeple anlam

¹⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 34.

¹⁸⁷ Dil, toplum ve Kültür İlişkisi konusunun ayrıntısı için bk. Aksan, *Doğan, Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 65-70.

genişlemesinden önce kelimenin kullanıldığı mânaların da dikkate alınması gerektiğine değinir ve kelimenin Kur’ân’daki kullanımlarını ele alır:

“Salât kelimesi Kur’ân’da [secde ve rükûdan oluşan] namazın bütünü için kullanıldığı gibi daha dar anlamlarda da kullanılır. Örneğin; ‘ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً ¹⁸⁸ ’ âyetinde ibadet, ‘ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ¹⁸⁹ ’ âyetinde ise boyun eğmek anlamında kullanılmıştır.”¹⁹⁰

Lafızlarda meydana gelen anlam genişlemesinin dikkate alınmaması gibi, lafızlardaki anlam daralmalarını göz ardı etmek de Kur’ân’ın anlaşılmasını olumsuz yönde etkileyebilir. Müellif, “حَنِيفٌ” kelimesinin zaman içinde geçirdiği değişimlere değinerek, anlamın tespit edilmesinde lafızda meydana gelen bu değişimleri dikkate aldığı görülmektedir. Buna göre, “حَنِيفٌ” kelimesi başlangıçta Hz. İbrâhim’in dini anlamında kullanılıyorken, sonraları sadece Kâbe’yi ziyaret edenler hakkında kullanılır duruma gelmiştir. Cahiliye döneminde kelimenin anlamının daraldığına dikkat çeken müellif, kelimenin bu dar anlamıyla kullanılmayacağını düşünür ve bu daralmanın önüne geçmek maksadıyla söz konusu kelimenin “Hz. İbrâhim’in dini” anlamında kullanılmasını önerir. Bu mânada, kelimenin aslı “مَيْلٌ إِبْهَامِي الْقَدَمَيْنِ” kullanımında olduğu gibi meyletmek anlamındadır. Hz. İbrâhim’in “حَنِيفٌ” diye isimlendirilmesi ise, babasının ve kavminin taptıkları ilahları terk ederek, Allah’a ibadete yönelmesi (meyletmesi) sebebiyledir. Dolayısıyla kelime, Cahiliye’de kullanıldığı şekliyle sadece Kâbe’yi ziyaret edenler anlamında değil, bu ilk kullanımına uygun olarak Hz. İbrâhim’in dini anlamında kullanılmalıdır.¹⁹¹

3. Lafızların mânaya delâlet şekilleri ve Kur’ân yorumuna etkisi

Lafızlar belirli bir anlama delâlet etmek üzere vaz’ olunmuş olmakla birlikte, bu delâlet her zaman aynı derecede değildir. Lafızlar, bazen vaz’ oldukları anlamın bütün unsurlarını, bazen de unsurlarından sadece birkaçını içerirler. Bunun yanında lafızlar, vaz’ oldukları anlamın bütün unsurlarının ya da unsurlarından birinin temsil ettiği yakın bir anlamı çağrışırlar. İbnü’l-Arabî, lafızların mânaya delâlet şekilleri başlığı altında ilk olarak lafızların mutâbakat (kaplam), tazammun (içlem) ve iltizam (çağrışım) yoluyla mânaya delâletlerini ele alır.

¹⁸⁸ el-Enfâl 8/35.

¹⁸⁹ et-Tevbe 9/11.

¹⁹⁰ İbnü’l-Arabî, el-Mesâlik, I, 360.

¹⁹¹ İbnü’l-Arabî, el-Mesâlik, III, 610.

Ona göre bir anlamı bildirmek üzere kullanılan lafız, bu anlamın bütün unsurlarını kapsıyorsa, bu mutâbakat yoluyla delâlettir. Örneğin “ev” lafzının, ifade etmek üzere konulduğu bütün anlamlara delâlet etmesi bu tür bir delâlettir. Bir anlamı bildirmek üzere kullanılan lafız, mutâbakat (kaplam) yoluyla temsil edilen anlamlardan sadece birini içine alıyorsa tazammun (içlem) yoluyla delâlettir. “Ev” kelimesinin tavana ya da kendi özelliği olan başka bir unsura delâlet etmesi, tazammun (içlem) yoluyla delâlettir. Lafızlar mutâbakat (kaplam) ve tazammun (içlem), diğer bir ifadeyle doğrudan unsurlarıyla mânaya delâlet edebileceği gibi zihnin ilgili gördüğü bir çağrışım yoluyla da mânaya delâlet edebilir. Söz gelimi duvar anlamı, “ev” kelimesinin unsurları arasında yer almamasına rağmen evin unsurlarından biri olan “tavan” kelimesi dolaylı yoldan duvar anlamını çağrıştırır.¹⁹² Anlamı bildirmek üzere kullanılan lafızların mânalarla ilişkisini belirlemede, lafızların mutâbakat (kaplam), tazammun (içlem) ve iltizam (çağrışım) yoluyla mânaya delâlet şekillerini bilmek gerektiği gibi, tekillik ve tümellik yoluyla mânaya delâletlerinin araştırılması da önemlidir. *Kânûnu't-te'vil*'de lafızların mânaya delâlet şekilleri alt başlığı altında zikredilen ikinci husus budur. Lafızlar umûmî ya da husûsî bir mâna ifade etmesi bakımından ikiye ayrılır. Vaz' olunduğu mânaların hepsini barındıran lafız, tek bir şeye işaret ediyorsa tekildir. Örneğin, “Bu Zeyd'dir” ve “Bu siyahtır” cümlelerinde tek bir Zeyd'e ve tek bir siyaha işaret edilir. Vaz' olunduğu mânaların hepsini barındıran lafız, birçok şeye delâlet ettiğinde ise tümeldir. “Siyah” kelimesi mutlak olarak kullanıldığında, siyah olan her şeyi içine alır ve hepsine birlikte delâlet eder.¹⁹³

Klasik mantıkta, altı çeşit delâlet türü içinde sadece “lafzî vaz'î delâlet” mantık ilminin konusu kabul edilmiştir. Mantıkçılar, lafzî vaz'î delâletin mutâbakat, tazammun ve iltizam şeklinde üç türü bulunduğunu kabul ederler.¹⁹⁴ Müellifin lafzın mânaya delâlet şekilleri açısından yaptığı bu tasnif, klasik mantıktaki lafzî vaz'î delâletin üç türüne karşılık gelir. Bu delâlet türlerinin usule dair kaleme alınan eserlere girişinin, ilk olarak Gazzâli ile gerçekleştiği dile getirilir.¹⁹⁵ İbnü'l-Arabî'nin klasik mantıktaki bu taksimi esas alması, mantık ilmine yaklaşımında Gazzâli'den etkilendiğini gösterir. Bu durum mantık ilminin kabul edilebilir bir ilim olarak benimsenmesinde, Gazzâli'nin oldukça etkili bir role sahip olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.¹⁹⁶

¹⁹² İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 189-190.

¹⁹³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, s. 190.

¹⁹⁴ Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.

¹⁹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâli, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Hamza b. Zehîr Hâfız), I-IV, Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvera li't-tâbi', Medine 2008, I, 92-101; İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 128.

¹⁹⁶ Konunun ayrıntısı için bk. Durusoy, Ali, “Gazzâli'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâmî Araştırmalar: Gazâli Özel Sayısı*, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 306 [303-320].

Mantıkçıların tasnifine te'vil faaliyeti açısından değinmekle, müellifin İhvân-ı Safâ başta olmak üzere gnostik akımların keyfiliğe varan yorumlarını sınırlandırmayı, akla geniş yetki vermekle birlikte aklî ilkelerden habersiz olduklarını göstermeyi amaçladığı çıkarımı yapılabilir. Zaten müellif, aklı “mi'yâr” olarak kabul eden bidat ehlinin aslında aklî ilkelere nüfuz edemediğini göstermek amacıyla, âlimlerin akla yöneldiğini belirtmektedir.¹⁹⁷ Ancak İbnü'l-Arabî'nin mantık ilmini, Gazzâlî'de olduğu şekliyle kullanmadığını da belirtmek gerekir. Gazzâlî'ye göre mantık ilmi lafza, diğer bir ifadeyle nahiv kurallarına yönelmekten kaynaklanan ihtilafları bertaraf etme işlevi görür.¹⁹⁸ Gazzâlî mânayı lafızdan çıkarmak yerine önce mânanın (ma'kûlât) kavranmasının gerekliliğine işaret ederken, İbnü'l-Arabî nahve mantığın işlevini yüklemek noktasında kendinden önceki âlimleri takip etmekte, bu kabulün doğal bir sonucu olarak da bazı dilcilerin Aristo mantığından etkilendiğinden yakınmaktadır.¹⁹⁹

Lafızların mânaya delâlet şekilleriyle ilgili olarak, üzerinde durulması gereken diğer bir husus da lafızların müsemmalarına göre sınıflandırılmasıdır. Buna göre lafızlar “müterâdif”, “mütevâtî”, “müşterek” ve “mütebâyin” olmak üzere dört kategoride ele alınır. Müterâdif lafızlar “كَيْتٌ” ve “أَسَدٌ” kelimelerinde olduğu gibi aynı mânaya delâlet eden ancak söylenişleri itibariyle farklılık arzeden lafızlardır. Mütevâtî lafızlar “الرَّجُلُ” ve “الجِنْسُ” kelimelerindeki gibi bütün müsemmalarına, aynı anda ve eşit olarak verilen lafızlardır. Müşterek lafızlar, “عَيْنٌ” kelimesinde olduğu gibi birden fazla müsemması olan isimlerdir. Mütebâyin lafızlar ise “عِلْمٌ” ve “قُدْرَةٌ” gibi birbirinden farklı anlamlara sahip lafızlardır ve dilde en çok bu lafızlar kullanılmaktadır.²⁰⁰

Müellifin lafızları anlama delâlet şekillerine göre sınıflandırması, Kur'ân'ın yorumlanması noktasında oldukça önemlidir. Lafızların kaplam, içlem, tazammun ve tekillik- tümellik açısından mânaya delâlet şekillerini bilmek, Kur'ân yorumuyla doğrudan ilgili olmasa da lafızların mânayı ne şekilde temsil edebileceğinin öncelikli olarak bilinmesi, anlama faaliyetinin temelini oluşturur. Söz gelimi, Hac sûresinin 26. âyetini²⁰¹ anlamak için, öncelikle âyette zikri geçen “بَيْتٌ”

¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 177.

¹⁹⁸ Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Bilimin Yeri ve Önemi”, s. 307.

¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 160.

²⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 190.

²⁰¹ Âyetin meali: Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, "Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle" diye belirlemiştik." Âyetin metni ise şöyledir:

kelimesinin bir alan, duvar ve tavan unsurlarından oluştuğunun bilinmesi gerekir. Bunun yanında “بَيْت” lafzının unsurları arasında yer alması da kelimenin odun ya da tuğla, usta ya da marangozu çağrıştırdığının bilinmesi gereklidir.²⁰²

Lafızların müsemmalarına göre sınıflandırılmasının ise doğrudan Kur’ân yorumunu etkileyeceğini söyleyebiliriz. Özellikle lafızlardaki müterâdiflik (eş anlamlılık) ve müstereklik (çok anlamlılık) olgusunun, Kur’ân’ın yorumlanmasına olan etkisi yadsınamaz. Müellifin *Kânûnu’t-te’vil*’de lafızların anlama delâlet şekillerini açıklamasının ardından, lafızdaki çok anlamlılık sebebiyle anlamı değişen âyetlere yer vermesi,²⁰³ Kur’ân yorumunda lafızların delâlet şekillerinin önemini gösterme amacına matuf olsa gerektir. O, *kânûnu* gereğince tefsir ilmiyle iştigal etmek isteyen kişiye, lafızlar arasındaki anlam ilişkilerini bilmesi gerektiğini öğütler. Örnek kabilinden ele aldığı Fâtiha sûresinde “حَمْدٌ” ve “شُكْرٌ” kelimeleri arasındaki farkın bilinmesi gerektiğine dikkat çeker. Buna göre “حَمْدٌ”, “شُكْرٌ” kelimesinden daha genel bir anlama sahiptir.²⁰⁴ Daha açık ifade etmek gerekirse, her hamd şükür iken, her şükür hamd değildir. Şükür sadece nimete yönelikken, hamd nimet verenini de hatırd tutarak şükretmek anlamına gelir.²⁰⁵ Bu iki eş anlamlı kelime arasındaki nüansın belirtilmesinin Kur’ân yorumuna olan etki ve katkısı açıktır. Müellif, anlamları itibariyle yakın olan kelimeler arasındaki nüansları bilmeyen bazı bid’atçıların, “لَحْمٌ” ile “شَحْمٌ” kelimeleri arasındaki ilişkiyi bilmediklerinden, domuzun iç yağının haram olmadığını ileri sürdüklerini aktarır. “لَحْمٌ” kelimesinin “شَحْمٌ” kelimesini de içine alacak şekilde genel bir anlama sahip olduğunu belirten İbnü’l-Arabî, iki kelimenin bu yönüyle müteradif olduğunu dile

وَأَدْبَارًا لِلْإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

²⁰² İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vil*, s. 224.

²⁰³ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vil*, s. 193.

²⁰⁴ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vil*, s. 345

²⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 80.

getirir. Dolayısıyla domuzun iç yağı da “لَحْمٌ” diye isimlendirilir ve buna bağlı olarak da Bakara sûresinin 173. âyetine²⁰⁶ dayanarak hayvanın iç yağına da haram hükmü verilir.²⁰⁷

Dilde iştirak olgusunun yaygın olmasına bağlı olarak, Kur’ân’da birden çok mânaya delâlet eden lafızların oldukça fazla olması, konuya itina gösterilmesini gerektirir. Çünkü Kur’ân’ın anlaşılması, lafzın muhtemel mânalarından hangisine delâlet ettiğinin tespitine bağlıdır. Müşterek lafızların anlama delâletinin muhtemel oluşu, zannîliği gerektirir, dolayısıyla konunun doğrudan te’vil faaliyetiyle ilişkisi vardır. Müellif, müşterek lafızlardaki bu zannîlik sebebiyle, âyetin delâlet ettiği anlam hakkında bir belirlenime gitmeyerek, sadece muhtemel mânalar arasında en uygun tercihin yapılabileceğini ifade eder. Bu noktada, “نُزُولٌ” kelimesinin delâleti hakkında yaptığı değerlendirmeler kayda değerdir:

“نُزُولٌ” kelimesi, lügatte, Kur’ân ve sünnette dokuz kadar mâna için kullanılır. Bunlar arasında anlam itibarıyla tamamen birbirinden farklı kullanımlar da mevcuttur. Bu lafız, başka bir mânaya hamletmememizi engelleyecek şekilde, tek bir durum için kullanılmaz. Aksine birçok anlama delâlet eden müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla yapılan her te’vil ihtimal dâhilindedir.”²⁰⁸

Kânûnu’t-te’vil’ de lafız bahislerinin ardından, Bakara sûresinin 178. âyetindeki²⁰⁹ “عَفْوٌ”

kelimesi hakkında yapılan açıklamalar da müşterek lafızların delâletindeki zannîliği göstermesi bakımından kayda değerdir:

“Âlimler kasten adam öldüren kişinin velisinin, diyet almakta muhayyer olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Esasen bu ihtilaf ‘عَفْوٌ’ kelimesinin hangi anlama delâlet ettiği noktasında düğümlenir. Bu kelime lügatte ‘bedel’ ve ‘iskât’ anlamları da dahil olmak üzere yedi farklı anlamda kullanılır. Münasip olmayan mânaların dışarıda bırakılması bakımından âyetin terkihi edilmesi [sözcüklerin i’rabının yapılması] gerekir. Bu eleme

²⁰⁶ Âyetin meali: Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

²⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 80.

²⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III,447

²⁰⁹ Âyetin meali: “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.” Âyetin metni şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

neticesinde ‘bedel’ ve ‘iskât’ anlamları tercihe ve üzerinde durulmaya elverişli mânalar olarak kalır. ‘عَفْوُ’ kelimesi ‘bedel’ mânasını ifade edebileceği gibi ‘iskât’ mânasıyla da karşılanabilir. Hangisi daha müsnaşip ve genel mânaya daha uygunsu o tercih edilip diğeri terkedilir.”²¹⁰

Müellifin bu açıklamaları, lafızların birçok değişik anlama delâlet edebileceğini göstermesi bakımından önem taşıdığı gibi, lafza bu değişik anlamlardan hangisinin verileceğinin nasıl belirleneceğini göstermesi bakımından da önemlidir. Buna göre birçok anlama ihtimali olan lafızların cümle içindeki terkibi, diğere bir ifadeyle lafızların dilbilimsel işlevi incelendiğinde belirli bir anlam öne çıkar. Ancak her zaman için tek bir anlam belirlenemediği, dolayısıyla yine muhtemel anlamlar söz konusu olduğundan, zannîlik söz konusu olabilir. Lafızlardaki çok anlamlılık olgusuna, kelimelerin zamanla anlamlarının daralması, genişlemesi ve değişmesi de eklendiğinde anlam tespitinin oldukça zorlaşacağı açıktır. Müellifin “Bugün bizim için nahiv ve lügat ilminin de bâtin olduğu söylenebilir”²¹¹ şeklindeki açıklamaları bu doğrultuda anlaşılmaya müsaittir. Müfred lafızlar hakkındaki açıklamalarını te’vil olarak sunması,²¹² yine lafızlardaki çok anlamlılık ve kelimelerin anlamının zamanla değişmesi olgularıyla açıklanabilir.

İbnü’l-Arabî’nin, müşterek lafızların delâletinin muhtemel olması sebebiyle anlamın belirsiz hale geleceğini düşünmediğini özellikle belirtmek gerekir. Ona göre, Allah dinini Fars asıllı Halîl b. Ahmed vasıtasıyla korumuş ve dilin bu şekilde kayıt altına alınması, dilbilgisinin kurallarının tespitini kolaylaştırmıştır. Halîl b. Ahmed’in talebeliğini yapan Sîbeveyh (ö. 180/796) ise dil hatalarının önüne geçmek için vezin şekillerini düzenleyerek hocasının çalışmalarını daha ileri seviyeye taşımıştır.²¹³ Lafızların hangi anlama delâlet edebileceği kayıt altında olduğundan bir belirsizlik söz konusu değildir. Müşterek lafızlardaki belirsizlik ise âyetin siyakı ve deliller göz önünde bulundurulurken giderilebilir. Siyak ve diğere bazı karinelerin incelenmesi sonucu,²¹⁴ öne çıkan en muhtemel bir ya da birkaç mânadan birisi tercih edilir.

B. Mânâ

Müellifin kelâmullahın mahiyetine yönelik tartışmalarda, kelâmı “nefsî” ve “lafzî” şeklinde ayırma tâbi tutarak, Eş’arî geleneğindeki hâkim kanaate uygun görüş belirttiğinden

²¹⁰ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, s. 194.

²¹¹ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, s. 223.

²¹² Lügat bilgilerinin te’vil adı altında sunulduğunu gösteren örnekler için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, I, 436; *a.g.e.*, I, 231.

²¹³ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, 195.

²¹⁴ Müştereklik gibi, lafızların anlamının tespit edilmesini zorlaştıran etkenlerin yol açtığı belirsizliğin aşılması için ihtiyaç duyulan karineler hakkında geniş bilgi için bk. Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Doktora Tezi, 2000), Selçuk Üniv. SBE.

bahsedilmişti. “Kelâm-ı nefis” (mâna) kavramı, lafız ve ibarelerle ifade edilen sözün, lafızlardan önce de var olduğu kabulüne dayanır. Dil aracılığıyla ifade edilen her sözün, dilden önce insan zihninde farklı bir tarzda varlığı bulunur. Söz, düşüncenin dil yoluyla ifade edilmesiyle dildeki varlık alanına taşınır. Lafız ile mânanın birbirinden ayrı olarak ele alınması, konuşanın sözü söylemeden önce zihninde oluşturduğu, diğer bir ifadeyle mânaların lafız ve ibarelerden önce geldiği anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu anlayışa göre mâna asıl olup, lafızlarla esas kastedilen mânadır.²¹⁵ Lafız ve harfler ise sadece kişinin kastını muhatabına aktarmak için yaratılmış işaretlerden ibarettir.²¹⁶

Lafızlar zihindeki mânalara işaret etmek üzere konulan harf ve ses gibi sembollerden oluşur. Dil yoluyla ifade edilen söz, kişinin zihnindeki anlamın, dilde varlık kazanmasıdır ki bu da esasen bir tür yorum içerir. Zihindeki anlam, dil yoluyla ifade edildiğinde, dilin imkân ve sınırlılığı içerisinde yeniden inşa edilir. Bu yeniden inşa sürecinde kişinin kendi kastı kadar, dil alanının kuralları da aktiftir. Söz, zihindeki anlamın dil dünyası içerisinde yorumlanması, oraya uyarlanmasıdır ve artık zihindeki anlamla birebir aynı değildir.²¹⁷ Dolayısıyla kendisine işarette bulunulan mâna ile işaret eden semboller arasında tam bir uyuma söz konusu değildir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin, kelimelerin delâletinin belirsiz olduğu ve mâna ifade etmediğini düşündüğü anlamına gelmez. Her ne kadar, müellifin “Kelâm, irâde ve ilim gibi nefiste kaim bir mânadır. Bu sebeple emrin [zihindeki mâna ile tam olarak uyuşan] sigaları yoktur” şeklindeki değerlendirmeleri bu yönde bir izlenim uyandırır da Araçlar tarafından nefisteki mânaya işaret etmek üzere emir sigalarının konulduğunu kabul etmesi, belirsizlik düşüncesine katılmadığına delil niteliğindedir. Zira üst makamdaki bir kişi kendisinden daha alt makamdaki birine “yap” dediğinde kesin bir şekilde ondan talepte bulunduğu açıktır.²¹⁸

Bunun yanında onun, sözü “mühmel” ve “müsta'mel” olmak üzere iki kısımda ele alması önemlidir. Mühmel, birtakım harflerden oluşmakla birlikte hiçbir anlam ifade etmeyen sözlerdir. Müsta'mel ise, vaz' olduğu anlamdan başka bir anlamda (mecaz) ya da vaz' olduğu anlamda (hakikat) kullanılmakla, anlam ifade eden sözlerdir. Anlam ifade eden lafızlarda, kişinin karşısındakine herhangi bir anlam aktarma niyeti taşıması gerekir. Aksi takdirde konuşma abes hale gelir. Bunun yanında konuşanın kastını anlaşılır bir şekilde aktarması da şart koşulur. Müellif

²¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 38.

²¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 217

²¹⁷ Konunun ayrıntısı için bk. Coşkun, Muhammed, “Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefis Tartışmasının Hermenötik Uzantıları”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, LIX/1, 2018, s. 80-81.

²¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s.54-55.

her zaman için konuşanın kastının anlaşılacağı, dolayısıyla bir beyâna ihtiyaç duyacağını ifade eder ve beyânın tanımı ile mertebeleri konusunu ele alır. Buna göre “beyân” tam olarak “delil” kelimesi ile tanımlanabilir, dolayısıyla beyanın mertebeleri de delilin mertebeleri gibidir. Kendisiyle beyân yapılacak şeyler Kur’ân, Sünnet ve icmâ gibi delillerdir.²¹⁹

Kelâmcı usulcülerin kullanımında beyân terimi, delâletin kapalılığını ifade eden mücmel lafızla ilgili konularda ele alınır. Onlara göre mücmel, kastedilenin kendisinden anlaşılması, beyâna ihtiyaç duyan hitaptır.²²⁰ Dolayısıyla müellifin, kendisiyle neyin kastedildiği açık olup olmaması bakımından kelâmı tasnife tâbi tuttuğu, ilk olarak da zâhir ile nas karşılığı olan mücmeli ele aldığı söylenebilir. Beyân konusuna girmeden önce her zaman için konuşanın kastının anlaşılacağı belirtilmesi, ayrıca beyânın mertebeleri hakkındaki açıklamalarının hemen ardından Kur’ân hitabını nas ve zâhir kısımlarına ayırması kapalılık ve açıklık bakımından hitabı ele aldığı göstermektedir.²²¹ Müellifin tasnifini daha açık bir şekilde ortaya koymak gerekirse hitap, kendi başına anlam ifade eden ve kendi başına anlam ifade etmeyen olmak üzere ikiye ayrılmakta, zâhir ve nas kategorisindeki hitaplar birinci, mücmel hitaplar ise ikinci kategoride değerlendirilmektedir. Kendi başına bir anlam ifade eden lafızların nas ve zâhir şeklinde tasnife tâbi tutulması ise ihtimal taşıyıp taşıyamaları bakımındandır.

Nas terimi, özellikle fukahâ metodunu benimseyen usulcüler ile kelâmcı usulcüler arasında tartışmalı olan ve farklı anlamlarda kullanılan bir terimdir. Hanefi usulcülere göre nas, ifade ettiği mânanın açık olup olmaması yönünden müfesser ve muhkemden sonra, zâhirden önce gelen hitab için kullanılır. Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcüler tarafından ise açıklık bakımından en üst mertebede yer alan ve ihtimale açık olmayan hitap için kullanılır. Buna göre kelâmcı usulcülerin düşüncesinde nas terimi, Hanefîlerdeki müfessere karşılık gelir. Kelâmcı usulcüler genellikle nassa örnek olarak hâs lafızları gösterirler.²²²

Hâs lafızların yanında, başka bir anlama ihtimal taşımayacak şekilde anlamı açık olan ve doğrudan kendisi için vaz olduğu ismiyle söylenen lafızlar da nas kategorisinde değerlendirilir.

²¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 47-48.

²²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 37; İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *el-Hudûd fi'l-usûl* (thk. Muhammed es-Süleyman), Dârü'l-Garî'l-İslâmî, Beyrut 1999, s.147; İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellim Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s.260.

²²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 48.

²²² Apaydın, H. Yunus, “Nas”, *DİA*, XXXII, 392.

Söz gelimi İbnü'l-Arabî, “ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ”²²⁴ ve “ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ”²²³

âyetlerini “açlık korkusuyla çocukların öldürülmemesi” ve “ribanın haram olması” hükümlerinin nas düzeyinde bir açıklıkla sabit olduğunu ifade etmiştir. Gerekçe olarak da söz konusu âyetlerin başka bir anlama ihtimali olmadığını göstermiştir.²²⁵ İbnü'l-Arabî mütekellimîn yönteminin genel kanaatine uygun olarak nassın, delâleti en güçlü hitap olduğunu düşünür. Dolayısıyla Kitap ve Sünnet'te nas düzeyinde açık olan hitaplar katîyet ifade eder ve gereğince amel edilmesi vâciptir.²²⁶

Zâhir lafızlar, kendi başına anlama delâlet etmekte yeterli olması bakımından nas ile benzer olmakla birlikte, te'vile ihtimali olması yönüyle nas lafızlardan ayrılır. Zâhir kapsamında değerlendirilen hitap türleri genel olarak vaz'dan ya da delilden dolayı zâhir olmak üzere ikiye ayrılır. Vaz' sebebiyle zâhir olanlar şer'î ve lügavî vaz' olarak taksim edilir. Şer'î bir sebeple zâhir olan lafızlar “صَلَاةٌ” gibi şeri hakikatlerdir ve bunların şeriat tarafından konuldukları anlamda kullanılması zâhirdir. Lügavî vaz' itibarıyla zâhir olan lafızlar ise emir, nehiy ve umum gibi sigalardır.²²⁷ Zâhir kapsamında değerlendirilen bu lafızlar, te'vili gerekli kılacak bir delil bulunmadığı sürece ameli gerektirir ve bu lafızların delâleti zannîdir.²²⁸ Bu zannîlik sebebiyle te'vil konusu, zâhirin delâletiyle yakından ilişkili bir konudur. Bu lafızlara te'vil ihtimalinin ilişmesi, lügavî vaz' itibarıyla konuldukları anlam ile delilin işaret ettiği anlamın çatışması durumunda söz konusudur. Lügavî vaz' itibarıyla emir sigası vucûb, nehiy sigası tahrim, umum sigaları umum ifade etmek için konulmuştur ve bunların konuldukları anlamda kullanımı zâhir kapsamında değerlendirilir. Emir, nehiy ve umum sigaları zâhir anlamından başka bir anlama nakledildiğinde ise müevveldirler.²²⁹

²²³ el-İsrâ 17/31.

²²⁴ Âl-i İmrân 3/130.

²²⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 503.

²²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 75

²²⁷ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *el-Muhtasar* (thk. M. Hassan İbrahim Avd), Mektebetü Dari'l-Gavsânî, Dımeşk 2002, s.268-275; İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellim Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s.223.

²²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 37.

²²⁹ Zâhirin delâletiyle ilgili kullanımlarda, fukahâ metodunu benimseyen usulcüler ile kelâmcı usulcüler arasındaki en önemli fark, Hanefî usulcülerin müfesser ve müevvel arasında keskin bir ayrıma gidiyor oluşudur. Hanefî usulcüler, anlamı kapalı ya da ihtimale açık lafızların anlamları re'y ile ortaya çıkıyorsa müevvel, kat'î bir delille açığa çıkıyorsa müfesser olarak kabul ederlerken, kelâmcı usulcülerin kullanımında müfesser kavramı yer almaz. İlk olarak Mâtürîdî tarafından yapılan bu ayrım, Debûsî ile birlikte fukahâ metodunu benimseyen usulcüler tarafından bilahare kabul görmeye başlamıştır. (İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 252.) Müfesser-müevvel ayrımının usûlî bir ayrım olduğu göz önünde bulundurulduğunda,

İbnü'l-Arabî, mutlak emir, mutlak nehiy ve mutlak umum sigalarının bir delil bulunmaksızın konuldukları anlamda kullanılması yerine bir belirlenime gidilmemesi ve tevakkuf edilmesi gerektiği görüşündedir. Mutlak emir sigası ibâha ifade edebileceği gibi vücûb da ifade edebilir, bu ihtimal sebebiyle, delil bulunmadıkça iki ihtimalden birine hamli câiz değildir.²³⁰ Nehy sigası, mutlak mânada terki talep anlamı ifade ettiğinden, bir delil bulunmadığı sürece tahrim ve kerâhet arasında bir tercihte bulunulamaz.²³¹ Aynı şekilde umum sigalarının umum ya da hususa delâletine bir karine buluncaya dek tevakkuf etmek gerekir.²³² Emrin nedb ile ibâhaya, nehyin kerâhete ve umumun hususa hamlini gerektirecek bir delil bulunduğunda, konuldukları anlamlardan delilin gerektirdiği anlama te'vil edilirler.²³³ Zâhir lafızlarda, delilin desteklediği her ihtimalin zan ifade edeceğini belirten müellif, Mâide sûresinin 6. âyeti,²³⁴ hakkında ileri sürülen görüşlerin hepsinin isabetli olabileceğini ifade eder. Ona göre ilgili âyette başın mesh edilmesi bildirilir, ancak tamamının mı yoksa bir bölümünün mü mesh edileceği açık değildir. İhtimale açık olan bu ifade hakkında ortaya atılan her görüş delille dayandığından şeriata muhalif sayılmaz. Zira kimi âlimler dinî hükümleri hafifletmek yolunda çaba sarfetmiş, kimileri ise ihtiyatlı davranmayı tercih etmiştir. Bu bakımdan hepsinin te'vili isabetlidir.²³⁵ Müellifin her te'vilin isabetli olduğunu ifade etmesi, tahlil ve tahrimin fillerin vasfı değil, Allah'ın hitabından ibaret olduğu anlayışına dayanır. Buna göre, içtihadından önce bir hüküm bulunmadığından dolayı, kulun kesin sûrette haram ya da helal hükmüne varmasının imkânı yoktur. Müçtehidin ulaştığı hüküm kendi zannından ibaret olduğundan, başkasını bağlayıcı değildir ve bir içtihadın diğerinden daha isabetli kılınmasını sağlayacak bir gerekçe mevcut değildir. Bununla birlikte zan ifade eden her hüküm isabetlidir ve her müçtehid içtihadında isabet etmiştir.²³⁶

mütekellimin yöntemi benimseyen bir müfessirin tefsir anlayışının, tefsir ile te'vil kavramları arasında keskin bir ayırım benimsiyormuşçasına ele alınmasına ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

²³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 56.

²³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 70.

²³² İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 74.

²³³ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 223

²³⁴ Âyetin maeli: "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve - başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." Âyetin metni şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

²³⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 63.

²³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 153.

Hükümlerin müçtehidin zannından ibaret olmasıyla birlikte her müçtehidin isabet ettiği anlayışı, zan ifade eden emârelerin teklife ilişkin konularda delil mertebesine yükselmesiyle ilgilidir. Zira teklife ilişkin konuların bilgisine, nas mertebesinde kesinlik taşıyan bir delille ulaşılabileceği gibi, zan ifade eden emârelerle de ulaşılabilir.²³⁷ Ahiretin halleri gibi teklif babından olmayan konuları içeren âyetlerde, daha çok soyut bir mahiyet arz eden mânaya ulaşmak için çaba harcanırken, ahkâmı konu edinen âyetlerde ulaşılacak istenen asıl şey pratik bir neticesi olan hükümlerdir. Hüküm bildiren âyetlerde lafız-mâna ilişkisinden yola çıkarak, lafız ve hüküm arasındaki ilişkinin temel ilkeleri belirlenir. Teklîfî hükümlere ulaştırma işlevi gören fıkıh usulünde, lafız ile mâna arasındaki ilişki, bunun hükümlere ulaştıran bir araç olması hasebiyle incelenir. Dolayısıyla fıkıh disiplininde delil olarak kabul edilen naslardan hareketle üzerine hüküm bina edilecek mâna belirlenmeye çalışılır. “Şer’î hükümlerin delillerini bilmek”²³⁸ olarak tanımlanan fıkıh usulünün, ihbarî ifadeleri değil, emir-nehiy-umum gibi inşaî ifadeleri konu edinmesi pratik fayda gözetilen bu yapıyla ilgili olabilir.

Özetle, lafız-mâna ilişkisi bağlamında te’vil kavramı, daha çok zâhir lafızların delâletiyle ilgili olarak gündeme getirilir. Te’vil, zâhir lafzın, konulduğu anlamdan başka bir anlama döndürülmesi faaliyetidir. Bu faaliyette lafzın konulduğu anlam hakikat iken, delil sebebiyle tercihe şayan hale gelen anlam ise mecazdır. Mutlak emir sigasının vucûbtan ibâhaya, mutlak nehiy sigasının tahrimden kerâhete, umum sigasının istiğraktan tahsise hamli, lafızları hakikatten mecaza çevirme işlemidir. Lafız-mâna ilişkisi bağlamında gerçekleşen bu işlemde lafzî deliller belirleyiciyken, akıl-nakil ilişkisi bağlamında ele alınan te’vil faaliyetinde ise akli deliller daha öncelikli bir konuma sahiptir.

II. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ BAKIMINDAN TE’VİL

Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm dünyasında siyasî ve sosyal bakımdan birtakım gelişmeler yaşandı. Hz. Osman (ö. 35/656) dönemi olayları, Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muâviye (ö. 60/680) arasında cereyan eden hadîseler, Muâviye ’nin oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesi gibi İslâm tarihinin erken dönemlerinde yaşanan bazı gelişmeler, kelâmî planda çok sayıda tartışmayı da beraberinde getirdi. “Kulun iradesi” konusundaki tartışmalar bunun dikkate değer bir örneğidir. Tarafların bu meselelere yaklaşımında, genel itibarıyla akla ya da nakle biçilen rolün belirleyici olduğu söylenebilir. İbnü’l-Arabî söz konusu itikadî tartışmaların siyasî ve sosyal gelişmelerle

²³⁷ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vil*, s.212.

²³⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 21.

ilgili olduğuna dikkat çeker. Çeşitli fırkaların temel epistemolojik yaklaşımlarının sunulduğu *el-Avâsım* adlı kitabında, Hz. Peygamber'in vefatından Yezîd dönemine kadar cerayan eden hadîseleri aktarması, bu dönemde gerçekleşen itikadla ilgili tartışmaların akıl-nakil ilişkisi temelinde ele alındığını göstermesi bakımından önemlidir.²³⁹ İtikadî meselelerin ortaya çıkmasında siyasî olayların yanında başka etkenler de söz konusudur. Özellikle fetihlerle genişleyen İslâm ülkelerinin, farklı kültürlerle doğrudan veya tercüme edilen yazılı kaynaklar yoluyla temasa geçmesi, birtakım teolojik meselelerin tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Tercüme faaliyeti sonucunda İslâm dünyasına intikal eden Tanrının zât, sıfat ve fiilleriyle ilgili Hristiyan teolojisine ait bazı problematik meseleler, bir süre sonra İslâm âlimlerinin de temel meseleleri haline gelmiştir.²⁴⁰

İslâm dünyasının gerek kendi içerisindeki ihtilafları, gerekse Hristiyanlık ve Gnostisizm gibi akımlarla temasları, iddiaların akîl temeller üzerinden savunulmasına sebep olmuştur. Bu noktada Yunan düşüncesinden faydalanma yoluna giderek kelâmın disipline edilmesini sağlayan Mu'tezile âlimlerinin bilgiye ulaşmada akli yetkin görmeleri, Ehl-i hadîs ve fukahâ kanadından tepkilerin yükselmesine yol açmıştır. Bu tepkilerin konumuz açısından en dikkat çekici örnekleri, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin şahsında toplanır. Onlar kelâm ilmiyle ilgilenmeyi hoş karşılamamış ve kelâmcıları bid'at ehli olarak nitelendirmişlerdir. Bu âlimlerin kelâm ilmine yönelik eleştirilerinin, esasında nakil karşısında akla atfedilen değere yönelik olduğu söylenebilir. Gerek İmam Şâfiî, gerekse Ahmed b. Hanbel'in, kelâmcıların usullerini reddederken, meseleyi aklın yetki alanı ve vahiy karşısında akîl bilginin hücceti çerçevesinde tartışması, bu yargıyı kuvvetlendirmektedir.²⁴¹ Bu noktada Cüveynî,²⁴² Gazzâlî ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328)²⁴³ gibi pek çok âlimin, itikadla ilgili tartışmalı konularda ortaya atılan fikirleri akıl ve nakil ilişkisi temelinde işleyerek sınıflandırması kayda değerdir.

²³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 275-365.

²⁴⁰ Karlığa, Bekir, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler" *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1996, s. 45-54.

²⁴¹ Konunun ayrıntısı için bk. Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 17-26.

²⁴² Cüveynî'ye göre dinî düşünce, te'vile ihtimali olup olmaması bakımından sadece akılla idrak edilebilen, sadece naklî delille idrak edilebilen ve hem akıl hem de nakil ile idrak edilebilen olmak üzere üç kısımda değerlendirilir. Ona göre sadece nakille idrak edilebilen ahiretle ilgili konularda ihtimal söz konusu olmadığından te'vile gidilmez. (el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Kitâbü'l-İrşâd*, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, s. 301-302)

²⁴³ İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki değerlendirmeleri için bk. Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (Doktora 2009), Ankara Üniv. SBE.

Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vîl* adlı eserinde te'vil probleminin akıl-nakil ilişkisiyle irtibatı ve İslâmî fırkaların bu ilişkiyi nasıl tayin ettikleri konusunda özet mahiyetinde değerlendirmelerde bulunur. İlk bakışta iki delil arasında bir çelişki olduğu izleniminin uyanabileceğini belirten Gazzâlî, bu çelişki karşısında takınılan tavırların beş ana grupta toplanabileceğini düşünür. Birinci grup, tamamıyla nakle yönelip naklin zâhirî ifadesinde herhangi bir tenakuz olması halinde “Allah her şeye kadirdir” diyerek te'vilden kaçınır. İkinci grup, mutlak olarak nakli esas alanların tersine bütün gayretini akla yöneltip önemsemez. Gönüllerini hoş tutacak bir nakille karşılaştıklarında kabul ederken, akılları ile çelişen bir nakil söz konusu olduğunda “Peygamberlerin avam seviyesine inmesi, aslına bakarsanız gerçeğe aykırı açıklamalarda dahi bulunmaları gerekebilir. Peygamberlerin genel tavrı bu yöndedir” derler. Üçüncü grup, akli temel dayanak noktası kabul edip detaylıca araştırırlar, bu sebeple nakil yönleri zayıf kalır. Onlar akılla çelişen zâhir bir ifadeyle karşılaştıklarında rivâyeti kabul etmeye yanaşmayıp yalanlarlar. Tevatür olarak nakledilen yahut te'vili lafzına yakın olanları kabul ederlerken, te'viline zorlandıkları nasları inkâr ederler. Dördüncü grup ise nakli asıl kabul ederek tüm gayretlerini bu yönde harcar, ayrıntılı olarak akli meselelere girmezler. Beşinci grup ise hem akli hem de nakli, biri diğerinin yerine gözden çıkarılamayacak iki önemli asıl olarak kabul ederler. Gazzâlî sadece beşinci grupta yer alanların görüşünü isabetli bulur.²⁴⁴

İbnü'l-Arabî iki delil arasındaki ilişkiye yaklaşımını ortaya koymadan önce bu ilişkiye konu olan “nakil” ile “akıl” terimlerinden genel anlamda ne kastedildiğini tespit etmek gerekir. Nakil, “başkasının sözünü kastedilen mânaya uygun şekilde kaynağını atıfla aktarmak” ve “lafzın herhangi bir mânaya tekabül edecek şekilde vaz' edilerek aktarılması” olmak üzere iki şekilde tanımlanır.²⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin kullanımında birincisi “en-naklü'ş-şer'î”, ikincisi ise “en-naklü'l-lügavî”ye tekabül eder.²⁴⁶ Akıl-nakil ilişkisine konu olan nakil terimiyle bize aktarılan ilahi kaynaklı bilgiler (en-naklü'ş-ser'î) kastedilir. Akıl²⁴⁷ terimi ise “ilim” kelimesiyle birlikte ele alınarak

²⁴⁴ Konunun ayrıntısı için bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, “Kânûnü't-Te'vîl” (trc. Bilal Aybakan), *İslâmî Araştırmalar* (Gazzâlî Özel Sayısı), XIII/3-4, Ankara 2000, s. 521-527.

²⁴⁵ et-Tehânevî, *Mevsu'atu Keşşafu İstilahati'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1725.

²⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 212.

²⁴⁷ Mu'tezile Şîa ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının genel olarak aklın, garîzî ve mükteseb olmak üzere taksimi üzerinde birleştikleri söylenebilir. Garîzî akıl, nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılan bilgilerin esasını teşkil eden bilgi için kullanılırken mükteseb akıl, garîzî akıl yoluyla elde edilen bilgileri ifade eder. (Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, 244.) Eserlerinde açıkça zikretme de müellifin bu tasnifi benimsediği görülür. Zira aklın “zaruri ilim” olarak tarif edilmesine karşı çıkarak bunun aklın sadece bir bölümünü oluşturduğunu ifade etmesi, söz konusu ayrımı benimsediğini gösterebilir. Bunun yanında garîzî aklın Allah'ın varlığını tasdik etme yolunda temel dayanak olduğunu savunan Mu'tezile'ye Allah'ın varlığının zaruri bir ilimle değil, nazar ile bilinebileceği şeklinde eleştiri yöneltmesi de bu yorumu destekler. (İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 111-112; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s.162.)

değerlendirilmelidir. Bir şey hakkında bilgi sahibi olmak o şeyi akletmek anlamındadır. Aklın bu şekilde ilimle açıklanması, insan aklının doğuştan bilgi sahibi olmadığı, akıl, bilgi, temyiz ve idrakin insanda sonradan yaratıldığı kabulüne dayanır. Müellif, bu görüşünü hem “عَقَلْتُ”, “عَرَفْتُ” ve “عَلِمْتُ” kelimelerinin Arap dilinde birbirlerinin yerine kullanıldığını gösteren bir şiir ve insanın hiçbir şey bilmez durumda yaratıldığına delâlet eden Nahl sûresinin 78. âyetiyle²⁴⁸ teyit eder.²⁴⁹

Müellif, Allah hakkında bilgiye akıl ile ulaşılabileceğini belirterek nazarın önemine işaret eder ve nazarın vâcip oluşunu Allah’ın bilinmesinin vâcip oluşuna bağlar. Allah’a sahih bir itikadla iman etmek, ancak sahih bir nazarla mümkündür. Her meseleyi deliliyle bildiği halde istidlâl şeklini bilmeyen, hakiki mânada iman etmiş sayılmaz. Müellifin, delâleti delilin önüne geçirmesi ve imandan önce nazarın gerekliliğini ifade etmesi, aklın peygamberi tasdik etmedeki öncelikli konumuyla ilgilidir. Zaten müellif, açıklamalarının ardından nazardan önce iman edilmesinin nebî ile mütenebbîyi eşdeğer görmek mânasına geldiğini açıkça ikrar eder.²⁵⁰ İmandan önce nazarın gerekliliğini yeğleyen bu düşünceleri, müellifin akla mutlak bir rol biçtiği şekilde anlaşılmalıdır. O, diğer bütün vâcipler gibi nazarın da bizzat şeriat tarafından vâcip kılındığını ifade ederek, Mutezîle âlimlerini akla geniş yetki tanımlarından dolayı eleştirir.²⁵¹ Ona göre ne akıl ne de nakil tek başına bilgiye ulaşmada yeterli değildir. Akıl gerçekleri kavramada önemli bir role sahip olsa da her şeyi kavraması mümkün değildir. Aynı şekilde Kur’ân, bütün bilgilerin anahtarı ve delillerin kaynağı olmasına rağmen, Kur’ân’ın anlaşılmasında akla ihtiyaç duyulur.²⁵² Müellif, Kur’ân’ın aklî delilleri içermesine rağmen âlimlerin akla yönelmesini, Kur’ân’ın mûciz oluşuyla açıklar. Ona göre, Kur’ân’da aklî delillere Kur’ân’ın fesahati gereği muhtasar olarak değinilmiş ve ayrıntıya girilmeksizin belîğ bir üslupla işaret edilmiştir. Âlimler de Kur’ân’da muhtasar olarak yer alan bu hakikatleri ayrıntılı bir şekilde ele alarak beyan etmişlerdir.²⁵³

Müellif, aklın nakil karşısında yetki alanını ve hangi durumlarda te’vilin gerektiğini, delil kavramı çerçevesinde sınırlandırır. Ona göre delile dayanan her görüş doğru, delile dayanmayıp

²⁴⁸ Âyetin meali: “Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”. Âyetin metni şöyledir:

وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

²⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 162; İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 121; İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 103.

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 113-115.

²⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 117.

²⁵² İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 180.

²⁵³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 176.

sırf hevâdan ibaret olan görüşler ise batıldır.²⁵⁴ Te'vil faaliyetinde delile yüklenen bu anlam, Kur'ân yorumuna yansıyan biçimiyle, delil ve onunla yakın anlama sahip olan emâre kavramlarını incelemeyi gerektirir. Müellifin *Kânûnü't-te'vîl*'de "Kur'ân İlimlerinde İçtihat"²⁵⁵ başlığı altında delil ile ilgili meselelere değinmesi, konunun özel olarak incelenmesi gerektiğini ortaya koyar.

A. Delil ve Emâre Kavramları Bağlamında Te'vilin Sınırları

İbnü'l-Arabî, delil kavramını "Yakîn derecesinde bilgiye ulaştıran her şey"²⁵⁶ olarak tanımlar. Tanımdaki "her şey" kaydı ile bir şeyin varlığının yanında yokluğunun da delil olabilirliğine işaret edilir. Genel olarak kelâmcılar, zarûrî bilgiyi dışarıda tutmak gayesiyle tanımlarında "bilgisi zorunlu olmayan" kaydına da yer verirler.²⁵⁷ Müellif, tanımında ilgili kayda yer vermese de tanımının ardından zarûrî ve bedîhî ilme ayrıca değinmesi, bunların delil kapsamında değerlendirilemeyeceğini ima eder niteliktedir. Ona göre çeşitli fırkalar arasındaki ihtilaf, nazarî bilgi alanındaki anlayışlara bağlı olarak çeşitlenmiştir. İmandan önce amelin şart koşulması örneğinde olduğu gibi nazarî bilgide nazar, ulaşılmak istenen bilgiyi önceler. Nazar ve istidlâl yoluyla her zaman doğru bilgiye ulaşılamayabilir. Bu sebeple ilim elde edilmek istenen konuda delil olmaya uygun olan şey üzerinde nazar ve istidlâlde bulunulması gerekir.²⁵⁸

Müellif, ilim ya da zan ifade edip etmemesi bakımından delilleri iki kısma ayırır. İhtimal dâhilindeki iki şeyden birinin daha öne çıkmasını sağlayan, ancak kesin bir bilgiye ulaştırmayan, dolayısıyla zan ifade eden şeyler için "emâre", yakînî bilgi ifade eden şeyler içinse "delil" kavramını kullanır.²⁵⁹ Müellifin bilgiye ulaştıran yolları kat'îlik ve zannîlik açısından değerlendirmesi, genel olarak ma'lûmâtın hâlik-mahlûk, dünya-ahiret şeklindeki tasnifi, özel olarak da Kur'ân'ın ana konularının tevhid, ahkâm ve tezkîr kısımlarına ayrılmasıyla yakından ilişkilidir. Ona göre te'vil alanındaki ihtilaf, bilginin konusu olan farklı varlık alanları ile aklın ve naklin yetkinlik alanı arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde kurulamamasına bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bir fırka aklî delile yetkinlik vermesine bağlı olarak lafzı mecaza hamlederek

²⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 366.

²⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 210.

²⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 210.

²⁵⁷ Kelâm âlimleri, insanın dış dünyaya dair bilgisinin zarûrî ve nazarî olmak üzere iki türlü olduğunu kabul ederler. Aklın doğrudan ulaştığı bedîhiyyât ve beş duyunun eklenmesiyle ulaşılan hissiyyât ve vicdâniyyât zarûrî bilgi kapsamında değerlendirilir. Nazarî bilgi ise hakikati bilinmeyen şeyin hakkında delilin incelenmesiyle ulaşılan bilgilerdir. (İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 48-50.)

²⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 211.

²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 211.

te'vile gitmiş, diğer bir fırka ilgili varlık alanında rey ile görüş bildirilemeyeceğini iddia ederek delile yönelmiştir.²⁶⁰

Müellife göre, aklî delille tespit edilmesi gereken alanda naklî delilin, nakille tespit edilmesi gereken alanda da aklî delilin kullanılmaması gerekir. Aynı şekilde emârenin, hangi alanlarda delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı da öncelikli olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bu noktada te'vilin "kânûnu" olarak sunulan şu satırlar, te'vil meselesiyle delil arasındaki irtibatı öz bir şekilde ifade etmesi bakımından kayda değerdi:

"Bir başka açıdan te'vilin kânûnuna erişmek istiyorsan; ilk olarak sözün Kur'ân mı yoksa Sünnet nassı mı olduğunu araştır. Kur'ân ise kaynağına nispeti konusunda değil, sadece delâleti konusunda nazar gereklidir. Eğer sünnet ise ilk önce usul kitaplarında anlatıldığı şekliyle kaynağına nispetini araştırmalısın. Sonrasında sözün ilim mi yoksa zan mı ifade ettiğini ortaya koymalı ve lafzın mânaya delâletini incelemelisin. Ardından itikadî bir konuda mı yoksa amelî bir konuda mı, rab ile ilgili mi yoksa merbûb ile ilgili mi olup olmadığına bakmalı ve her birine uygun kânûnu esas almalısın."²⁶¹

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere müellif, te'vilin sınırlarının ilgili varlık alanına göre belirlenmesini salık vermektedir. Ona göre aklî bir gerekçeyle te'vile gidilecekse, âyetin aklın hüküm vermekte yetkin olduğu sahaya ilgili olması gerekir. Konu Allah'ın zatı, sıfatları alanında ise te'vil faaliyeti, nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılan hükümlerle belirlenir. Allah hakkında düşünülmesi muhal, câiz ve vâcip olmak üzere üç hüküm vardır. Allah'ın yokluğuna, varlığının başlangıcı ve sonu olmasına, bir ortağının bulunmasına, yaratılmışlara benzemesine, varlığı için bir kimseye ihtiyaç duymasına inanmak muhaldir.²⁶² Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm sahibi olduğunun zatına nispet edilmesi ise vâciptir.²⁶³ Allah hakkında inanılması aklî istidlâl ve nazar yoluyla sabit olan bu hususlar, te'vilde asıl kabul edilir ve mârifetullahla ilgili naslar ancak bu aklî hükümler çerçevesinde, daha açık bir ifadeyle tenzih inancı doğrultusunda te'vil edilir. Allah zâtı ve sıfatları hakkındaki sadece akıl ile bilgi elde edilebileceğini göstermesi bakımından, müellifin aklın şeriat tarafından zikredilmeyen bir sıfat ispat edebileceği görüşünü benimsemesi önemlidir.²⁶⁴ Eğer naslar ru'yetullah, halku'l-ef'âl gibi itikad alanının daha tâli konularıyla ilgiliyse hem yukarıda zikredilen aklî delile, hem de nakli delile başvurulur. Ahiretin halleri, şeytan ve melek gibi gayb âlemiyle ilgili âyetler ise ancak naklî delil ile bilinebilir.²⁶⁵ Amel

²⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 181.

²⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 275-276.

²⁶² Allah hakkında düşünülmesi muhal olan tenzihi sıfatların ispatında müellifin ne şekilde nazar ve istidlâlde bulunduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s.127-180.

²⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 182

²⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 253.

²⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 248; İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 375.

ile ilgili konularında ise hem aklî hem de naklî delille hükme varılabildiği gibi zan ifade eden emâreler üzerine de hüküm bina edilebilir.²⁶⁶

Tevhid alanında sadece kat'î bir delille hüküm verilmesi, ulaşılan mânaya delilden kaynaklı bir otorite kazandırır. Ahkâm konularında ise zan ifade eden emârelerle hükme varılabilir. Zira hem sübutu hem de delâleti kat'î nas mertebesinde deliller çok az olduğundan, genellikle emâreler bu alanda kullanılır. Bunun yanında ahkâma ilişkin âyetlerin açıklanmasında lafzî delâlet yeterli görülürken, tevhid ile ilgili âyetlerin yorumlanmasında kat'î aklî ilkeler belirleyicidir.²⁶⁷ Dolayısıyla lafzın mânaya delâleti çerçevesinde ele alanın ahkâma ilişkin âyetlerde müştereklik, sigaların başka bir anlama ihtimal taşıması gibi dilin doğasından kaynaklı bir zannîlikle karşılaşılrken, kat'î aklî deliller ile te'vil edilen âyetler için bu tür bir zannîlik söz konusu değildir. İslâm âlimlerinin itikad alanına dair âyetlerde muhaliflerini tekfir ederlerken, ahkâm alanına ilişkin âyetlerin yorumundan daha müsamahalı davranmaları, ahkâm alanında zannî delille hüküm verilebilmesi sebebiyledir.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'ye göre te'vile gidilecek konu, aklın yetki alanı içerisinde ise aklen muhal ya da vâcip olan, naklin yetki alanı içerisinde ise şer'î olarak vacip ya da mümteni olan esas alınır. Sadece nakil ile bilgi sahibi olunan alanlarda aklî bir gerekçeyle te'vile gidilemez. Aklî istidlâl ve nazar ile bilinen konuların hilafında naklî delil bulunursa te'vile gidilebilir. Zan ile görüş bildirilmesi câiz olan teklife ilişkin konularda ise nas mertebesinde delil bulunmadığı ve zannî de olsa delile dayanıldığı müddetçe yorumlar sınırlandırılmaz.

B. Te'vili Gerekli Kılan Bir Unsur Olarak Akıl-Nakil Çatışması

Tefsir ilminde te'vil faaliyetine yönelmenin en önemli sebeplerinden biri akıl ile nakil arasında çatışma yaşanmasıdır. Esasen sadece akıl ile naklin karşılıklı çatıştığı durumlarda değil, genel itibarıyla deliller çatıştığına te'vilin gerekli görüldüğü söylenebilir. Bu çatışma, lafız-mâna ilişkisinde ele alındığı üzere, delâleti hakkında birden çok anlam nakledilen müşterek lafızlarda olabileceği gibi, konulduğu anlama hamlini engelleyen bir delil bulunması durumunda emir, nehiy ve umum sigalarında da olabilir. Birincisinde lafız hakkında nakledilen iki anlam çatışırken, ikincisinde sigaların lügavî vaz' bakımından konuldukları anlam ile delilin işaret ettiği anlamın çatışması söz konusudur. Ayrıca âyetin Hz. Peygamber'in sözüyle, ya da Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerin de birbiriyle çatışması söz konusu olabilir. Bu gibi durumlarda doğrudan

²⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 229.

²⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 212

te'vile gitmek yerine, kaynağına nispetinin sıhhati bakımından nakiller arasında tercihte bulunulur.²⁶⁸ Akıl ve naklin çatışması durumunda da naklin sıhhat derecesi ile kesinlik ifade edip etmediğine bakıldığı söylenebilir.²⁶⁹ Müellifin Allah'a parmak ve ayak gibi organların isnad edildiği rivâyetleri, kesinlik taşımadığı gerekçesiyle kabule yanaşmaması, tam da bununla ilgilidir.²⁷⁰

Müellif, her ne kadar bilgi kaynakları arasında bir çelişkiden bahsetse de esasında iki bilgi kaynağının gerçek mânada tearuz ettiğini düşünmez. Ona göre, peygamberlik kendisiyle ispat edildiği için "akıl, şeriatın müzekkîsidir", daha açık bir ifadeyle şeriatın hak olduğunu tespit ve teyit eder.²⁷¹ Allah'ın kitabında gerçek mânada akıl ile çelişen tek bir ifade olmadığından, iki bilgi kaynağından birini tercih edip diğerini dışarıda bırakmamız söz konusu olamaz.²⁷² Dolayısıyla iki bilgi kaynağı arasında bir çatışma olduğundan ziyade, nasları anlamaya yönelik kişinin kusurundan söz edilebilir.²⁷³ İbnü'l-Arabî, iki bilgi kaynağı arasında çelişki olduğu vehmine yol açan kusurun ne olduğunu açık bir şekilde ifade etmez. Ancak bu konu etrafında yazdıkları incelendiğinde, çelişki varmış vehmini uyandıran kusurun, te'vilin sınırları başlığı altında ele alınan meselelerin bilinmemesi olduğu söylenebilir. *Kânûn*'da bu bilgi kaynakları arasındaki çelişkinin kişinin kusurundan kaynaklı olduğunu belirtmesinin hemen ardından, bu iki bilgi kaynağından sadece birini kabul edenleri eleştirmekle birlikte,²⁷⁴ daha önce değinildiği üzere, sadece aklın²⁷⁵ ya da sadece naklin yetki alanı içerisinde olan konular olduğunu kabul etmesi bu tespiti destekler. Ayrıca aklın vâcip, câiz ve müstahil olmak üzere üç hükmü bulunduğu, şeriatın sadece aklen câiz olan konularda yetki sahibi olduğu yönündeki açıklamaları²⁷⁶ da iki bilgi kaynağı arasında çelişki olduğu kanaatini uyandıran kusurun, delillerin yetki alanının bilinmemesinden kaynaklandığını düşündüğünü gösterir. Zaten müellif, ahirette amellerin tartılacağını bildiren

²⁶⁸ Âyet ve haberin çatışması durumunda âyet sıhhat bakımından daha kuvvetli olduğu için tercih edilir. İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 352; Rivâyetlerin birbiriyle çatışması durumunda izlenecek yöntem hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 149.

²⁶⁹ Akıl ilkelerle (*muhâl ale'l-Allah*) çelişen hadislerin tatbiki te'vili hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 463-467.

²⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 149.

²⁷¹ Aklın şeriatın müzekkisi oluşu, ilk bölümde ele alındığı üzere vahiy bilgisinin imkânının akılla idrak edilmesi sebebiyledir.

²⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 114.

²⁷³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 352; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 231.

²⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 352

²⁷⁵ Allah zâtı ve sıfatları hakkındaki sadece akıl ile bilgi elde edilebileceğini göstermesi bakımından, müellifin aklın şeriat tarafından zikredilmeyen bir sıfat ispat edebileceği görüşünü benimsemesi önemlidir. (İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 253.)

²⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 231.

nasları mecaza hamlederek yorumlayan Mücâhid'in (ö. 103/721) hatalı bir şekilde te'vile gitmesinin, delilin yönünü bilmemesinden kaynaklandığını açık bir şekilde ifade eder.²⁷⁷ Dolayısıyla onun nazarında nasları anlamaya yönelik kişinin en temel kusuru, konunun akli delilin mi yoksa nakli delilin mi sahasına girdiğini gözetmeksizin te'vile kalkışması ya da te'vilden kaçınmasıdır. Te'vil alanında ortaya çıkan ihtilaf da yine bununla ilgilidir ve müellif çeşitli fırkaların te'vil faaliyetine yaklaşımlarını bu çerçevede değerlendirir.

1. Akıl-nakil ilişkisine göre te'vil çeşitleri

Te'vili belirli bir esasa dayandırarak sınırlamaya çalışan İbnü'l-Arabî, mezheplerin te'vil faaliyetine yaklaşımlarını üç madde halinde açıklamaya çalışmıştır. Buna göre iki bilgi kaynağı arasındaki ilişkisi çerçevesinde fırkalar akli esas alanlar, nakli esas alanlar ve hem akli hem de nakli müstakil bir asıl kabul edenler olmak üzere üç kısımdan oluşur. Müellif, *Kânûn*'da taksime tâbi tuttuğu bu gruplar hakkında herhangi bir mezhep adı zikretmez. O, yalnızca peygamber ile filozofların aynı kaynaktan beslendiğini öne sürerek "felsefe ile dini tefik etmeye kalkışan" bir gruptan söz etse de bunların kim olduğu açıkça belirtmez.²⁷⁸ Akli esas alan ya da nakli esas alan bu kişi ve grupların kim olduğu, ancak müellifin diğer eserleri tetkik edildiğinde ortaya konulabilir.

Müellifin "akli esas alanlar" ile genel mânada İslâm filozoflarını kastettiği söylenebilir. *Kânûn*'daki tasnifinin hemen ardından din ile felsefeyi birleştirmeye çalışarak, akli şeriatın önüne geçiren bir gruptan bahseden müellifin,²⁷⁹ *el-Avâsım*'da da benzer ifadeleri²⁸⁰ kullanarak, İslâm filozoflarına akli esas almalarından dolayı eleştiriler yöneltmesi,²⁸¹ İslâm filozoflarının bu grup içinde değerlendirildiğini açıkça ortaya koyar niteliktedir. İslâm filozofları içerisinde, müellifin doğrudan ismini zikrederek eleştiri yönelttiği fırka ise ansiklopedi niteliğindeki risaleleriyle maruf olan İhvân-ı Sâfâ'dır.

Müellifin "nakli esas alanlar" grubunda kimi değerlendirdiğini yine eserlerinden yola çıkarak tespit etmek mümkündür. *el-Avâsım*'da doğrudan bu konuyla ilgili derli toplu ve

²⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 358

²⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 354.

²⁷⁹ *Kânûnü't-te'vil*'in metni şu şekildedir: "أما انه نبغت طائفة أرادوا أن يلفقوا بين موارد الشرع و أعراض الفلاسفة وادعوا أنها متلائمة" (İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 353).

²⁸⁰ *el-Avâsım*'ın konuyla ilgili metni şu şekildedir: "وأرادت التلفيق بين الفلسفة والملة وحاولت الجمع بين الشرع وقضايا العقول القاصرة المنقول"

²⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 112.

sistemik bilgiler sunulması, kimlerin bu grup içerisinde değerlendirilebileceği noktasındaki problemi ortadan kaldırır. Akıl ve naklin konumunun işlendiği bölümlerde, nasları te'vil etmeksizin lafzî anlama bağlı kalarak değerlendiren zâhir ehli, “itikad ile usulde zâhirî” ve “sadece usulde zâhirî” olmak üzere ikili tasnife tâbi tutulur.²⁸² Gerek itikad gerekse ahkâmda nakli esas alıp, naslarda haber verildiği gibi inanarak te'vile gitmekten kaçınan ilk grubu, Müşebbihe olarak tanımladığı kişiler oluşturur. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)²⁸³ Ebü'l-Ferec el-Hanbelî (ö. 486/1084),²⁸⁴ Ebu'l-Kâsım b. er-Remîlî (ö. 492/1098),²⁸⁵ el-Katravânî gibi Hanbelî âlimler, itikad ve usulde nakli esas alarak te'vile yanaşmayan grubun en etkili simalarındandır.²⁸⁶ İbn Hazm ve Davûd ez-Zahîri gibi Zâhirî mezhebinin kurucuları²⁸⁷ ise ikinci grupta değerlendirilir.

Bu Hanbelî âlimlerin ahkâm konusunda sadece nakle dayandıklarının ifade edilmesi, bu bakımdan Zâhirîlerle aynı kefedede değerlendirmesi tahkike muhtaçtır. Hanbelî usul literetürüne bakıldığında, Hanbelîlerin Zâhirîlerde olduğu şekliyle usulde nakle dayandığının ifade edilmesi imkân dâhilinde değildir. Usul meselelerine yaklaşımları bakımında Hanbelî usulcülerle ehl-i rey kanadını temsil eden Hanefî usulcüler arasında belirgin bir farklılık olsa da Hanbelî usulünde de son tahlilde mütekellimîn metodu takip edilmiştir.²⁸⁸ Hem genel olarak Hanbelî mezhebine mensup âlimler hem de yukarıda sayılan isimler, zan ifade ediyor olsa da kıyası bilinmeyene ulaşmada bir yöntem olarak benimserler. Söz gelimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ zan ifade etse de kıyasın seriatta bir asıl olduğunu açıkça ifade eder.²⁸⁹ Dolayısıyla Ebû Ya'lâ gibi Hanbelî âlimler ile fıkhıta bir metod olarak kıyasa karşı çıkan İbn Hazm'ın denk tutulması problemlidir.²⁹⁰ Bu noktada

²⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 208-213.

²⁸³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-Iber fî haberi men ğaber* (nşr. Ebû Hacer Muhammed Said), I-IV, Beyrut 1985, III, 443; İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmi el-Fıkî), I-II, Kâhîre 1952, II, 193-232.

²⁸⁴ Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabkâtü'l-Hanâbile*, II, 248; el-Iber, III, 312.

²⁸⁵ Hayatı hakkında bilgi için bk. Zehebî, *el-Iber*, III, 334.

²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 209-210.

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ın mezhebinin Endülüs'te yayılması hakkında kayda değer bilgiler verir. Rihlesinden döndüğünde Endülüs'te İbn Hazm'ın öğretilerinin oldukça yaygınlaştığı ve müstakil bir mezhep olarak görüldüğünü belirtmesi, on yıl gibi kısa bir sürede İbn Hazm'ın mezhebinin oldukça yaygınlık kazandığını göstermesi bakımından önemlidir. İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ın Endülüs'te bu derece kabul görmesini siyasî ve toplumsal gelişmelerle açıklar. Ona göre İbn Hazm'ın iktidarın desteğini alması, mezhepleşme sürecine girerek müntesiplerinin artmasında oldukça etkili olmuştur. Bunun yanında Abbasî halifeliğinin Endülüs'teki nüfuzunu yitirmesi, bölgede herkesin başına buyruk hareket etmesine yol açmış, böylece asabiyyet ve bağınazlık bölgeye iyiden iyiye kök salmıştır. Bunun sonucunda Sünnet taraftarlığı ve Medine ehlinin fıkhı ile Nafi'in kıraati dışında bir şey kabul etmeme şeklinde bağınazlıklar sergilenmeye başlanmıştır. (İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 249; *a.g.e.*, s. 356.)

²⁸⁸ Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Seleff Söylem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 125.

²⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh* (thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî), I-V, Riyad 1993, I, 135.

²⁹⁰ *el-Avâsim*'ın muhakkiklerinden Abdülhamîd b. Bâdîs, “usûl” kelimesinin tekrar olduğunu, esasında asıl metinde yer almadığını belirtmek sûretiyle bu işkâli gidermeye çalışır. İbnü'l-Arabî'nin *el-Avâsim*'in ilgili bölümlerinde Hanbelî âlimlerinin itikad alanındaki görüşleri örnekleriyle birlikte detaylı bir şekilde işler ancak

mütekellimîn yöntemini benimseyen usulcülerle Hanbelî usulcülerin ayrıştığı noktanın tespit edilmesi, Hanbelîlerin usulde sadece nassı esas alanlar grubunda değerlendirilmesini bir ölçüde açıklığa kavuşturabilir. Hanbelîler ile mütekellimîn yöntemi benimseyen diğer usulcülerin sahabe kavlinin hücciyeti konusunda ihtilaf etmeleri, konuyu aydınlatması açısından önemlidir. Ahmed b. Hanbel'den sadece zaruret halinde kıyasla hükme varılabileceği, öncelikle Hz. Peygamber ya da sahâbeden nakille hüküm verilmesi gerektiği yönünde rivâyetler aktarılır.²⁹¹ Bu gibi rivâyetler sebebiyle Hanbelî âlimlerin genel eğilimi, sahâbenin münferit görüşlerinin delil olarak kullanılması ve re'ye dayanarak terkedilmemesi yönünde olmuştur.²⁹² Malikî ve Şâfiîler nazarında ise ahkâm sahasında sahâbe kavilleri delil kabul edilmemiş ve içtihadından üstün tutulmamıştır.²⁹³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu Hanbelî âlimleri, usulde yalnızca nakli esas alan grup içerisinde Zâhirîlerle aynı kefedede değerlendirmesi, sahabe kavlini re'ye takdim etmeleri sebebiyle olabilir.

Müellif, te'vil meselesinde en doğru yolun akıl ve nakli müstakil bir asıl olarak kabul edenler olduğunu ifade eder. Orta yolu temsil eden bu grubu, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî geleneğe mensup âlimler temsil eder. Mu'tezile'nin konumu ise açık bir şekilde müellifin tasnifinde yer almaz. Ancak İbnü'l-Arabî'nin akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinden yola çıkarak konumunu tespit edilebilir.

2. Farklı fırkalara göre te'vilin kapsam ve sınırları

İbnü'l-Arabî'nin iki bilgi kaynağı arasındaki ilişkisi bağlamında ilk olarak ele aldığı fırka, yalnızca akli esas alanlar grubunda değerlendirilen İslâm filozoflarıdır. İbnü'l-Arabî, İslâm filozoflarının felsefe ve din ilişkisine dair bu tutumlarını iki yönden inceler. İlki, felsefe ve dinin çatışmadığı kabulünden hareketle âyetleri felsefi öğretilerine uygun şekilde yorumlamaları, ikincisi dili sembolik ve mecâzî bir yapıda kullanmalarınıdır. Burada akıl-nakil ilişkisi bakımından konuyla ilgili husus, felsefe ve dini uzlaştırma çabası içine girerek Kur'ân'ı felsefi birikimleriyle yorumlamalarıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre İslâm filozofları, felsefe ile dinin, iki aynı hakikat olduğunu savunmuş, bu sebeple vahyin bilgisinin akılla çelişmediğini ispatlama gayreti içinde olmuşlar, hatta vahiy ile felsefi bilginin aynı kaynaktan geldiğini iddia edecek kadar ileriye gitmişlerdir.²⁹⁴

onların usul alanında sadece nakle dayandıklarını gösteren tek bir örnek dahi vermez. Bu durum, İbn Bâdîs'in iddiasını kuvvetli kılsa da tutarlı bir açıklamasının olduğu kabulüyle metne yaklaşılmalıdır. (İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 208.)

²⁹¹ Ebû Şâme el-Makdisî, *Hutbetü'l-Kitâb li Müemmel li'r-redd ile'l-emri'l-evvel* (thk. Cemâl İzzûn), Edvâu's-Selef, Medîne 2003, s. 105

²⁹² Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s.151.

²⁹³ Kaya, Eyyüp Said, "Mâlikî Mezhebi", *DîA*, XXVII, 525.

²⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 109.

Filozoflar, felsefe ve dinin aynı hakikatin iki ayrı dışavurumu olduğu yönündeki görüşlerini, faal akıl çerçevesinde açıklarlar. Onlara göre hem peygamberler hem de filozoflar faal aklın feyzi neticesinde bilgiye ulaşırlar. Peygamberlerde hakikat (vahiy), faal aklıdan mütehayyile gücüne kadar feyezana ederken, filozoflarda hakikat (vahiy), sadece faal akıldan münfail akla feyezana eder.²⁹⁵ Sebep ortadan kaldırılmadığı sürece sonuca dair eleştiride bulunmanın faydasız olacağına farkında olan müellif,²⁹⁶ filozofların te'villeri yerine, *Makâsîdül-felâsife* ve *Tehâfütül-felâsife*'den nakillerle, onların başta faal akıl olmak üzere diğer felsefi nazariyelerini eleştirir.²⁹⁷ Böylece nazariyelerini âyetlere dayandırarak uzlaştırmak ve naslara her türlü anlamı yüklemek sûretiyle te'vilin sınır ve kapsamını oldukça geniş tutan filozofların, esasında aklî delillerden de haberdar olmadıklarını ima eder.

Nakle dayanan grubun kendi içerisinde, "itikad ve usulde nakle dayanan" ve "usulde nakle dayanan" olmak üzere tasnif edildiği, birinci gruba Müşebbihe diye adlandırılan bazı Hanbelî âlimlerin, ikincisiyle ise Zâhirîlerin kastedildiğine değinilmişti. İbnü'l-Arabî, Müşebbihe ve Zâhirîleri, te'vil faaliyetinin kapsamını oldukça geniş tutan filozofların karşı kutbuna yerleştirir. Ona göre Müşebbihe, nasların lafızlarına bağlı kalıp te'vile gitmemeyi temel prensip edinmeleri neticesinde, Allah'ın zâtını mahlûkata benzetererek, Allah'a el, parmak, kol, dirsek gibi uzuvlar ve oturmak, gelip gitmek gibi filler nispet etmişlerdir. Müellif, onların tecsimde ne ölçüde aşırıya gittiklerini gösteren örnekler aktarır. Söz gelimi, "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"²⁹⁸ âyetini duyduklarında, Allah'ın oturduğu yerden dört parmak büyük olduğu kabilinden sözler sarfederler. Müellife göre, Müşebbihe'nin te'vil faaliyetine yaklaşımı, "Allah kendi zatını ve sıfatlarını bizden daha iyi bilir" diyerek, naslarda geçtiği şekliyle Allah'a inanmaları ve Kur'ân lafzına sadık kalarak te'vile gitmemeleridir.²⁹⁹ Daha önce belirtildiği üzere fırkaların te'vil problemlerine yaklaşımlarındaki ihtilaf, mârifetullahla ilişkin âyetlerin anlaşılmasının aklî delilin yetkinlik alanına girip girmemesine bağlı olarak gerçekleşir. Mârifetullahla ilgili âyetleri te'vil etmekten sakınanlar, Allah'ın zât ve sıfatlarının bizim bilgimizden bağımsız olarak sabit olduğunu düşünürler. Allah'ın sıfatlarında bir olduğu ve peygamberlerin risâletinde doğruluğu gibi "haberî nazarî ilim" kapsamına giren meseleler bizim bilgimizden bağımsız olarak, yani biz bilsek de

²⁹⁵ Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 135.

²⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 365.

²⁹⁷ İlgili eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 119-125.

²⁹⁸ Taha, 20/5.

²⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 209.

bilmemek de sabittirler. Akıl ne şeriatın müzekkîsidir ne de Allah hakkında bir kemal sıfatını ispat eder. Dolayısıyla te'vile gitmek yerine Allah'ın bildirdiği şekliyle inanmak ve Kur'ân lafızlarına sadık kalmak gerekir.³⁰⁰

Müellif, usulde yalnızca nakle dayanan Zâhirîlerin te'vil anlayışları hakkında da önemli bilgiler verir. İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'ın te'vil anlayışına yönelik değerlendirmeleri, bilginin kaynağına dair yaklaşımlarında yoğunlaşır. İbn Hazm'a göre din, herhangi bir eksik bırakmaksızın görevini tamamladığından Allah ve Resûlü'nün hükmünden başka bir hüküm verilemez, diğer bir deyişle din sahasında tek kaynak Kur'ân ve Sünnettir.³⁰¹ Onların aklî bilgiye yönelik bu tavırları, aklen muhal olan hususların zihinlerinde netleşmemesine de yol açmıştır. Söz gelimi "لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ"³⁰² âyetine dayanarak Allah'ın dilerse kendisi gibi bir ilah yaratmaya kadir olduğunu iddia etmeleri, Allah hakkında câiz, vâcib ve muhal olan hususları bilmemelerinden kaynaklanır.³⁰³

Müellif, te'vil meselesinde en doğru yaklaşımın, akıl ve nakli müstakil bir asıl olarak kabul eden Eş'arî âlimleri tarafından ortaya konulduğunu ifade eder. Bu bilgi kaynakları arasındaki ilişki çerçevesinde te'vil sorununa yaklaşımı Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî geleneğe mensup âlimlerin yaklaşımıyla benzerlik taşır. Daha önce değinildiği üzere, genelde Eş'arîlik özelde de İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kitabında gerçek mânada akıl ile çelişen bir ifadenin yer alması ve iki bilgi kaynağından birinin tercih edilip, diğerini dışarıda bırakması söz konusu olamaz. Dolayısıyla akıl ya da nakilden birini tercih etmek yerine ikisini de müstakil bir asıl olarak kabul etmek gerekir.³⁰⁴

Müellifin tasnifinde Mu'tezîle'nin konumu açık bir şekilde belirtilmez. Ancak özelde İbnü'l-Arabî genelde ise Eş'arî âlimlerin Mu'tezîle ile ayrıştığı noktanın tespit edilmesi bu noktada yol gösterici olacaktır. Müellifin söz konusu mezhebe yönelik eleştirileri, tevhid ve adalet ilkeleriyle ilişkili konularında yoğunlaşır.³⁰⁵ Tevhid ilkesinde öne çıkan husus, Allah'ın zatını tecsim ve teşbihten arındırmak, diğer bir ifadeyle Allah inancını tenzih düşüncesi üzerine oturtmaktır. Mu'tezîle'nin tevhid ilkesi temelinde ele aldığı konular genelde ru'yetullah ve haberî

³⁰⁰ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Der'ü te'ârüzü'l-akl ve'n-nakl* (thk. Muhammed Reşad Sâlim), I-XI, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, Medine 1991, I, 88-89.

³⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 251.

³⁰² Zümer, 39/4.

³⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, 254.

³⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 352.

³⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 170-174; *a.g.e.*, s. 199-211; *a.g.e.*, s. 261-269; *a.g.e.*, s. 294-296.

sıfatlardır.³⁰⁶ Mu'tezile ve Eş'arî âlimleri, haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin sadece aklî delil ile te'vil edileceği noktasında birleşirken, Allah'ın ahirette görüleceğini bildiren âyetlerin te'vil edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Mu'tezile âlimleri, Allah'ın yaratılmışlardan münezzehe olduğu gerekçesiyle ru'yetin Allah hakkında muhal olduğunu düşünürler.³⁰⁷ Adalet ilkesinde öne çıkan husus ise Allah'ın çirkin bir fiili yapmamasının vâcip oluşu fikridir. Bu çerçevede Mu'tezile âlimleri, Allah'ın kulların çirkin fiillerinin yaratıcısı olamayacağını, hidâyet ve dalâletin kendisine nispet edilemeyeceğini ve vaad ve vaîdinden dönemeyeceği iddia ederler.³⁰⁸ İbnü'l-Arabî, Mu'tezile ile ihtilafli olan bu tür konuların, sadece akılla değil, nakille de bilinebileceğini özellikle vurgular.³⁰⁹ Onun bu vurgusu, Mu'tezile'nin aklen vâcip ve muhal olan hususların kapsamını daha geniş tutarak, akla fazla yetki tanımaları ve te'vilin kapsamını genişletmeleri sebebiyledir. Akli öne çıkarmalarından dolayı Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği bir diğer konu da akla muarız gibi görünen haberleri te'vil etmek yerine, reddetmeleridir. Müellif bu bilgi kaynaklarının çelişmediğini, zâhiri akla muhalif görünen bir haber geldiğinde te'vil edilmesi gerektiğini yineleyerek, Mu'tezile'nin kabule yanaşmadığı bazı rivâyetleri ele alır.³¹⁰ Özetle ifade edilirse Mu'tezile'nin Allah hakkında vâcip ve muhal olan hususların kapsamını genişletmesi, te'vilin sınırlarını da bir o kadar genişletmelerini sağlamıştır. Her ne kadar akıl ve nakil arasında çelişki olmayacağı kabulünden hareketle te'vile gitmeleri bakımından Eş'arî'lere yaklaşımlar da aklî hükmün sınırlarını genişletmeleriyle onlardan uzaklaşmışlardır.

C. Zâhiri Akla Aykırı Olan Âyetlerin Te'vili

İlâhî zâtın yaratılmışlara benzeyen tasavvurlardan münezzehe olduğunun ifadesi olan Allah hakkında inanılması muhal hükümler, te'vil faaliyetinde asıl kabul edilir. Naslarda ilâhî zâta nispet edilen yaratılmışlara ait özelliklerin te'vil edilmesi, aklın muktezâsına tanınan bu öncelik sebebiyledir. Dolayısıyla akıl-nakil ilişkisine konu olan te'vil faaliyeti, aklî hükümler ile zâhiri akla muhalif naslar arasında bağdaştırıcı bir rol üstlenir.

İbnü'l-Arabî'de muhkem ve müteşâbih kavramı da aklî delilin (*müste'hîl ale'l-Allah*) Kur'ân hitabına olan etkisi çerçevesinde ele alınır. Ona göre muhkem, anlamı açık ve anlaşılır âyet

³⁰⁶ Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 89.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, I-II, İstanbul 2013, I, 374.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, II, 8.

³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 375.

³¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 231.

grupları için kullanılır. Lafzı ihtimale açık olmayan âyetler muhkem olarak adlandırılabilir gibi, aklın muktezâsıyla çelişmeyen âyetler de muhkem olarak adlandırılabilir. Kişinin kendisini övmesini nehyeden “فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى”³¹¹ lafzı ihtimale açık olmaması sebebiyle muhkem sayılır.³¹² Allah’ın hiçbir dengi ve benzeri olmadığını bildiren İhlas sûresinin 4. âyeti³¹³ ve Şûrâ sûresinin 11. âyetindeki “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ” ifadesi aklın muktezâsıyla çelişmediğinden muhkem kabul edilir.³¹⁴ Müteşâbih ise anlamı kapalı âyetler için kullanılır.³¹⁵ Müteşâbih âyetlerdeki muğlaklık, insanın idrakinin nüfuz edemediği bir alan için söz konusuysa herhangi bir yorumda bulunulamaz. Hurûf-i mukataa konusunun yoruma kapalı olması tam olarak bu sebeptendir. Konulduğu anlam hakkında bir nakil bulunmayan bu harfler, idrak alanımızın dışında kaldığından, diğer bir ifadeyle mânası ma’kul olmadığından aklî birtakım gerekçelerle te’vil edilemezler.³¹⁶ Müteşâbih âyetlerde yalnızca lafızdan kaynaklı bir muğlaklık da söz konusu olabilir. Bu durumda kapalı taşıyan âyetin konusu insan idrakinin bilgi sahibi olabileceği bir alan olduğundan, aklın muktezâsı doğrultusunda yorumlanabilirler.³¹⁷ Allah’a el, yüz, mekân ve cihet nispet edilen âyetler, müteşâbihin bu türü içinde değerlendirilir.

İbnü’l-Arabî lafzı kapalı olmakla birlikte mânası ma’kûl olan ikinci tür müteşâbihin, aklî hükümlerle çelişmeyen muhkem âyetlerle anlam kazandığını ifade eder.³¹⁸ Ancak te’vilin sınırları başlığı altından sunulan teorik çerçeveden de anlaşılacağı üzere, mârifetullah söz konusu olduğunda muhkem olduğu ifade edilen âyetlerden değil, aklî hükümlerden hareketle te’vile gidilir. Bu tür te’vil faaliyetinde aklın muktezâsı, muhkem âyetlerin lafzî karinelerini önceler. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerde te’vile gidilmesinde muhkem âyetlerin doğrudan bir etkisi söz konusu değildir. Zaten söz konusu âyetlerin muhkem addedilmesi, aklın muktezâsıyla çelişmemesi, bundan dolayı da katiyet ifade etmesi sebebiyledir. Bu noktada *el-Avâsım*’da nasların, muhkem müteşâbih ayrımı çerçevesinde ele alınmayıp aklî hükümler temelinde kurulan Allah tasavvuruna göre kategorize edilmesi kayda değerdir:

³¹¹ en-Necm 53/32

³¹² İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 8; Bu tür kullanımlar için bk.; İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 325; İbnü’l-Arabî, *a.g.e*, V, 627; İbnü’l-Arabî, *a.g.e*, II, 359; İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-Kabs*, s.652;

³¹³ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ

³¹⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 138.

³¹⁵ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, s. 375; İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 86.

³¹⁶ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, s.212.

³¹⁷ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, s.375; *el-Mahsûl*, s. 86.

³¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, s. 232.

“Naslar te’vil faaliyetine konu olması bakımından üç mertebede ele alınır. Birinci mertebe, Allah’ın eksiklik ve kusurdan münezzehtir olduğunu bildirilen kemal ifadeleridir. Bu ifadelerde bildirilen sıfatlara inanılması vâciptir. İkinci mertebe, Allah’a nispet edilmesi halinde noksanlık gerektiren ifadelerdir. Bunların Allah’a nispet edilmesi imkân dâhilinde değildir. Üçüncü mertebe kemal sıfatı olmakla birlikte teşbihi çağrıştıran ifadelerdir.”³¹⁹

İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın birliğini, ilim, kudret, irade, hayat, sem’, basar sahibi olup eşi ve benzerinin olmadığını ifade eden naslar, aklın muktezâsına muhalif olmadığından tartışma götürmez. Buna göre “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”³²⁰ hitabı, aklın Allah hakkında muhal kıldığı bir hükmün ifadesi olmasından dolayı muhkem kabul edilir. Allah’a izafesi durumunda noksanlık bildiren naslar ise aklın muhal kıldığı bir hükme aykırı olması sebebiyle müteşâbih addedilerek te’vil edilir. Örneğin, “مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ”³²¹ âyetinden hakiki mânada Allah’a borç vermenin kastedilmesi muhaldir. Bu sebeple “karz” ifadesi, Allah’ın halis kullarını şerefliendirmesi ve ikramından kinayedir. Allah’a izafe edildiğinde bir yönden kemal, bir yönden de noksanlık ifade eden lafızlar da aklın muktezâsınca mecaza hamledilerek te’vil edilir. Söz gelimi “yed”, “sâ’id”, “kef” lafızlarının hakiki mânalarıyla kullanılmaları caiz değildir.³²²

Naslarda Allah’a nispet edilen tenzîhi ve subûtî ifadeler aklın muktezâsıyla çelişmediğinden bir problem doğurmaz. Ancak aklın hükümleri neticesinde ulaşılmayıp sadece naslarda zikredilen Allah’a ait bazı nitelemelerin (haberî sıfatlar) anlaşılması noktasında problem yaşanır. *Haberî sıfatlar*, zâhir anlamları itibarıyla noksanlık ve acizlik anlamı taşımasından dolayı selbî sıfatlarla birlikte değerlendirilmesi gereken, ancak naslarda Allah’a izafe edilmeleri sebebiyle ilâhî sıfatlardan kabul edilen kelime ve kavramlardır.³²³ Bu kelime ve kavramların anlaşılması noktasındaki “teşbih”, “tefvîz” ve “te’vil” olmak üzere üç genel eğilim olduğu ifade edilir.³²⁴ Bu lafızların zâhir anlamlarını esas alarak, yaratılmışlar hakkında kullanıldığı şekliyle Allah için de kullanılabileceğinde bir sakınca görmeyen teşbîhî yorum anlayışına sahip kişiler, genelde Müşebbihe ya da Mücessime adıyla zikredilir. Bu sıfatların anlaşılmasında sergilenen muhafazakâr yaklaşımın temsilcileri ise fakih ve muhaddislerden oluşan selef âlimleridir. Selef âlimleri, Kur’ân’da ispat edilmesi sebebiyle bu sıfatları Allah’a nispet etmekle birlikte keyfiyetleri

³¹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 228.

³²⁰ eş-Şûrâ 42/11.

³²¹ el-Hadîd 57/11.

³²² İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 228.

³²³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 284; Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, Ankara 2017, s. 284.

³²⁴ Çelebi, İlyas, “Sıfat” *DîA*, XXXVII, 100-106; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, s. 285.

konusunda bir belirlenime gitmekten kaçınmışlardır. Allah'ın yaratılmışlara benzemesinin muhal olduğundan hareket eden üçüncü grup ise Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinin câiz olmadığı, bundan dolayı aklın muktezâsı gereğince te'vil edilmesi gerektiği yönünde bir yaklaşım benimsemişlerdir.³²⁵

Te'vil faaliyetinin teorik arka planının sunulduğu bölümlerde de ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî, aklın vahiyle çelişmeyeceği, çelişkinin anlamaya yönelik kişinin delillerin yetki alanını bilmemesinden kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla ona göre tevhid alanında aklın muktezâsına aykırı düşen bu âyetler te'vil edilmelidir:

“Aklî bir hükümle çelişmektense, [tevhid alanında] tek başına bir anlam ifade etmeyen lafızları hakikatten mecaza çevirerek usul kitaplarında açıkladığımız ve âlimlerimizden naklettiğimiz şekliyle te'vil etmek daha isabetlidir. Bu ilmi çalışmalarınızda göz ardı edemeyeceğiniz son derece önemli bir kânûndur.”³²⁶

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Allah'ın bir organla nitelenmesinin muhal olduğunu ifade ederek aklın muktezâsına aykırı bu âyetleri te'vil eder. Ona göre Allah hakkında el ispat etmek tenzihe aykırı olduğundan “وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ”³²⁷ ifadesindeki “yemîn” kelimesi kudret olarak te'vil edilmelidir. Mücessime'nin bu âyetten yola çıkarak Allah'ın yaratılmışlar gibi eli olduğunu öne sürmeleri isabetli değildir. Zira âyetteki “yemîn” kelimesiyle Allah'ın yüceliği ve işleri idare etmekteki kudreti vurgulanmıştır.³²⁸ Aynı şekilde “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ”³²⁹ ifadesinin zâhirinden hareketle Allah'ın yüzü olduğunun ifade edilmesi muhal olduğundan mecazi mâna esas alınarak yorumlanmalıdır. Dolayısıyla âyetteki “vech” kelimesi hakiki mânasıyla değil, “kudret” şeklinde yorumlanarak mecazi anlama hamledilmelidir.³³⁰ Allah'ın renk, tat, koku, aydınlık gibi noksanlık gerektirecek bir şeyle nitelenmesi de aklen muhaldir. Bu gerekçeyle İbnü'l-Arabî, Allah'ın “nûr” olarak isimlendirildiği “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ifadesini mecaza hamleder. Ona göre “nûr” kelimesinin yol gösterici anlamında mecazi mânası yaygın bir şekilde kullanıldığından dolayı, ilgili ifade Allah'ın yaratılmışlara hidâyet ettiği şeklinde te'vil edilir. Nitekim Kur'ân metninde, hem Hz. Peygamber hem de Kur'ân'ın kendisi yol gösterici

³²⁵ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, s. 285-293.

³²⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 175.

³²⁷ ez-Zümer, 39/67.

³²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 147.

³²⁹ el-Kasas 28/88.

³³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 148.

mânasında “nûr” olarak isimlendirilmiştir.³³¹ Allah hakkında inanılması gerekli diğer bir husus da ona bir mekân ya da cihet nispet edilmesinin muhal oluşudur. İbnü'l-Arabî “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”³³² âyetini aklın bu hükmü doğrultusunda yorumlayarak “arşa istivâ”nın Allah’ın yüceliğini vurgulayan bir ifade olduğunu belirtir.³³³

Müellif, te’vil metodunu benimsemesine karşın, yer yer tefvîz metoduna dönüş yaptığı izlenimi uyandıran açıklamalarda bulunur. Söz gelimi istivâ âyeti hakkında Selefiyye’nin fakih kanadını temsil eden İmam Mâlik’in muhafazakâr yaklaşımının benimsenebileceğini dile getirir.³³⁴ Aynı şekilde sübutu kat’î Kur’ân nassında vârit olduğu için “ayn” ve “yed” kelimelerinin keyfiyeti belirlenmeksizin Allah’a nispet edilebileceğini ifade eder.³³⁵ Bir başka yerde de aklî hükümlere aykırı âyetlerin yorumlanması hususunda âlimleri “te’vil edenler” ve “te’vil etmeksizin inananlar” şeklinde tasnife tabi tutarak iki yolun da benimsenebileceğini belirtir.³³⁶ Onun te’vil meselesi etrafındaki bu düşüncelerinin, tümüyle selef metodunu benimsediği şeklinde anlaşılması ihtimal dâhilinde değildir. Gerek akıl-nakil ilişki çerçevesinde aktardığımız görüşleri, gerekse tatbiki olarak haberî sıfatları mecaza hamletmesi, te’vil metodunu benimsediğini ortaya koyar. Onun eserleri incelendiğinde, te’vili entelektüel bir faaliyet olarak gördüğü, halkın te’vile girişmek yerine selef metodunu benimsemesi gerektiğini düşündüğü anlaşılır. Nitekim *Kânûn*’da tefvîz metodunun, te’vilde aciz kalındığında benimsenebileceğini, selefin halkı tehlikeye atmamak ve te’vilin riski sebebiyle tefvîz metodunu yeğleyen bir tavır takındığını açıkça ifade eder.³³⁷ *Mütevassıt*’ta da aklî hükme aykırı gibi gözükten âyetlerde te’vile gidilmesi gerektiğini, ancak te’vile güç yetiremeyenlerin keyfiyetini belirlemeksizin iman etmesinin daha isabetli olduğunu bildirir. Te’vilin entelektüel bir faaliyetken, mücerret tasdiki önceleyen selef metodunun avâmın benimsemesi gereken bir yöntem olduğunu net bir şekilde ortaya koyması bakımından, müellifin şu açıklamaları kayda değerdir.

“Te’vil faaliyetini hakkıyla yerine getirip, nasları [aklın muktezâsı gereğince] anlayan kişi, güzel bir işi ifa etmiştir. Nazarda behresi olmayanın yapacağı şey ise Allah’ın yaratılmışlara

³³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 160

³³² Tâha 20/5.

³³³ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 164-165.

³³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 116.

³³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 220.

³³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, s. 139.

³³⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûn*’t-te’vil, s. 275.

ait acizlik ve noksanlıklardan münezzehe olduğunu akılda tutarak, keyfiyetini belirlemeksizin imâna sınıksız sarılmaktır.”³³⁸

İbnü'l-Arabî'nin anlayışının idrakine göre te'vil faaliyetini ele alması, Kur'ân'ı zahîr ve bâtın şeklinde değişen anlam düzeylerine sahip bir metin olarak gördüğünü gösterebilir. Zâhiri akla aykırı lafızları te'vil etme yeteneğine sahip olmayanlar hem küfür tehlikesiyle karşı karşıya kalmamak hem de metnin tahrif edilmemesi için zâhir düzeyinde metne bağlı kalmalıdır. Ancak aklî hükümlere tam anlamıyla nüfuz edenler, metnin lafız düzeyini aşarak asıl kastedilen bâtınî mânaya ulaşabilirler. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Selefiyye'nin aklî ilimlerde nüfuz sahibi olmadığından dolayı lafzın zâhirine bağlı kaldıklarını, Eş'arî âlimlerin ise aklî ilimlerdeki yetkinlikleri arttığı için bâtınî mânaya (ma'kûl mâna) nüfuz ettiklerini ifade eden Gazzâlî'ye yaklaşmıştır.³³⁹ Gazzâlî de halkın kelâmî tartışmalardan uzak tutulması gayesiyle kaleme aldığı *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* adlı eserinde tefvîz metodunu yeğleyen bir tavır sergiler.³⁴⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin tefvîz metoduna dönüş yaptığı izlenimi uyandıran ifadeleri Gazzâlî'nin te'vilde ulemâ ile halkın arasını ayıran tavrıyla aynıdır.

III. ZAHİR BÂTIN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TE'VİL

A. Zâhir (الظاهر) ve Bâtın (الباطن) Kavramlarının Tahlili

“Z-h-r (ظ-ه-ر)” ve “b-t-n (ب-ط-ن)” kökünden gelen kelimeler genel olarak birbirinin karşıtı olarak kullanılır. Söz gelimi “betâne” sözcüğü, elbisenin dış yüzü anlamındaki “zihâra” sözcüğünün karşıtı olarak, elbisenin astarı ve iç yüzü gibi anlamlar içerir.³⁴¹ Arap dilinde “zâhir” kelimesi, kapalı, gizli ve bir şeyin iç yüzü anlamındaki “bâtın” kelimesinin karşıt anlamı olarak açık ve anlaşılır olan gibi anlamlara sahiptir.³⁴²

Zâhir ile bâtın terimleri genelde sûfilerin işârî tefsir yöntemlerinin en önemli dayanakları arasındadır. Onlara göre dinî metinler zâhir-bâtın olmak üzere çift boyutlu bir yapıya sahiptir ve

³³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 227.

³³⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 128; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 164

³⁴⁰ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 252.

³⁴¹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 146.

³⁴² Ebû Saîd Neşvân b. Saîd Neşvân el-Himyârî, *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm* (thk. Huseyn b. Abdullah el-Umerî-Mutahhir b. Ali el-Iryânî-Yusuf Muhammed Abdullah), Dârü'l-Fikr el-Muâsır, I-XI, Beyrut 1999, VII, 256; Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtârü's-Sihah* (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, s. 197.

bâtına ancak keşf³⁴³ yoluyla ulaşılabilir. Amellerin kalbin saflaşmasını sağlaması neticesinde keşfi bilgiler alınır.³⁴⁴ Mücadele neticesinde kalpte gerçekleşen tecelli, sûfiyi şehâdet âleminden melekût âlemine taşıyarak zâhirî tefsir düzeyinden Kur'ân'ın özüne intikal etmesini sağlar.³⁴⁵

Zâhir-bâtın konusu, Kur'ân'daki her harfin bir zâhiri bir de bâtını olduğunu ifade eden rivâyetlere atıfla ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî de ilimlerin zâhir ile bâtın şeklinde sınıflandırılmasında, "Kur'ân'daki her bir âyetin zâhiri ile bâtını, her bir harfin de haddi ve matla'ı vardır" rivâyetinin dayanak olarak kabul edildiğini ifade eder.³⁴⁶ Lisânü'l-'Arab müellifi İbn Manzûr (ö. 711/1311) ilgili terimlerin nasıl anlaşıldıklarını ilişkin beş farklı görüş aktarmaktadır:

1- Kur'ân'ın ibareleri zâhir, te'vili bâtındır.

2- Lafzı zâhir, mânası bâtındır.

3- Te'vil edilerek anlamı açığa çıkan âyetler zâhir, herhangi bir açıklama yapılamayan âyetler bâtındır.

4- Kıssaların geçmiş hakkında haber vermesi zâhir, dinleyenlerin bunlardan ibret alması bâtındır.

5- Kur'ân'ın tilâveti zâhir, anlaşılması ise bâtındır.³⁴⁷

İbnü'l-Arabî, ahirete ilişkin konular, mârifetullah ile fikhî istidlalin bâtın ilmi kapsamında değerlendirildiğini ifade eder. Ona göre bu tür konuların bâtın ilmi içerisinde değerlendirilmesi, mânasının bilinemeyişi ya da lafızlar üzerinde te'vil ve teemmülle bir mânaya ulaşılması sebebiyledir. Ahiretin halleriyle ilgili âyetlerin bâtın ilmi kapsamında değerlendirilmesi, mânasının idrak alanımızın dışında olmasından kaynaklanır. Mârifetullahla ilişkin âyetlerin mânasının ma'kul olması bakımından zâhir ilmi içerisinde değerlendirilebilirse de aklın muktezâsı gereğince te'vile ihtiyaç duymasından dolayı bâtın ilmi kapsamındadır. Fikhî hükümler ise şer'î deliller üzerinde yürütülen istidlâl faaliyeti sonucu ulaşıldığı için bu tür hükümler bâtın ilmi

³⁴³ Keşf terimi, hem "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme", hem de "Allah'ın tecellilerini temaşa etme" anlamında akıl ve naklin dışında özel bir bilgi alanı için kullanılır. Gazzâlî'ye göre mükâşefe, arındırılan ve temizlenen kalpte bir nurun zuhur etmesi veya ilâhiyyâtle ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülürcesine apaçık ortaya çıkmasıdır. İnsanın cevherinde böyle bir yetenek vardır. Mükâşefe ilmi kitaplara yazılmaz. Bu ilmi bilenler ancak kendi seviyesinde olanlarla bunu müzakere eder, başkalarına ifşa etmezler. (Uludağ, Süleyman, "Keşf" *DîA*, XXV, s. 315.)

³⁴⁴ İbnü'l-Arabî'nin genelde sûfiler özelde ise Gazzâlî'nin keşfe dayalı bilgi anlayışları hakkındaki eleştirileri için bk. İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, 244-257; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, 16-20.

³⁴⁵ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 202-203.

³⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 189.

³⁴⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut 1993, IV, 521,

kapsamındadır.³⁴⁸ Bu şekilde bâtin kavramını idrak alanımızın dışında olan ve te'vil ile teemmülle ihtiyaç duyan konularla ilişkilendiren müellif, bu yaklaşımına uygun olarak lügat, nahiv, rivâyet ve kıraat bilgilerini zâhir ilmi, fıkıh usulü, tevhid ilmi ve hurûf-u mukataanın bilgisini ise bâtin ilmi kapsamında değerlendirir. Fıkhî istidlal ve tevhid ilminin bâtin kapsamına dahil edilmesi teemmül ve te'vile ihtiyaç duyması sebebiyle, sûrelerin başında yer alan huruf-i mukattaaların bâtin kapsamında değerlendirilmesi idrak alanımızın dışında oluşuyla ilgilidir.³⁴⁹

Müellif nükte ve hikmet arayışı kabilinden gördüğü işârî yorumları da bâtin ilmüne dahil eder. O "lafzın doğrudan delâlet ettiği anlamın bir benzeriyle istidlalde bulunmak" şeklinde tanımladığı işârî tefsir yöntemini, bütün yanlarıyla reddetmemekle birlikte, sûfîlerin keyfilik derecesine varan zorlama yorumlarına da karşı çıkar. Onun bu tavrı, işârî yorumların belirli ölçüt ve kriterlere bağlı kalarak yapılması gerektiğini düşündüğünü gösterir. Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât*'ına övgü dolu açıklamalarının hemen ardından, eserde birtakım zorlama yorumlara gidildiğinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmesi, yine yazarımız İbnü'l-Arabî'nin belirli ölçütlere bağlı kalarak işârî birtakım anlamaların lafza yüklenebileceğini düşünmesi sebebiyledir.³⁵⁰

B. Zâhirden Bâtına Geçişte Aranan Kriterler

Zâhirden bâtına geçiş, bir bakıma istidlâlî ve aklî bir faaliyet içinde lafızları hakikatten mecaza çevirme işlemidir. Dolayısıyla te'vilin sınırları başlığı altında sunulanlar, zâhirden bâtına geçişin kriterleri olarak da kabul edilebilir. Bu yönüyle bâtin kelimesinin te'vil ile yakın bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Bâtin kavramı sadece lafzın mânaya delâleti esas alınarak yürütülen ahkâm âyetlerinin ve aklî hükümler çerçevesinde yürütülen tevhid âyetlerinin yorumu için kullanılmaz. İbnü'l-Arabî, zâhir ve bâtin kavramlarını genelde sûfîlerin vaaz ve irşad içerikli işârî yorumlarına konu olan tezkîr âyetleri bağlamında kullanılır. O, zâhir bâtin ilişkisini ele aldığı bölümlerde daha çok tezkîr âyetlerinin nasıl yorumlanması gerektiğine yönelik açıklamalarda bulunmakta buradan hareketle sûfîlerin bâtinî yorumlarını eleştirmektedir.³⁵¹

Daha önce ifade edildiği üzere, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî te'vil faaliyeti söz konusu olduğunda, âyetlerin her birinin ilgili olduğu ana konuya göre yorumlanmasını tavsiye etmektedir. Tezkîr âyetleri bağlamında te'vil faaliyeti, "lafzın doğrudan delâlet ettiği anlamın bir benzeriyle

³⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.223.

³⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 191; İbnü'l-Arabî, *a.g.e*, s. 208.

³⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.207.

³⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 196.

istidlalde bulunmak³⁵² şeklinde gerçekleşir. Vaaz ve irşad amaçlı her bir âyetin ilkin zâhirî anlamı ortaya konur, sonrasında âyetin konusuyla ilişkili rivâyetler zikredilerek vaaz ve irşad amaçlı açıklamalarda bulunulur. Dinî ya da dünyevî bir bilgiye uyumlu olduğu sürece bu açıklamalar olabildiğince çoğaltılabilir.³⁵³ Söz gelimi “كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ”³⁵⁴ âyetinin tehdit ve korkutmaya yönelik bir ifade olduğu açıktır. Ancak bu zâhirî mânayla yetinilmeyip kabir azabı gibi tehdit ve uyarı niteliğindeki konulara da âyetin açıklamasında değinilir.³⁵⁵

Müellif, tezkîr içerikli âyetlerin te’vilinde keyfiliğe varan yorumların önüne geçmek maksadıyla birtakım kriterler şart koşar. Bu bağlamda üzerinde durduğu en önemli ölçüt, bâtınî yorumların zâhirden hareketle yapılmasıdır. Ona göre lafzın zâhirî mânasının yok sayılarak bâtınî anlama geçilmesi, Kur’ân’ı hiçbir anlam ifade etmeyen bir kitap kabul etmekle eşdeğerdir. Bu sebeple öncelikli olarak zâhirî mâna belirlenmeli ve bundan hareketle birtakım işârî te’villere gidilmelidir.³⁵⁶ Örneğin, Tekâsür sûresinin ilk âyeti yorumlanırken öncelikle “تَكَاتُرٌ” kelimesin “كَثْرَةٌ” mastarının “تَفَاعُلٌ” formundan gelen bir kelime olduğu, dolayısıyla âyette herkesin daha çok mal ve çocuğa sahip olmak için uğraştığının vurgulandığı zikredilir. Dilsel verilerle ulaşılan bu zâhirî mânadan hareketle âyette vurgulanan hususla ilgili vaaz ve irşad içerikli yorumlarda bulunulur.³⁵⁷ Müellif, tezkîr konulu âyetlerde zâhirden hareketle ibret alma kabilinden her türlü yorumun yapılabileceğini ifade etse de aşırıya kaçılabileceğinin farkındadır. O, gereksiz açıklamalarda bulunmanın, zâhirî mânayı ikincil konuma düşürmek anlamına geleceğini ifade eder. Bu sebeple o, “إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى”³⁵⁸ âyetindeki “فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ” ifadesini “dünya ve ahiret sevgisini kalbinden çıkart” şeklinde yorumlamanın hatalı bir te’vil olduğunu düşünür.³⁵⁹

İbnü'l-Arabî bâtına geçişte öne sürdüğü bir başka kriter de işârî yorumlarda şer’î ölçülere bağlı kalınmasıdır. Ona göre sûfilerin bâtınî yorumları tümüyle inkâr edilemez. Bu tür işârî

³⁵² İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 207.

³⁵³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 338.

³⁵⁴ et-Tekâsür 102/3

³⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 333.

³⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 196.

³⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s. 331-332.

³⁵⁸ Tâhâ 20/12.

³⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 198.

yorumlarda göz önünde bulundurulması gereken esas, şeriata muhalif olmamasıdır. Lafzın zâhirî anlamının bir benzerine işarette bulunmak sûretiyle bâtınî anlama geçilebileceği yönündeki ifadelerinde sûfiler isabet etmiştir. Sûfilerin geliştirdiği bâtın ilmi eşsiz bir ilimdir. Bu ilimde aşırıya giden sûfiler olduğu gibi ölçülü hareket eden sûfiler de vardır. Her şeye rağmen şer'î kaidelere arz edildiğinde aykırı olmayan ve çelişmeyen yorumlar makbuldür.³⁶⁰

İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın sembolik bir tarzda yorumlanamayacağını, esas olanın zâhirî mâna olduğunu özellikle ifade eder. Ona göre dinî naslar bir şeyi emretmek yahut haber vermek amacına matuf olarak nazil olmuştur. Tezkîr konulu âyetlerde bâtınî anlama geçilebilse de lafzın zâhiri öncelikli ve bâtını belirleyici bir konuma sahiptir. Ancak mesel formunda gelen tezkîr konulu ifadeler, Kur'ân dilinin bu genel yapısına aykırı bir mahiyete sahiptir.³⁶¹ Asıl anlatılmak istenilen mâna şiirsel ve metaforik bir tarzda ifade edildiğinden, mesellerde bâtınî karektere sahip bir dil hâkimdir.

Mesellerde asıl anlatılmak istenen gerçekler soyut ya da tecrübemizde çok fazla belirgin olmayan konularla ilgilidir. Bu konulardaki kavrayışı sağlama gayesiyle kendisine benzetilen konu ve kavramlar ise dilin günlük kullanımı ve sürekli olarak müşahede ettiğimiz göz önünde olan gerçekliklerdir. Mesellerde tecrübemizde belirgin olmayan konu ve kavramlar, benzerlik ilişkisi kurularak ortaya atılan kelime ve kavramlara göre anlaşılır. Açık ve net bir şekilde kavradığımız gerçekliğe benzetme yoluyla, konu zâhir düzeyine taşınır. Doğası gereği bir gerçeği remiz ve işaret yoluyla ifade eden mesellerin özünde bir şeyi başka bir şeye göre anlamak vardır. Dolayısıyla meseller dilin günlük kullanımıyla ilgili değil, aksine şiirsel kullanımla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle mesellerde hâkim olan dil bâtınî bir karektere sahiptir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'da mesellerin zikredilmesi, Kur'ân'ın fesahat ve belagatiyle Arap dilinin kendine has bütün meziyetlerini barındırmasının gereğidir. Gerek mesellerin gerekse Kur'ân'ın diğer üslup özelliklerinin, Kur'ân mesajının anlaşılması ve kabulle karşılanmasında önemli tesirleri olmuştur. Kur'ân'da mesellerin yer almasının bir başka gerekçesi de soyut konu ve kavramların benzerlik ilişkisi kurularak açıkça zikredilen kelime ve kavramlara göre anlaşılır kılınmasıdır.³⁶² Bir kavramın, daha belirgin ve göz önündeki başka kavramlara benzetilerek metaforik ifade yoluyla anlaşılır kılınmaya çalışılması, anlatılmak istenilen konu hakkında üstün bir kavrayış sağlar. Mesellerde, belirgin olan kavram ve konular yoluyla kapalı, gizli ve iç yüzüne

³⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 254.

³⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 278.

³⁶² İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 261.

tam anlamıyla hâkim olunamayan konularda, kavrayışın nasıl sağlandığını anlamak için Kânûnü't-te'vîl'de açıklanan şecere-i tayyibe meseline göz atmak gerekir.

لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُوِّبَى
أُكْلُهَا كُلُّ حَبِينٍ وَإِذْنُ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾

“Allah nasıl örnek verdi, görmedin mi? Güzel bir söz, güzel bir ağaç gibidir. Onun aslı sabittir (kökü topraktır) ve onun dalları semadadır. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.” (İbrâhim 14/24-25)

İbnü'l-Arabî, “İman ağaç gibidir” meselinde imân kavramından yalnızca ağaç ile söz edilemeyeceğini, müminin tüm özelliklerinin ağaç örneği üzerinden açıklanması gerektiğini ifade eder.³⁶³ Müminin özelliklerinin çoğunu, kısmen meyve veren ağaç kavramı açıklığa kavuşturur. Ağacı ayakta tutan ve besleyen, rüzgâr ve fırtınalar karşısında yıkılmasını engelleyen köküdür. Aynı şekilde mümini ayakta tutan, besleyen ve vesvese ile şüphe rüzgarlarından koruyan da tevhidir. Kökü sabit ve sağlam olan ağacın meyve vermesi gibi tevhide bağlı bir müminden de güzel ameller sadır olur. Meyvelerin türlü etkilere maruz kalmasını önleyerek koruyan yapraklar gibi ahlaki meziyetler de müminin amellerinin boşa gitmesini engeller.³⁶⁴ Bu şekilde mümin için söylenebilecek her şeyi ağaç kavramı bir yapıya kavuşturur. Tecrübe ettiğimiz hayatta göz önünde varlığa sahip bir nesne olan ağaç vasıtasıyla müminin özellikleri, davranışları ve eylemlerinin sonucu, somut bir düzeye taşınır.

Mesel formunda gelen bu ifadelerde zâhire bağlı kalarak yalnızca dilsel veriler ve şer'î nakillerden yararlanılması Kur'ân'ın gereği gibi anlaşılmasının önünde engeldir. Bu tür ifadelerde diğer tezkîr konulu âyetlerde olduğu gibi zâhirî anlamın esas alınması değil, bâtinî mânaya geçiş yapmak esastır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken kriter, ifadelerin mesel vermek maksadıyla zikredilip zikredilmediğine dikkat edilmesinin gerekliliğidir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî bâtinî anlamda yorumladığı âyetlerin hepsinde³⁶⁵ “كذلك يضرب الله الامثال”, “ضرب الله مثالا”, “انما” ifadelerinin yer almasını gözetmiştir. Zaten müellif suyun hakka, suyun üstündeki köpüğün ise bâtila benzetildiği Ra'd sûresinin 17. âyetinde, “كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ” ifadesi yer almasa sadece haber verme amacı taşıyan bir âyet olacağını ve zâhire bağlı kalınacağı ifade eder. Ona göre genelde sûfiler özelde ise Gazzâlî bu ayrımı yapmamakla hataya düşmüştür. Onlar

³⁶³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 268.

³⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 266-267.

³⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 266-296.

âyetin mesel formunda olup olmadığına bakmaksızın, remiz ve işaretlere dayalı dili benimseyerek her âyeti sembolik bir şekilde açıklamışlardır.³⁶⁶

Özetle İbnü'l-Arabî, Kur'ân metninin meteforlar ya da özel işaretler şeklinde ele alınmasına karşı çıkmakla birlikte tezkîr konulu âyetlerde bâtinî anlama geçilebileceği görüşündedir. Ancak ona göre zâhirden bâtına geçiş belirli şartlar dahilinde gerçekleşir. Bu noktada bâtinî yorumların zâhirî anlamın önüne geçirilmemesi ve şeriatın kaidelerine muhalif olmaması gerekir. Buna karşın Kur'ân'daki mesellerde doğası gereği remiz ve işaretlere dayalı bir dil hâkim olduğundan bunlar, sembolik ve bâtinî bir karaktere sahiptirler. Dolayısıyla meseller söz konusu olduğunda kendisine benzetilen kavram ya da nesneye ait her tür özellik, benzeyen kavrama aktararak ibarenin zâhirden bâtına geçmek gerekir.

³⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 278.

SONUÇ

Tefsir disiplininde Kur'ân yorumuna dair yöntem tartışmaları genellikle te'vil kavramı etrafında cereyan eder. Bu çalışmada Kur'ân metnini yorumlamada hangi yöntemlere başvurulduğu, Kur'ân yorumunun esasında hangi problemin bir uzantısı niteliğinde olduğu sorularına Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışı özelinde cevap aranmıştır. Bu çerçevede ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân tasavvuru incelenmeye çalışılmıştır. Zira Kur'ân'ı yorumlama yöntemleri hakkında ileri sürülen fikirler, belirli bir fikri arka plan çerçevesinde şekillenmiştir.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, mensubu olduğu Eş'arî gelenekteki hâkim kanaate uygun olarak, gerçekte kelâmın nefiste kaim bir mâna olduğunu, lafız ve işaret gibi çeşitli vesilelerin ise nefisteki mânaya delâlet ettiğini düşünür. Bu düşüncesi doğrultusunda kelâmullahı “kelâm-i lafzî” ve “kelâm-ı nefsî” şeklinde bir ayrıma tâbi tutmuş, lafızlardan oluşan yaratılmış kelâm için birinci, Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatı için ise ikinci terkibi kullanmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar harf ve seslerden ibaret olsa da okunan ve işitilen metin de delâleti itibariyle Allah'ın kadîm kelâmıdır. Dolayısıyla her kim Kur'ân'ı işitirse dil, harf ve sesler vasıtasıyla Allah'ın kadîm kelâmını işitmiş olur. Kelâmullah tabirinin Kur'ân metninin lafzî boyutu için de kullanılabileceğini savunan İbnü'l-Arabî'nin kıraatlere bakışı da bu kabulü doğrultusunda şekillenir. Ona göre kâriflerin ihtilafına binaen değişen ve Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden her bir kıraat, Allah'ın kelâmının işitilmesini sağlayan vasıtalarlardır. Kıraat farklılıklarından kaynaklı okuyuşların hepsi Allah'ın kadîm kelâmıdır. Bundan dolayı sahih olarak nakledilen ve Mushaf hattına uyan kıraatler ile Kur'ân aynı hakikatlere sahiptir. Kur'ân olma vasfının İbn Mücâhid'in tercih ettiği yedi kıraat ile sınırlandırılması ise isabetli değildir. Böylece Kur'ân'ı hem lafzî hem de nefsî kelâmı içeren genel bir isimlendirme olarak kullanan müellif, Kur'an'ın hem lafız hem de mana bakımından Allah'a ait olduğu kanaatini taşır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'ın tevhid, ahkâm, tezkîr olmak üzere üç temel konusu vardır. Tevhidin konusu mebd' ve meâd itibariyle mahlûkatın halleri ile Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri iken, ahkâmın konusu emir, nehiy ve nedb ifade etmesi açısından teklifî hükümlerdir. Tezkîr ise vaad, vaîd, cennet, cehennem ve haşr ile zâhir ve bâtını günahlardan arındırma gibi vaaz içerikli hususları içerir.

İbnü'l-Arabî, bilgiye ya zihnin zorunlu olarak kabul ettiği öncüllerle ya da delillerle ulaşılabileceği görüşündedir. Kişinin kendi varlığını, hastalıkla sağlığını, ikinin birden büyük olduğunu ve iki zıttın bir araya gelemeyeceğini idrak etmesi zorunludur. Beş duyu vasıtasıyla

edinilen bilgiler de zarûriyyât kapsamında değerlendirilir. Müellif, deliller ile ulaşılan bilgileri ise delilin türü açısından aklî ve sem'î olmak üzere ikili tasnife tâbi tutar. O, duyuların bilgi elde etmede tek başına yeterli olmadığını, nazarın da bu yolda duyulara eşlik etmesi gerektiğini düşünür. İbnü'l-Arabî'ye göre, aklın idrak etme ve bilgiye ulaşmadaki rolü yadsınamaz. Ancak buradan yola çıkarak akla geniş bir yetki tanımak ve bütün bilgilere vahye gerek kalmaksızın ulaşabileceğini söylemek ve bu sebeple peygamberler tarafından getirilen vahyi tasdik etmemek kabul edilebilir değildir. Hangi ilimde olursa olsun akıl tek başına her şeyi kapsayıp anlaşılır kılamaz. Ona göre akıl-vahiy ilişkisi söz konusu olduğunda önemli olan, hakkında bilgi sahibi olunan şeyleri tasnife tâbi tutarak değerlendirmektir. Hâlik ile ilgili konularda akıl yürütmeye dayalı olarak ulaşılan muhal, câiz ve vâcip olan hususlar asıl kabul edilir. Mahlûka dair bilgiyi kendi içinde dünya ve ahiret bilgisi olarak ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, teklîf kabilinden olan dünya bilgisinin zan ifade eden aklî ve naklî delillerle bilinebileceğini ifade ederken, ahiret ile ilgili hususlarda aklın bir bilgi aracı olamayacağını savunur. Ona göre teklif ve amel kabilinden olmayan ahiret ile ilgili konularda yegâne bilgi mercii vahiydir.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin kelâmullahın mahiyeti ve Kur'ân ilimleri konusundaki görüşleri dikkate alındığında, te'vil konusundaki tartışmaların odak noktası tespit edilebilir. Buna göre te'vil konusunda özel bir yöntem ihtiyacı duyulmasının gerekliliği, kelâmın lafız ve mâna itibarıyla Allah'a aidiyeti konusundaki yaklaşımlarla ilgilidir. Zamanın geçmesiyle, muhataplar ve ilahî kelâm arasında anlamayı zorlaştıran tarihsel bir uzaklık oluşmuştur. Te'vil faaliyeti aracılığıyla anlamayı zorlaştıran etkenler ortadan kaldırılmaya ve Allah kelâmı olması sebebiyle mutlak doğruluk değeri taşıyan ilahî metnin barındırdığı gerçeklere yeniden ulaşılmaya çalışılır. Kur'ân vahyi etrafında oluşan ilimlerin tevhid, ahkâm ve tezkîr olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulması da nasları ulaşılabilecek hale getirme çabasıdır. Kulun fiillerini konu edinen ahkâm ilmi, inanç esaslarını inceleyen tevhid ilmi, havf-recâ, kurb ve tezkiye gibi kalbin hallerini açıklama amacına hizmet eden tezkîr ilmi dinî nasları anlaşılır kılma çabasının ürünüdür.

Kur'ân vahyi etrafında oluşan ilimlerin tasnif edilmesi bilginin hangi yolla elde edilebileceği sorununun uzantısı mahiyetinde olduğundan esasında te'vil faaliyetiyle yakından ilişkilidir. İbnü'l-Arabî bu soruyu Kur'ân'ın temel maksat ve konularına göre ilimleri tasnif ederek zımnen cevaplamıştır. İlimlerin Kur'ân'ın ana konularına göre tasnif edilmesi, vahyin hakikatin kesin bir ifadesi olduğu kabulüne bağlı olarak gerçekleşir. Ancak bilgi elde etme sürecinde vahiy, tek başına müstakil bir kaynak değildir. Kesin olduğu bilinen aklî istidlâl sonucu ulaşılan bilgiler de bilgi kaynağı olarak kullanılabilir ve aklın muktezâsına göre te'vile gidilebilir. Bunun yanında

sûfîlerin mükâşefe neticesinde ulaştıkları bilgiler de belirli şartlar dahilinde te'vil faaliyetinde kullanılır. Bu noktada esas alınması gereken kriter, her bir konuya uygun bilgi kaynağının kullanılmasıdır. Tevhid alanında kesin olduğu bilinen aklî delillerle te'vile gidilebilirken, mükâşefe neticesinde ulaşılan bilgiler bu alanda kullanılamaz. Tezkîr alanında ise belirli şartlar dahilinde sûfîlerin mükâşefe neticesinde ulaştıkları bilgilerle te'vile gidilebilir. Ahkâm alanında aklî istidlâl ve naklî delillerle ve zan ifade eden emarelerle hükme varılabilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî özelinde konuşursak, te'vil faaliyeti esas itibariyle bilgi sorununun uzantısı niteliğinde bir problemdir. İbnü'l-Arabî bu sorunu her bir alanda esas alınması gereken bilgi kaynağına işaret ederek aşmaya çalışmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân metnini yorumlamak gayesiyle hangi yöntemlere başvurduğunu incelemeyen önce tefsir ve te'vil kavramlarının kullanımında bir fark gözetip gözetmediği ikinci bölümde cevabını aradığımız ilk sorudur. Müellifin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere eserleri incelendiğinde, Mâtürîdî de olduğu şekliyle tefsir ve te'vil kavramları arasında bir ayrıma gitmediği, tefsir kavramını te'vili de içine alacak şekilde genel bir mânada kullandığı tespit edilmiştir. Genelde te'vil faaliyeti içerisinde değerlendirilen hususlarda da tefsir kavramını kullanarak bu iki kavram arasında keskin bir ayrıma gitmese de onun te'vil kavramını genellikle ihtimale açık olan lafızlarda kullandığı tespit edilmiştir. Lafızların ihtimale açık olmasının her bir alana göre farklı sebepleri vardır ve buna bağlı olarak da farklı yöntemler benimsenir.

Ahkâm konusunda nasları anlama ve yorumlama faaliyeti lafız-anlam ilişkisi içerisinde ele alınarak çeşitli dilsel formların anlamsal işlevleri hakkında kurallar belirlenmeye çalışılır. Lafızlar kullanımını esnasında konulduğu ilk anlamlarının dışına çıkıp çıkmadığına ve anlama delâlet şekillerine göre sınıflandırılır. Lafızlar bu şekilde incelendikten sonra delâletin açıklık ve kapalılığı bakımından anlam katmanları belirlenir. Mütakellimîn yönteminin usul anlayışını benimseyen İbnü'l-Arabî, açıklık ve kapalılığına göre ifadeleri nas, zâhir ve mücmel olmak üzere üçlü tasnife tutar. Mütakellimîn yöntemini benimseyen usulcüler, te'vil kavramını başka bir anlama ihtimali olan zâhir lafızların delâletiyle ilgili olarak gündeme getirirler. Te'vil, zâhir lafzın, konulduğu anlamdan başka bir anlama döndürülmesi faaliyetidir. Bu faaliyette lafzın konulduğu anlam hakikat iken, delil sebebiyle tercihe şayan hale gelen anlam ise mecazdır. Mutlak emir sigasının vucûbtan ibâhaya, mutlak nehiy sigasının tahrimden kerâhete, umum sigasının istiğraktan tahsise hamli, lafızları hakikatten mecaza çevirme işlemidir. İbnü'l-Arabî, mutlak emir, mutlak nehiy ve mutlak umum sigalarının bir delil bulunmaksızın konuldukları anlamda kullanılması yerine bir belirlenime gidilmemesi ve tevakkuf edilmesi gerektiği görüşündedir. Bu yaklaşımıyla

İbnü'l-Arabî'nin *Vâkıfıyye* diye adlandırılan Bâkıllânî, Gazzâlî ve Âmidî çizgisini takip ettiği ve İbn Fûrek, Cüveynî ve Râzî gibi bir karine bulunmadığı sürece sigaların konuldukları anlamda kullanılması gerektiğini savunanların karşısında yer aldığı görülür.

Tevhid konusunda ilâhî zâtın yaratılmışlara benzeyen tasavvurlardan münezzehtir olduğunun ifadesi Allah hakkında inanılması aklen muhal hükümler, te'vil faaliyetinde asıl kabul edilir. Naslarda ilâhî zâta nispet edilen yaratılmışlara ait özelliklerin te'vil edilmesi, aklın muktezâsına tanınan bu öncelik sebebiyledir. Muhkem ve müteşâbih kavramları da aklî delilin Kur'ân hitabına olan etkisi çerçevesinde ele alınır. Muhkem, aklın muktezâsıyla çelişmediğinden lafzî ihtimale açık olmayan âyetler için kullanılır. Müteşâbih ise aklî hükümlerle çelişmesi sebebiyle aklın muktezâsı doğrultusunda yorumlanması gereken âyet grupları için kullanılır. Dolayısıyla akıl-nakil ilişkisi bağlamında te'vil faaliyeti, aklî hükümler ile zâhiri itibarıyla akla muhalif naslar arasında bağdaştırıcı bir rol üstlenir.

İbnü'l-Arabî, tezkîr konulu âyetlerde sûflerin keşfe dayalı yorumları kullanılarak belirli şartlar dahilinde zâhirden bâtına geçilebileceği kanaatini taşır. Bâtınî yorumlar zâhirî anlamın önüne geçirilmediği ve şeriatın kaidelerine muhalif olmadığı sürece müsamaha ile karşılanabilir. Kur'ân'daki mesellerde doğası gereği remiz ve işaretlere dayalı bir dil hâkim olduğundan bunlar, sembolik ve bâtınî bir karaktere sahiptirler. Dolayısıyla meseller söz konusu olduğunda kendisine benzetilen kavram ya da nesneye ait her tür özellik, benzeyen kavrama aktararak ibarenin zâhirden bâtına geçiş sağlanır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akkoyun, Cihad, *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki metodu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniv. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir 2006.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara 2007.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Apaydın, H. Yunus, "Nas", *DİA*, Ankara 2006, XXXII, 391-392.
- Arık, M. Selim, *Ebu Bekr İbnü'l-Arabi ve Sünen Şerhi 'Arizatü'l-Ahvezi* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv., SBE., Bursa 2001.
- Biçer, Ramazan, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabi ve el-Emedü'l-aksa adlı eseri: Esmâ-i hüsnâ ve sıfatullah bahislerinin edisyon kritik, tahkik tahlil ve değerlendirilmesi* (Basılmamış Doktora Tezi 1999), Marmara Üniv., SBE., İstanbul 1999.
- Birişik, Abdulhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa 2004.
- Bolay, M. Naci, "Delâlet", *DİA*, Ankara 1994, IX, 119.
- Coşkun, Muhammed, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları", *Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*, LIX/1, 2018, s. 67-85.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Kitâbü'l-İrşâd*, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1406/1985.
- Çelebi, İlyas, "Sıfat" *DİA*, Ankara 2009, XXXVII, 100-106.
- Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 217-220.
- Duru, Muhammed, *Kadı Ebû Bekr İbn-i Arabî'nin tarihçiliği ve el-Avâsım mine'l-kavâsım'ın tahlili değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Kayseri 2002.
- Durusoy, Ali, "Gazzâlî'de Mantık Bilimin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar: Gazâlî Özel Sayısı*, XIII/3-4, Ankara 2000, 303-320.
- el-Makdisî, Ebû Şâme, *Hutbetü'l-Kitâb li Müemmel li'r-redd ile'l-emri'l-evvel* (nşr. Cemâl İzzûn), Edvâu's-Selef, Medîne 1424/2003.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Heravî-Muhammed Ali Neccâr), Dârü'l-Mısriyye, y.y. ts.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbü'l-Ayn müratteben alâ hurûfi'l-mu'cem* (thk. Abdulhamid Henedâvî), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- El-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef, *el-Udde fî usûli'l-fikh* (thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî), I-V, Riyad 1993.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, "Kânûnü't-Te'vîl" (trc. Bilal Aybakan), *İslâmî Araştırmalar* (Gazzâlî Özel Sayısı), XIII/3-4,

- _____, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Hamza b. Zehîr Hâfız), I-IV, Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvera li't-tâbi', Medine 1429/2008.
- _____, *Faysalü't-tefrika* (Mecmûatü Resâil içinde), Beyrut 1407/1986.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-din*, I-IV, Daru'l-Ma'riفة, Beyrut 1404/1983.
- _____, *İlcâmü'l-avâm an 'ilmi'l-keîâm* (Mecmûatü Resâil içinde), Beyrut 1407/1986.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- _____, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine", 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî, Konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniv. İFAV Yayınları İstanbul, 2012.
- Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'n Gücü*, Külliyyat Yay., İstanbul 2013.
- Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nas*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd Neşvân, *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm* (thk. Huseyn b. Abdullah el-Umerî-Mutahhir b. Ali el-Iryânî-Yusuf Muhammed Abdullah), I-XI, Dârü'l-Fikr el-Muâsir, Beyrut 1420/1999.
- Hocaoğlu, Mustafa, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniv. SBE., İzmir 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *el-Muhtasar* (thk. M. Hassan İbrahim Avd), Mektebetü Dari'l-Gavsânî, Dimeşk 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü makâyisü'l-luğa* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Dârü'l-Fikr, y.y. 1410/1989.
- _____, *el-Hudûd fi'l-usûl* (thk. Muhammed es-Süleyman), Dârü'l-Gari'l-İslâmî, Beyrut 1420/1999.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, I-XV, Beyrut 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Der'ü teârüzü'l-akl ve'n-nakl* (thk. Muhammed Reşad Sâlim), I-XI, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, Medine 1411/1991.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- _____, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*(nşr. Ammâr et-Tâlibî), Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire, ts.
- _____, *el-Emedü'l-aksâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna ve sıfâtihi'l-ulâ*, Dâru'l-hadîs el-Kattâniyye, I-II, Beyrut 1437/2015.
- _____, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, Daru'l Bayarık, Beyrut 1420/1999.
- _____, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ-i Mâlik*, I-VIII, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1428/2007.
- _____, *Kanunü't-te'vil* (thk. Muhammed es-Süleymânî), Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1411/1990.
- _____, *Mukaddimetü Ahkâmi'l-Kur'ân li İbni'l-Arabî elletî fükide sâiruhê min tabaâti'l-kitâb* (thk. Abdurrezzâk Hermâs) Câmîatü'l- Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsânî, Agadir 1432/2010.

- _____, *Kitâbü'l-Kabs* (thk. Muhammed Abdullah Velid Kerîm), Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1413/1992.
- _____, *el-Mütevassıt fî'l-i'tikâd ve'r-reddi alâ men hâlefe's-sünnete min zevi'l-bide'ı ve'l-ilhâd* (thk. Abdullah et-Tevrâtî), Dâru'l-Hadîs el-Kattânî, Beyrut 1437/2015.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmi el-Fıkî), I-II, Kâhire 1371/1952.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, I-II, İstanbul 1435/2013
- Kâfî, Mansûr b. Fuzayl, *Menhecü İbni'l-Arabi fî tefsiri Ahkâmî'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dârü'l-Hâmid, Amman 1432/2010.
- Karlığa, Bekir, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler" *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1996.
- Kartal, Abdullah, "Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (haz. Hasan Basri Öcalan), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa 2004.
- Kaya, Eyyüp Said, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 519-535.
- Kazvînî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Hemedânî, *Mu'cemü makâyisü'l-luğa* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-VI, Dârü'l-Fikr, y.y. 1410/1989.
- Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara 2009.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, Otto Yay., Ankara 2016.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), I-XII Mizan Yay., İstanbul 1426/2005.
- Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, TDV İSAM Yay., Ankara 2017.
- Müsaid, Abdülmünim Hasan Muhammed, *Menhecü İbni'l-Arabi el-Mâlikî fî tefsiri Ahkâmî'l-Kur'ânî'l-Kerim* (Doktora Tezi), Câmî'atü'l-Hartûm Külliyyetü'l-Âdâb, Hartûm 1429/2008.
- Özcan, Kemal, *Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ında Hadîslere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi) Dokuz Eylül Üniv. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir 2010.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkadir, *Muhtârü's-Sıhah* (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1420/1999.

- Seber, Abdulkerim, *Ebu Bekr İbnü'Arabî'nin Kur'ân İlimlerindeki Yeri, Tefsir ve Te'vîl Metodu*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2014.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye), I-VI, Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vatanî, el-Medînetü'l-Münevvera 1426/2005.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv., SBE., Konya 2000.
- Şirin, Şükrü, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi - İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği* (Doktora Tezi), Sakarya Üniv. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya 2016.
- Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, Ankara 1992, VI, 157-161.
- et-Tâlibî, Ammâr, *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-Ârabî el-ke'lâmiyye*, eş-Şirketü'l-Vataniyye, Cezayir, ts.
- et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. 'Ali el-Farukî el-Hanefî, *Mevsu'atu Keşşafu İstilahati'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (Refik el-Acem-Ali Dahruc) I-II, Mektebetü Lübnân, I-II, Lübnan 1417/1996.
- Türcan, Selim - Gezer, Süleyman, "Fıkıhî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I-II, Otto Yay., Ankara 2013, I, 195-197.
- Türker, Ömer "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2007), s. 1-26.
- Uludağ, Süleyman, "Keşf" *DİA*, Ankara 2002, XXV, 315-317.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, Ankara 1989, II, 242-246.
- Yüksek, Muhammed İsa, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Taraması* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv., SBE., İstanbul 2014.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-'İber fî haberi men ğaber* (nşr. Ebû Hacer Muhammed Said), I-IV, Beyrut 1405/1985.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân* (Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-IV, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1433/2011.