



es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde
İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN YORUM ANLAYIŞI

*Hârun ÖĞMÜŞ**

**ACCORDING TO HIS BOOK “ES-SAVÂIKU’L-MÜRSELE”, IBN KAYYİM’S
CONSEPT OF EXEGESIS**

Ibn’i Kayyim’s book of es-Savaiku’l-Mürsele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla, is disussing many aspects related to the exegesis of the Quran and hereby, despite not written about metodology, is offering quite many principles related to the method. Even if these are generally filological, besides it contains important points such as context, purpose of talker, totaliter approach. Our aim to prepare this article is to show in a definite single work that our classical literature consists a lot of principles of exegesis and metod and to contibute to disussions of metodology in Islamic Sciences.

Key words: Ibn Kayyim, the Quran, exegesis, method, consept

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, Kur’an, yorum, metot, bağlam

GİRİŞ

Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlih İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) eserlerinde Kur’ân’a getirdiği yorumlar, bir tefsir oluşturacak kadar yoğunudur. Nitekim müstakil bir tefsîri olmayan müellifin eserlerindeki bu yorumlar, Yüsri es-Seyyid Muhammed tarafından 5 cilt hâlinde Bedâiu’t-Tefsîr adıyla, Ali el-Hamd el-Muhammed es-Sâlihî tarafından da 6 cilt hâlinde ed-Dav’u’l-Münîr ale’t-Tefsîr adıyla derlenerek iki ayrı tefsîr oluşturulmuştur.¹

Biz bu çalışmada, es-Savâiku’l-Mürsele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla adındaki eserine göre İbn Kayyim’in yorum anlayışını tespît etmeye ve böylece klâsik eserlerin bir takım yorum kriterlerine sâhip olduklarını bir makâle

* Dr., ogmusharun@yahoo.com

¹ Bedâiu’t-Tefsîr, 1993’te Demmâm’da Dâru İbn’l-Cevzi’de; ed-Dav’u’l-Münîr ise Riyad’da Müessesetü’n-Nûr’da basılmıştır.

çerçevesinde göstermeye gayret ederek İslâmî ilimlerin metodolojisi hakkındaki araştırmalara katkı sağlamayı amaçlıyoruz.

“Cehmiyye ve Muattıla’ya Atılan Yıldırımlar” anlamındaki adından da anlaşılacağı üzere, es-Savâiku’l-Mürsele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla, îtikâdî mezheplere reddiye olarak kaleme alınan, dolayısıyla cedelci bir üslûpla yazılan bir eserdir. Bu sebeple, elbette bir usûl eseri değildir. Bununla birlikte, müellifinin, muâırızlarıyla yaptığı tartışmaları ve onların görüşlerini çürütmekte kullandığı deliller, zengin yorum kriterleri ihtivâ etmektedir. Eserin Muhammed b. el-Mevsîlî tarafından yapılmış bir de muhtasarı vardır.² Eserin orijinalinin bir kısmı kayıp olduğu için³, bu muhtasar son derece ehemmiyet arz etmekte ve konumuz açısından çok önemli hususlar ihtivâ etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda eserin hem orijinalinden hem de orijinalinde bulunmayan bilgiler içeren muhtasardan faydalandık.

I. İBN KAYYİM'E GÖRE TEVİL

İbn Kayyim, dört cilt olan eserinin, geniş bir kısmını tevîl konusuna ayırmış ve bir ciltten fazla yer tutan bu bölümde tevîlin lûgat ve ıstılah mânâları üzerinde durduktan ve şartlarını zikrettikten sonra, sahîh ve bâtil türlerini, bâtil tevîlin yol açtığı zararları açıklamıştır. Şimdi sırasıyla bunlar üzerinde duralım:

A. Tevîlin Lûgat ve İstılah Anlamı

Tevîlin, lûgatte, “bir şeyin varacağı yer” anlamına geldiğini belirten İbn Kayyim, kelimenin Kur’an’daki kullanımlarını zikrederek bunların asıl anlamı irtibatlarına değinmiştir.⁴ Buna göre tevîl lûgatte şu anlamlara gelmektedir:

1. Âkıbet: *فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً* “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz – Allah’a ve abrete gerçekten inanıyorsanız — onu Allah’a ve Resûl’e götürün; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”⁵ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

² İbn Kayyim Muhtasaru’s-Savâiku’l-Mürsele ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla, İhtisar: Muhammed b. el-Mevsîlî, nşr: Zekerîyyâ Ali Yûsuf, Kâhire: Mektebetü’l-Mütenebbî, t. y.

³ Bk. İbn Kayyim, es-Savâiku’l-Mürsele ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla, I-IV, nşr: Ali b. Muhammed ed-Dahîlûllah, Riyad: Dâru’l-Âsîme III, 795’te nâşirin dipnotu.

⁴ Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, I, 175-177

⁵ Nisâ 4/59

2. Haber verilen şeyin kendisi: Kelimenin bu anlamda kullanımına şu âyet örnek verilebilir: هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق “Onun tevilinden başka bir şey beklemiyorlar. Tevili geldiği (haber verdiği şeyler ortaya çıktığı) gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: Doğrusu Rab-bimizin elçileri gerçeği getirmişler.”⁶

3. Görülen rüyânın gerçekleşmesi: يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل “Ey babacığım! İşte bu, daba önce (gördüğüm) rüyânın tabakkukudur..”⁷ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

4. Fiille kastedilen amaç ve hikmet: سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً “Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim”⁸ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

İbn Kayyim, kelimenin lügat mânâlarını bu şekilde verdikten sonra şöyle der:

“Demek ki Allah’ın kitabına göre teville maksat, lâfzın gösterdiği mânâ-nın hakikatidir. Bu hakikat, dış dünyâda vâir olan hakikattir. Kelâm ikiye ayrılır: Haber ve talep (dilek). Haberin tevili, habere konu olan şeyin gerçekleşmesidir. Meselâ vaat ve tehdidin tevili, vaat edilen ve tehdit edilen şeylerin meydana gelmesidir. Allâh’ın bildirmiş olduğu sıfat ve fiillerinin tevili, Allah Teâlâ’nın nitelendiği yüce sıfatlar ve sâhip olduğu özelliklerin kendisidir. Emrin tevili ise, emredilen fiillerin yapılmasıdır.”⁹

İbn Kayyim, tevil kelimesinin bu anlamını Hz. Âişe’den nakledilen şu hadisle ispatlar: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: "سبحانك يا رسول الله" يتأول القرآن "اللهم ربنا وبحمدك" *Hz. Peygamber (sav) rukû ve secdede Kur’ân’ın hamd ve tesbible ilgili emirlerinin gereğini ifâ ederek (tevil ederek) ‘Allah’ım, Rabbiniz! Seni, hamd ile noksanlıklardan arındırırım.’ derdi*¹⁰

İbn Kayyim’e göre tevilin müfessir, muhaddis ve fakihlerce kullanılan istilâhî mânâsı ise, tefsir ve açıklamadan ibârettir. Bu konuda, Taberî’nin (ö.

⁶ A’raf 7/53

⁷ Yusuf 12/100

⁸ Kehf 18/78

⁹ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 177

¹⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, I-VIII, 2. Baskı, İst: Çağrı Yayınları, 1992, Kitâbü’l-Ezân, 139. İbn Kayyim, bu anlamı başka hadislerdeki kullanımları ve ayrıca şi-irle destekler. Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, I, 181-183

310/922) قوله تعالى في التأويل şeklindeki kullanımlarını¹¹ ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 242/856), Cehmiyye'nin görüşlerini reddetmek için yazdığı eserin isminde kullandığı غير تأويله من القرآن على فيما تأولته من القرآن¹² referans gösterir.¹³

Demek ki İbn Kayyim'e göre tevilin lügat anlamının, dış dünyâya bir tekâbülü vardır. İstilâhî mânâsı ise, zihinle sınırlı olup anlama ve yorumlama demektir.

İbn Kayyim, "Kelimenin, bir delil sebebiyle asıl anlamından ikincil bir anlama hamledilmesi"¹⁴ anlamındaki teville pek sıcak bakmaz ve bunu değişik kelâmî fırkaların ve özellikle de Mu'tezile ve Cehmiyye'nin istilâhî olduğunu, müteahhir usûlcü ve fakihlerin örfünde yaygın olan anlamın da bu olduğunu, bunun câiz olup olmaması husûsunda değişik eserlerin yazıldığını, seleften pek çoğunun bunu tasvip etmediğini belirtir.¹⁵ Bu tür tevilin hiçbir ilkesinin olmadığını, her fırkanın görüşlerine aykırı hususları tevil ettiğini belirten İbn Kayyim, bu durumu şöyle dile getirir:

"Doğrusu, her grup mezhebine uymayanı tevil etmiştir. Tevil edilebilir ve edilemez olan nassların ayrımında ölçü, tevil yapanların benimsedikleri görüş ve kâideler olmuştur. Kâidelerine uygun olan nassları kabûl etmiş, olmayanları –mümkünse — toptan inkâr etmiş, değilse tevil etme yoluna gitmişlerdir. Bu sebeple sahâbe düşmanlığını benimseyen Râfızîler, onların faziletine dâir vârit olan nassları ya ret veyâ tevil etmişlerdir. Cehmiyye de, Allâh'ın arşın üzerinde ve yaratıklarından ayrı oluşunu, kelâm sıfatını ve rü'yeti inkâr etmeyi temel bir ilke olarak benimsedikleri için bu ilkeye aykırı olan her nassı tevil etmişlerdir."¹⁶

¹¹ Meselâ bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân, I-XXI, nşr: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 1. Baskı, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, I, 274

¹² Eserin tam adı şöyledir: er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ Şekket filhi min Müteşâbihî'l-Kur'ân ve Teevvelethü 'alâ Gayri Te'vilih, 1. Baskı, Küveyt: Ğırâs, 2005

¹³ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 178

¹⁴ Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kalem, I, 18

¹⁵ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 178-180

¹⁶ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 230-231

İbn Kayyim'in bu cümleleri, İslâm düşünce târihinde akîdevî fırkaların çoğunun, mezhebini nasslardan oluşturmak yerine, genellikle nassları mezhebi istikâmetinde yorumlama yaklaşımı sergilediğini çok güzel özetlemektedir. Bize öyle geliyor ki, bu durum, kelâmî mezheplerin fikirden çok sosyal-siyâsî hâdiselerin etkisinde gelişmesinin tabîî bir netîcesidir.

B. Kelâmın ve Tevilin Çeşitleri

İbn Kayyim'e göre mütekellimin murâdı sözden anlaşılır. Söz tevil edilip edilmemesi bakımından üçe ayrılır:

1. Başka bir anlama gelme ihtimâli olmayan, doğrudan maksadı vurgulayan söz (nass): Böyle bir sözün tevilî imkânsızdır. Hattâ tevil edilmesi mütekellimin açıkça yalanlanmasını doğurur. Mânâsı sarîh olan Kur'an nasslarının hepsi böyledir.

2. Başka bir anlamın kastedilmesi ihtimâli olmakla birlikte zâhirde maksadı gösteren söz: Bu özellikteki bir kelâma bakılır: Eğer hep aynı şekilde kullanılmışsa, zâhirine aykırı bir şekilde tevilî mümkün değildir. Çünkü bir lâfzın tevilî, ancak benzerlerinden farklı ve münferit olarak geldiği zaman söz konusu olur. Eğer benzerlerinden farklı bir şekilde vârit olmuşsa tevil ile benzerlerine katılır.

3. Maksadı ne zâhiren ne de açıkça (nass) göstermeyen, aksine açıklanmaya muhtaç olan mücmel (özlü) söz. Bu, ancak açıklamasıyla tevil edilebilir. Bu tür sözler içinde, birçok mânâyâ muhtemil olup mütekellimin kastını açıklayıcı hiçbir karîne de ihtivâ etmeyenler olabilir, ki bunlar tevile çok geniş bir kapı aralar. Ancak Allah ve peygamberinin kelâmında hurûf-ı mukataanın dışında bunun bir örneği yoktur.¹⁷

İbn Kayyim, nassların delâletine ve sünnetin prensiplerine uygun olan tevilî sahih; aykırı olanı ise bâtil ve fâsit tevil olarak değerlendirir.¹⁸

Öne sürdüğü bu ilkelerden yola çıkarak İbn Kayyim'in, murâdın kat'î olarak tespît edilebileceği kanâatinde olduğunu, bunu elde etmek için de literal mânâyâ dayandığını söylemek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır.

C. Tevilin Şartları

¹⁷ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 382-389

¹⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 187

İbn Kayyim'e göre hitapla maksat; muhâtaba yol göstermek, merâmı anlatmak, içteki mânâları ona açıklamak ve en kısa yoldan bunları ona göstermektir. Bunun gerçekleşmesi, mütekellimin açıklaması ve muhâtabın anlaması ile mümkündür.¹⁹ Mütekellimin kastıyla muhâtabın anlayış/kavrayışı bir yerde buluşunca maksat hâsıl olur. Ancak mütekellimin maksadını açıklamaktaki acziyeti veyâ kötü niyeti ya da muhâtabın anlayışsızlığı bu buluşmayı engelleyebilir. Ama mütekellim, açık-seçik ifâdeler kullanır, sözünün muhâtabı tarafından anlaşılmasına ve onun zihninde yerleşmesine özen gösterirse; muhâtabı da, onun konuştuğu dili ve kullandığı kavramları bilir, iyi niyetli olduğundan emîn olursa murât edilen hakkında kalbinde hiçbir şüphe oluşmaz. Konuşmada asıl olan, mütekellimin bu şekilde maksadını açıkça ifâde etmesidir. Maksadın herkesin anlayamayacağı örtülü bir yolla anlatılması ise, Allah Teâlâ'nın cimâi lems/dokunma, dühûl, ifdâ/karışma gibi kelimelerle ifâde etmesinde²⁰ olduğu gibi maslahatın gerektirdiği istisnâî hallerde olur.²¹ Bu sebeple insan fıtratına uygun olan da, teville başvurmadan, sözü, bilinen ve alışık olunan anlamlarıyla yorumlamaktır.²² Eğer mütekellim, yâni Allah veyâ Rasûlü, kelâmın hakikat ve zâhirinden başka bir şey kastederlerse, muhâtabı, kullandıkları kelimelerin içermediği mânâları anlamakla mükellef tutmuş olurlar.²³ Bu itibarla tevil yapan kimse, Allah ve rasûlünün sözlerini zâhir ve hakikatinden çıkarıp onların maksadını belirlemek gibi vebâlli bir iş yaptığını bilmeli ve mutlakâ şu şartlara uymalıdır²⁴:

1. Kelimenin, yer aldığı terkipte tevil edilen mânâyâ gelebileceğini açıklamak. Aksi halde lügate iftirâ etmiş ve kendiliğinden bir mânâ îcat etmiş olur. Çünkü lâfız, lügatte bu mânâyâ gelmeyebilir. Kelime o mânâyı taşısa bile, o terkipte o mânâyâ gelmeyebilir.

2. Kelimeye verilecek mânâyı tâyin etmek. Çünkü kelime hakikî mânâsından çıkarılınca onun birkaç mânâsı olabilir. Bu mânâyı belirlemek de delîle muhtaçtır.

¹⁹ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 310

²⁰ Bk. Nisâ 4/43, 23, 21

²¹ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 500-504, 507

²² İbn Kayyim, es-Savâik, II, 435

²³ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 310-311

²⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 288-293; ayrıca bk. İbn Kayyim, es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla (Muhtasar), İhtisar: Muhammed b. el-Mevsilî, nşr: Zekeriyâ Ali Yûsuf, Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, t. y., s. 401

3. Lâfzî hakîkî ve zâhirî mânâsından çıkararak bir delil göstermek. Çünkü hakîkî ve zâhirî mânânın sâbit olduğunu ileri süren kimsenin, delili mevcuttur. Bundan vaz geçmek ancak daha güçlü bir delille olabilir.

4. Muâzıra cevap vermek. Çünkü hakîkî mânânın sâbit olduğunu söyleyen kimse, hem aklî hem de naklî bir delile dayanmaktadır. Naklî delile dayandığı açıktır. Aklî delil ise âmm ve hâss olabilir. Âmm olanı, mütakellim olan Allah'ın bilgi, açıklama ve iyilik-severliğinin kemâlidir. Hass olan ise sünnetin teyididir.

Görüldüğü üzere İbn Kayyim, tevilin sâhasını olabildiğince daraltmaktadır. Allâh'ın sıfatlarının tevîl edilmesine karşı olduğu ve eserini yazmasının temel sebeplerinden birini de bu tavrı oluşturduğu için tevil konusunda da böyle bir yaklaşım sergilemesi gâyet tabiidir.

II. İBN KAYYİM'E GÖRE YORUMDA DİKKATE ALINMASI GEREKEN UNSURLAR

İbn Kayyim'in yorumla ilgili olarak dikkate aldığı hususlar naklî ve aklî olmak üzere ikiye ayrılabilir. Kur'an, sünnet ve seleften yapılan merviyât naklî unsurları; filoloji, bağlam, kast-ı mütakellim, bütüncül yaklaşım, sarîh akıl ve fitrat aklî unsurları oluşturur. Şimdi bunların, İbn Kayyim'ce ön plâna çıkarılan yönleri üzerinde tek tek duralım:

A. Yorumda Dikkate Alınması Gereken Naklî Unsurlar

1. Kur'an

İbn Kayyim, Kur'an'ın Kur'an'la tefsîrinin en güzel metot olduğunu, sahâbe ve tâbiünün da buna başvurduğunu belirtir.²⁵ Buna istinâden, onun da, genel kabûle uygun olarak, Kur'an tefsîrinin ilk kaynağı olarak Kur'an'ı kabûl ettiğini söyleyebiliriz.

İbn Kayyim, Kur'an lâfızlarının delâletinin çok açık olduğu üzerinde ehemmiyetle durur. Ona göre Kur'an lâfızlarının i'rabları ve عسس "kararmak"²⁶, أسلوا "helâke sürüklenmek"²⁷, قسمة ضيزى "adâletsiz taksim"²⁸ gibi garip kelimelerin mânâları bile tevâtürle nakledilmiştir. Kelimelerin müştak

²⁵ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 428

²⁶ Tekvîr 81/17

²⁷ En'âm 6/70

²⁸ Necm 53/22

mı câmid mi, müştaksa neden müştak olduğu hakkındaki tartışmalar ise çok önemli değildir. Çünkü bunun mânâya doğrudan bir etkisi yoktur. Meselâ lâfza-i celâlin câmid mi müştak mı, müştaksa neden müştak olduğu hakkında bir çok görüş vardır.²⁹ Ancak bu kelimenin âlemlerin yaratıcısına delâlet ettiğinde ihtilâf yoktur.³⁰

İ'râb konusundaki ihtilâflar da böyledir. Meselâ Basralılar, *وان كنت من قبله لمن الغافلين* “Gerçek şu ki, sen bundan önce (bu haberleri) elbette bilmeyenlerden idin”³¹ âyetindeki *إن* edâtının şeddeli olan *إن* den muhaffefe ve lâm harfinin ise bu edâtı nâfiye (olumsuz) olan *إن* den ayırıcı (fârîka) olduğunu söylerken; Kûfeliler, *إن* edâtının nâfiye ve lâm harfinin ise *لا* mânâsında olduğunu söylerler.³² Bu, mânâ ile ilgili bir tartışma değildir, lâfızların mânâyı nasıl gösterdiği ile ilgili bir tartışmadır.³³ Yâni âyette geçen *إن* ve *ل* edatlarının anlama vurgu kazandırdığında her iki dil ekolü de birleşmekte, ancak bu vurgunun nasıl oluştuğunda ihtilâf etmektedirler. Basralılara göre bu vurguyu sağlayan, aslen şeddeli olan pekiştirme edâtı *إن* ve yine pekiştirme için kullanılan *ل* edâtı; Kûfelilere göre ise, olumsuzluk edâtı olan *إن* ve hasr (vurgu) için kullanılan *لا* anlamındaki *ل* edâtıdır.

Böylece İbn Kayyim, Kur’ân’ın kolaylaştırılmasının³⁴, lâfızlarının ezberlenmesinin yanı sıra mânâsının anlaşılması ve hükümlerinin uygulanmasında da söz konusu olduğunu, muhâtabın anlamayacağı lâfızlar içermesinin kolaylaştırılmış olmasıyla çelişeceğini ileri sürerek Kur’ân lâfızlarının mânâyı delâletinin kesinlik ifâde ettiğini belirtir.³⁵ Ona göre bu konuda problem oluşturan, Arapların daha önce kullanmadığı anlamlarda kullanılan salât, zekât, sıyâm, i’tikâf gibi şer’î; İslâm, îman, küfr, nifâk gibi dînî isimlerle sârik, sârika, zânî, zâniye gibi zâhiri murâd edilmeyen mücmel isimler ve *قرء* “hayız veyâ

²⁹ Meselâ bk. Firûzâbâdî (ö. 817), *Besâiru Zevi’t-Temyîz*, nşr: Muhammed Ali en-Neccâr, I-VI, Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, II, 12-16

³⁰ İbn Kayyim, *es-Savâik*, II, 748-749

³¹ Yusuf 12/3

³² Bu konuyla ilgili ihtilâflar için bk. İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâilî’l-Hilâf beyne’n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, 4. Baskı, Mısır: el-Mektebetü’l-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, II, 640

³³ İbn Kayyim, *es-Savâik*, II, 750-751

³⁴ Bk. Kamer 54/17, 22, 32, 40; Duhân 44/58; Meryem 19/97

³⁵ İbn Kayyim, *es-Savâik*, I, 331-332

hayızdan temizlenme” ve عسعس “kararma veyâ aydınlanma” gibi müşterek isimlerdir. Bunlar da üçe ayrılır:

a. *Sabahın be-yaz ipliği, siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yeyin, için*³⁶ âyetindeki من الفجر “sabah” kaydı gibi açıklaması berâberinde olanlar. Bunlar kesinlik ifâde ederler.

b. Açıklaması bir başka âyette bulunanlar. Bunlar da diğer âyetle birlikte değerlendirildiklerinde kesinlik ifâde ederler. Meselâ Bakara Sûresi’nde annelerin çocuklarını iki yıl emzirecekleri, Lokman Sûresi’nde sütten kesmenin iki yıl içinde olacağı ve Ahkâf sûresinde ise hâmilelik ve sütten kesmenin otuz ay olduğu belirtilmiştir.³⁷ Bütüncül bir bakış açısıyla bakılıp bunların hepsi bir arada değerlendirildiğinde hâmileliğin en kısa süresinin altı ay olduğu anlaşılır.

c. Açıklaması peygambere havâle edilenler. Bunlar da peygamberin açıklamasıyla bilinirler.³⁸

Böylece Kur’an ya kendisi açıktır veyâ yukarıda sayılan bu üç yoldan biriyle açıklanmıştır. Dolayısıyla onda kesinlik ifâde etmeyen hiçbir şey yoktur.³⁹

İbn Kayyim, Kur’an lâfızlarının delâletinin açıklığını bu şekilde vurguladıktan sonra bir adım daha ileri giderek Allâh’ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin müteşâbih değil, muhkem olduğunu söyler ve bunu eserin daha sonraki bahislerinde ispatlayacağını vaat eder.⁴⁰ Ne var ki, eserin daha sonraki hiçbir yerinde bu konuya döndüğü görülmemektedir. Nâşir, bu kısmın, eserin orijinalinin günümüze ulaşmayan cildinde olabileceğini belirtmektedir.⁴¹ Ancak bir yerde الله إلا ما يعلم تأويله “Onun tevîlini ancak Allah bilir.”⁴² mânâsını vermenin yanlış olduğunu, çünkü Kur’ân’ın beyan, hidâyet ve şifâ olduğunu, Allah’ın, onun üzerinde düşünülüp anlaşılmasını

³⁶ Bakara 2/187

³⁷ Bk. Bakara 2/233; Lokman 31/14; Ahkâf 46/15

³⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 753-755

³⁹ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 757

⁴⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 795

⁴¹ Nâşirin dipnotu için bk. es-Savâik, III, 795

⁴² Âl-i İmran 3/7

istediğini, ashâbın emir ve yasakları anladıkları gibi sıfat âyetlerini de anlayıp tefsîr ettiklerini, ancak keyfiyeti hakkında yorum yapmadıklarını zikreder.⁴³

Biz, aşkın olan Allâh'ın sıfatlarını bile müteşâbih olmaktan çıkararak bu aşırı nesnelci yaklaşımı, İbn Kayyim'in Mu'tezile karşıtlığına bağlıyoruz.

2. Sünnet

İbn Kayyim'e göre, Hz. Peygamber (sav), Kur'an'ın lâfzını tebliğ ettiği gibi mânâsını da açıklamıştır. Çünkü Allah, kitabını apaçık indirmiş, peygamberine de açıklamasını emretmiştir. Peygamber, sâdece lâfzı açıklayıp mânâyı açıklamamış olamaz. Aksine hem lâfzı hem mânâyı açıklamış, hattâ mânâyı daha çok önem vermiştir. Çünkü lâfız mânânın bir aracı ve delilidir. Araca amaçtan daha fazla önem verilmez.⁴⁴

İbn Kayyim'in sünnetle ilgili olarak üzerinde ısrarla durduğu bir husus da, haber-i vâhidin îtikâdî meselelerde delil olmasıdır. Ona göre, haber-i vâhit, ahkâmda olduğu gibi îtikâdî meselelerde de delildir. Zâten sahâbe ve tâbiûn devrinde olmayan ve sonradan kelâmcılar tarafından çıkarılan bu konudaki ayırım tutarlı değildir. Çünkü ahkâmı ilgili hadisler de, nihâyetinde, Allah ve rasûlünün bir şeyi yasalaştırmasıyla ilgili bir haberdir.⁴⁵

İbn Kayyim'e göre hakkında icmâ oluşan haber-i vâhit mütevâtir hükümündedir.⁴⁶ Çünkü ümmet dalâlette birleşmez. Halbuki ümmetin kabûl ettiği bir haber-i vâhidin gerçek dışı olması, onun sapmış olmasını gerektirir.⁴⁷ Gerçi haber-i vâhidi nakleden râvî yalan söylemiş ve yanlış olabilir. Ancak bu durumda ümmet içinde biri bunu mutlakâ bilir ve onun durumunu ortaya çıkarır.⁴⁸ Dolayısıyla ümmetçe kabûl edilen hiçbir hadis yalan veyâ yanlış olamaz. Bu özellikteki hadislerin doğruluğuna inanmak, Hz. Peygamber'in ismetine inanmanın bir gereğidir.⁴⁹

⁴³ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 921-924; Selefîn görüşünün agnostizm olmadığıyla ilgili ayrıca bk. a. g. e., III, 1133-1134

⁴⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, 737-738; ayrıca bk. Muhtasar, s. 552

⁴⁵ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 613

⁴⁶ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 575

⁴⁷ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 582

⁴⁸ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 604

⁴⁹ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 594

İbn Kayyim, bu konuda başka görüşleri dışlayıcı ve oldukça keskin bir dil kullanır. Râvîlerin yalancı olabilecekleri ve hatâ edebileceklerini ileri sürmenin, peygambere vahiy getirenin şeytan olduğunu ileri sürmekle eş-değer olduğunu iddiâ eder.⁵⁰ Ona göre ehl-i hadîsin kabûl ve tasdîk ettiği hadisler kesinlik ifâde eder. Zîrâ onlar hadîsin erbâbıdır.⁵¹

Böylece İbn Kayyim, tevil konusunda başka fırkaları aşırı gitmekle ithâm ederken ehl-i hadîsi ön plâna çıkararak bu konuda da kendisi çok aşırı yargılarda bulunmuştur. Bu yargıların doğruluğu kabûl edilse bile ümmetin haber-i vâhitle sâbit konularda fikir birliği ettiği örnekler bulmakta zorluk çekilecektir. Çünkü îtikâdî konularda îtikâdî mezhepler genellikle farklı görüşlere sâhip olmaktadır.

3. Sahâbe-Tâbiûn Görüşleri

Sahâbe ve tâbiûni “selef” ortak adıyla anan İbn Kayyim, eserinde sık sık onların görüşlerine atıfta bulunur.⁵² Selefî çizgide bir âlim olması hasebiyle tabiî olarak, Hz. Peygamber’i (sav) görmüş olmalarının sahâbeye büyük bir avantaj sağladığını, bu sebeple Kur’ân’ın anlaşılması için sahâbe ve tâbiûna, onların konuşma esnâsındaki lügat ve üslûp özelliklerine mutlakâ mürâcaat edilmesi gerektiğini belirtir.⁵³ Bu konuda dikkat çekici bir husus ise, sahâbenin naslar hakkında tevakkuf etmediğini, bunu söylemenin onlara bir iftirâ olduğunu vurgulamasıdır.⁵⁴

B. Nakil Dışındaki Unsurlar

1. Filolojik Unsurlar

Dille ilgili unsurları, kelime ve cümle yapısı olmak üzere iki başlık altında değerlendirmemiz gerekmektedir:

a. Lügat

Öncelikle şunu belirtelim ki, İbn Kayyim’e göre, bir kelime, kendi başına bir anlam ifâde etmez. Kelimeler tek başlarına, karganın “gak” demesi gibi

⁵⁰ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 570

⁵¹ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 583

⁵² Meselâ bk. İbn Kayyim, Muhtasar, s. 428, 432

⁵³ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 559-560

⁵⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 1133-1134; ayrıca bk. a.g.e., III, 921-924

bir sestem ibârettir.⁵⁵ Bu sebeple bir kelimeye mânâ verirken mutlakâ siyak-sibak (bağlam), konuşanın kastı ve muhâtabın durumu gibi hususlar dikkate alınmalıdır. Biz, bu husûsu aşağıda ayrıca ele alacağız. İbn Kayyim’in yalnızca kelimenin kendisinde dikkate aldığı hususlar şunlardır:

1. Lâfzın vaz’î anlamını dikkate almak: Bu sebeple, Allah Teâlâ’nın ayağını koymasına kadar cehennem dolmadığını belirten hadiste⁵⁶ geçen رجل “ayak” kelimesine “insanlardan bir topluluk” anlamını verenleri Arap dilinde bu anlamın bilinmediğini ileri sürerek tenkit etmiştir.⁵⁷

2. Kelimenin bulunduğu yapı ve sığayı dikkate almak: Bu sebeple müfredi “kudret” mânâsında kullanılabilen “yed/el” kelimesinin قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي “Allah, ‘Ey İblîs! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?’ dedi”⁵⁸ âyetinde geçen müsennâsına da bu mânânın verilmesini⁵⁹ tenkit etmiştir.⁶⁰ Çünkü bu yorum sâhibi, kelimenin müsennâ kullanıldığını dikkate almayarak âyete Hz. Âdem’in (as) iki kudretle yaratıldığı anlamını vermiş olmaktadır.

3. Kelimelerin nüzûl zamânındaki mânâlarının tespiti: Bu sebeple, Hz. İbrâhim (as) kıssasında⁶¹ geçen gök cisimlerinin üfûlü/batmasını ifâde eden أفل fiilinin, kelâm ilminde kullanılan “hareket” delilindeki ıstılâhî mânâ ile yorumlanmasını⁶² tenkit etmiştir.⁶³

4. Kelimelerin Kur’an’da kazandıkları anlamlara dikkat etmek: İbn Kayyim, Kur’an kelimelerinin birbirlerini açıkladıklarını belirterek bütüncül yaklaşıma dikkat çeker ve bu açıdan vücûh ve nezâir ilminin önemini vurgular.⁶⁴

⁵⁵ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 289

⁵⁶ Buhârî, Kitâbü’t-Tefsîr, Sûretü Kaf, 1 (Bâbu “Ve tekûlü hel min mezîd”)

⁵⁷ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 187-188

⁵⁸ Sâd 38/75

⁵⁹ Böyle bir yorum için bk. Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, Mefâtihu’l-Ğayb, I-XXXIV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990, XXVI, 199-202

⁶⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 188

⁶¹ En’âm 6/77

⁶² Böyle bir yorum için bk. Râzî, Mefâtih, XXVI, 200

⁶³ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 189-190

⁶⁴ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 552

5. Mânâsı bilinip muhâtaplarca anlaşılan bir kelimeye alışılmış olmayan anlamlar yüklememek: İbn Kayyim'e göre, bilinen anlamları olan bir kelimeye nâdir kullanılan anlamlar yüklemek Kur'an'ın hidâyetine aykırıdır.⁶⁵ Bu sebeple o, insanların ilgisini çekecek i'rab ve kırâat vecihleri zikrettikleri ve garip mânâlar verdikleri gerekçesiyle müfessirleri tenkit eder. طه "Tâhâ"nın⁶⁶ Nabat dilinde "ey adam!" anlamında olduğu⁶⁷, يس "Yâsîn" in⁶⁸ Hz. Peygamber'in adı olduğu⁶⁹, ن "Nûn"⁷⁰ ile kastedilenin hokka olduğu⁷¹, "Siz ancak büyüye tutulmuş bir adama uymaktasınız"⁷² âyetindeki مسحور kelimesinin "ciğer sâhibi" anlamında olduğu⁷³ gibi yorumlar, onun tenkit ettiği vecihlerden bâzılarıdır.⁷⁴

6. Kelimelerin delâlet ettiği anlamın kapsamını koruyup onları belli şahıs ve zamanlara tahsîs ederek daraltmamak: İbn Kayyim'e göre anlamlarının kapsamı bakımından Kur'an lâfızları üçe ayrılır:

a. Son derece âmm olanlar: Bunların tahsîsi, maksadı geçersiz kılar. والله بكل شيء عليم "her şey" gibi. *Allah her şeyi bilir*⁷⁵ âyetindeki كل شيء "her şey" gibi.

b. Son derece hâss olup âmm olduğunu iddiâ etmek imkânı olmayanlar: Bunlar, يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك "Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!"⁷⁶ âyeti gibi Hz. Peygamber'e mahsus naslardır.

c. Kendileriyle savaşılanlara (müminler), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) için verildi.⁷⁷ âyeti gibi âmm ve hâss

⁶⁵ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 196

⁶⁶ Tâhâ 20/1

⁶⁷ Meselâ bk. Taberî, XVI, 5

⁶⁸ Yâsîn 36/1

⁶⁹ Meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdîrahman b. Ali, Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, I-IX, 4. Baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987, VII, 3

⁷⁰ Kalem 68/1

⁷¹ Meselâ bk. Taberî, XXIII, 143

⁷² Furkan 25/8

⁷³ Bu kelimenin böyle bir yorumu için bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, Mecâzu'l-Kur'an, nşr: Muhammed Fuâd Sezgin, I-II, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, I, 371-371

⁷⁴ Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, II, 694; ayrıca bk. İbn Kayyim, Muhtasar, s. 381-382

⁷⁵ Bakara 2/282

⁷⁶ Mâide 5/67

⁷⁷ Hac 22/39

olabilecek lâfızlar: Bu kısım, ilk iki kısım ortasında yer alsa da kastında ve delâletinde âmmdır. Bu nev'in tamâmının veyâ ekseriyetinin hükümleri, o hükümleri gerektirici sıfatlarla ilişkilendirilmiştir. Bu sebeple hem lâfız hem de mânâ bakımından kapsamlıdır. Dolayısıyla onları sınırlandırmak, onlarla amaçlanan husûsu ve anlamı geçersiz hâle getirir.⁷⁸

İbn Kayyim, bu ayrımı yaptıktan sonra, çoğu kazâ-kader ve va'd-va'id ile ilgili olan üçüncü nevîdeki âyetlerin kapsamının daraltılmasına birçok örnek vermiş ve bunun temelinde genellikle âyetleri mezhebî görüşlere uydurma kaygısının yer aldığını belirtmiştir. Meselâ Allah'ın, kulların fiillerini yarattığını kabûl etmeyen Kaderiye (Mu'tezile), *الله خالق كل شيء* "*Allah her şeyi yaratandır*"⁷⁹ âyetindeki kapsamı kulların fiillerini istisnâ ederek daraltmışlardır.⁸⁰ Kezâ Va'diyye (Allâh'ın tehditlerinin mutlakâ gerçekleşeceğini belirtenler⁸¹), *ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم كاللحاح في جهنم* "*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir.*"⁸² âyetinin içerdiği tehdidin mutlakâ gerçekleşeceğini belirtince muârizları hemen tahsîse sığınarak bunun belli kişilerle ilgili olduğunu belirtmişlerdir.⁸³

Va'd-va'id konusunu örnek alırsak İbn Kayyim'in üçüncü nevîdeki âyetlere yaklaşımı şöyledir: Allah Teâlâ, sevap ve cezâyı onları gerektiren fiillere bağlamıştır. Şu halde fiiller sebep ve illet, cezâ ve mükâfat ise ma'lûl / müsebbep ve sonuçtur. Gerekli şartlar mevcut ve bir mâni de yok iken netîce vermeyen bir sebep düşünülemez. Ancak gerekli şartlar bulunmaz veyâ bir mâni olursa sebep de netîce vermeyebilir. Mâniler müteaddittir. Tevbe-i Nasûh, kötülükleri yok eden hasenât, günahlara keffâret olan musîbetler, ölümünden sonra kula sevâbı ulaşan sadaka-i câriye, duâ ve istiğfâr, Allâh'ın

⁷⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 686-687

⁷⁹ Ra'd 13/16

⁸⁰ Bu konudaki tartışma için bk. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl, I-IV, Dâru'l-Fikr, III, 345-347; İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed, el-İnsâf fimâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-I'tizâl (Keşşâf ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Fikr, III, 345-346

⁸¹ Mu'tezile'nin ilkelerinden biri de, Allâh'ın kullarına yönelttiği tehditlerin mutlakâ gerçekleşmesidir. Bk. Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn, nşr: Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner, 1963, s. 274

⁸² Nisâ 4/93

⁸³ Âyetin hükmünü daraltan görüşler ve değerlendirmesi için bk. Taberî, VII, 340 vd. Krş: İbn Kayyim, es-Savâik, II, 688 Başka örnekler için bk. İbn Kayyim, es-Savâik, II, 689-690

izniyle gerçekleşen şefâat ve Allâh'ın rahmeti... Ancak bunlar âmm olan lâfzın kapsamını daraltmaz.⁸⁴

İbn Kayyim'e göre lâfızların anlamını daraltmanın bir başka sebebi de, müfessirlerin, insanların hoşlanacağı ilgi çekici yorumlar peşinde koşmalarıdır. *واتيناه الحكمة وفصل الخطاب* "Ona hikmet ve güzel konuşma vermiştik"⁸⁵ âyetindeki "fasl-ı hitâb" ile *أما بعد* "Şimdi sadede gelince" demenin kastedildiğini söylemek⁸⁶ bunun bir örneğidir.⁸⁷

ويمنعون الماعون "Mâûnu da engellerler"⁸⁸ âyetindeki "mâûn"un "tencere" ve "balta" ile tefsîr edilmesinde olduğu gibi⁸⁹ selefın yorumlarında da âmmın tahsîsinin görüldüğünü, ancak bunun örnek kabîlinden yapılmış yorumlar olduğunu belirten İbn Kayyim'e göre, âyetlerin, muayyen kimselerin davranışları üzerine nâzil olması da, müfessirleri tahsîse yöneltmiş olabilir. Ona göre bu konudaki en büyük hatâlardan biri *يا أيها الناس اعبدوا ربكم* "Ey insanlar! Rabbinize kulluk ediniz"⁹⁰ gibi âyetlerdeki *الناس* "insanlar" ile Mekkelilerin kastedildiğini söylemektir.⁹¹ Çünkü lâfız son derece âmm olup kıyâmete dek yaşayacak olan Arap-gayr-ı Arap tüm insanları kapsamaktadır. Bâzı âyetlerle Ebû Cehil, Übey b. Halef, Velîd b. Muğîre ve Abdullah b. Übey gibi belli kimselerin kastedildiğini söylemek de böyledir. Çünkü bu, âyetin hükmü geçip gitmiş ve yalnızca lâfız ve tilâvetinin kalmış olduğu intibânı oluşturabilir. Buna meydan vermemek için, Kur'an'da, şahıs isimleri verilmeksizin hep iyi ve kötü sıfatlar zikredilmiştir.⁹² Kaldı ki âmm lâfızlar azamet içerirler. Bu sebeple ileri gelenler ve hükümdarlar mutlakâ tahsîse ihtiyaç duydukları bir şey olmadıkça kapsamlı ifâdeler kullanırlar. Çünkü sözleri ne kadar çok kişiyi kapsarsa o kadar etkili olur. *يا أيها الناس اعبدوا* "Ey insanlar! Rabbinize kulluk ediniz"⁹³ hitâbının gücünü *يا أهل مكة* "Ey Mekke halkı!" aslâ ifâde edemez.⁹⁴

⁸⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 690-691

⁸⁵ Sâd 38/20

⁸⁶ Bu görüş için bk. İbnü'l-Cevzî, VII, 113

⁸⁷ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 698

⁸⁸ Mâûn 107/7

⁸⁹ Meselâ bk. Taberî, XXIV, 670 vd

⁹⁰ Bakara 2/21

⁹¹ Bu görüş için bk. İbnü'l-Cevzî, I, 47

⁹² İbn Kayyim, es-Savâik, II, 699-701, 704

⁹³ Bakara 2/21

⁹⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 708-709

7. Kelimeleri hakikî anlamlarından çıkarmamak: Orijinal eserin kayıp olan cildini – özetle de olsa — muhâfaza edip günümüze ulaştıran Muhtasar'ın yarısı bu konuyu ihtivâ etmekte ve burada İbn Kayyim hem lügatte hem de Kur'an'da mecazın olmadığını ileri sürerek mecazı toptan reddetmektedir. Mecazın olup olmadığını tartışmak veyâ İbn Kayyim'in bu konudaki görüşünü kritik etmek bu çalışmanın hudutlarını aşar. Biz yalnızca onun bu konudaki temel görüşünü zikredeceğiz ve kısaca değerlendireceğiz.

Öncelikle şunu belirtelim ki, müellifin kendisinin de itiraf ettiği gibi, İbn Kayyim'in üzerinde durduğumuz bu eseri bir tepki olduğu için mecaz konusundaki bu tavrı da, Mu'tezile ve bu hususta onlarla paralel olan akîdevî fırkaların Allâh'ın sıfatlarını mecazla yorumlamalarına karşı gösterdiği tepkisel bir tavidir.⁹⁵ Tahsîs edilen âmm kelimenin mecaz olduğu⁹⁶ ve mânâyâ delâleti için başka bir delîle ihtiyaç olduğu⁹⁷ ve istisnâ edilen veyâ izâfetle kayıtlanan kelimelerin mecaz olduğu gibi mecaz sahasını çok genişletici iddiâların da⁹⁸ onu böyle bir tepkiselliğe ittiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu durumda kelime-i tevhîdin bile mecaz olacağını belirtir ve "لا قبح الله قولاً يتضمن أن يكون" "إله إلا الله" مجازاً، فلا كان المجاز "Lâ ilâhe illâllah'ın bile mecaz olmasını gerektiren bu görüşü Allah çirkinleştirsün, mecaz denilen bu şey olmaz olsun" der.⁹⁹

Bu genel bilgiyi verdikten sonra kısaca belirtmek gerekirse İbn Kayyim'in mecazı reddetmesinin temel gerekçeleri şunlardır:

a. Her şeyden önce mecazın tarifinde bir ittifak oluşmamıştır. Mecazı târif ederken bâzıları lâfzı, bâzıları mânâyı, bâzıları da kullanımı esas almıştır. Ayrıca kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrımı şer'î, aklî ve lügavî bir taksim değildir. Aksine ilk üç asırdan sonra Mu'tezile ve Cehmiyye ile onların metodunu tâkip eden mütekellimlerce ortaya çıkarılmış bir ıstılahdır. Bu

⁹⁵ Bunu kendisi de açığa vurur. Bk. İbn Kayyim, Muhtasar, s. 305

⁹⁶ Konunun tartışması için bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Müstasfâ, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, II, 54-56

⁹⁷ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 318

⁹⁸ Meselâ İbn Kayyim'in de ilgili yerleri alıntılıyıp tenkit ettiği İbn Cinnî ve hocası Ebû Ali el-Fârisî, fiillerin, masdarlarından türeyen mâzî, muzârî gibi tüm sîgalara vaz' olduğunu ileri sürmekte ve böylece tüm fiilleri mecaz saymaktadırlar. Bk. İbn Cinnî, el-Hasâis, nşr: Muhammed Ali en-Neccâr, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II, 447-457. İbn Kayyim'in bunlara verdiği cevaplar için bk. İbn Kayyim, Muhtasar, s. 346-364

⁹⁹ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 322

sebeple kelimelerin kullanıldıkları mânâların hangisinin asıl anlam olduğunu belirlemek mümkün değildir. Kelimelerin yalnızca cümle içinde kullanıldıkları mânâlar bilinebilir. Dolayısıyla tek başına bir kelimenin bir anlamının hakikat, diğerinin mecaz olduğunu iddiâ etmek temelsizdir.¹⁰⁰

b. Mecazî savunanlar, mecaz için naklin gerekli olup olmadığına ihtilâf etmişlerdir.¹⁰¹

c. Mecâzın bilinmesi için bir ölçü yoktur. İddiâ edildiği gibi zihne gelen ilk (mütebâdir) mânâ, hakîkatin; bunun tersi ve cümleyi olumsuz yapmanın anlamı bozmaması da mecazın ölçüsü olarak görülemez. Çünkü olumsuz yapıldığında anlamın bozulması sonucunu doğuran bir çok hakikat vardır. Kelimelerin zihne gelen ilk mânâları ise kullanıldıkları bağlama göre değişir. Cümle, bağlam ve kayıtlardan soyutlanarak tek başına alındıklarında ise hiçbir anlam ifade etmez.¹⁰² Kaldı ki, bir mânânın mütebâdir olduğunu söyleyen kimse hâlis Arap olmalıdır. Halbuki hâlis Arapların, mütebâdir mânâyı esas alarak hakikat ve mecaz ayrımı yaptıkları bilinmemektedir.¹⁰³ Hakîkatin kullanımının değişmez (muttarit) olmakla mecazdan ayrılacağını ileri sürmek de hakikat ve mecaz ayrımını sağlayamaz. Çünkü bu değişmezlikte, diller kıyasla sâbit olmadığı için kıyas esas alınamaz. Nakil esas alınsa, kullanılan kelimelerin hepsi kullanıldıkları mânâda muttarittir. Hiçbir kelime muttarit olmadığı bir mânâda kullanılmamaktadır.¹⁰⁴

İbn Kayyim'in, mecâzın reddine yönelik temel gerekçeleri bunlardır. Onun, genel olarak, muâırızları arasındaki farklılıkları dikkate almayı hepsini aynı konumda değerlendirdiği ve içlerinde yalnızca bâzılarının yaptığı yanlış tamâmına mâl ederek hepsinin savunduğu görüşün yanlış olduğu intibâını verdiği görülmektedir. Bu konuda da usûlcü ve belâgatçilerin mecaz anlayışı arasındaki renk tonlarını görmezden gelmiş ve usûlcülerin yanlışlarını diğer-

¹⁰⁰ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 285-288

¹⁰¹ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 294-295 Meselâ İbnü'l-Hâcib, konuyu tartışır ve bunun gerekli olmadığını belirtir. Bk. İbnü'l-Hâcib, Muhtasaru Münthe'l-Sû'l ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel, I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006, I, 235-236

¹⁰² İbn Kayyim, Muhtasar, s. 294-296

¹⁰³ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 330

¹⁰⁴ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 301

lerine de mâl ederek hepsini toptan mahkûm etmiştir.¹⁰⁵ Meselâ hakîkatin mânâsının muttarit (değişmez)¹⁰⁶ ve mütebâdir olduğunu söyleyenler, yine mecazın, cümleyi olumsuz yapmakla mânânın bozulmaması sâyesinde bilineceğini ileri sürenler usûlcülerdir.¹⁰⁷ Kaldı ki, onlar da “yargısı olumsuz hâle getirilip de mânâsı bozulmayan her cümle mecazdır” dememişlerdir.

İbn Kayyim’in hakikat ve mecaz ayrımını reddetmeye yönelik dile getirdiği gerekçeleri en başta kendi kitabının ismi geçersiz kılmaktadır. Çünkü yağmur esnâsında gökten düşen ateş parçalarına “es-savâik / yıldırım” denilmesi, kitabının ismindeki “es-Savâik / yıldırımlar”dan daha öncedir. Zîrâ Câhiliye devrindeki hiçbir hâlis Arap, yıldırım kitap ismi olarak bilmiyor olmaz.¹⁰⁸ Bu da, kelimelerin hakikat ve mecaz ayrımına tâbi tutulabileceğini gösterir.

Nakil ve benzerî konularda tartışmalar olması ise mecâzın mevcûdiyetini engellemez. Çünkü ekseriyet, nakil şartını ileri sürmemektedir. Bir ilimde yanlış ortaya konulan bir husustan dolayı o ilmin tamâmı reddedilmez.¹⁰⁹

Kısacası mecaza karşı radikal bir tavır almakla birlikte, İbn Kayyim, mecazı reddettiği bu eserinin içinde bile birçok yerde mecazdan bahsetmiş¹¹⁰, hattâ beyân ilmüne dâir el-Fevâidü’l-Müşevvik adında bir eser telif ederek mecazın bütün türlerini kabûl edip kendisiyle çelişmiştir.¹¹¹ Bir kez daha vurgulayalım ki, onun mecâzı reddetme sebebi, yed, ayn, vech, istivâ, nüzûl gibi fiilî sıfatların teviline geçit vermemektir. Zâten o, –yukarıda da geçtiği üzere – kelimelerin tek başına bir anlam ifâde etmediğini, ancak cümle içinde

¹⁰⁵ İbn Kayyim’in görüşlerinin detaylı değerlendirmesi için bk. Abdülazîm el-Mat’înî, el-Mecâz fi’l-Lüga ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm Beyne’l-İcâze ve’l-Men’, I-II, Kâhire: Mektebetü Vehbe, II, 912-913

¹⁰⁶ Meselâ Gazzâlî, hakîkatin tüm benzerlerinde kullanıldığını, halbuki mecazın böyle olmadığını, meselâ “Şehre sor” denilebildiği halde, “Halıya sor” denilemediğini belirtir. Bk. Gazzâlî, II, 342

¹⁰⁷ Bk. Sübkî, Ra’u’l-Hâcib ’an Muhtasarı İbni’l-Hâcib, nşr: Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdü’l-Mevcûd, I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1999, I, 378

¹⁰⁸ Abdülazîm el-Mut’înî, el-Mecâz fi’l-Lüga ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm beyne’l-İcâze ve’l-Men’, I-II, Kâhire: Mektebetü Vehbe, II, 919

¹⁰⁹ Geniş bilgi için bk. Abdülazîm el-Mut’înî, el-Mecaz, II, 921

¹¹⁰ Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, I, 269; II, 681, 752, 753; IV, 1513

¹¹¹ Bk. İbn Kayyim, el-Fevâidü’l-Müşevvik ilâ Ulûmi’l-Kur’ân ve İlmi’l-Beyân, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye

anlam kazandığını belirtmektedir. Bu sebeple, — mecazı reddetse de— meselâ رأيت أسداً في الحمام “Hamamda bir aslan gördüm” cümlesindeki “aslan” kelimesinin, bilinen yırtıcı hayvan anlamında kullanıldığını iddiâ etmemektedir. Aksine o da, o kelimenin, “cesur adam” anlamında kullanıldığını îtirâf etmekte, ancak bunu bağlam, karîne ve kayıtlara bağlamaktadır. Bu sebeple — bir bakıma — mecazın adından başka bir şeyini reddetmiş olmamaktadır. Çünkü bilindiği üzere mecâzı kabûl edenler de, mecâzın mutlakâ bir karîne ve alâkasının olması gerektiğini şart koşarlar.¹¹²

8. Şiirle istişhâd ederken hadis ve benzerî bilgi kaynaklarını göz ardı etmemek: İbn Kayyim, bir çok yerde şiirle istişhâd etmekle birlikte¹¹³ sâdece şiiri dikkate alarak yorum yapmayı uygun görmez. Ona göre, kaynağı bir kenara bırakılsa bile, şiir ve lügatle ilgili diğer menkûlât hadisler kadar îtinâlı nakledilmemiştir.¹¹⁴ Bu sebeple diğer kaynakları göz ardı ederek yalnızca şiire başvurmak sûretiyle mânâ tespâtinde bulunulmasını tenkît etmiştir.¹¹⁵ Onun, şiirlerin şâirlerine nispetini de araştırdığı ve şiirleri mânâ bakımından da tahlîl ettiği görülmektedir. Meselâ “*Rahman arşa istivâ etmiştir*”¹¹⁶ âyetindeki استوى kelimesine “istilâ” mânâsı vermek için istişhâd edilen / قد استوى بشر على العراق / من غير سيف أو دم مهراق “Bişr, hiç kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Irak’a hâkim oldu” recezini, masnû / uydurma olduğu için tenkit etmiş, böyle bir sözün Allah ve peygamberin kelâmı şöyle dursun, insanların sözlerine bile örnek olamayacağını belirtmiştir.¹¹⁷

b. Cümle Yapısı

İbn Kayyim’in cümle ile ilgili olarak üzerinde durduğu belli başlı konular takdir ve takdim-tehirdir. Bunları ayrı ayrı ele almamız uygun olacaktır:

b1. Takdîr

İbn Kayyim, insanların ilgisini çekecek i’rab ve kırâat vecihleri zikreden ve garip mânâlar veren müfessirleri tenkit eder.¹¹⁸ Onun tenkit ettiği husus-

¹¹² Ali el-Cârim – Mustafa Emîn, el-Belâgatü’l-Vâdiha, İst: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, s. 71; ayrıca bk. Sekkâkî, Miftâhu’l-Ulûm, Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyyetü’l-Cedîde, s. 170

¹¹³ Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, I, 175, 181; Muhtasar, s. 390-391, 444-445

¹¹⁴ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 551; ayrıca bk. s. 561

¹¹⁵ Bk. İbn Kayyim, Muhtasar, s. 380, 383

¹¹⁶ Tâhâ 20/5

¹¹⁷ Bk. İbn Kayyim, Muhtasar, s. 383-384; ayrıca bk. s. 388-390

¹¹⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 693

lardan biri de takdirdir. *وكلم الله موسى تكليماً* “*Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu*”¹¹⁹ âyetinde lâfza-i celâlden önce bir muzâf takdîr ederek *وكلم ملك الله موسى تكليماً* “*Allâh’ın meleği Mûsâ ile gerçekten konuştu*” şeklinde yorumlamak, *الرحمن على العرش استوى* “*Rahmân arşa istivâ etmiştir*”¹²⁰ âyetinde de aynı şekilde bir muzâf takdîr ederek *ملك الرحمن على العرش استوى* “*Rahmân’ın meleği arşa istivâ etmiştir*” yorumunu yapmak onun tenkit ettiği ve keyfî olmakla nitelediği takdîrlerdendir.¹²¹ Ona göre takdîr üçe ayrılır:

1. Kat’iyyen olmayan ve olduğunun iddiâ edilmesi bâtl olan takdir. Yukarıda geçen örnekler bu türe girer. İbn Kayyim’e göre dilin ekseriyeti takdîre ihtiyaç bırakmayacak yapıdadır.¹²²

2. *فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق* “*Mûsâ’ya: Asân ile deniçe vur, diye vahyettik. Derhal yarıldı*”¹²³ âyetinde olduğu gibi lâfzen zikredilmişçesine bağlam ve sözden anlaşılacak fakat ihtisâr için hafzedilmiş olan takdir. Herkes bu âyetin mânâsının *فضربه فانفلق* “*Mûsâ deniçe vurdu da yarıldı*” olduğunu biliyor. Dolayısıyla bunun zikredilmesi zâten açık olan bir şeyi açıklamak olacaktır. Bu sebeple hafzedilmesi daha güzel olmuştur. Çünkü başka bir şey anlaşılmaz. Kur’an’da bunun benzeri çoktur.

3. Mevcut olması muhtemel olan takdir. İbn Kayyim’e göre, muhâtap, mütekellimin bilgili, yol gösterici, iyi niyetli biri olduğunu bilirse, sözünün zâhiriyle murâdının örtüştüğünden şüphe etmez. Bu sebeple, bu üçüncü nevî takdîrin vâir olup olmadığı sözdeki ipuçlarından çıkarılır. İbn Kayyim, bu konuda şöyle der:

“İzmar/takdîr gizlemedir. Mütekellimin bir mânâyı gizleyip, muhâtabından onu anlamasını istemesidir. Bu, ya sözünde bunu gösteren bir delîl ile olur veyâ delilsiz olur. Eğer bağlam içindeki bir ipucuyla bunu göstermişse bu saf bir takdir değildir. Aksine bağlam vesîlesiyle onu açığa çıkarmış olur. Çünkü lâfzın delâleti bâzen sözün sarâhatinden, bâzen bağlamdan ve onunla ilgili karînelerinden elde edilir. Konuşan kimse, muhâtabına maksat ve merâmını (hazfettiği kelimeyi bağlam veyâ karîne ile) göstermişse bunda (takdirde) bir sakınca yoktur. Ancak takdîr olduğuna dâir bir ip ucu vermemişse

¹¹⁹ Nisâ 4/164

¹²⁰ Tâhâ 20/5

¹²¹ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 710-711; ayrıca bk. Muhtasar, s. 359-360

¹²² İbn Kayyim, es-Savâik, II, 710-711

¹²³ Şuarâ 26/63

sözünde bir şey gizlememiş, aksine zikrettiği sözün zâhirini söylemek istemiş demektir. Dolayısıyla “Sözünde hazfettiği kelimeler var, takdir yapmak gerekir” denilemez. Çünkü bu, ona açık bir iftirâ olur.”¹²⁴

Kısacası İbn Kayyim, takdîri üçe ayırır da literal yaklaşımıyla üçüncü türü oldukça sınırlar. Böylece nahivcilere reddiye yazan Kitâbü’r-Redd ale’n-Nuhât müellifi İbn Medâ el-Kurtubî (ö. 592/1196) gibi gereksiz olduğu ve anlamı bozduğu gerekçesiyle takdîri bütünüyle reddetmese de¹²⁵, bu konuda onunla paralel ve bir çok noktada da örtüşen bir görüş ortaya koyar ve takdîrin mutlakâ bir delîle dayanması gerektiğini belirtir. Onun takdîre kapı araladığı yerlere örnek olarak şu âyetleri verebiliriz:

ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم¹²⁶؛ ولو أن قرآنًا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى¹²⁷

Bu âyetlerdeki لولا ve لو edatlarının cevâbı olması gerekmektedir. Taberî (ö. 310/922), edâtın cevâbını takdîr ederek birinci âyete şöyle mânâ verir: “*Allâh’ın size bol lütfu ve merhameti bulunmasaydı ve Allah, tevbeleri kabûl eden hükmü ve hikmet sâhibi olmasaydı (günahlarınız sebebiyle sizi hemen cezâlandırır)*”¹²⁸

Aynı müfessirin ikinci âyete verdiği iki anlamdan biri ise şudur: “*Eğer okunan bir kitapla dağlar yürütülseydi veya onunla yer parçalansaydı, yâhut onunla ölümler konuşturulsaydı (o kitap yine bu Kur’ân olurdu.)*”¹²⁹

b2. Takdîm-Te’hîr

İbn Kayyim’in karîne şartına bağladığı bir diğer husus ise takdim-te’hîrdir. Ona göre dil, Allah’ın insana bir lütuf olarak öğrettiği, alışılan şekliyle kullanılan bir anlaşma vâsıtasıdır. Onun mukaddem ve muahhar olanları bellidir. Araplar muzâfî ve fâili takdîm, muzâfun ileyh ve mef’ûlü ise te’hîr ederler. Ancak normalde muahhar olan mef’ûlü takdîm etmek ve normalde mukaddem olan fâili te’hîr etmek gibi bilinen ve alışılanın dışında bir kullanıma başvurduklarında karışıklığa meydan vermemek için mutlakâ bir karîne

¹²⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 713-714

¹²⁵ Bk. İbn Medâ, Ahmed b. Abdurrahman el-Kurtubî, Kitâbü’r-Redd ‘ale’n-Nuhât, nşr: Şevki Dayf, 2. Baskı, Kâhire: Dâru’l-Meârif s. 78-79

¹²⁶ Nûr 24/10

¹²⁷ Ra’d 13/31

¹²⁸ Taberî, XVII, 188-189

¹²⁹ Taberî, XIII, 533-534

zikrederler. Meselâ *ضرب زيداً عمرو* “Zeyd’e Amr vurdu” cümlesindeki takdim-tehirde bir karışıklık söz konusu değildir. Çünkü i’râb alâmetlerinden fâil ve mef’ûl ayırt edilebilmektedir. Ancak *ضرب موسى عيسى* “Mûsâ İsâ’ya vurdu” örneğinde karışıklığa meydan vermemek için fâili mutlakâ takdîm ederler. Dolayısıyla *وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات* “Bir zamanlar Rabbi İbrâhîm’i bir takım kelimelerle sınamıştı”¹³⁰ *لن ينال الله لحومها ولا دماؤها* “Onların ne etleri ne de kanları Allah’a ulaşır”¹³¹ *وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريبتكم* “Kavminin cevâbı: Onları memleketinizden çıkarın, demelerinden başka bir şey olmadı.”¹³² âyetlerindeki takdim-tehirler anlaşılmaya engel değildir. Bu sebeple bunlarda mütekellimin sözünün açık olmadığı ileri sürülemez. Kaldı ki meânî ve beyan ilimlerinde zikredildiği üzere bunu gerektiren ve güzel kılan bir takım sebepler de vardır.¹³³ Meselâ istifhâm-ı inkârîde (yadırgayıcı soru) eğer fiil yadırganıyorsa *أ فأصفيكم ربكم بالبين* “Rabbiniz, erkek çocukları sizin için mi ayırdı?”¹³⁴ , *جعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون* “Rahman’dan başka tapılacak tanrılar emretmiş miyiz?”¹³⁵ âyetlerinde olduğu gibi fiil takdîm edilir. Ancak fâil yadırganıyorsa *أ أنت قلت للناس* “İnsanlara sen mi dedin?”¹³⁶ âyetinde olduğu gibi özne takdîm edilir. Kezâ mef’ûl yadırganıyorsa *أ غير الله أتخذ ولياً* “De ki: Allah’tan başkasını mı dost edineyim?”¹³⁷ , *أ فغير الله أبغني حكماً* “Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım?”¹³⁸ âyetlerinde olduğu gibi mef’ûl takdîm edilir.¹³⁹

İbn Kayyim’e göre takdim-te’hîr iki şekilde olur.

1. Yukarıda örnek verilen âyetlerde olduğu gibi asıl mânâyı bozmayıp kastedilen amaca etki eden, yâni cümledeki vurguyu sağlayan takdim-tehir. Meânî ve beyân âlimlerinin üzerinde durduğu bu tür takdim-te’hîr, sözün, hâlin gereğine göre söylenmesinin bir sonucudur.

¹³⁰ Bakara 2/124

¹³¹ Hac 22/37

¹³² A’raf 7/82

¹³³ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 714-716

¹³⁴ İsrâ 17/40

¹³⁵ Zuhruf 43/45

¹³⁶ Mâide 5/116

¹³⁷ En’âm 6/14

¹³⁸ En’âm 6/114

¹³⁹ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 719-721

2. Asıl mânâyı bozan takdim-te'hîr. Muhâtabına merâmını iletmek isteyen bir kimsenin sözünde böyle bir takdim-tehir olmaz. Bu, ancak bilmece-lerde, çok muhtasar olan kelâmda ve kâfiye sıkıntısı çekilen şiirde olur.¹⁴⁰

Takdim-te'hîre bu şekilde yaklaşan İbn Kayyim, bâzı âyetler hakkında ileri sürülen takdim-te'hîr iddiâlarını zorlama ve gereksiz yorumlar olarak değerlendirmiştir. Meselâ *يرجعون ما ذا يرعون فانظر ما ذا يرعون* "Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz çekil de, ne sonuca varacaklarına bak"¹⁴¹ âyetinde takdîm-te'hîr olduğu, gerçekte sözün diziminin *يرجعون ما يرعون فانظر ما يرعون* "Mektubu onlara ver, ne yapacaklarına bak, sonra dön" şeklinde olduğuna yönelik yorum bunlardan biridir. Çünkü *تول* "dön" ile kasıt, hüdhüdün Süleyman'a geri dönmesi değil onların ne yaptığını bilmesidir. Her elçi gibi o da döneceğinden dolayı döneceğinin belirtilmesinde zâten bir fayda yoktur.¹⁴²

2. Bağlam

Bağlam, İbn Kayyim'in, kelâmın anlaşılmasında olmazsa olmaz gördüğü bir şarttır. Onun bu konu üzerinde bu kadar titizlenmesi, mecazı reddetmek amacına mâtuftur. Bununla birlikte bağlamı başka eserlerinde de dikkate aldığı¹⁴³ ve bu konuda anlam ve yorum açısından dikkate değer hususlar zikrettiği görülmektedir.

İbn Kayyim, bağlamı ifâde etmek üzere kullandığı siyâk yanı sıra karîne, kayıt ve terkîb (cümle) kelimelerini de sık sık kullanır. Ona göre, bunlardan soyutlanmış olan bir lâfız, hiçbir anlam ifâde etmeyen *الأصوات التي ينطق بها* "kuru gürültü / çağırıp-çağırma" mesâbesindedir.¹⁴⁴ Müfret bir lâfız, her türlü kayıttan mücerret bir şekilde mutlak olarak kullanıldığında değil kelâm, kelâmın bir parçası bile olamaz. Anlam yalnızca cümle içinde anlaşılır. Söz, başka hiçbir ihtimâle yer vermeyecek şekilde konuşanın maksadını belirleyici unsurlarla kayıtlanmaktadır. Konuşanın maksadını bu unsurlar ve bağlam

¹⁴⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 717-718

¹⁴¹ Neml 27/28

¹⁴² İbn Kayyim, es-Savâik, II, 716

¹⁴³ Meselâ bk. İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-'Ibâd*, nşr: Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, I-V, 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, I, 41; III, 14; V, 114; *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâiyidi's-Şeytân*, nşr: Muhammed Hâmid el-Fakî, I-II, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975, II, 243

¹⁴⁴ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 296, 315; ayrıca bk. s. 299, 460

tâyin eder. Müfret lâfzı her türlü kayıttan arındırarak anlamlandırılmak, sonra da bu anlamı terkip içerisine girdiğinde ona yüklemek hatâdır. Bu sebeple meselâ “aslan” ve “deryâ” kelimeleri, terkip içerisine girmezse kelâm şöyle dursun, kelâmın bir parçası bile değildir.¹⁴⁵ Ancak söz, bütün olarak değerlendirildiğinde maksadı verir. Meselâ *سافرنا في الثريا* “Süreyyâ yıldızında yürüdük”, *جلسنا في الشمس* “Güneşte oturduk” cümlelerinin; *سافرنا في نوء الثريا* “Süreyyâ yıldızının aydınlığı altında yürüdük”, *جلسنا في حر الشمس* “Güneşin sıcaklığında oturduk” anlamında olduğu sözün akışından anlaşılmaktadır.¹⁴⁶

İbn Kayyim’e göre, anlama ve anlatmanın gerçekleşmesi, maksadın anlaşılması, böylece mütekelimle muhâtap arasındaki iletişimin sağlanabilmesi için kayıtlara duyulan ihtiyaç, mutlak kelâma duyulandan daha fazladır. Çünkü mutlak olan, dış dünyâda hiçbir gerçekliğe tekâbül etmeyen tamâmen zihni bir faraziyeden ibârettir. Onu gerçek dünyâya getiren ve hayat vererek anlaşılır kılan karînelerdir. Karîneler lâfzî veyâ mânevî, bitişik veyâ ayrık, akli veyâ örfî olabilir.¹⁴⁷

O, Kur’an üslûbunda, murâd ile paralel ve yanlış anlamaları engelleyen karîne ve ipuçlarına çokça yer verildiği üzerinde durmaktadır. Meselâ *“İmân eden ve soylarından gelenler de imanda kendilerine tâbi olanlar (var ya) işte biz, onların nesillerini de kendilerine kattık”*¹⁴⁸ âyetinin devâmında, nesillerinin kendilerine katılması durumunda sevaplarının eksiltileceği vehmi oluşmaması için *“Onların amellerinden de bir şey eksiltmedik”* buyrulması bunun bir örneğidir. Bir başka örnek ise Hz. Peygamber’in (sav) eşlerine yönelik olan *“Çekici bir edâ ile konuşmayın; sonra kalbinde hastalık bulunan kimse ümîde kapılır”*¹⁴⁹ âyetinin devâmında, konuşmanın tamâmen yasaklandığı anlaşılmasını diye *“Güzel söz söyleyin!”* buyrulmasıdır.¹⁵⁰

Kısacası İbn Kayyim, — mecâzı reddetme sâikiyle de olsa — kelimelerin ancak cümle içindeki konumları, terkip ve karînelere anlam ifâde edeceğini ileri sürerek bağlamın önemine güçlü bir vurgu yapmıştır.

¹⁴⁵ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 314-315; ayrıca bk. s. 325-326, 330-331, 339, 347, 401

¹⁴⁶ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 361

¹⁴⁷ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 327-328

¹⁴⁸ Tûr 52/21

¹⁴⁹ Ahzâb 33/32

¹⁵⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 392-393

3. Mütেকellimin Kastı

İbn Kayyim'e göre "sözün anlamı şudur" denilerek bir yargıda bulunulduğunda mütেকellimin kastı bildirilmektedir. Bu yargı gerçeği yansıtmıyorsa söz yorumlanmış değil, ona yeni bir anlam yüklenmiş ve mütেকellime iftirâ edilmiş olur.¹⁵¹

Mütেকellimin kastını bilmenin bir çok yolu vardır. Bunların en önemlisi, mütেকellimin kastettiği anlamı bizzat açıklaması ve mânâsı açık kelimeler kullanıp, aksini murâd ettiğini gösteren karînelere yer vermemesidir.¹⁵² Ayrıca sözdeki kayıtlar kadar mütেকellimin üslûbu da murâdı ta'yîn eder.¹⁵³ Mu-hâtap, mütেকellimin îzah tarzını ve üslûbunu ne kadar iyi bilirse murâdı da o kadar tam ve mükemmel anlar.¹⁵⁴ Bunlara ilâve olarak, mütেকellimin kimliği ile bilgi, yol-göstericilik ve iyilik-severlik gibi sıfatları da dikkate alınmalıdır.¹⁵⁵

Bu anlatımdan da anlaşıldığı üzere, İbn Kayyim'in kast-ı mütেকellimi dikkate almakla hedeflediği şey, hermenötik metotlarda olduğu gibi, mütেকellimin murâdını gramatik veyâ psikolojik tahlillerle ortaya koymak değildir. Zâten mütেকellim Allah olduğu için Kur'an yorumunda bu tahliller söz konusu edilemez.

İbn Kayyim, kast-ı mütেকellimi dikkate almak sûretiyle Kur'an'dan yola çıkarak murâd-ı İlâhî'yi tespît etmeyi hedeflemektedir. Ancak bu, onun öncelikli hedefi değildir. Mütেকellimin kimlik ve sıfatlarına dikkat çekerek onun asıl vurgulamak istediği şey, kemâl sıfatlara sâhip Allâh'ın murâdınının, kelâmının zâhiriyle uyum içinde olduğudur. Böylece o, daha çok gâî yorumla örtüşen "kast-ı mütেকellim" terkîbini kullansa da yine lâfızcılığa vurgu yapmış olmakta ve tâkip ettiği çizgiden ayrılmamaktadır.

Kısaca, Kur'an'ın, sonsuz bilgi ve hidâyet sâhibi Allâh'ın kelâmı olduğu öncülünden hareket eden İbn Kayyim, tabîi olarak, lâfzın zâhirinin murâd-ı İlâhî'yi verdiği neticesine ulaşmakta ve böylece uzak tevillerin, zorlama hazif

¹⁵¹ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 202

¹⁵² İbn Kayyim, es-Savâik, I, 202

¹⁵³ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 331

¹⁵⁴ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 744

¹⁵⁵ İbn Kayyim, es-Savâik, I, 293

ve takdirlerin önünü kapatmakta, sâde bir anlama ve yorum yaklaşımı sergilemektedir.

4. Bütüncül Yaklaşım

Kur'an başlığında zikrettiğimiz üzere, İbn Kayyim'e göre, salât ve zekât gibi Kur'an'ın yeni mânâlar yüklediği şer'î ıstılahları anlama yollarından biri de, konuyla ilgili başka âyetlerle bir arada değerlendirmektir. İbn Kayyim'in bütüncül bir yorum anlayışına sâhip olduğunu gösteren bu husus, zâten bütün âlimler tarafından ilke olarak kabûl edilmektedir.

Ancak İbn Kayyim, konuyla ilgili bir husûsa daha dikkat çekmektedir. Ona göre söz, mütekellimin kastını gösterir ve onu bilmeyi sağlar. Mütekellim kelâmıyla; kelâm da dizimiyle mânâyı gösterir. Bu, mütekellimin kelimeleri kullanma üslûbundan bilinir. Bir lâfızla bir mânâyı kastetmeyi alışkanlık hâline getirmişse, o kelimeyi kullandığı her yerde o mânâyı kastettiği ve o mânâyı benzerlerinden tecrit ettiği anlaşılır, böylece murâdı kat'î ve net olarak malûm olur.¹⁵⁶

İbn Kayyim'in ittîrâd-ı isti'mâl (kullanımın değişmezliği) adını verdiği bu ilke, yorumdaki parça ve bütün ilişkisine vurgu yapması bakımından dikkat çekicidir.

5. Sarih Akıl

İbn Kayyim, akli, nakle paralel ve onunla örtüşen bir bilgi kaynağı, dolayısıyla yorum vâsıtası olarak kabûl eder ve bâzı naklî delillerin zâten aynı zamanda akli olduğunu ileri sürerek bu görüşünü güçlendirir.¹⁵⁷ Ayrıca aklın da vahyin de Allâh'ın insana bir lutfu olduğunu, dolayısıyla bu ikisinin birbiriyle çelişmeyeceğini belirtir.¹⁵⁸

Eserinin iki cildini bu konuya ayırarak muâvızlarının görüşlerini çürütme çalışın ve bu konuda hocası İbn Teymiye'den de (ö. 728/1328) yararlanan¹⁵⁹ İbn Kayyim, bu konudaki temel yaklaşımını şöyle açıklar:

¹⁵⁶ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 743-745

¹⁵⁷ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 908

¹⁵⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 1187; ayrıca bk. IV, 1236

¹⁵⁹ Konuyla ilgili olarak bk. İbn Teymiye, Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl, nşr: Muhammed Reşâd Sâlim, I-XI, Dâru'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1979, I, 87 vd. İbn Kayyim, hocasının bu konuda her hangi bir ilâveye ihtiyaç bırakmayacak özellikte bir eser yazdığını belirtir. Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, I, 796

“İki naklî veyâ iki aklî delil veyâhut biri naklî diğeri aklî olan iki delil çeliştiğinde ya her ikisi de kat’îdir veyâ her ikisi de zannîdir veyâhut da biri kat’î, diğeri ise zannîdir.

İkisi de kat’î olan iki delilin çelişmesi mümkün değildir. Çünkü kat’î delil demek, medlûlünün kat’î olmasını gerektiren delil demektir. Eğer bu özellikte iki delil çatırsa iki zıt bir araya gelir ki, akıl sâhibi hiç kimse böyle bir şeyin olmayacağından şüphe etmez.

Ancak biri kat’î diğeri zannî ise, aklî veyâ naklî oluşuna bakmaksızın kat’î olanı öncelenir. Eğer ikisi de zannî ise o zaman tercihte bulunulur ve yine aklî veyâ naklî oluşuna bakmaksızın üstün olanı tercih edilir.”¹⁶⁰

Akıl ve naklin birbiriyle çelişmeyeceğini bu şekilde ortaya koyan İbn Kayyim, bu ikisinin çeliştirilmesi ve aklın nakle tercih edilmesi durumunda aklın yegâne ölçü kabul edilerek istenilen nassın ikrâr, istenilmeyenin ise tevil edilir hâle geleceğini, böylece vahyin fonksiyonsuz bırakılacağını belirtmektedir.¹⁶¹ Kaldı ki, ona göre, akli nakille çeliştirmek, hem naklin hem de aklın konumunu zedeler. Çünkü akıl, naklin daha bilgili olduğuna şahitlik etmiştir. Zâten ona göre, aklın fonksiyonu, vahyin hak oluşunu gösteren bir araç olmasındadır. Bir şeyin doğruluğunu gösteren şeyin, doğruluğunu gösterdiği şeye tercih edilişi, ancak o şeyin doğruluğunun bilinmesine kadar geçerlidir. Meselâ tıptan anlamayan birisi, insanlara bir doktor gösterse, sonra da o doktorla tıbbî bir konuda tartışıp “Senin ehil olduğun insanlara ben söyledim, lehinde ben şahitlik ettim, senin görüşünün tercih edilmesi benim rehberliğimle çelişir. Çünkü ehil oluşun benim şahitliğimle sâbit oluyor!” diyemez. Derse ona şu cevap verilir: “Sen benim ehil olduğuma, sözümün makbûl olduğuna şahitlik ettin. Eğer senin sözünü benimkine tercih etsek bu senin şahitliğine hâle getirir!”¹⁶²

İbn Kayyim, nakille çelişkili görülen aklî görüşlerin temelinde Aristo mantığı ile yapılan çıkarımları görmektedir. Bu sebeple “Yunan asıllı pagan bir adamın, bilginin kriteri olmak üzere icâd ettiği ve bir iddiâ, iki öncül ve bir sonuca dayalı taklit ve tahmîn metodu” olarak nitelediği klasik mantığın,

¹⁶⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 797

¹⁶¹ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 803, 866, 1066

¹⁶² İbn Kayyim, es-Savâik, III, 809-810. Bu konuda verdiği başka bir misâl için bk. es-Savâik, III, 822

hiçbir bilgiyi tashih etmeye yaramadığını, üstelik insanları îmân hakikatlerinden çıkardığını ileri sürer.¹⁶³ Sonradan Avrupalı filozofların, yeni bir bilgiye ulaştırmadığı gerekçesiyle mantık hakkında serdettikleri olumsuz kanâatlerle örtüşen bu tenkit, – dinî gerekçeler ön plânda olsa da — epistemolojik îzahlarıyla son derece dikkat çekicidir.¹⁶⁴ İbn Kayyim’in, kelâmcıları, akıl yanı sıra his ve vicdâna da yer veren Kur’an metodunu göz ardı ederek yalnızca akılla yetinmekle suçlaması¹⁶⁵, bu tenkîdinin değerini daha da artırır.

İbn Kayyim’in, aklın nakille çelişmeyeceğine, — farazâ – çelişse bile nakle tercîh edilemeyeceğine dâir yukarıda zikredilenler dışındaki temel gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Akıl izâfidir, onunla herkes farklı bir çıkarım yapabilmektedir. Eğer akıl nakle tercîh edilse, birleşmek bir tarafa ihtilâflar daha da artar.¹⁶⁶

2. Peygamberler aklen muhâl olanı söylemezler. Nakille çeliştiği söylenen şüpheler üzerinde düşünülse mutlakâ nakle muvâfık bir nakîzinin sâbit olduğu ortaya çıkar.

3. Akıl ve naklin çelişmesi; hesap, hendese ve kat’î olan tabîat meselelerinde düşünülebilir. Halbuki Kur’an ve sünnette bu konularda akla aykırı tek bir harf bile yoktur. Aykırı olanlar varsa bunlar da uydurmadır.¹⁶⁷

4. Akıl nakle aykırı olursa, îman, inanılacak hususlarda muâraza olmama şartına bağlanmış olur. Akılla ulaşılan netîcelerin nihâyeti olmadığı için kişi her an aklın nakle aykırı olabileceğini düşüneceğinden nakle güvenemez olur. Halbuki meselâ “aklen nefyedici bir delîl bulunmadıkça ahrete inanıyorum” diyen kimse mümin değil mütereddît olur.¹⁶⁸

¹⁶³ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 818-819

¹⁶⁴ Meselâ bk. Descartes, Metot Üzerine Konuşma, trc: Mehmet Karasan, 2. Baskı, Ank: M. E. B., 1962, s. 22; Taylan, Necip, Mantık, 2. Baskı, İst: Mârifet Yayınları, 1988, s. 160-165; ayrıca bk. Kotan, s. 73

¹⁶⁵ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 1187-1200, 1206

¹⁶⁶ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 823-824, 1067, 1094; ayrıca bk. III, 1164

¹⁶⁷ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 829-830

¹⁶⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 869-870, 1067, 1166, 1186

5. Akıl her şeyi bilemez. Dolayısıyla akılla idrâk edilemediği gerekçesiyle nakil reddedilemez.¹⁶⁹ Nakille çeliştiği sanılan akıl, sofistlerin şüpheleri kabûlindedir.¹⁷⁰

6. Allah, kendisi ve peygamberinin önüne geçmeyi yasaklamıştır.¹⁷¹ Herhangi bir görüşle vahye muâriz olmak bu yasağa aldırmamak demektir.¹⁷²

7. Akıl nakille çeliştirilir ve akıl tercih edilirse, naklin çarpıtılarak tevîl edilmesi, temsîlî olduğunun söylenmesi veyâ anlaşılmamakla nitelenmesi sonucu ortaya çıkar.¹⁷³

8. Akıl ve naklin çelişebileceğini kabûl etmek, dînin tamamlandığını bildiren âyetle¹⁷⁴ çelişir.¹⁷⁵

Tepkisel tavrı sebebiyle başta alıntıladığımız temel düşüncesiyle ters düşecek şekilde zaman zaman nakli akla öncelediği hissedilse de, İbn Kayyim'in, eserinde aklî çıkarımlara başvurduğu görülmektedir.¹⁷⁶

6. Fıtrat

İbn Kayyim'in Kur'ân'ın anlaşılmasında üzerinde önemle durduğu bir husus da fıtrattır. O, fıtratın mâhiyetini ve bu konudaki görüşünü doğrudan hiç açıklamamıştır. Bununla birlikte eserinin bir çok yerinde muârizlarını nakil, akıl ve fıtrata aykırı davranmakla ithâm etmesinden¹⁷⁷ ve lâfzî delillerin aklî delillerden daha açık ve anlaşılır olduğunu belirttiği bir yerde çocuğun aklî delillerden önce lâfzî delilleri ve konuşmayı öğrendiğini vurgulamasından, onun, fıtratla tabîî olanı ve insan yaratılışına uygun olanı kastettiği netîcesini çıkarabiliriz.¹⁷⁸ Nitekim "Allâh'ın, kullarının fıtratını hakîkati idrâk etmeye elverişli yarattığı" ifâdesini kullanması da bunu gösterir.¹⁷⁹ Kezâ ke-

¹⁶⁹ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 961, 1009

¹⁷⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, IV, 1208

¹⁷¹ Hucurât 49/1

¹⁷² İbn Kayyim, es-Savâik, III, 997

¹⁷³ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 1048-1049

¹⁷⁴ Mâide 5/3

¹⁷⁵ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 826

¹⁷⁶ Bk. İbn Kayyim, es-Savâik, IV, 1308, 1312

¹⁷⁷ İbn Kayyim, Muhtasar, s. 443; es-Savâik, III, 947, 1113; IV, 1340, 1428, 1430, 1464, 1498.

¹⁷⁸ İbn Kayyim, es-Savâik, II, 758; ayrıca bk. II, 642; IV, 1367

¹⁷⁹ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 1112-1113

lâmcıların Allâh'ın varlığını ispatta kullandıkları hudûs ve hareket gibi delilleri tenkit etmesi ve akıl yanı sıra duyu organlarına da hitap eden bitkiler, yağmur, bulutlar, gök, güneş, ay, yıldızlar ve nutfe gibi Kur'ânî delillerin daha güçlü ve daha doğru, İlâhî hikmet ve Rabbânî rahmete daha uygun olduğunu, asâ ve yed-i beyzâ gibi mu'cizelerin de böyle olduğunu belirtmesi de aynı şekilde değerlendirilebilir.¹⁸⁰

İbn Kayyim, akıl ve nakil arasında gördüğü paralelliği bunlarla fitrat arasında da görür. Ona göre, Allah kullarını fitrat üzere yaratmış ve fitratı akılla desteklemiş ve şeriatla da mükemmelleştirmiştir. Fitrat, kendi hâline bırakılması durumunda haktan başkasını kabûl etmez ve başka bir şeyi hakka tercih etmez. Akıl da hak ve bâtılı ayırt edici özelliktedir. Şeriat ise fitratta mevcut olan ve aklın genel olarak idrâk ettiği hususların detaylarını açıklar. Kısacası fitrat kabûl edici, akıl onun kabûl ettiğini destekleyici, şeriat ise temelleri akılla desteklenen fitrattaki hususları gösterip açıklayıcı bir özelliğe sâhiptir.¹⁸¹ Meselâ zinâ eden kadınla evlenmek “*Böyle bir evlilik müminlere haram kılınmıştır*”¹⁸² âyetiyle dînen haram kılınmış, insanın da fitraten öğrendiği bir durumdur. Neslin bozulmasına sebebiyet vermesi bakımından da akla aykırı bir davranıştır.¹⁸³

SONUÇ

Reddiye olması hasebiyle bir tepki ürünü olan İbn Kayyim'in es-Savâiku'l-Mürsele adındaki eseri, asıl konusu olmamasına rağmen metodolojiyle ilgili bâzı ilkeler ihtivâ etmektedir.

İbn Kayyim'in yorum anlayışında en dikkat çekici husus, kullandığı metotları derecelendirip sıraya dizmektense – mümkün oldukça – paralel bir şekilde kullanıp fonksiyoner hâle getirmek istemesidir. Akıl ve nakil arasında çelişki olmadığını, bunların birbirini destekleyen deliller olduğunu açıklamayı, bunun en bâriz misâlini teşkil eder. Bir başka misâl ise, fitratı akıl ve nakille paralel değerlendirmesidir.

Ancak, hemen ekleyelim ki, İbn Kayyim, yorumda birbirine paralel bir şekilde dikkate aldığı bütün hususları lâfzın hizâsında tutmaktadır. Başka bir

¹⁸⁰ İbn Kayyim, es-Savâik, III, 1187-1200

¹⁸¹ İbn Kayyim, es-Savâik, IV, 1277-1278

¹⁸² Furkan 24/3

¹⁸³ İbn Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 114-115

ifâdeyle, yorumun diğer unsurları birbirine paralel olsa da, merkezde lâfız yer alır ve diğerleri için belirleyici olur. Zîrâ nesnelci bir yaklaşım sergileyen İbn Kayyim, Kur'ân'ın ya bizzat veyâ sünnet vâsıtasıyla kesin olarak anlaşılabilceği düşüncesindedir. Bu sebeple bütüncül yaklaşım, kast-ı mütekellim ve bağlam gibi ilkeleri metnin literal mânâsını anlamak için – tâbir câizse — bir enstrüman gibi kullanma temâlüyündedir. Zâten bu ilkelerin hepsi bir bakıma dilin unsurudur. Çünkü metnin tamâmının göz önünde bulundurulması demek olan bütüncül yaklaşım, tabiatı îtibâriyle literal özellikler içermektedir. Bağlam, karîneler ve siyak-sibak gibi dil unsurlarından oluşmaktadır. Kast-ı mütekellim ise, İbn Kayyim'e göre, literal anlama aykırı olamayacağından yine lâfız odaklıdır.

Böyle olmakla birlikte, İbn Kayyim'in, bir yorum sistemi kurmak için değil de, muârizlarına cevap vermek için ön plâna çıkardığı bağlam ve bütüncül yaklaşım gibi unsurlar, klâsik İslâmî eserlerin, yorumla ilgili bir çok ilke içerdiklerini göstermektedir. Buradan hareketle biz, — doğrudan yorum hakkında telif edilmiş olmasa bile — İslâmî ilimlerle ilgili eserlerin etüt edilmesi netîcesinde metodolojiye ilişkin birçok veri elde edilebileceği kanâatindeyiz. Lâfızcı olarak bilinen Hanbelî / hadîs ekolüne mensup olmasına rağmen, İbn Kayyim'in es-Savâiku'l-Mürsele adındaki eserinden bir makâle çerçevesinde tespît etmeye çalıştığımız yorumla ilgili ilkelerin zenginliği de bu kanâati desteklemektedir.