

el-Burh n f  Vuc hi'l-Bey n Eseri Bağlamında İbn Vehb el-K tib'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı

Contribution of Ibn Wahb al-K tib's Bay n (Exposition) Method to the Quranic
Thought Concerning Existence and Interpretation in the Book of al-Burh n f 
Vuj h al-Bay n

Soner AKSOY

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist., Sakarya University Faculty of Theology Department of Tafsir
Sakarya / Turkey
snraksoytrbn@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3178-7937

Makale Bilgisi | Article Information

Makale T r  / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliř Tarihi / Date Received: 28 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Aėustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.743702

Atıf / Citation: Aksoy, Soner. "el-Burh n f  Vuc hi'l-Bey n Eseri Bağlamında İbn
Vehb'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı /
Contribution of Ibn Wahb al-K tib's Bay n (Exposition) Method to the Quranic
Thought Concerning Existence and Interpretation in the Book of al-Burh n f 
Vuj h al-Bay n". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 54
(Aralık / December 2020/2), 229-251. doi: 10.29288/ilted.743702

İntihal: Bu makale,  zel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright   Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Kur'an'a dair esas alınan varlık ve yorum tasavvuru, ilahî kelâmın İslam toplumunun inşasında ve müslüman kimliğin oluşumundaki rolünü belirleyen temel faktörlerden birisidir. Dolayısıyla bu noktada, Kur'an'a yönelik parçacı bir varlık ve yorum tasavvurundan ziyade bütüncül bir tasavvurun geliştirilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapacağımız bu araştırmanın temel hedefi, İbn Vehb'in el-Burhân fî vucûhi'l-beyân isimli eserinde, felsefî bir zemin üzerine oturtulduğu dört boyutlu beyan yönteminden hareketle, onun Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum anlayışının oluşumuna katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılacaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak İbn Vehb'in anlama ve yorumlama faaliyetine yönelik, beyânu'l-i'tibâr, beyânu'l-i'tikâd, beyânu'l-'ibâre ve beyânu'l-kitâb şeklinde dört düzeyde geliştirdiği beyan yöntemi incelenecektir. Daha sonra bu beyan yönteminin genel çerçevesi dikkate alınarak, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuru üzerinde durulacaktır. Bu şekilde Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum tasavvurunun oluşmasına, İbn Vehb'in beyan yönteminden hareketle katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsîr, İbn Vehb el-Kâtib, el-Burhân fî vucûhi'l-beyân, Kur'an, Varlık, Yorum, Tasavvur.*

Abstract

The basis of existence and interpretation of the Quranic thought is one of the main factors that define the role of divine message in the construction of the Islamic community and the formation of Muslim identity. However, the basis of existence and interpretation of the Quranic thought is one of the main factors that determine this role of the divine message and the relationship with the Qur'an. Therefore, it is important to develop a holistic thought concerning the Quran rather than a fragmented approach to existence and interpretation. In this context, the main purpose of this study is to investigate whether it contributes to the formation of a holistic thought of existence and interpretation about the Quran, based on Ibn Wahb's four dimensional bayân (exposition) method which is based on a philosophical ground, in his work titled al-Burhân fî vujûh al-bayân. For this purpose, firstly, Ibn Wahb's bayân (exposition) method which has four different levels, namely, bayân al-i'tibâr, bayân al-i'tiqâd, bayân al-i'bâra and bayân al-kitâb and developed for understanding and interpretation activity will be analysed. Then, in the context of these four bayân (exposition) methods, the Quranic thought in terms of existence and interpretation will be discussed. Thus, it will be sought to contribute to the formation of a holistic existence and interpretation thought with respect to Qur'an based on the bayân (exposition) method of Ibn Wahb.

Keywords: *Tafsîr, Ibn Wahb al-Kâtib, al-Burhân fî vujûh al-bayân, Quran, Existence, Interpretation, Thought.*

Extended Summary

Throughout history, Muslims have sought to develop a correct thought of existence and interpretation of the Quran, to which they have been addressed. A correct understanding of interpretation developed for the Qur'an depends on the creation of a holistic thought that covers different dimensions of existence of the divine revelation. In this context, in the work of al-Burhân fî vujûh al-bayân, Ibn Wahb developed a four dimensional bayân (exposition) method regarding the process of understanding and interpretation by synthesizing disciplines such as language, rhetoric, logic, fiqh, kalam with a philosophical approach. It can be said that this bayân (exposition) method contains a holistic thought of existence and understanding of interpretation about the Quran. Therefore, in this study, this bayân (exposition) method of Ibn Wahb will be discussed in the context of its contribution to the Quranic thought concerning existence and interpretation. Ibn Wahb stated that Allah made mankind superior to other creatures by giving intelligence, add stressed that the interpreter and guide of the

intelligence (al-'aql) is "bayân" (exposition). Ibn Wahb divided "bayân" (exposition) into four sections: bayân al-i'tibâr, bayân al-i'tiqâd, bayân al-i'bâra and bayân al-kitâb. According to him, bayân al-i'tibâr means that creatures are explicit and are able to express themselves by their existence, not by their language. When a thing that exists is open to intelligence, and intelligence seeks to express the explanations and deep meanings of that thing, ingenuity and knowledge is developed in the soul. Ibn Wahb named that knowledge about the existence, developed in the mind, "bayân al-i'tiqâd". "Bayân al-i'bâra" means the verbal expression of the belief in existence developed in the mind, while "bayân al-kitâb" means the written expression of that belief. On the one hand, the first two dimensions of bayân method indicate the ontological and epistemological level and there is an unchanging and constant situation at these two dimensions. On the other hand, Ibn Wahb's last two bayân dimensions are conventional and changing. In this respect, the transfer of the meanings that develop in the mind about the existence to the verbal or written expressions takes place within a historical context and varies according to linguistic characteristics of different languages. We can say that this bayân method of Ibn Wahb allows the formation of a holistic thought about the existence and interpretation of the Qur'an. Indeed, in the beginning, the Qur'an as an existence, met with the intelligence of man, then transferred to word form and then to the written form. If we apply Ibn Wahb's bayân method to the different levels of existence of the Qur'an, bayân al-i'tibâr is the ontological and metaphysical existence of the Qur'an; bayân al-i'tiqâd is its epistemological and intellectual existence; bayân al-i'bâra denotes its verbal existence; and bayân al-kitâb expresses its written existence. In this context, there is an unchanging and constant situation in the two levels that constitute the ontological/metaphysical and epistemological/intellectual existence of the Qur'an. In other words, whatever language you speak, no matter what time and date you live in, there is no change in the ontological existence of the Qur'an in the metaphysical level and likewise, there is no change in the intellectual existence of the Qur'an in the epistemological level. Moreover, the Qur'an is the subject of faith, not interpretation in these two levels. Therefore, it can be argued that these two levels, which Ibn Wahb called bayân al-i'tibâr and bayân al-i'tiqâd, develop a thought of existence about the Quran. Bayân al-i'bâra and bayân al-kitâb which are the last two types of Ibn Wahb's bayân method denote the linguistic existence of the Qur'an. Accordingly, the Qur'an has been transmitted to words and written form within the style, expression and narrative features of a language spoken in a certain period of history. From this point of view, the correct understanding of the Qur'an, to some extent, depends on the knowledge of the style, expression and narrative features of the language to which the Quran has been transmitted. For example, some material and historical elements that form parts of the language and Muşhaf should not be seen as a part of the ontology of revelation. In the understanding and interpretation activity that will be developed for the Qur'an, the four different levels of existence presented by Ibn Wahb should be considered together and in integrity. For instance, in the Zâhirî approach, we see that the Qur'an was abstracted from its historical context and turned into a metaphysical text. In our view, this is a fragmented way of reading and is far from a holistic and realistic approach. The same situation is also the case for the historical approach, as the historical approach has not been able to develop a holistic Qur'anic thought by reducing the Qur'an from its metaphysical horizon to the material and historical area. Therefore, it is important to develop a holistic approach that covers the level of metaphysical and historical existence of the Qur'an. In this respect, it can be argued that Ibn Wahb's four-dimensional bayân method provides a holistic framework that covers the metaphysical existence and historical foundations of the Qur'an. It can be stated that this holistic approach creates an understandable, consistent and realistic thought and interpretation of the Qur'an as it allows considering the different levels of existence of the Qur'an on their own, establishing connections between them and ensuring integrity.

GİRİŞ

Allah'ın iradesinin sözlü beyanı olan Kur'an'ın temel hedefi hiç kuşkusuz, insanın hayatına anlam katmak, varoluşsal soru ve sorunlarına cevap üretmektir. Bu açıdan Kur'an, her müslümanın bireysel ve toplumsal hayatının inşasında merkezi bir konumda yer almaktadır. Tarih boyunca müslümanlar bir şekilde Kur'an'ı kendi hayatlarına müdahil kılma niyeti ve gayreti içerisinde olmuşlardır. Diğer taraftan Kur'an'ın hayata aktarılmasında, onunla kurulan ilişki biçimi belirleyici bir role sahiptir. Bu noktada Kur'an'a dair oluşturulan varlık ve yorum tasavvuru, bu ilişki biçimini belirleyen temel faktörlerden biridir. Zira bir şeye yönelik geliştirilen anlama ve yorumlama faaliyeti, o şeyin zihinde nasıl tasavvur edildiğiyle doğru orantılıdır. Bu çerçevede ilâhî kelâmın, farklı var oluş tarzlarına ve düzeylerine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın bu var oluş tarzlarını; ilahî vahiy olması açısından “metafiziksel varlık düzeyi”, belli bir tarih ve dil sınırları içerisinde ortaya çıkması yönüyle ise “tarihsel varlık düzeyi” şeklinde temel iki kategoriye ayırabiliriz. Tarihten günümüze bu iki varlık düzeyinden hareketle farklı okuma biçimleri geliştirilmiştir. Bu okuma biçimlerini, metafiziksel yaklaşımı temsil eden “zâhirî ve bâtinî yorum anlayışı”, Kur'an'ın metafiziksel varlığından ziyade olgusal varlığıyla ilgilenen “tarihselci yorum anlayışı” ve her iki varlık düzeyini de dikkate alan “dialektik yorum anlayışı” şeklinde özetleyebiliriz.¹

Bize göre Kur'an'a yönelik geliştirilecek doğru bir yorum anlayışı, ilahî vahyin her iki varlık düzeyini de içine alan küllî bir tasavvurun oluşturulmasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın, zâhirî ve bâtinî yorum anlayışında olduğu gibi ne tümüyle metafiziksel ufka hapsedilmesi; ne de tarihselci yorum anlayışında olduğu gibi tarihsel alana indirgenmesi doğru değildir.² Bir başka ifadeyle, Kur'an'ı metafiziksel ya da tarihsel temellerinden soyutlayan her iki yaklaşım da bütüncül bir varlık tasavvurundan ve yorum anlayışından bize göre uzaktır. Dolayısıyla bu noktada doğru olan, hem Kur'an'ın metafiziksel ufkunu hem de tarihsel bağlamını içine alan küllî bir varlık tasavvurunun ve yorum anlayışının geliştirilmesi ve esas alınmasıdır. Bu çerçevede erken dönemde kaleme alınan *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* adlı eserde ortaya konulan beyan yönteminin, Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum tasavvurunun barındırdığını, dolayısıyla zamanımızda böyle bir zihniyetin oluşmasına imkân sağlayan kaynaklardan birisi olabileceğini söyleyebiliriz.

¹ Tarih boyunca Kur'an'ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına dair benimsenen yaklaşımlar için bk. Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2007), 171-219. Ayrıca bu çerçevede Kur'an'ın anlaşılma sorununa dair bk. Burhanettin Tatar, “Kur'an'ı Anlama” Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2013), 193-200.

² Benzer bir yaklaşım/yorum için bk. Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2018), 37.

el-Burhân fi vucûhi'l-beyân isimli eser ilk olarak Kudâme b. Ca'fer'e (ö. 337/948) nispet edilmiştir.³ Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ise eserin mukaddimesinde bu nispetin şüpheli olduğuna dikkat çekmiştir.⁴ Daha sonra yapılan tahkik çalışmasında bu şüphe dikkate alınarak eserin aidiyet konusuna geniş yer verilmiştir. Bu çerçevede *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* adlı eserin Kudâme b. Ca'fer'e değil hicrî dördüncü asrın ortalarında yaşayan ve Şii bir âlim olduğu ifade edilen İbn Vehb el-Kâtib'e ait olduğu tespit edilmiştir. Asıl adı Ebu'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib olan İbn Vehb'in kimliğine dair kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi tespit edilememiştir. Bununla birlikte Güney Arabistan'ın Necran bölgesinde bulunan ve birçok vezir, müderris ve memur yetiştirmekle meşhur olan İbn Vehb ailesine mensup olduğu söylenmiştir. Bu aileye mensup olanlar Emeviler döneminde kâtiplik, idarecilik gibi görevler yapmışlardır. Ayrıca Kâsım b. 'Ubeydullah İbn Vehb gibi bu aileden gelen isimler tercüme faaliyetlerinde aktif rol almışlardır. Diğer taraftan İbn Vehb el-Kâtib'in *el-Burhân* eserini muhtemelen 335/946 tarihinden sonra kaleme aldığı kaydedilmiştir.⁵

İbn Vehb bu eserinde dil, belagat, mantık, fıkıh, kelim gibi disiplinleri felsefi bir yaklaşımla sentezleyerek, anlama ve yorumlama sürecine dair *beyânu'l-i'tibâr*, *beyânu'l-i'tikâd*, *beyânu'l-'ibâre* ve *beyânu'l-kitâb* şeklinde dörtlü bir beyan yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Bu eseri kaleme almasının temel nedeni olarak İbn Vehb, daha önce Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde seçkin birçok edebî habere ve hutbeye yer vermesine karşılık, beyanın yöntemine ve kısımlarına dair bir şey söylememesini gerekçe göstermiştir.⁶ Hatta İbn Vehb, bu özelliğinden dolayı Câhiz'in eserinin *el-Beyân ve't-tebyîn* ismini hak etmediğini vurgulayarak eleştirmiştir. Zira ona göre Câhiz bir kısım seçme haberleri ve hutbeleri eserinde nakletmekle yetinmiş buna karşılık beyana dair bir usul ortaya koymamıştır.⁷ Dolayısıyla müellif tespit ettiği bu eksiklikten hareketle beyanın usulüne ve kısımlarına dair bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Özellikle ilme yeni başlayan bir kimse-nin beyanın manalarını bilmesi için böyle bir eser telif etme ihtiyacı hissettiğini

³ Bk. Ebu'l-Ferac Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Naqdu'n-nesr (Kitâbu'l-beyân)*, thk. Abdülhamîd el-'İbâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980).

⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdu'n-nesr*, 19. Tâhâ Hüseyin bu takdimi Fransızca olarak kaleme almıştır. Daha sonra bu çalışma Abdülhamîd el-'İbâdî tarafından Arapçaya tercüme edilerek, *Naqdu'n-nesr* adlı eserin giriş bölümüne eklenmiştir. Türkçeye de tercüme edilen bu çalışmada, h. 3. asırdan h. 4. asra kadar olan dönemde Yunan, İran gibi yabancı etnik kökenlerin Arap belagatına etkisi incelenmektedir. Bk. Tâhâ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdülkâhir Dönemine Kadar Arap Belâğatı", çev. M. Akif Özdoğan, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 131-157.

⁵ Bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 129; Ebu'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, thk. Aşmed Matlûb – Hatice el-Hâdise (Bağdat: Câmî'atü Bağdat, 1967), 11-41.

⁶ İbn Vehb, *Burhân*, 51.

⁷ İbn Vehb, *Burhân*, 52; Cahiz'in amacının belli bir usul ortaya koymak değil, en güzel belâğat örneklerini toplamak olduğu dikkate alınarak İbn Vehb'in eleştirisine cevap verilebilir.

vurgulamıştır. Bu şekilde yazar daha önce buna benzer bir çalışma olmadığını belirterek, kaleme aldığı eserin özgünlüğüne dikkat çekmiştir.⁸

İbn Vehb'in bu eserinin, erken dönemde anlama ve yorumlama faaliyetine dair felsefi bir zeminden hareketle bütüncül bir beyan yöntemi geliştirmesi açısından oldukça önemli olduğunun altını çizebiliriz. Zira felsefi bir zemin üzerine inşa edilen ve beyanı bir varlık ve dünya görüşünü kendi içinde barındıran bu yöntemin, anlama ve yorumlama sürecine dair sistematik bir yol haritası oluşturmaya imkân verdiği söylenebilir. Bununla birlikte bu eser üzerine yapılan kapsamlı ve müstakil bir çalışmaya ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Diğer taraftan Tâhâ Hüseyin Arap dilinin diğer kültürlerle ilişkisi ve etkileşimi bağlamında İbn Vehb'in bu eserine atıf yapmıştır.⁹ Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak Tâhâ Hüseyin bu eseri, Arap dilinin oluşum sürecinde özellikle Yunan kültürünün çok ciddi bir etkisinin olduğu iddiası çerçevesinde delil olarak kullanmıştır.¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî ise geliştirmeye çalıştığı beyan bilgi sistemi içerisinde İbn Vehb'in eserine yer vermiştir.¹¹ Câbirî'ye göre İbn Vehb'in beyan yöntemi salt beyânî bir proje olup, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) temellerini attığı fıkıh usulü yöntemiyle, Câhiz'in belagat yöntemini birleştirmiştir.¹² Kısaca Tâhâ Hüseyin, İbn Vehb'in eserini Arap dil ve belagat geleneğinin diğer kültürlerle ilişkisi açısından ele alırken, Câbirî inşa etmeye çalıştığı beyan bilgi sahasına ait bir bilgi teorisi olarak incelemeye çalışmıştır.¹³

Bu çalışmada ise İbn Vehb'in beyan yöntemi, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuruna katkısı bağlamında ele alınacaktır. Zira İbn Vehb'in beyan yönteminin, genelde anlama ve yorumlama sürecine, özelde ise Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair külli bir tasavvur oluşturduğu ve yöntemsel bir çerçeve sunmaya çalıştığı düşünülmektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel kaynağını teşkil eden *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* isimli eser baştan sona incelenecektir. İbn Vehb'in fıkıh, kelim, felsefe, dil, belagat gibi farklı disiplinleri içine alan geniş bir zeminden hareketle beyan yöntemini oluşturmaya çalışması ve Kur'an, hadis, Arap hutbeleri, Arap atasözleri ve şiirler gibi geniş bir referans çerçevesini esas alması, esere yoğun bir içerik kazandırmıştır. Bununla birlikte çalışmada daha çok İbn Vehb'in beyan sisteminin ana hatlarını ve iskeletini oluşturan temel unsurların tespit edilmesine

⁸ İbn Vehb, *Burhân*, 54.

⁹ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı", 148-150.

¹⁰ İbn Vehb'in bu eserinde her ne kadar Yunan kültüründen yapılan tercümeleden etkilendiği anlaşılrsa da yöntem ve yaklaşım açısından özgün bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bk. Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı", 149.

¹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 42-51.

¹² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 49.

¹³ Bu iki çalışmanın yanında İngilizce yayınlanan *İslam Ansiklopedisinin (Encyclopaedia of Islam)* ikinci ve üçüncü edisyonlarında İbn Vehb maddesine yer verilmiştir. Bu maddelerde İbn Vehb ve eseri hakkında teknik düzeyde oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bk. Pessas Shinar, "İbn Wahb", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 07 Mayıs 2020); Geert Jan van Gelder, "İbn Vahb , İshâq b. İbrahim", *The Encyclopaedia of Islam* (Erişim 07 Mayıs 2020).

önem gösterilecektir. Daha sonra ortaya konulan bu beyan yönteminin genel çerçevesi dikkate alınarak, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuru üzerinde durulacaktır. Bu şekilde Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum anlayışının oluşmasına, İbn Vehb'in beyan yönteminden hareketle katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. İBN VEHB'İN BEYAN YÖNTEMİ

1.1. Beyânın Kaynağı Olarak Akıl

İbn Vehb Allah'ın insana akıl vermekle onu diğer canlılardan üstün tuttuğunu zikrederek kendi beyan yöntemini inşâ etmeye başlamıştır. Bu bağlamda; *“Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerine en temiz ve en güzel şeylerle rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”*¹⁴ ayetine atıf yapılarak, insanı diğer canlılardan ayıran temel melekenin akıl olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁵ Zira insanın hitaba muhatap kılınması, sorumluluğu bir varlık olması, hayır ile şerri, fayda ile zararı birbirinden ayırt etmesi, kendisine uzak olan ve görmediği şeyin bilgisini idrak etmesi, akıl sebebiyledir. Bu bağlamda akıl, Allah'ın kulları üzerindeki hücceti olarak tanımlanmıştır.¹⁶ İbn Vehb akıl melekesinin insanı insan yapan temel fitrî özellik olduğuna dikkat çektikten sonra aklı kendi içerisinde *akl-i mevhub* (verili akıl) ve *akl-i meksûb* (kazanılmış akıl) şeklinde iki kısma ayırmıştır. Akl-i mevhub; insanın yaratılışında Allah tarafından bahsedilen akıldır. Bu akıl Allah tarafından insana verilen yerleşik bir içgüdü ve fitri bir güçtür.¹⁷ İbn Vehb'e göre şu ayette bu akıldan bahsedilmektedir: *“Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.”*¹⁸ Diğer taraftan şu ayette işaret edildiği üzere bu aklın bütün insanlarda eşit seviyede ve düzeyde olmadığı belirtilmiştir: *“...Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.”*¹⁹

İkinci akıl olan akl-i meksûb ise insanın tecrübe, ibret alma, edebî melekelerini kullanma ve akıl yürütme yoluyla kazandığı ve elde ettiği akıl şeklinde tanımlanmıştır.²⁰ Ona göre şu ayet bu akıl türüne işaret etmektedir: *“Peki, bu inkârcılar yer yüzünde hiç gezip dolaşmazlar mı? Gezip dolaşsınlar da akılları bazı şeylere ersin, kulakları da gerçekleri işitecek hale gelsin.”*²¹ İbn Vehb akl-i mevhubenin asıl, meksûbenin ise fer' olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda akl-i mevhubeyi bedene,

¹⁴ el-İsrâ 17/70.

¹⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 54.

¹⁶ İbn Vehb, *Burhân*, 55.

¹⁷ İbn Vehb, *Burhân*, 56.

¹⁸ en-Nahl 16/78.

¹⁹ ez-Zuhruf 43/32.

²⁰ İbn Vehb, *Burhân*, 56.

²¹ el-Hacc 22/46.

meksûbeyi ise gıdaya benzetmiştir. Nasıl ki gıda almayan bir beden varlığını sürdürmesi mümkün değilse akl-ı mevhubeye dayanmayan bir akl-i meksûbeden de bahsedilemez. Dolayısıyla bu iki akıl karşılıklı birbirini besler.²² Şayet insan tefekkür etme, düşünme, ibret alma, tedebbür etme gibi aklî melekelerini aktif bir şekilde kullanmazsa bu fitri güç körelir ve nihayetinde insan havyaların mertebesine tenez-zül etmiş olur. Bu noktada insana düşen Allah'ın kendisine bahşettiği bu akıl cevherinin farkında ve bilincinde olmasıdır.²³

İbn Vehb aklın insan için önemini ve değerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra aklın tercümanının ve kılavuzunun “beyân” olduğunu zikretmiştir. Başka bir ifadeyle ona göre beyan, aklın tecelligâhının ve faaliyetlerinin tezahür ettiği alandır. Bu açıdan beyan bir şeyin manasının ve hakikatinin ortaya çıkması, açık ve belirgin olması anlamı taşımaktadır.²⁴ Bu bağlamda Allah, kullarına beyanı öğretmiş,²⁵ Hz. Peygamber'i mubîn sıfatıyla göndermiş,²⁶ Kur'an'ın mubîn olduğunu vurgulamış²⁷ ve resulüne Kur'an'ı beyan etme görevi vermiştir.²⁸ Dolayısıyla İbn Vehb'e göre “akıl” ve onun tercümanı olan “beyan”, Allah tarafından insana bahşedilen, insanı ayakta tutan, birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan iki temel dinamiktir.²⁹ Bu noktada İbn Vehb beyanı; “*beyānu'l-i'tibār*”, “*beyānu'l-i'tikād*”, “*beyānu'l-'ibāre*” ve “*beyānu'l-kitāb*” olmak üzere dört kısma ayırmıştır.³⁰ İşte İbn Vehb eserinde beyan yöntemini bu dört kısım üzerine inşa etmiş ve ayrı bölümler altında bu beyan türlerini incelemiştir. Şimdi bir bütünlük oluşturacak şekilde bu beyan türlerinin açıklamasına geçebiliriz.

1.2. Beyân Türleri

1.2.1. Beyānu'l-'İ'tibār

Birinci beyan türü olan “*beyānu'l-i'tibār*” (بيان الاعتبار); varlıkların dilleri ile değil bizzat var olmaları itibarıyla açık olması ve kendilerini beyan etmesi şeklinde tanımlanmıştır. Yani varlığın; ibret alan, düşünen ve akıl yürüten insana kendisini açması bir nevi beyan etmesidir.³¹ Nitekim Kur'an'da düşünen, akleden ve ibret alanlar için varlıkta/gerçeklikte birçok ayetin bulunduğu dikkat çekilmesi bu beyan türüne işaret eder.³² Buna göre varlık, akli faaliyetlerini ve melekelerini kullanan kimseye kendini açar ve ifşa eder. Dolayısıyla varlığın beyanının gerçekleş-

²² İbn Vehb, *Burhân*, 57.

²³ İbn Vehb, *Burhân*, 58.

²⁴ İbn Vehb, *Burhân*, 59.

²⁵ er-Rahmân 55/1-4.

²⁶ ed-Duhân 44/13.

²⁷ Yûsuf 12/1.

²⁸ İbrâhîm 14/4.

²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 44.

³⁰ İbn Vehb, *Burhân*, 60.

³¹ İbn Vehb, *Burhân*, 60.

³² Bk. el-Hicr 15/75; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/13.

mesi, insanın o varlığın farkında ve bilincinde olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle hariçte kendi zatı ile var olan eşyayı açıklamak isteyen o varlık açık, ibret almak isteyen ise ibret vericidir. Bu bağlamda beyân-u'l-i'tibâr kendi içinde zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zâhir, insanın kendi duyularıyla açık bir şekilde hissedebildiği ya da nazari akılla bedihi bir şekilde bilgisine ulaşabildiği varlıktır. Yani zâhir beyanın bilgisi; ya duyularla ya da bedihi aklın temel ilkeleriyle elde edilir. Karın soğukluğunun ve ateşin sıcaklığının hissedilmesi duyuyla; çiftin, tekin zıttı olması ise nazari akılla ulaşılan bilgiye örnek verilebilir. Bâtın ise duyularla değil, akli istidlâlle bilgisine ulaşılabilen varlıktır. Dolayısıyla bu beyan türüne göre zâhir olan varlık hiçbir delili ihtiyaç olmaksızın açık olurken, bâtın olan varlık ise delile ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyar. Bu noktada İbn Vehb, kendi zatı ile kaim olan bâtın varlığın, manalarının ve hükümlerinin beyan edilmesinde ve ortaya çıkarılmasında kıyas ve haberin temel iki araç olduğunu vurgulamıştır.³³ Kur'an'ın teşbihleri, meselleri ve ibret almaya yönelik vurguları insanın kıyas melekesini kullanmasına yönelik iken, geçmişe dair anlattığı olaylar ise bu beyan türünün haber cihetini oluşturur.³⁴

İbn Vehb kıyas başlığı altında, kıyasın şartlarına ve esaslarına yer vermiştir. Bu bağlamda kıyas meselesini mantık, felsefe ve fıkıh ilimlerinin konuyla ilgili yaklaşımlarını harmanlayarak incelemeye çalışmıştır. Özellikle mantık kitaplarına atf yapılarak, mantığın aklın miyarı ve direği olduğu vurgulanmıştır.³⁵ Sözlükte benzetme, denk tutma, birleştirme, denkleştirme gibi anlamlara gelen kıyas ise varlıkların sahip olduğu özelliklerinden biri ya da bir kaç için söz konusudur. Yani iki varlığın bütün mana ve sıfatlarıyla birbirine benzemesi mümkün değildir. Zira birbirine kıyas edilen iki şey arasında tam bir mutabakatın olması, o iki şeyin aynı şey olduğu anlamını içerir. Bu bağlamda İbn Vehb iki şey arasındaki benzerliğin tanım, vasıf ya da isim üzerinde olabileceğini zikretmiştir.³⁶ İki şey arasındaki kıyasın sırf isim benzerliği üzerine kurulmasının doğru olmadığı vurgulanarak, tanım ya da vasıf benzerliklerinden hareketle doğru bir kıyasın yapılabileceği zikredilmiştir. Bu noktada Aristoteles (m.ö. 384-322) mantığı, tanım üzerine kurulu bir kıyas türünden hareket ederken, fıkıh, nahiv kelim gibi beyânî bilgi sistemini oluşturan alanlar ise vasıf (sıfat) üzerine kurulu bir kıyası esas alır.³⁷ İbn Vehb bu farka dikkat çekerek, mantıkçıların iki öncül üzerine kurulmayan kıyasın sonuç vermeyeceği görü-

³³ Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 73. Bilgi kaynakları akıl, duyular ve haber şeklinde üç kategoride ele alınsa da bu kategoriler arasında keskin bir ayrımın olmadığını ve geçişken bir yapının bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin akıl bütün bilgi vasıtalarında belirleyici bir etkiye sahiptir. Haber ise bir şekilde duyularla ilişkilidir. Bununla birlikte kategoride esas olan bir bilginin var olmasını temel faktörün ne olduğu hususudur.

³⁴ İbn Vehb, *Burhân*, 75.

³⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 86.

³⁶ İbn Vehb, *Burhân*, 76.

³⁷ Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 45.

şünde olduklarına atıf yapmıştır.³⁸ Buna karşılık, kıyas aslında tek öncülün fazlasına ihtiyaç duymasa da muhatabın anlayış kapasitesine göre iki veya daha fazla öncülle de ifade edilebilir.³⁹ Bu çerçevede kıyasa dair geniş açıklamalarda bulunan İbn Vehb'e göre, her iki kıyas türü de delil üzerinde akıl yürütme faaliyetini ifade eder.⁴⁰

Bâtın varlığın manalarının beyan edilmesi ve ortaya çıkarılmasının ikinci aracı haberdır. Haber, duyu alanına giren şahit yoluyla, duyu alanına girmeyen gâib hakkında bilgi edinmektir.⁴¹ Bu bağlamda haber yakîn ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Yakîn de kendi içerisinde üç kısımdır. Birincisi niyetleri, beldeleri ve görüşleri farklı olan ve bir araya gelip yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir cemaat tarafından nakledilen mütevâtir haberdır.⁴² İkincisi peygamberler, büyük imamlar ve din büyüklerinden nakledilen haberlerdir. Bu haberlerin yalan olmadığına, aksine doğru olduğuna dair aklını kullananlar için kesin ve bağlayıcı deliller vardır.⁴³ Yakîn haberin üçüncü türünü ise mütevâtir seviyesinde olan ahhâr-ı hâssa oluşturur. Bu tür haberlerde, halkın genelinin bilgisi ve şahitliği aranmaz. Zira bu haberin bilgisine seçkin bir takım insanlar sahiptir ki bütün insanlar için bu haber kesin delildir. İbn Vehb bu haber türüne açıklık getirmek için şu ayeti referans göstermiştir: “İsrâiloğulları âlimlerinin bunu bilmesi (vahyin ilahîliğini) onlar için bir delil değil midir?”⁴⁴ Tasdikî haber ise kıyas yoluyla bilinmeyen, masum kimselerden gelmeyen, tevatür derecesine de ulaşmayan bir ya da birkaç kişinin naklettiği ve sadece âhad yolla bilenen haberlerdir.⁴⁵

İbn Vehb bâtin eşyanın manalarının ortaya çıkarılmasının aracı olan kıyas ve habere üçüncü bir seçenek olarak zan ve tahmini eklemiştir. Bu bağlamda zan, hakkında kıyas yapılamayan ve haber nakledilmeyen bilgi türüdür. Kur'an ayetlerine atıf yapılarak zan; hak⁴⁶ ve batıl⁴⁷ olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Burada zan olan bir şeyin hak olduğuna ulaşmak için, zanna konu olan şey zihnen parçalara ayrılarak her parça üzerinde ayrı ayrı düşünülür. Daha sonra zannı oluşturan bu parçalardan

³⁸ Klasik mantıkta kıyasa dair geniş açıklamalar için bk. Ebu'l-Hasen Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtîbî, *Kâtîbî Şemsîyye Risâlesi Tahkik Çeviri Şerh*, haz. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık: 2019), 146-180.

³⁹ İbn Vehb, *Burhân*, 78.

⁴⁰ İbn Vehb, *Burhân*, 76-87. Bu kısımda aslında İbn Vehb'in yanıldığı söylenebilir. Mesele öncüllerin zikredilmesi ise mantıkta da tek öncülle kıyas yapılabilir; büyük öncül veya küçük öncülün zikredilmemesine bağlı olarak bu kıyaslara matviyyu's-suğrâ, matviyyu'l-kübrâ deriz. Özellikle çok açık olan mukaddimelerin zikrine hacet olmaması sebebiyle bu tercih edilir. Yok mesele kıyasın -zikdedilsin zikredilmesin- gerçekten tek öncüle dayanması ise bu kıyas türü ne mantıkta ne de dilde mevcut değildir. Nitekim onun verdiği “Canlı, duyu ve hareket sahibi anlamına geldiğine göre insan canlıdır.” örneğinin açılımı: “Canlı, duyu ve hareket sahibi demektir. İnsan da duyu ve hareket sahibidir. O hâlde insan canlıdır.” Burada insanın duyu ve hareket sahibi olması öncülü matvî öncüldür. Zaten muhatabın anlayışına göre bu matvî öncülün bazen açık açık zikredilmesi de bunu göstermektedir.

⁴¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 46.

⁴² İbn Vehb, *Burhân*, 88.

⁴³ İbn Vehb, *Burhân*, 89.

⁴⁴ eş-Şuarâ 26/197.

⁴⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 90.

⁴⁶ et-Tevbe 9/118.

⁴⁷ el-Hucurât 49/12.

birinin ya da bir kaçının doğru olduğuna dair ağırlıklı bir kanaat hâsıl olursa, doğrunun o olduğu sonucuna ulaşılır.⁴⁸ İbn Vehb'in bu yöntemi Câbirî'nin de dikkat çektiği üzere fıkıh âlimlerinin sebr ve taksim dedikleri metodun bizzat kendisidir.⁴⁹

Anlaşıldığı üzere İbn Vehb'in beyan yönteminin birinci türünü oluşturan beyānu'l-î'tibār, varlıkların kendi ontolojilerini açıklamasını ifade eder. Buna göre varlık, var olması açısından kendisini beyan eder ki bu aynı zamanda anlamın ortaya çıkma sürecinin başlangıç noktasını oluşturur. Diğer taraftan varlığın kendisini beyan etmesi epistemolojik bir bağlama oturtulmuştur. İbn Vehb bu epistemolojik bağlamı belirlerken, sistematik bir bütünlük oluşturacak şekilde fıkıh, kelam, felsefe, mantık gibi ilimlerin konuya dair yaklaşımlarını içine alan çok geniş bir zeminde hareket etmiştir. Bununla birlikte ortaya konan bilgi teorisinin İslam düşüncesinde genel kabul haline gelen bilgi teorisiyle kısmen uyuştuğunu söyleyebiliriz.⁵⁰ Buna mukabil masum kabul edilen kimselerden gelen haberlerin kesin bilgi olarak değerlendirilmesi ve ahbâr-ı hâssa şeklinde bir haber kategorisinin açılması Şii temayüllerin bir yansıması olarak okunabilir. Zira Ehl-i Sünnet'e göre yakînî haber sadece tevatür seviyesinde olan haber ile mucizeyle desteklenmiş resulün haberidir.⁵¹ Diğer taraftan zâhir ve bâtin ayrımı yapılmakla birlikte irfânî ve bâtinî bir eğilimin esas alınmaması oldukça dikkat çekicidir. İbn Vehb'in hemen sözün başında kendi yöntemini akıl üzerine inşâ etmesiyle bu yaklaşımın tutarlılık arz ettiği söylenebilir.

1.2.2. Beyānu'l-İ'tikād

İbn Vehb'in beyan yönteminin ikinci kısmını "beyānu'l-î'tikād" (بيان الاعتقاد) oluşturmaktadır. Kendi zatı itibarıyla var olan eşya akla açık olduğunda, akıl o eşyanın anlamlarını ve deruni manalarını beyan etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle varlık üzerinde düşünen bir kimse varlıkların anlamlarının farkına ve bilincine varır. Daha sonra varlıkların hakikatlerine yönelik bu farkındalıktan hareketle nefiste bir marifet ve ilim hâsıl olur. İşte tam bu noktada İbn Vehb bir kimsenin varlığa dair nefsinde oluşan bu bilgi ve marifet halini "beyānu'l-î'tikād" olarak isimlendirmiştir.⁵² Bu beyan türü kendi içerisinde hak, batıl ve zan olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Hak olan inanç ilmu'l-yakîn mertebesinde olup içinde hiçbir şüpheyi barındırmaz. Bununla birlikte hak inanç kendi içerisinde aklî, hissî ve ahlakî olarak üç kısımdır. Bütünün parçadan büyük olması aklî olana, sıcaklığın ortaya çıkması

⁴⁸ İbn Vehb, *Burhân*, 96.

⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 47.

⁵⁰ Bilindiği gibi İslam düşüncesinde bilginin duyular, haber ve akıl şeklinde üç temel kaynağı vardır. Bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2018), 40-50.

⁵¹ Sa'düddin et-Taftazânî, *Şerhul Akaid-i Neseфі Tercümesi*, çev. Ali Haydar Doğan (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 61.

⁵² İbn Vehb, *Burhân*, 101.

hissî olana ve zulmün kötülüğü aklakî olana örnek verilmiştir.⁵³ Buna göre hak olan inancın kaynağını akıl, duyular ve haberler oluşturur.⁵⁴ İbn Vehb'e göre bu üç kategoride yer alan bilgiler yakîn ifade eder. Ona göre her kim bunlardan biri hakkında şüphe ederse hata etmiş ve günah işlemiş olur.⁵⁵

Diğer taraftan zan ise kendisiyle amel edilmesi doğru olmakla birlikte bağlayıcı olmayan yani zorunlu ilim ifade etmeyen bilgidir. Sayılı kişilerin naklettiği âhad haberler bu kategori içerisinde yer alır. İbn Vehb'e göre bu tür haberler başka bir takım delillerle desteklendiğinde tasdik ya da tezkib edilebilir.⁵⁶ Sözelimi başka bir delille takviye edilirse bu haberle amel edilebilir. Bununla birlikte ortaya konulan birtakım görüşler ve yaklaşımlar da bu tür haberlerle desteklenebilir.⁵⁷ Batıl inanç kapsamında ise gerçeklikle uyuşmayan, yalan öncüllerden oluşmuş ve akılla çelişen bilgiler ile yalancı kimseler tarafından nakledilen, örf ve âdetle zıtlık teşkil eden muhal haberler sayılmıştır. Bu bağlamda, batıl inanca örnek olarak Sofistlerin bilginin hakikatini kabul etmemeleri ve Hristiyanların Hz. İsa'yı ilah görmeleri verilmiştir.⁵⁸ Anlaşıldığı üzere İbn Vehb beyānu'l-i'tikād olarak isimlendirdiği bu beyan türü altında, fıkıh usulü ve kelim âlimlerinin bilginin şartları ve doğruluk dereceleri konusunda ortaya koydukları malzemenen istifade ederek epistemolojik bir çerçeve çizmiştir.⁵⁹ Bu noktada epistemolojinin hem birinci beyan türünün hem de bu beyan türünün konusu olarak incelenmesi ilk bakışta anlaşılabilir. Burada beyānu'l-i'tibārın en temelde varlığın ontolojisini, beyānu'l-i'tikādın ise insan zihnini konu edindiğini dikkate aldığımızda, epistemoloji aslında varlıkla insan zihni arasında köprü görevi görmektedir. Bu açıdan her iki beyan türünün de epistemolojik tazammunları ya da temelleri vardır.

1.2.3. Beyānu'l-İ'bāre

İbn Vehb'in beyan yönteminin üçüncü türünü eserinde geniş bir yer ayırdığı “beyānu'l-İ'bāre” (بيان العبرة) oluşturmaktadır. Buna göre bir şeyi söz ile açıklamaya İbāre denir. Diğer taraftan açıklamaya konu olan eşya her ne kadar sabit olsa da o eşyanın söz ile ifade edilmesi farklılık gösterir. Bu farklılık dillerin değişkenliğinden ve çeşitliliğinden kaynaklanan bir farklılıktır.⁶⁰ Beyānu'l-İ'bāre kendi içerisinde zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zâhir İbare her hangi bir tefsire ihtiyaç duymazken, bâtın İbare ise kıyas, nazar, istidlal ya da haber yoluyla tefsire ihtiyaç duyar. Örneğin Kur'an'da dileyenin iman, dileyenin küfredeceğinin ifade

⁵³ İbn Vehb, *Burhān*, 101.

⁵⁴ Bu noktada İbn Vehb'e göre, mütevâtir haberlerle birlikte peygamberlerden ve imamlardan nakledilen haberler de yakîn kategorisindedir. İbn Vehb, *Burhān*, 101.

⁵⁵ İbn Vehb, *Burhān*, 103.

⁵⁶ İbn Vehb, *Burhān*, 104.

⁵⁷ İbn Vehb, *Burhān*, 103.

⁵⁸ İbn Vehb, *Burhān*, 103.

⁵⁹ Cābirî, *İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 49.

⁶⁰ İbn Vehb, *Burhān*, 111.

edilmesi,⁶¹ zâhiren bir serbestliği bildirirse de bâtınen tehdit anlamı içerir.⁶² Ayrıca Kur'an'da "salat" kelimesinin lugavî anlamı olan "dua" manasında değil bir ibadet türü anlamında kullanıldığının haberle sabit olması bâtın ibareye örnektir. Küfür, dalâlet, sıyâm gibi diğer Kur'an kavramları buna örnek olarak verilmiştir.⁶³

İbn Vehb diğer bir açıdan; "bütün diller için ortak olan ibare" ve "Arapçaya has ibare" şeklinde ikili bir ayırım yapmıştır. Bu bağlamda iştikâk, teşbîh, temsîl, istiâre, hazf, mubâlağa, takdîm, tehir gibi Arapçaya has üslup ve ifade özellikleri geniş bir şekilde ele alınmıştır.⁶⁴ Zira ona göre Kur'an Arap dili ile nazil olmuş, Hz. Peygamber'den Kur'an'ın vecihlerine, kısımlarına, hükümlerine ve anlamlarına dair açıklamalar Arapça olarak nakledilmiştir. Dolayısıyla Arapçaya vakıf olmayan kimse, Kur'an lafızlarının delalet ettiği anlamları ve Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin manalarını kavrayamaz. Yani Arapçanın kendine has ifade ve üslup özelliklerini bilmeyen kimse, Kur'an'ın maksadına ve muradına ulaşamaz.⁶⁵ Bu bağlamda, dini nasların anlaşılmasında, Arap diline özgü bilinmesi gereken üslup ve ifade çeşitlerini oldukça geniş bir şekilde inceleyen İbn Vehb, ibareyi telif türü açısından mensûr (kelam) ve manzûm (şiir) şeklinde ikiye ayırmış, daha sonra bu ayırımların alt türlerine yer verilmiştir.⁶⁶ Arap dilinin edebî ve belâğî özellikleri her iki türde de kullanılmakla birlikte şürde daha yoğun bir edebî dil kullanıldığı belirtilmiştir.⁶⁷

1.2.4. Beyânu'l-Kitâb

İbn Vehb'in beyan yönteminin dördüncü ve son türü "beyânu'l-kitâb" (بيان الكتاب) olup, yazı ile açıklamak manasına gelmektedir. İlk olarak düşüncelerin, bilgilerin ve geçmişe dair haberlerin kayıt altına alınması, korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından yazının önemine vurgu yapan İbn Vehb, bu bağlamda bir kısım Kur'an ayetlerine işaret etmiştir.⁶⁸ Daha sonra bu beyan türünü kendi içerisinde; "yazı yazan", "söylenen sözü yazan", "sayı ve hesapları yazan", "hükmü yazan" ve "idari konuları yazan" şeklinde beş kısma ayırmış ve bu her türün diğerine göre kendine has bir yazı yönteminin olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ İbn Vehb'in bu beyan türüne dair yapmış olduğu açıklamaların genel kapsamını, Arap edebiyatında

⁶¹ el-Kehf 18/29.

⁶² İbn Vehb, *Burhân*, 112.

⁶³ İbn Vehb, *Burhân*, 112.

⁶⁴ İbn Vehb, *Burhân*, 122.

⁶⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 112.

⁶⁶ İbn Vehb mensûr kelamı; hitâbe (hutbe), teressül (risâle), ihticâc ve hadis şeklinde, manzûm şiiri ise; kaside, racez, musemmad (المسمط) ve mezdûc (المزدوج) şeklinde bölümlere ayırmıştır. Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 160, 191.

⁶⁷ İbn Vehb, *Burhân*, 161. İbn Vehb eserinde bir takım insanların belagata dair farklı tanımlar yaptığını ne var ki bu tanımlar arasında kapsayıcı bir tanım bulunmadığını zikretmiştir. Örneğin Câhiz'in belagata dair yapmış olduğu birçok tanım olmakla birlikte ona göre bu tanımların hiçbirini efradını mâni' eğyârını câmi' bir tanım değildir. Bu noktada İbn Vehb belagatı şu şekilde tanımlamıştır: "Seçkin bir kelam, güzel bir nazım ve fâsih bir dil ile maksut olan manayı kapsayan sözdür." Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 163.

⁶⁸ Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 314; el-Bakara 2/282; el-Câsiye 45/29; Tâhâ 20/52; el-İnfîtar 82/10-12.

⁶⁹ İbn Vehb, *Burhân*, 315.

özel ve resmî yazışmaların usulünü ve inceliklerini bilmeyi ifade eden ve edebi bir tür olarak tanımlanan “ilmu’l-inşâ” oluşturmaktadır.⁷⁰

Dört beyan türünü bu şekilde tespit ettikten sonra, konunun ve bu türler arasında ilişkinin daha iyi anlaşılması için “güneş” örneğini verebiliriz. Güneş, hariçte var olması ve kendisini beyan etmesi açısından ontolojik bir gerçekliktir ki bu birinci beyan türünü oluşturur. Güneşin varlığına ya da anlamına dair zihinde bir mananın ve inancın oluşması ise epistemolojik bir gerçeklik olup ikinci beyan türünü ifade eder. İbn Vehb’e göre ontolojik ve epistemolojik düzeyi ifade eden bu iki alanda tabii ve değişmez bir durum söz konusudur. Yani hangi dili konuşursanız konuşun, hangi tarih ve zaman diliminde yaşarsanız yaşayın hariçte var olan güneş ve o güneşin varlığına dair zihinde oluşan inanç aynıdır. Buna göre bu iki alan yorumun değil inancın konusudur. Diğer taraftan İbn Vehb’in son iki beyan türüne göre güneşin sözle ya da yazıyla ifade edilmesi vaz’i ve uzlaşım sal bir mahiyete sahiptir. Yani güneşin varlığına dair zihinde oluşan mananın söze ya da yazıya dökülmesi, farklı dillerin anlatım ve ifade özelliklerine göre değişkenlik arz eder.⁷¹ Bu iki düzey tarihsel bir boyut içerisinde gerçekleşmekte ve yoruma konu olmaktadır.

İbn Vehb’in beyan yöntemini bu şekilde özetledikten sonra genel bir değerlendirme yapacak olursak bu yöntemin; nahiv, fıkıh, kelim, belagat, edebiyat ve mantık gibi ilimlerin konuyla ilgili yaklaşımları sentezlenerek felsefi bir zemin üzerine inşâ edildiğini söyleyebiliriz. Burada İbn Vehb’in mensup olduğu ailenin, kitabetle meşhur olmasının ve tercüme faaliyetlerinde aktif rol almasının, kendisine felsefi ve edebi bir perspektif kazandırdığına dikkat çekebiliriz.⁷² Bununla birlikte Câbirî bu beyan projesini, İmam Şâfiî’nin temellerini attığı fıkıh usulü yöntemiyle, Câhız’ın belagat yönteminin birleşimi olarak görse de bize göre bu yöntem, en temelde mantıkî ve felsefi bir zemin üzerine oturtulmuştur. Sözelimi eserinde, Tâhâ Hüseyin’in de belirttiği üzere Aristoteles’in “Analitikler”, “Topikler”, “Hatabe” ve “Şiir” gibi eserlerinden çokça istifade edilmesi, ortaya konulan beyan teorisinin felsefi temellerini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.⁷³ Bu açıdan İbn Vehb’in bu dörtlü beyan yönteminin yapısal oluşumunda, Aristoteles’in yorum anlayışının kurucu etkiye sahip olduğu anlaşılır.⁷⁴ Zira Aristoteles’in yorum anlayışına göre, ruhtaki

⁷⁰ Devletin resmi ve özel yazışmalarında esas alınması gereken dil ve üslup kurallarını inceleyen ilmu’l-inşâ ilmine dair Emevîler döneminden itibaren zengin bir literatür oluşmuştur. Bu ilmin esaslarına ve kurallarına göre yazılmış metinler ise münşeat olarak isimlendirilmiş ve bu eserlerde kâtipte bulunması gereken vasıflar, yazıda kullanılması gereken dil ve üslup, yazı malzemeleri gibi kitabetin incelikleri ve usulüyle ilgili konular ele alınmıştır. Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Usûlu’l-inşâ ve’l-ĥitâbe* (Riyad: Mektebutü Dâru’l-Minhâc, 2012), 47-54; Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 136; İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/334-337.

⁷¹ İbn Vehb, *Burhân*, 62.

⁷² Bk. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 129.

⁷³ Hüseyin, “el-Câhiz’den ‘Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı”, 151.

⁷⁴ Gelder, “İbn Vehb, İshâq b. İbrahim”.

duygular hariçte olan varlıkları, seste olan sözler ruhtaki duyguları, yazıda olan lafızlar ise seste olan sözleri simgeler.⁷⁵

Aristoteles'in bu yorum anlayışının etkisini onun İslam dünyasındaki önde gelen takipçilerinden biri olan Fârâbî'de (ö. 339/950) de görüyoruz. Şöyle ki Farâbî mantık ilmine başlamadan önce varlık, düşünce, söz ve yazı ayırımına yer vererek, bu ayrımlar arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre mantık ilmiyle uğraşan bir kimsenin ilk olarak, nefsin dışında mevcutların/varlıkların bulunduğu, bu varlıkların nefiste tasavvur, tahayyül ve akledildiğini, nefiste akledilen bu manaların söz ve yazıya aktarıldığını bilmesi gerekir.⁷⁶ Farabi'nin bu açıklamaları, temelleri Aristoteles'e kadar uzanan; eşyanın hariç, zihin, söz ve yazı şeklinde dört farklı düzeyde var olduğu felsefi anlayışını yansıtmaktadır.⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında İbn Vehb'in dörtlü beyan yöntemi, farklı varlık düzeylerini ifade eden bu felsefi kabul üzerine kurulmuştur. Buna göre beyânu'l-i'tibâr, hariçte bulunan varlığı; beyânu'l-i'tikâd, hariçte olana dair zihinde hâsıl olan manaları; beyânu'l-'ibâre bu manaların sözle; beyânu'l-kitâb ise yazıyla açığa çıkarılmasını temsil eder. Dolayısıyla İbn Vehb varlığın farklı düzeylerine yönelik felsefi yaklaşımlardan, özellikle Aristoteles'in yorum anlayışından hareketle yeni bir kavramsal çerçeve oluşturarak, anlama ve yorumlama faaliyetine dair İslamî bir paradigma içerisinde sistematik ve bütüncül bir beyan yöntemi geliştirmiştir. Şimdi bu yöntemin varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuruna katkısını inceleyebiliriz.

2. İBN VEHB'İN BEYAN YÖNTEMİNİN KUR'AN TASAVVURU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİMESİ

İbn Vehb'in özetlediğimiz dört boyutlu beyan yönteminin, Kur'an'ın varlığına ve yorumuna dair küllî bir tasavvurun oluşmasına imkân sağladığını söyleyebiliriz. Zira Kur'an da bidayetinde bir varlık olarak, insanın idrakiyle buluşmuş, daha sonra idrakten söze, sözden yazıya aktarılmıştır. Kur'an'ın bu farklı var olma düzeylerine İbn Vehb'in yönteminden hareketle genel bir çerçeve çizecek olursak beyânu'l-i'tibâr, Kur'an'ın ontolojik ve metafiziksel varlığını, beyânu'l-i'tikâd, epistemolojik ve zihinsel varlığını, beyânu'l-'ibâre, sözsel varlığını, beyânu'l-kitâb ise yazısal varlığını ifade eder. Şimdi bu genel çerçeveyi dikkate alarak Kur'an'ın farklı varlık düzeylerini ve bu düzeyler arasındaki ilişkiyi bir bütünlük oluşturacak şekilde ele almaya çalışalım.

⁷⁵ Aristoteles, *Peri Hermeneias Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitapevi, 2018), 7.

⁷⁶ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 111.

⁷⁷ İslam felsefecilerinin varlık konusuna dair yaklaşımları ve bu yaklaşımların İslami ilimlere etkisi için bk. Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019). Varlığa dair bu dörtlü ayırımın yansımaları Gazzâlî'de de görüyoruz. Ona göre mümkün varlıklar; ayanda varlık, zihinde varlık, sözde varlık ve yazıda varlık şeklinde dört kısma ayrılır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 75.

İbn Vehb'in birinci beyan türü olan beyānu'l-i'tibāra yönelik açıklamalarını dikkate aldığımızda, ilahî vahiy olan Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in idrakiyle buluşmadan önce, zihin dışında ontolojik bir gerçekliği vardır. Vahyin tabiatı açısından bu ontolojik gerçeklik, metafiziksel bir boyut taşımaktadır. Bu bağlamda “*Kelāmullah*” ve “*Levh-i Mahfûz*” vurgusu Kur'an'ın ilahî vahiy olarak gerçekliğini ifade eden temel iki kavramdır. Kelāmullah ifadesi Kur'an'da toplam dört ayette geçmekte ve “Allah'ın sözü” manasına gelmektedir.⁷⁸ Kur'an'ın Allah'ın sözü olarak tanımlanması, onun metafiziksel bir ufka ve gerçekliğe sahip olduğu anlamını taşır. Bu gerçeklik aynı zamanda, Kur'an'ın aşkın ve ilahî bağlamdan soyutlanarak maddi ve tarihsel anlam alanına indirgenemeyeceğine işaret eder.

Kur'an'ın metafizik alandaki varlığını ifade eden kavramlardan bir diğeri “korunmuş levha” anlamına gelen levh-i mahfûz ifadesidir. Kur'an'da levh-i mahfûz ifadesi bir yerde zikredilmekle birlikte,⁷⁹ aynı manaya gelen; el-Kitâb,⁸⁰ Ümmü'l-Kitâb,⁸¹ Kitâbun Hafız,⁸² Kitâbun Mübin,⁸³ Kitâbun Mekkûn,⁸⁴ Kitâbun Mestûr⁸⁵ gibi farklı dilsel formlar kullanılmıştır. Dolayısıyla bütün bu vurgular Kur'an'ın metafiziksel bir varlık alanına ve gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁶ Bu çerçevede İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnet âlimleri “Kelāmullah” vurgusundan hareketle Kur'an'ı, Allah'ın kelimeleri olarak anlamış ve çeşitli ayetlerde levh-i mahfûz gibi kavramların bu kelamın metafiziksel varlığına işaret ettiğini belirtmişlerdir. Aynı zamanda bu yaklaşım Ehl-i Sünnet tarafından Kur'an'ın yaratıldığını savunan Mu'tezile'ye karşı, yaratılmadığı tezine dayanak kılınmıştır.⁸⁷ Bu bağlamda kelam tarihi içerisinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında “Halku'l-Çur'an” ana başlığı altında tartışılan bu meseleye dair her mezhep sahip olduğu görüşten hareketle bir perspektif geliştirmiş ve kendi görüşünü desteklemek için farklı referanslar ve deliller kullanmıştır.⁸⁸

⁷⁸ Bk. el-Bakara 2/75; el-A'râf 7/144; et-Tevbe 9/6; el-Feth 48/15.

⁷⁹ el-Burûc 85/22.

⁸⁰ el-En'âm 6/38.

⁸¹ ez-Zuhruf 43/4; er-Ra'd 13/39.

⁸² Kâf 50/4.

⁸³ Yûnus 10/61; Sebe' 34/3.

⁸⁴ el-Vâkıa 56/78.

⁸⁵ el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6.

⁸⁶ Yavuz, *Kur'an Tasavvuru*, 95.

⁸⁷ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, 45.

⁸⁸ Erken dönemde Ehl-i Hadis ve Mu'tezile arasında ilk olarak fikri bir zeminde tartışılan “Halku'l-Çur'an” meselesi, Halife Me'mûn (ö. 218/833) tarafından politik ve siyasi birtakım gayelerle devlet ideolojisi haline getirilmiştir. Daha sonra İslam tarihinde “mihne” diye isimlendirilen süreç başlamış, Mutevekkil'in (ö. 247/861) halife olmasına kadar başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere birçok Ehl-i Hadis âlimine işkence edilmiştir. Mutevekkil'in halife olmasıyla birlikte bu sefer süreç tersine işlemiş, mihneye karşı direnen Ahmed b. Hanbel İslam'ın sembolü ve mihenk taşı olarak görülmüştür. Öyle ki karşı görüşü savunan Mutezili ve Taberi (ö. 310/923), Buhari (ö. 256/870) gibi Sünnî âlimler fikirlerinden dolayı çeşitli şiddetlere maruz bırakılmıştır. Bk. Mehmet Emin Özavşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 31-83.

“Halku'l-Kur'an” meselesi ekseninde yapılan tartışmaların çeşitli teolojik, sosyolojik ve siyasi sebepleri olmakla birlikte bu tartışmanın en nihayetinde Kur'an'ın mahiyeti üzerinden yürütüldüğünü görüyoruz.⁸⁹ Bu noktada Kur'an'ın insan idrakiyle buluşmadan önce metafiziksel varlığının ve mahiyetinin anlama ve yorumlamaya konu olması çok mümkün değildir. Burada Kur'an'ın metafiziksel varlığı ile metafiziksel mahiyeti arasındaki fark dikkate alınmalıdır. Bu ayrımı dikkate aldığımızda kelâmullah ve levh-i mahfûz vurguları Kur'an'ın metafiziksel varlığıyla ilgili olup, onun mahiyetinin bilgisini bize vermez. Zira bu iki ifade ilahi kelamın insan idrakiyle buluşmuş olduğu noktada, Kur'an'ın metafiziksel varlığını zihinde anlamlı kılan birer dilsel göstergedir. Sözelimi levh-i mahfûz; Kur'an'ın metafiziksel mahiyetini göstermekten ziyade vahye cin, şeytan gibi herhangi bir gaybî varlığın müdahale etmediği ve bizzat Allah tarafından indirildiği gerçeğinin dilsel bir beyanıdır.⁹⁰ Bu açıdan Kur'an'ın metafiziksel mahiyeti, insanın sahip olduğu dilsel ve tarihsel sınırlılıklar açısından “bilinmeyen” değil “bilinemeyen” bir varlık düzeyini ifade eder. Burada Kur'an'ın ontolojik mahiyetinin insan açısından “bilinmiyor olması”, onun ontolojik bir gerçekliğinin olmadığı ya da metafiziksel varlık ufkundan soyutlanacağı sonucunu doğurmaması gerekir.

İlahî vahiy olan Kur'an'ın, metafizik varlık düzeyinden insan idrakiyle buluşmasının ilk yeri Hz. Peygamber'in zihnidir. İbn Vehb varlığın bu düzeyini “beyânu'l-îtikâd” olarak isimlendirmiştir. Ona göre kendi zatı itibariyle varlık, akla/zihne açık olduğunda ve kendisini beyan ettiğinde, akıl o varlığın anlamlarının ve deruni manalarının farkına ve bilincine varır. Daha sonra o varlığa dair zihinde bir inanç oluşur. Bu çerçevede düşündüğümüzde ayetlerde, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğinin belirtilmesi,⁹¹ bir yönüyle ontolojik gerçekliği ifade eden kelâmullahın kendisini ifşa etmesi ve açığa çıkarması anlamı taşımaktadır. Kur'an ilahî ve ontolojik bir gerçeklik olarak kendisini beyan etmesiyle birlikte, o vahyin gerçekliğine dair Hz. Peygamber'in zihninde bir inanç oluşmuştur. Nitekim bu husus ayette; “*Peygamber Rabbinden kendisine indirilene iman etti.*”⁹² şeklinde açıklanmıştır.

Burada Kur'an'ın ontolojik varlık düzeyinden, Hz. Peygamber'e nüzul sürecinin mahiyeti hakkında farklı yaklaşımların olduğuna dikkat çekebiliriz. Bir görüşe göre Kur'an, toplu bir şekilde Kadir gecesine dünyaya semasına indirilmiş, daha sonra buradan, peyderpey yaklaşık 23 yılda Hz. Peygamber'e vahyedilmiştir. Diğer bir görüşe göre Kur'an Kadir gecesinden başlayarak her yıl insanların ihtiyaç duyduğu kadar yirmi yıl boyunca dünyaya semasına indirilmiş, dünya semasından da o yıl içinde olacak olaylara binaen Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Son görüşe göre ise

⁸⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzul* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 28.

⁹⁰ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İfav, 2009), 79.

⁹¹ Bk. el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/194.

⁹² el-Bakara 2/285.

Kur'an'ın nüzulü Kadir gecesinde başlamış ve muhtelif vakitlerde peyderpey Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Diğer taraftan vahyin Cebrail'le olan ilişkisinin mahiyeti hususunda da bir mutabakat sağlanamamış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşleri; Cebrail vahyi doğrudan levh-i mahfûzdan almıştır ya da Kur'an, Hafaza melekleri tarafından yirmi gecede levh-i mahfûzdan Cebrail'e nakledilmiştir veya Cebrail vahyi bizzat Allah'tan dinleyerek almıştır şeklinde sıralayabiliriz.⁹³

Kur'an'ın nüzul keyfiyetine yönelik görüşlerin, henüz anlama ve yorumlamaya konu olabilecek bir varlık düzeyinden hareketle söylenmediğinden, kesin bir mahiyet bilgisi sunma imkânı oluşturmadığını belirtebiliriz. Bununla birlikte farklı ayetlerde Kur'an'ın ramazan ayında,⁹⁴ mübârek bir gecede (kadir geçesinde)⁹⁵, Cibril ya da Ruh vasıtasıyla indirildiğinden bahsedilmesi⁹⁶ mahiyet bilgisinden ziyade, vahyin ontolojik gerçekliğini ve değerini açıklayan somut ifadelerdir. Dolayısıyla toparlayacak olursak vahiy ile Hz. Peygamber'in ilişkisi mekanik ve dışsal bir ilişkiden çok kalbi, içsel ve manevi bir boyuta sahiptir.⁹⁷ Bu açıdan Kur'an vahyi, Hz. Peygamber'in ruhsal ve zihni bir tecrübesi olup, bu tecrübeyi yaşamayanlara nispeten gaybî, mahrem ve kapalı bir nitelik taşımaktadır.⁹⁸

Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, Kur'an vahyinin ontolojisine ve gerçekliğine dair zihninde bir inancın oluşması aklî düzeydedir. İbn Vehb'in beyan yönteminde hareketle söyleyecek olursak, Hz. Peygamber Kur'an'ın ontolojik varlığına ve gerçekliğine dair inanca, doğrudan ruhî ve kalbî tecrübesi ile ulaşmıştır. Zira Peygamber hiçbir harici delile ihtiyaç duymadan, kendi zihninde vahyin ontolojik gerçekliğini tecrübe ederek bir inanç oluşturmuştur. Nitekim İbn Vehb bu noktayı, varlığın hiçbir delile gereksinim duymadan zahir olması şeklinde açıklamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in dışındaki kimselerin Kur'an'ın ontolojik varlığına ve gerçekliğine dair zihinlerinde bir inancın oluşmasının yolu haberdur. Bu bağlamda İbn Vehb haberi, bâtin varlığın bilgisine ulaşma yollarından birisi olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre bâtin varlık, aklî ve duyuşal olarak doğrudan bilgisine ulaşılabilen varlığı temsil eder. Bu açıdan Kur'an, hem nüzul ortamına şahit olanlar hem de sonraki nesiller için bir haber-i rasûl niteliği taşımaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an, nüzul ortamında bulunan kimseler için şahit olunan bir haber iken, nüzul sonrası nesiller için nakledilen bir haber vafına sahiptir. Dolayısıyla her iki durumda da Peygamber dışındaki kimselerin, Kur'an'ın ontolojik/metafiziksel gerçekliğine dair inançları haber üzerinden gerçekleşmektedir.

⁹³ Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/228-233; Abdurrahmân Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (Mısır: el-Heyetu'l-Mısrıyye, 1974), 1/147-164.

⁹⁴ el-Bakara 2/185.

⁹⁵ ed-Duhân 44/2.

⁹⁶ el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/193.

⁹⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 80.

⁹⁸ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Hâldûn, *Muqaddimetü İbn Hâldûn* (Beyrut: Dâru Şâdir, 2000), 441.

Burada hicrî ikinci asrın başından itibaren sofistlik çevreler ile özellikle Mu'tezile kelimcileri arasında başlayan haberin bağlayıcılığına dair tartışmalara kısaca işaret edebiliriz. Şöyle ki İslam düşüncesinde ilk defa nakli bilgiyi ve haberi reddeden sofistlik akımlara karşı Mutezile kelimcileri bilgi konusunda eğilmişler ve genelde haberin özeldi ise haber-i rasûl olan Kur'an'ın bağlayıcılığını ispat etmek için bir bilgi nazariyesi ortaya koymaya çalışmışlardır.⁹⁹ Buna göre ilahî vahiy olarak Hz. Peygamber'e nazil olan Kur'an'ın varlığından, sonraki nesiller önceki nesillerin haberleriyle bilgi sahibi olduklarından, özellikle haberin epistemolojik bağlayıcılığı üzerinde durulmuştur. Bu açıdan kategorik olarak haberin epistemolojik bağlayıcılığına binaen, tarihin belli döneminde Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın sonraki nesillere mütevâtir bir haber olarak nakledilmesi, onun varlığına dair zihinde kesin bir bilgi ve inanç oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Vehb'in beyânu'l-î'tikâd olarak isimlendirdiği beyan türünün, Kur'an'ın varlığı açısından böyle bir bağlama oturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Vehb'e göre bir şeyin varlığına dair zihinde bir inanç oluşmasının araçlarından birisi, mütevâtir haberdir. Bu açıdan mütevâtir haber, özellikle nüzul dönemine şahit olmayan nesillerin zihninde Kur'an'ın varlığına dair bir inancın oluşmasına imkân sunmaktadır.

İbn Vehb'in beyan yönteminin son iki türü olan beyânu'l-îbare ve beyânu'l-kitâb Kur'an'ın en genelde dilsel ve tarihsel gerçekliğini ifade eder. Buna göre beyânu'l-îbare Kur'an'ın metafiziksel varlığına dair zihinde oluşan inancın söz ile açıklanmasıdır. Bununla birlikte Kur'an'ın bir söz olarak ortaya çıkması, tarihsel şartlar içerisinde gerçekleşmektedir. Yani Kur'an tarihin belli döneminde konuşulan bir dilin ifade, üslup ve anlatım özellikleri içerisinde söze dökülmüştür. Nitekim bu dilsel gerçeklik birçok ayette Kur'an'ın Arapça hitap olduğu vurgulanarak, açık bir şekilde belirtilmiştir.¹⁰⁰ İbn Vehb'in Kur'an'ın Arapça bir söz olduğuna dikkat çekerek, Arap dilinin ifade ve üslup özelliklerine geniş yer ayırması bu dilsel gerçekliğin bir yansımasıdır.

Bu bağlamda İbn Vehb'in ibareyi; “bütün diller için ortak olan ibare” ve “Arapçaya has ibare” şeklinde ikili bir ayırım yapması da oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeyi biraz açacak olursak birincisi dilin evrensel boyutuna, ikincisi ise tarihsel boyutuna dair bir gönderme şeklinde okunabilir. Yani dilin bizzat kendisi evrensel bir araç olmakla birlikte dili, olgu-dil ilişkisine soktuğumuzda dil artık tarihsel bir form kazanır. Örneğin “Bu çocuk küçüktür.” şeklinde bir söz iki şekilde düşünülebilir. Birincisi obje-dil ilişkisi olarak bir olguya dair düşüncenin aktarılması anlamına gelir. Bu dilin tarihsel formudur. İkincisi ise bizzat dilin kendisinden bahsetmektir ki zikri geçen sözü, bir olguyu göstermesi açısından değil yapısal olarak özne

⁹⁹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 16.

¹⁰⁰ Toplam 11 ayette Kur'an dilinin Arapça olduğunu vurgu yapılmıştır. Bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/ 103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

ve yüklemden oluşması açısından ele alır. Bu da dilin evrensel boyutunu ifade eder.¹⁰¹ Bu çerçevede baktığımızda olguyla diyalektik bir ilişkiye giren Kur'an vahyinin, belli bir dilin tarihsel formları içerisinde konuşması varoluşsal bir gerekliliktir. Bu açıdan Kur'an'ın Arabiliğinden hareketle sadece tarihsel olduğunu iddia etmek ya da Arap dilinin ifade zenginliğini veya kutsallığını gerekçe göstererek sadece evrensel olduğunu öne sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın belli bir dilden hareketle konuşması ne tarihselcilik ne de evrenselcilik iddiasına delil teşkil eder. Zira ilahî hitabın muhatabı olan insanın varoluşsal gerçeklerini ve sınırlılıklarını dikkate aldığımızda, Kur'an'ın belli bir dilden hareketle konuşması, İbn Vehb'e atıfla söylenecek olursa, onun dilsel (sözsöz ve yazısal) varlık düzeyini ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'ı, dilsel ve tarihsel bağlama indirgemek ne kadar yanlışsa dilsel ve tarihsel temellerinden soyutlamak da o kadar yanlıştır.

İbn Vehb'in son beyan türünü oluşturan beyānu'l-kitāb, Kur'an'ın sözden yazıya aktarılmasıyla ilişkilidir. Bu beyan türü de dilin tarihsel formu içerisinde gerçekleşmekte ve kendi içinde maddi unsurları barındırmaktadır. Bunun anlaşılması açısından "Kur'an" ve "Mushaf" kavramları arasındaki farka işaret edebiliriz. Kur'an, tarihsel alana ve maddi unsurlara asla indirgenemeyecek bir anlam alanına verilen isim iken, Mushaf kendisini oluşturan maddi ve tarihsel unsurların toplamına verilen bir isimdir.¹⁰² Buna göre Arapça bir söz olarak konuşan Kur'an, nazil olmaya başladığı dönemden itibaren Arap diliyle yazıya aktarılmış ve süreç içerisinde bir Mushaf halini almıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın yazıya aktarılmasının parçalarını oluşturan kelime, harf gibi öğeler tarihsel bir içeriğe sahip maddi unsurlardır. Bu durum sonraki süreçte özellikle yazıya aktarılan Kur'an metninin anlaşılmasını kolaylaştırmak gayesiyle Mushaf üzerinde, harflerin nokta ve hareketlenmesi, vakf ve ibtidâ işaretlerinin kullanılması, ayetlere numara verilmesi gibi faaliyetler için de geçerlidir. Bu çerçevede söyleyecek olursak, Mushaf'ı oluşturan bütün bu unsurlar Kur'an'ın yazınsal varlık düzeyini temsil etmekte olup, maddi ve tarihsel bir niteliğe sahiptir.

Son olarak Kur'an'ın ontolojik, zihinsel ve dilsel şeklinde özetleyebileceğimiz farklı var oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesine kısaca işaret edebiliriz. Burada metafiziksel varlık düzeyinde olan Kur'an'ın zihinle, zihinde olanın dille olan ilişkisinin uygunluk mu, uyuşma mı, kopya mı resmetme mi olduğu tartışması gündeme gelmektedir.¹⁰³ Bu tartışmayı bir tarafa bırakırsak Kur'an'ın bu farklı var oluş düzeyleri arasında tam bir mutabakatın ya da ayrışmanın olmadığını da söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın bu farklı varlık düzeyleri arasında

¹⁰¹ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 24.

¹⁰² Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, 87.

¹⁰³ Bu mesele bilgi felsefesinde doğruluğun esas tartışmasında ele alınmaktadır. Bu bağlamda doğruluğun ölçütü olarak tutarlılık, uzlaşma, açıklık, yarar gibi farklı kuramlar geliştirilse de Felsefe tarihinin en çok kabul gören kuramı "uygunluk"tur. Bk. A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2017), 70,71.

ne bir ayniyet ne de bir ğayriyyet (başkalık) ilişkisi vardır. Ayniyet ilişkisi olduğunu söylemek zordur, zira her varlık düzeyi kendisini kuşatan özel şartlara sahiptir. Ğayriyyet ilişkisi olduğunu da söylemek zordur, çünkü Kur'an'ın farklı var oluş düzeyleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Dolayısıyla bize göre yukarıda bahsi geçen Kur'an'ın farklı varlık düzeyleri arasında, ayniyet ya da ğayriyyet ilişkisinden ziyade bir "uygunluk" olup bu uygunluk her düzeyin kendine ait özel şartları çerçevesinde düşünülmesi ve buradan hareketle bir bütünlük oluşturulması gerekir.

SONUÇ

İbn Vehb'in ortaya koyduğu dört boyutlu beyan yönteminde, her ne kadar Aristoteles'in yorum anlayışının kurucu etkisi olsa da bu yöntemin gerek kavramsal gerekse içerik olarak, İslâmî bir varlık tasavvuru ve yorum anlayışı çerçevesine oturtulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda eserde ayet, hadis gibi dini referansların oldukça sık kullanılması dikkat çekicidir. Bu açıdan bize göre İbn Vehb'in dört boyutlu bu beyan yöntemi, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuruna dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmaktadır. Şöyle ki beyānu'l-i'tibār; Kur'an'ın ontolojik ve metafiziksel varlığını, beyānu'l-i'tikād; epistemolojik ve zihinsel varlığını, beyānu'l-ibāre; sözselsel varlığını, beyānu'l-kitāb ise yazısal varlığını ifade eder. Bu bağlamda ilk iki beyan türü çerçevesinde söyleyecek olursak, Kur'an'ın ontolojik/metafiziksel ve epistemolojik/zihni varlık düzeyini oluşturan bu iki alanda tabii ve değişmez bir durum söz konusudur. Yani hangi dili konuşursanız konuşun, hangi zaman ve tarih diliminde yaşarsanız yaşayın, Kur'an'ın metafiziksel düzeyde ontolojik, epistemolojik düzeyde ise zihni varlığında değişme olmaz. Bu minvalde Kur'an, bu iki varlık düzeyinde yorumun değil inancın konusudur. İbn Vehb'in beyānu'l-ibāre ve beyānu'l-kitāb olarak isimlendirdiği son iki beyan türü ise Kur'an'ın dilsel ve tarihsel gerçekliğiyle ilişkili olup, değişken bir yapıya sahip olan bu iki varlık düzeyi aynı zamanda yorumunun imkanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Vehb'in beyānu'l-i'tibār ve beyānu'l-i'tikād olarak isimlendirdiği iki düzey en temelde Kur'an'a dair bir varlık tasavvurunu temsil ettiği, beyānu'l-ibāre ve beyānu'l-kitāb şeklinde ifade edilen varlık düzeylerinin ise bir yorum tasavvuru oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'a dönük olarak geliştirilecek olan anlama ve yorumlama faaliyetinde bu dört düzeyin birlikte düşünülmesi gerekir. Yani Kur'an'ın doğru anlaşılması, bir yönüyle tarihsel şartlar içerisinde kendisi ile konuştuğu ve yazıya aktarıldığı dilin üslup, anlatım ve ifade özelliklerini çok iyi bilmekten geçer. Burada dilin ve Mushaf'ın parçasını oluşturan maddi ve tarihsel unsurların mutlaklaştırılarak vahyin ontolojisinin bir cüzüne dönüştürülmemesine dikkat edilmelidir. Nitekim zâhirî yaklaşımda, Kur'an'ın tarihsel bağlamından soyutlanarak söz ve yazı olarak metafiziksel bir metne dönüştürüldüğünü görüyoruz ki bu parçacı bir okuma biçimi olup bütüncül ve gerçekçi bir yaklaşımdan uzaktır. Benzer durum tarihselci yaklaşım

için de geçerlidir. Zira tarihselci anlayış, tersinden Kur'an'ı metafiziksel ufkundan soyutlayarak maddi ve tarihsel alana indirgemekle, aynı şekilde bütüncül bir Kur'an tasavvuru geliştirememiştir. Dolayısıyla doğru olan, Kur'an'ın metafiziksel ve tarihsel varlık düzeyini kapsayan küllî bir yaklaşımın esas alınmasıdır. Bu açıdan doğru bir Kur'an tasavvuru ve yorum anlayışının inşasında, İbn Vehb'in dört boyutlu beyan yönteminin Kur'an'ın metafiziksel ufkunu ve tarihsel temellerini içine alan bütüncül bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Bu bütüncül yaklaşım, Kur'an'ın farklı varlık düzeylerinin kendi başına düşünülmesine, bunlar arasında bağlantılar kurulmasına ve bütünlüğün sağlanmasına olanak tanınması açısından anlaşılabilir, tutarlı ve gerçekçi bir varlık ve yorum tasavvuru oluşturduğunu belirtebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Peri Hermeneias Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Durmuş, İsmail. “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/334-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV, 3. Baskı, 2009.
- Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed. *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-manṭık*. Thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Gelder, Geert Jan van. “İbn Vahb, İshâq b. İbrahim”. *The Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). Ed. Kate Fleet vd. Erişim 07 Mayıs 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32285
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 8. Basım, 2017.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2018.
- Hüseyin, Tâhâ. “el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı”. Çev. M. Akif Özdoğan. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 131-157.
- İrmak, Mustafa. *Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- İbn Âşûr, Muḥammed Ṭâhir. *Usûlu'l-inşâ ve'l-ḥitâbe*. Riyad: Mektebutü Dâru'l-Minhâc, 2012.

- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru Şâdir, 2000.
- İbn Vehb, Ebu'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. Thk. Ahmed Matlûb – Hatice el-Hâdise. Bağdat: Câmî'atü Bağdat, 1967.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmuddîn Ali b. Ömer. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri Şerh*. Haz. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferac el-Bağdâdî. *Naqdu'n-nesr (Kitâbu'l-beyân)*. Thk. Abdulhamîd el-'Ibâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.
- Özavşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzul*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. Çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu, 11. Basım, 2014.
- Shinar, Pessas. "İbn Wahb". *The Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon). ed. P. Bearman vd. Erişim 07 Mayıs 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8678
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm. 4. Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mısrıyye, 1974.
- Taftazânî, Sa'düddîn. *Şerhul Akaid-i Neseî Tercümesi*. Çev. Ali Haydar Doğan. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'an'ı Anlama" Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2013), 193-200.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2007.
- Zerkeşi, Ebü Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

