KUR'AN DİLİNİN BİLGİ DEĞERİ

RABİA HACER BAHÇECİ ÜSTÜN

sonçağ akademi

Kitabın Adı : KUR'AN DİLİNİN BİLGİ DEĞERİ
Editör : Betül GENAN
Yazar : Rabia Hacer BAHÇECİ ÜSTÜN

1. Baskı : Temmuz 2025 ANKARA

Yayın Koordinatörü : Ceyda ŞEREFLİOĞLU
Yayın Yönetmeni : Selva ALİM
e-ISBN : 978-625-5680-07-5
Yayın No : 2918

© Rabia Hacer BAHÇECİ ÜSTÜN

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagyayincilik.com.tr
soncagyayincilik@gmail.com
Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67
www.uzundijital.com
uzun@uzundijital.com

KUR'AN DİLİNİN BİLGİ DEĞERİ

ÖZET

Bu çalışmada Kur'an dilinin bilgi değeri, hatâbe çerçevesinde konu edilmiş ve tevhid delillerinin yorumu örneklem olarak seçilmiştir. Çalışmanın amacı, klasik dönemde hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerinin nasıl konumlandırıldığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, klasik dönemde Kur'an'ın anlatım yöntemleri ve bilgi değerinin bir problem olarak algılanıp algılanmadığı, böyle bir problem varsa bunun nasıl aşıldığı ve bu süreçte verilen cevapların Kur'an yorumunu nasıl etkilediği incelenmektedir. Ayrıca, hatâbe ve Kur'an dilinin bilgi değeri arasındaki ilişki tevhid delilleri örnekliğinde ele alınarak Kur'an'da yer alan aklî delillerin bilgi değerinin değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Tevhid delilleri, Allah'ın birliğine yönelik Kur'an'da yer alan kanıtları ifade etmektedir. Çalışmada, bu delillerin bilgi değeri, özellikle el-Enbiyâ 21/22, el-Mü'minûn 23/91 ve el-İsrâ 17/42 âyetleri üzerinden araştırılmaktadır.

Çalışmada klasik dönemde Kur'an dilinin bilgi değerinin bir problem olarak algılandığı görülmüştür. Bu problem hatâbe çerçevesinde bir tartışmaya dönüşmüştür. Hatâbe, burhanî kesinliğe sahip olmasa da aklî delillerin bir alt kategorisidir. Buna göre hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerine yönelik dört yaklaşım tespit edilmiş ve bu görüşlerin arka planı tahlil edilmiştir. Kur'an'ın açık ve anlaşılır bir dil kullanması, muhataplarının ihtiyaçlarını ve anlayış seviyelerini dikkate alarak hem sıradan insanları oluşturan avam hem de seçkinler zümresini oluşturan havas için kapsayıcı bir muhatap kitlesi belirlemesi, Kur'an dilinin bilgi değeri konusunun aydınlatılmasında önemli bir rol oynamıştır. Kur'an'da kullanılan dilin ve delillerin farklı seviyelerde anlaşılabilir olması, onun muhataplarının ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yorumlanmasını mümkün kılmıştır.

ÖNSÖZ

Dinî metinlerin bilgi değeri ve hakikati yansıtma düzeyi, tarih boyunca düşünce dünyasının dikkat çekici sahalarından biri olmuştur. Klasik İslâm düşüncesinde, özellikle Kur'an-ı Kerim'in bilgi değeri meselesi, farklı kavramsal çerçeveler içinde tartışılmıştır. Bu tartışmalarda "hatâbe" kavramı önemli bir yer tutmuştur.

Hatâbe, güvenilir kimselerden aktarılan, zanna dayanan ve ilk bakışta yaygın kabul gören önermelerden oluşan bir söylem biçimini ifade etmektedir. Bu söylem biçiminin Kur'an diliyle ilişkisi, gerek tefsir metodolojisi gerekse kelam ilmi açısından kayda değer tartışmaları beraberinde getirmiştir. Klasik İslâm düşünürleri, Kur'an'ın muhatap kitlesinin genişliği ve anlatım yönteminin özellikleri bağlamında hatâbe kavramını, Kur'an dilinin bilgi değerini anlamlandırmada bir anahtar olarak değerlendirmişlerdir.

Kur'an dilinin bilgi değerinin tespit edilmesi, Kur'an yorumunun sınırlarını belirleme noktasında önem arz etmektedir. Çünkü bu değer tespit edildiğinde, hangi ifadelerin kesin bilgiye karşılık geldiği, hangilerinin yoruma açık olduğu daha açık bir şekilde görülebilecektir. Bu kitapta, hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değeri, önce teorik düzlemde, ardından tevhid delilleri örneklendirmesi üzerinden ele alınmaktadır.

Çalışmanın disiplinler arası yapısı, klasik mantık, retorik, kelâm, felsefe, Arap dili ve belâgati gibi bilim dallarının yanı sıra çağdaş dönemde ortaya çıkan informel mantık, argümantasyon kuramı, bağlam teorisi, eleştirel düşünme, din felsefesi gibi birçok alanda okuma yapmayı gerekli kılmıştır. Elinizdeki çalışma, tarafımızca hazırlanan doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. Akademik bir tez olarak şekillenen bu çalışma, yeniden gözden geçirilerek daha geniş bir okuyucu kitlesiyle buluşmak üzere kitap hâline getirilmiştir. Çalışmada birçok kıymetli hocamın, meslektaşımın ve dostumun katkısı olmuştur.

Akademik yolculuğum boyunca bana babacan yaklaşımıyla destek olan, bilgi ve tecrübesiyle beni yönlendiren değerli danışmanım Prof. Dr. Ömer Çelik'e en derin şükranlarımı sunarım. Yapıcı eleştirileriyle çalışmama değerli perspektifler katan Doç. Dr. Muhammed Coşkun ve Doç. Dr. M. Taha Boyalık'a içtenlikle teşekkür ederim. Araştırma sürecimle yakından ilgilenen, kurumsal destek ve akademik rehberliğini esirgemeyen sayın dekanım Prof. Dr. Alican Dağdeviren'e ve çalışmama önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Murat Sülün'e minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca, bu süreçte sağladığı destekler ve sunduğu imkânlar için sayın kurucu dekanım Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'ya özel teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmanın yönünü tayin ederken tereddüt yaşadığım zamanlarda, teşvikleri ve entelektüel katkılarıyla beni cesaretlendiren Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Cüneyt Kaya, Prof. Dr. Mesut Kaya, Doç. Dr. Osman Nuri Demir, Doç. Dr. Harun Kuşlu, Doç. Dr. Ali Tekin, Doç. Dr. Abdullah Özkan, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Yıldırım, Talha Hakan Alp ve Sait Kayacı hocalarıma derin şükranlarımı sunarım. Onların rehberliği ve destekleri olmasaydı, bu çalışma mevcut haliyle tamamlanamazdı.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde birlikte çalışma onuruna eriştiğim ve isimlerini burada tek tek zikredemediğim tüm hocalarıma, meslektaşlarıma ve idari personele; verimli bir çalışma ortamı sağlayan İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi çalışanlarına ve bu değerli kurumun kurulmasına vesile olan herkese şükran borçluyum. Ayrıca, akademik çalışmalarıma Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) 2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında sağladığı maddi destek için Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na (TÜBİTAK) teşekkür ederim.

Son ve özel olarak süreci adeta birlikte tamamladığım kıymetli arkadaşlarıma ve aileme en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Bu eserin, Kur'an'ı anlama çabalarına mütevazı bir katkı sunması ve kıymetli okuyucular için faydalı olması en büyük temennimdir. Çalışmayı tamamlama başarısını lütfeden Rahman'a hamd, Rasulüne salat ediyorum.

Rabia Hacer Bahçeci Üstün

İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

KUR'AN DİLİNİN BİLGİ DEĞERİ i
ÖZET i
ÖNSÖZ ii
İÇİNDEKİLER iv
GİRİŞ 1
1. Konu, Gaye ve Yöntem 1
2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi 6
BİRİNCİ BÖLÜM 16
HATÂBE, TARİHİ VE ISTILÂHÎ ÇERÇEVESİ 16
1. Tanımı 16
2. Tarihî Seyri 22
3. Gayesi, Konusu ve Önemi 31
4. Üslûbu 33
5. Bilgi Değeri 38
5.1. Zanna Dayanan (*Zannî*) Önermeler 40
5.2. İlk Bakışta Yaygın (*Meşhûr*) Olduğu Düşünülen Önermeler 42
5.3. Kendisine Güven Duyulan Kişilerden İletilen (*Makbûl*) Önermeler 44
6. Anlatım Yöntemi 46
7. Hatâbe Eleştirisi 48
8. Kur'an Dilinin Bilgi Değerinin Hatâbe Çerçevesinde Analiz Edilmesinin Anlamı 51
İKİNCİ BÖLÜM 54
İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE KUR'AN VE HATÂBE İLİŞKİSİ 54
1. Kur'an'da Hatâbenin Sürekliliği: Fârâbî 56
1.1. Din ve Felsefe İlişkisi 56
1.2. Dinin Muhatap Kitlesi 59
1.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı 61
1.4. Kur'an Dilinin Bütününün Hatâbî Bilgi Değeri 64
2. Kur'an'da Hatâbe ve Burhânın Eş Zamanlı Konumlanışı: Gazzâlî 69
2.1. Din ve Felsefe İlişkisi 69
2.2. Dinin Muhatap Kitlesi 71
2.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı 76
2.4. Kur'an Dilinin Burhanî ve Hatâbî Bilgi Değeri 83

2.4.1. Kur'an Delillerinin Bilgi Değeri 84
2.4.2. Sembolik (Temsîlî) Dil Eleştirisi 94
2.5. Tevhid Delilleri Örnekliğinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri 99
3. Kur'an'da Hatâbenin Sürekliliği Karşısında Burhânın Konumsal Tezâhürü: İbn Rüşd 104
3.1. Din ve Felsefe İlişkisi 104
3.2. Dinin Muhatap Kitlesi 105
3.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı 107
3.4. Kur'an Dilinin Burhanî ve Hatâbî Bilgi Değeri 111
3.5. Tevhid Delilleri Örnekliğinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri 114
4. Kur'an'da Hatâbenin Reddi: İbn Teymiyye 120
4.1. Din ve Felsefe İlişkisi 120
4.2. Dinin Muhatap Kitlesi 123
4.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı 124
4.4. Kur'an Dilinin Kendine Özgü Burhânî Bilgi Değeri 129
4.4.1. Kur'an Âyetlerinin Bilgi Değeri 129
4.4.2. Sembolik (Temsîlî) Dil Eleştirisi 133
4.5. Tevhid Delilleri Örnekliğinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri 135
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 146
HATÂBE EKSENİNDE TEVHİD DELİLLERİNİN BİLGİ DEĞERİ 146
1. Kur'an'da Tevhid Delilleri 146
1.1. el-İsrâ 17/42 147
1.2. el-Enbiyâ 21/22 151
1.3. el-Mü'minûn 23/91 152
1.4. Değerlendirme 153
2. Kelâm Literatüründe Kur'an'daki Tevhid Delilleriyle Temanü' Delilinin Özdeşliği Problemi 156
2.1. Erken Dönem Yorumları 156
2.2. Aklî Kesinliğin Araştırılması 164
2.3. Burhân-Hatâbe Çerçevesinin Kullanımı 169
2.4. Değerlendirme 185
3. Tefsir Literatüründe Tevhid Delillerinin Bilgi Değeri 187
3.1. Erken Dönem Yorumları 187
3.2. Aklî Kesinliğin Araştırılması 192
3.3. Burhân-Hatâbe Çerçevesinin Kullanımı 206
3.4. Değerlendirme 238

SONUÇ 242
KAYNAKÇA 248

GİRİŞ

1. Konu, Gaye ve Yöntem

Dinî önermelerin bilgi değeri, XX. yüzyılda incelenen bir konu olsa da klasik İslâm düşüncesinde bu soruşturma, farklı kavramlarla yürütülmüştür. Bu mesele, mantık ilmi içerisinde *kıyas*[1] ile irtibatlı olarak beş sanat (*es-sınââtü'l-hams*) kapsamında incelenmiştir. Burhân, cedel, hatâbe, şiir ve safsata olarak sıralanan beş sanat, farklı söylem düzlemlerine işaret etmektedir.[2]

Bu çalışmada Kur'an dilinin bilgi değeri, beş sanat arasından hatâbe merkeze alınarak incelenecektir. Hatâbe, Aristoteles'in retorik kavramının İslâm düşüncesindeki karşılığı olup, güvenilir kimselerden aktarılan (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*) ve ilk bakışta doğru ve yaygın (*meşhûr*) olduğu düşünülen önermelerden oluşan bir söylem biçimidir. Kur'an'ın anlatım yönteminin hatâbe ile ilişkisi, özellikle tevhid delilleri bağlamında incelenerek, klasik dönemde Kur'an dilinin bilgi değerinin nasıl algılandığı ortaya konulacaktır. Kur'an dili, "din dili" tabirinde olduğu üzere, bir bilginin aktarım biçimini göstermektedir. Klasik dönem ile kastedilen zaman dilimi ise, İslâmî ilimlerin tedvininden başlayarak Muhammed Abduh ile sona erdiği kabul edilen XIX. asrın başlarına kadar geçen süreçtir. Modern bir problemin klasik dönemde incelenmesinden kaynaklanan anakronizm riski, dönemin kendi kavramsal çerçevesi içinde hareket edilerek azaltılmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın temel problemi, klasik İslâm düşüncesinde hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerinin nasıl konumlandırıldığı ve bu konumlandırmanın Kur'an'daki tevhid delillerinin yorumunu nasıl etkilediğidir. Bu bağlamda, klasik İslâm düşüncesinde dilsel ifadelerin bilgi değerini belirleme yöntemleri, hatâbe kavramının İslâm düşüncesindeki kullanımı, İslâm düşünürlerinin Kur'an dilinin bilgi değerini hatâbe kavramı ışığında nasıl değerlendirdikleri ve Kur'an'daki tevhid delillerinin bilgi değerinin klasik dönem müfessirleri ve kelamcıları tarafından nasıl yorumlandığı sorularına cevap aranacaktır.

---

1 Nitekim klasik mantık, amacı bilimsel bilgiye (*burhân*) ulaşmak olan bir kıyas öğretisidir. Kıyas ise, "bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden mantık, fıkıh ve dil bilimi terimidir." Ali Durusoy, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/524, 527.

2 Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2013), 38; Söylem (*discourse*), cümleden büyük dil birimidir. O, dilsel büyüklüğü fark etmeksizin işlevsel ve iletişim değerli birim olan sözce olarak da tanımlanabilmektedir. Bkz. Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 227; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002), 179-180.

Çalışmanın amacı, klasik dönemde hatâbe kavramı çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerinin nasıl anlaşıldığını ortaya koymak ve bu anlayışın tevhid delilleri yorumuna etkisini tespit etmektir. Bu araştırma, modern dönemde gündeme gelen din dili tartışmalarına klasik düşünce birikimi üzerinden katkı sağlaması ve Kur'an yorumu metodolojisi açısından yeni bir bakış açısı sunması bakımından önem taşımaktadır.

Çalışmada, Kur'an dilinin bilgi değeri araştırması, tevhid delilleri ile sınırlandırılmıştır. Kur'an'daki tüm deliller veya anlatı biçimlerinin incelenmesi, çalışmanın kapsamını aşacağından, İslâm düşüncesinin temel taşı olan tevhid konusu merkeze alınmıştır. Esasen bu konu kıssalar, inanç ve ibadet esasları gibi pek çok konu ile bağlantılı şekilde incelenme potansiyeline sahiptir. Kur'an'da Allah'ı niteleyen ifadelerin, o günün insanlarını ikna etmeyi hedefleyen kurgusal anlatılar olup olmadıkları; özellikle kıssalar ve metafizik ile bağlantılı melekler, cinler ve ahiret tasvirlerinde kurgusal bir dil tercih edilip edilmediği güncel tefsir problemleri arasındadır. Ancak klasik dönemde hatâbenin kıyas bağlamında ele alınması ve Kur'an'daki delillerle irtibatlandırılması sebebiyle konu, deliller ile sınırlandırılacaktır. Kur'an'daki delillerin tamamının bilgi değerinin izini sürmek mümkün değildir. Bu sebeple çalışma, İslâm'ın temel taşı olan tevhid ile sınırlı tutulacaktır. Kur'an, temelde tevhide davet etmekte ve bu minvalde çeşitli deliller barındırmaktadır. Tevhid delilleri, Allah'ın birliğine dair zikredilen delillerdir. Tevhidi konu edinen delillerde çoğu zaman Allah'a ortak koşmanın yanlışlığı ortaya konulmaktadır.[3] Bu çalışmada, Allah'a ortak koşmanın yanlışlığı hakkındaki deliller dışarıda bırakılacak ve doğrudan Allah'ın birliğinin kanıtlandığı öne çıkan üç âyet incelenecektir.[4] Kur'an'daki tevhid delilleri ile kastedilen el-Enbiyâ 21/22, el-Mü'minûn 23/91 ve el-İsrâ 17/42 âyetleri olacaktır.[5] Bu âyetler, klasik dönem kelamcıları tarafından *burhân-ı temanü'* adı verilen Allah'ın birliğini ispat eden delillere kaynaklık ettiği düşünülen âyetlerdir.

---

3 Abdullah Yağız, *Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 124-135.

4 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Necm b. Abdülvehhab İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1413), 83-87; Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebû'l-fezâil er-Râzî, *Hucecü'l-Kur'an* (y.y., t.y.), 12; Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 60-61; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 155; Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid* (İstanbul: Şafak Yayınları, 1994), 199-202; Mevlüt Özer, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 87-88; Yağız, *Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri*, 126-128; Muhammed Çelik, *Kur'an'ın İkna Hususiyeti* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 1996), 89-91.

5 Bu âyetlere ek olarak Rad sûresi 16. âyet ve Zümer 29. âyetin de Allah'ın birliğine yönelik deliller içermeleri açısından incelendiği ifade edilmiştir. Bkz. el-Matürîdî Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-câmiâtü'l-Mısriyye, t.y.), 1/21; Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, 199-202; Mevlüt Özer, "Tevhid", *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/19.

Çalışmada, Kur'an âyetleri naklî birer veri olmaları açısından değil, içerdikleri aklî deliller açısından incelenecektir. Naklî delilin kesinliği veya zannîliği konu edilmeyecek, bunun yerine bu delillerin klasik dönemde sahip olduğu aklî bilgi değeri araştırılacaktır. Bu sebeple naklî ve aklî delillerin sınırları çizilmelidir. Deliller içerdikleri bilginin kaynağı açısından aklî ve naklî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Naklî delillerin kaynağı Kur'an, hadis veya icmâ iken aklî delillerin kaynağı doğrudan akıl verisidir. Naklî delil, içerisinde peygamberin doğru sözlü olduğuna dair bir önerme taşımaktadır. Naklî deliller sem'î, lafzî veya naklî-aklî şeklinde de isimlendirilmektedir. Aklî deliller ise önermeleri aklî verilere dayanan delillerdir.[6] Bununla birlikte deliller, sonuçlarının değeri açısından da tasnif edilmektedir. Buna göre deliller kesin (*kat'î-yakînî*) ve kesin olmayan (*zannî*) deliller şeklinde iki kısımda incelenmektedir.[7] Hatâbî delil, aklî delilin bir türüdür. Aklî delil kesin önermelerden oluşuyorsa burhânî, kesinlik arz etmeyen zanna dayalı (*zannî*), güvenilir kimselerden alınarak kabul edilen (*makbûl*) veya ilk bakışta yaygın olduğu sanılan önermelerden oluşuyorsa hatâbî ismini almaktadır. Hatâbî-aklî deliller sonucunda elde edilen bilgi ise, önermelerin elde edilme biçimlerine bağlı olarak zannî bir bilgi seviyesindedir.

Kur'an'daki hüküm ve haberler naklî birer delildir. Ancak Kur'an'da, hüküm ve haberlerin aklî delilleri de yer almaktadır. "De ki: Benim Rabbim O'dur, O'ndan başka ilâh yoktur." (er-Ra'd 13/30) âyeti Allah'ın birliğine dair naklî bir delil iken, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) âyeti bitişik şartlı kıyas formunda bir aklî delil örneğidir.[8]

Naklî delillerin kesinliği veya zannîliği burada konu edilmeyecektir. Naklî delilin kesinliği, lafızlar üzerinden araştırılmakta; lafızların anlama delâletleri sorgulanmaktadır. Bu eksende eş anlamlılık ve eş adlılık gibi unsurlar, lafzın anlama delâletini etkilemektedir. Ancak hatâbe çerçevesinde kesinlik araştırması, lafızların delâletlerinin ötesinde bu lafızların kullanıldıkları söylem düzlemine işaret etmektedir. Lafızların anlama delâleti hiçbir dilsel şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte olsa dahi söylem düzleminin değişmesi, gerçeklik değerini ve ifadenin kesinlik derecesini etkileyecektir. Bu çalışmada Kur'an âyetlerinde yer alan delillerin aklî bilgi değeri araştırılacaktır.

---

6 Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/137.

7 Yavuz, "Delil", 9/137.

8 İsmâîl Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl* (Dersaadet: y.y, 1316), 2/126.

Ayrıca *cedelü'l-Kur'an* kapsamında değerlendirilen üslup özellikleri çalışmanın dışında tutulacaktır. Kur'an delilleri, genelde Kur'an'ın cedel yöntemi ile ilişkilendirilmektedir. Bu minvalde cedelü'l-Kur'an, Kur'an ilimlerinden biridir.[9] Buna göre cedel, bir delil getirme usûlüdür. Kur'an'da zikri geçen her fikrî diyalog, bu kapsamda değerlendirilmektedir. Zira bu diyaloglar lafzen olmasa da anlam bakımından tartışmaya işaret etmektedir.[10] Cedelü'l-Kur'an'da deliller, içeriği değil nazmı ve tertibi yönünden incelenmektedir.[11] Bu çalışmada bilgi değeri araştırması hedeflendiği için üslûb özellikleri konu edilmeyecektir.

Bu çalışma, iki temel kavramsal zemin üzerine inşa edilmektedir. Bu kavramsal zemini hatâbe ve bilgi değeri oluşturmaktadır. Hatâbe, Aristoteles'in retorik teorisinin İslâm düşüncesine geçişiyle oluşan ve beş sanat içinde değerlendirilen bir söylem biçimidir. Bilgi değeri ise, önermelerin gerçeklik değeri veya kesinlik derecesini ifade etmektedir. Bilgi değeri kavramı ile bir önermenin gerçekliği temsil etme derecesi ve kesinlik seviyesi kastedilmektedir. Gerçeklik değeri, bir ifadenin gerçekliğin kendisini veya temsilini içermesidir. Kesinlik derecesi ise bilginin elde edilme biçimine ve muhatapların kavrayış seviyesine göre değişen bir ölçüttür. Bu bağlamda, burhânî bilginin kesinlik derecesi ile hatâbî bilginin kesinlik derecesi farklılık göstermektedir.

Kur'an dilinin bilgi değeri tartışması, onun kaynağı meselesinden ayrı olarak, kullandığı önermelerin bilgi değeri ve yorumlama ilkeleri açısından önem taşımaktadır. Esasında bu konu mantık, felsefe ve kelam alanlarında da çalışılabilirdi. Ancak Kur'an dilinin yorumu etkilemesi, konunun tefsir açısından ele alınmasını değerli kılmaktadır. Zira Kur'an'ın iknaî-hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğu düşünüldüğünde onun kesin-burhanî veriler ile ilişkisi gündeme gelmektedir. Şayet Kur'an dili hatâbî bir bilgi değerine sahipse burhânî bilgiler ışığında te'vîl edilmesi gerekecektir. Bu durumda Kur'an dilinin hatâbe ile ilişkisinin boyutları araştırılmalıdır. Kur'an'ın geniş bir muhatap kitlesine hitap etmesi ve gündelik dili kullanması, onun hatâbî boyutunu öne çıkarmaktadır. Peki bu durum, onun hakikati ifade etme biçimini hangi seviyede etkilemektedir. Klasik İslâm düşüncesinde bu konuda farklı yaklaşımlar baş göstermiştir. Çalışmada bu yaklaşımların tasnif edilmesi hedeflenmektedir.

---

9 Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/24; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974), 4/60.

10 Zahir Avâd Elmaî, *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (y.y., 1984), 25.

11 Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, ed. Wolfhart Heinrichs (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987), 3-5.

Bu eser, giriş ve sonuç dışında üç ana bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde, hatâbe kavramı detaylı olarak incelenecektir. Bu kavramın Aristoteles'in retorik teorisinden İslâm düşüncesine geçişi, klasik dönemde geçirdiği dönüşümler ve belâgat ile ilişkisi ele alınacaktır. Ayrıca hatâbe ile hakikat arasındaki ilişki ve hatâbî anlatım yönteminin gerçeklik değeri tartışılacaktır. Bu esnada cevaplanması beklenen sorular şunlardır: Çağdaş dönem öncesinde dilsel ifadelerin bilgi değeri neyle ölçülmüştür? Önermelerin bilgi değeri açısından dilsel ifadeler nasıl kategorize edilmektedir? Bu kategorilerden hatâbe nedir? İslâm dünyasına girişinden önce ve sonra hatâbenin tarihî ve ıstılâhî serüveni nasıl ilerlemiştir? Hatâbe İslâm dünyasına geçişinde neler kazanmış, neler kaybetmiş, varlığını nasıl sürdürmüştür? Hatâbe İslâm dünyasına bir belâgat teorisi olarak mı giriş yapmıştır? Hatâbe ve belâgat arasında nasıl bir birliktelik veya ayrıklık bulunmaktadır? Belâgat literatüründe hatâbe nasıl kullanılmıştır? Dinî ifadelerin bilgi değerinin hatâbe ile açıklanmasının anlamı nedir? Kur'an'da yer alan teknik olan ve olmayan hatâbî unsurlar nelerdir? Hatâbî bir anlatım yönteminin kullanılması, doğrudan sözün temsîlî bir anlam ifade ettiği anlamına gelmekte midir? Hatâbe ve hakikat arasındaki ilişki nedir? Bir sözün hakikat ifade etmesi ile hatâbî bir değer taşıması birbiriyle çelişmekte midir?

İkinci bölümde, Kur'an dilinin bilgi değerine yönelik klasik dönemdeki farklı yaklaşımlar araştırılacaktır. Bu yaklaşımlar sınıflandırılacak, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar, gerekçeleri ve arka planları tahlil edilecektir. Kur'an'ın muhatap kitlesi ve anlatım yöntemi arasındaki ilişki bu bölümde incelenecektir. Dolayısıyla bu bölümde şu sorulara cevap aranması hedeflenmektedir: İslâm düşünürleri Kur'an'ı hatâbe açısından değerlendirmiş midir? Kur'an ile hatâbe ilişkisini nasıl kurmuşlardır? Âyetlerin önermesel içeriklerinin burhânî bir kesinlik taşıması mümkün müdür? Kur'an'daki bilgilerin, aklî veriler karşısındaki konumu nedir? Kur'an anlatısı yalnızca muhataplarının inançları doğrultusunda mı şekillenmiştir? Kur'an'ın muhatap kitlesi kimlerdir? Kur'an'ın herkese hitap ettiği göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an'da hatâbî bir anlatım yönteminin kullanılması, burhânî bilgiyi kavramaya elverişli bir zihnî yeterliğe sahip havasın onun muhatap kitlesi içinde yer almadığı anlamına gelir mi? Hatâbî anlatım yöntemi, Kur'an yorumunu nasıl etkilemektedir? Kur'an'ın aynı anda hem burhânî hem hatâbî bir bilgi değeri taşıması mümkün müdür? Kur'an'ın bir kısmının burhânî, bir kısmının hatâbî bir bilgi değeri taşıdığını söylemek mümkün müdür? Eğer mümkün ise burhânî bilgi değeri taşıyan âyetler nasıl tespit edilmektedir?

Üçüncü bölümde, tevhid delillerini içeren âyetlerin hatâbe çerçevesinde bilgi değeri tahlil edilecektir. Bu âyetlerin kelam literatüründeki yeri, özellikle burhân-ı temanü' ile ilişkisi

ve tefsir literatüründeki yorumu incelenecektir. Zira Kur'an'daki tevhid delilleri, kelam ilminde geliştirilen delillerin kaynağını oluşturmaktadır. Allah'ın birliğinin kanıtlanması için kullanılan en yaygın delil, burhân-ı temanü' olarak isimlendirilen birden fazla ilâh bulunması durumunda ortaya çıkacak çatışma ihtimali üzerine kurulu olan delildir.[12] Temanü' delilinin yaygınlaşma sebebi, onun Kur'an'da bulunduğunun düşünülmesidir. Bu sebeple temanü' delili ile Kur'an'da yer alan tevhid delilleri arasındaki ilişkinin seyri incelenecektir. Kısaca bu bölümde, hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerinin tevhid delilleri yorumuna etkisi ortaya konulacaktır.

Bu araştırma, nitel araştırma metodolojisi çerçevesinde, doküman analizi ve içerik analizi teknikleri kullanılarak gerçekleştirilecektir. Çalışmada konu merkezli hareket edilecek, tarihî süreç belli bir tasnif çerçevesinde izlenecektir. Kişiler ve kavramlar arasındaki etkileşime dair verilerin toplanması ve bütüncül yargılara ulaşılması hedeflenmektedir. Dolayısıyla problem tanımlanacak, betimlenecek ve olgular saptanacaktır. Birinci bölümde hatâbe kavramının tarihsel dönüşümü ortaya konulacaktır. Dolayısıyla kavramsal bir analiz yapılacaktır. İkinci bölümde Kur'an dilinin bilgi değerine ilişkin yaklaşımlar tespit edilip sınıflandırılacaktır. Fârâbî (ö. 339/950), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşleri karşılaştırmalı olarak analiz edilecek, Kur'an dilinin bilgi değerine ilişkin farklı yaklaşımlar sistematik bir şekilde sunulacaktır. Böylece karşılaştırmalı bir analiz yapılacaktır. Üçüncü bölümde tevhid delillerinin, özellikle Enbiyâ sûresi 22. âyet ve Mü'minûn sûresi 91. âyetin yorumları kronolojik olarak incelenecek, hatâbe anlayışının bu yorumlara yansıması araştırılacak ve metinler analiz edilecektir. Neticede elde edilen veriler analiz edilerek hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değeri ve bunun tevhid delilleri yorumuna etkisi ortaya konulacaktır.

2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi

Bilimler kendi aksiyomlarını kanıtlamadıkları için, bir bilim dalının ön kabulleri, çoğunlukla o bilim dalına ait literatürden anlaşılmamaktadır. Müfessirler zaman zaman tefsirlerine yazdıkları mukaddimelerde, tefsirin mahiyetine dair açıklamalarda bulunmuş olsalar da, Kur'an yorumu sırasında temel aldıkları kabulleri tek tek zikretmemektedirler. Bu yorumları çözümleyebilmek için müfessirin dil, fıkıh ve kelam ilimlerindeki yönelimini bilmek bir gerekliliktir. Müfessirler farklı ilimlerden elde ettikleri veriler ışığında Kur'an yorumunda bulunmaktadır. Bu sebeple bir müfessirin âyeti dilde mensup olduğu ekol ile itikâdî veya fikhî

[12] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

mezhebi ile uyumlu şekilde yorumlaması, yadsınacak bir durum değildir. Aksine çağdaş dönem öncesinde bilimler kendi içlerinde bir hiyerarşiye sahip olup iç içe ilerlemektedir. Bu sebeple klasik dönem İslâm alimlerinin Kur'an dilinin bilgi değerini nasıl konumlandırdıklarını saptayabilmek üzere tefsirlerin yanı sıra farklı eserlere de başvurulmalıdır.

Tefsir literatüründe Kur'an dilinin bilgi değerine yönelik bazı izahlar yer alsa da bunlar hatâbî bilgi değerinin anlamı, niceliği ve niteliğini temellendirme ve soruşturma iddiası taşımazlar. Bilakis bu açıklamalar, verili alınırlar. Bu açıdan diğer ilimlerdeki ilgili tartışmalar sonucunda elde edilen veriler, Kur'an âyetlerinin açıklanması sırasında uygulamalı olarak gösterilir. Kur'an dilinin bilgi değeri ve hatâbe ile ilişkisi, tefsirin bir aksiyomu olmasa da arka planda kendini gösteren ve satır aralarına yansıyan bir tasavvurdur. Bu nedenle birinci bölümde hatâbenin tarihî ve ıstılâhî tahlili yapılırken çoğunlukla mantık ve felsefe kitapları kaynak olarak kullanılacak, tefsir ve Kur'an ilimleri literatürüne destekleyici olarak başvurulacaktır. Araştırmada disiplinler arası bir yaklaşım benimsenecek; mantık, felsefe, kelam ve tefsir kaynaklarından yararlanılacaktır.

İkinci bölümde temsîl kabiliyeti yüksek isimler üzerinden İslâm düşüncesinde Kur'an ile hatâbe arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna yönelik farklı yaklaşımlar incelenecektir. Bu nedenle hatâbe teriminin İslâm Dünyasına girişini sağlayan Fârâbî; İslâmî ilimlere girişini sağlayan Gazzâlî; filozoflar zümresine dâhil olmakla birlikte Mâlikî kadısı olan ve filozoflar ile Gazzâlî arasında hakem rolü üstlenen İbn Rüşd ve son olarak tüm bu çerçeveleri reddeden İbn Teymiyye'nin Kur'an ile hatâbe arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiği ve Kur'an dilinin bilgi değerini nasıl konumlandırdığı konu edilecektir.

Fârâbî, Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değeri hakkındaki görüşlerini belirleme noktasında din dili ve te'vîl nazariyelerini ortaya koydukları eserleri ikinci bölüme kaynaklık edecektir. Bu açıdan Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*, *Kitâbü'l-Hurûf*, *İhsâü'l-ulûm* ve *el-Medînetü'l-fâzıla* isimli eserleri; Gazzâlî'nin *Kânûnü't-te'vîl*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Faysalü't-tefrika*, *İlcâmü'l-ʿavâm an ilmi'l-kelâm*, *el-Münkız mine'd-dalâl*, *İhyâ*, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, *Miʿyârü'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar*, *Makâsıdü'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Meârifü'l-akliyye* isimli eserleri; İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*, *el-Keşf an menâhici'l-edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserleri; İbn Teymiyye'nin *Mecmûʿu fetâvâ*, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn* ve *Der'ü (Reddü) teʿâruzi'l-akl ve'n-nakl* isimli eserleri kaynak olarak kullanılacaktır. Bu eserlerin kısmen muhtevası ve seçilme nedeni gerekli yerlerde izah edilecektir. Neşir seçiminde ise metin ve çevirinin bir arada bulunmasına dikkat

edilecektir. Metin ve çevirinin bir arada bulunduğu neşirler tercih edilse de atıflar ve alıntılar metnin Arapça orijinalinden yapılacaktır.

Üçüncü bölümde ise Kur'an'daki tevhid delillerinin yorumu ve bilgi değeri araştırması için kelam ve tefsir literatürü kaynak olarak kullanılacaktır. Âyetlerin mealleri için komisyon ürünü olan *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* isimli eser temel alınacaktır. Bununla birlikte anlamın belirginleştirilebilmesi için mealler doğrudan verilmeyecek çeviride inisiyatif alınacaktır.

Tefsir literatürünün tamamını kuşatacak bir araştırmanın mevcut şartlarda mümkün olmayışı, çalışmanın sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Tefsir literatüründe Kur'an ile hatâbe arasındaki ilişkinin VIII. (XIV.) asırdan itibaren yaygın olarak kurulduğu tespit edilmiştir. Bu dönem aynı zamanda kelam ilminde hatâbe ekseninde tevhid delillerinin ele alındığı döneme tekabül etmektedir. Mantık ilmindeki kıyas tasnifinin yaygın olarak kullanıldığı VIII. (XIV.) asır öncesindeki tefsirler için Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) asırlara göre tasnif ettiği müfessir tabakaları dikkate alınacaktır. İlk sekiz tabaka için, her tabakada öne çıkan beş müfessirin yorumu incelenecektir. Bu inceleme âyetlerin yorumunun kronolojik olarak ele alınmasına fırsat tanıyacaktır. Sekizinci tabaka sonrası ise şerh[13] yazım tarzının yaygın olduğu bir zaman dilimidir. Bu sebeple şerhler baz alınacak; bununla birlikte öne çıkan bazı telif tefsirlerden de yararlanılacaktır. Metinler arası mukayesenin sürdürülebilmesi için konu *el-Keşşâf* ve *Envâr* üzerine yazılan şerhlerle sınırlandırılacaktır.

Bu çerçevede birinci tabakadan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) ve Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) tefsir rivayetleri incelenecektir. İkinci tabakadan Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*'ı ile günümüze eserleri değil rivayetleri ulaşan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), Kelbî'nin (ö. 146/763), Katâde'nin (ö. 117/735) ve Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) bu âyetler hakkındaki yorumları araştırılacaktır. Üçüncü tabakadan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *et-Tefsîr*'i, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı, Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i (*Tefsîrü't-Tüsterî*); Dördüncü tabakadan İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923)

[13] Bundan sonra bir metin üzerine yazılan şerhler için "şerh", şerhler üzerine yapılan çalışmalar için "hâşiye" ismi tercih edilecektir. Ayrıca şerh dışındaki tahric, ihtisar vb. çalışmalar kapsam dışı bırakılacaktır.

Me'âni'l-Kurʾân ve iʿrâbüh'u, İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*'ı, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i incelenecektir. İlk iki asırda yazılı kaynaklardan çok tefsir rivayetleri bulunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü asırda ise farklı formasyonlara sahip eserler seçilerek çeşitlilik sağlanması amaçlanmaktadır. Zikredilen eserlerin bir kısmı rivayet odaklı iken bir kısmı dilbilimsel tefsirin, bir kısmı tasavvufi tefsirin ilk örneklerini oluşturmaktadır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ile Cüveynî (ö. 478/1085) temanü' delilini zayıf bulan Mu'tezilî âlimleri Enbiyâ sûresi 22. âyeti inkâr etmekle itham etmişlerdir. Bu tartışmalar, tefsirde beşinci tabakaya tekabül etmektedir. Ayrıca Gazzâlî ile birlikte mantık ilmi, dolayısıyla hatâbe sanatı İslâmî ilimlerde işlevsel hale gelmiştir. Bu da tefsir ilmindeki seyir açısından beşinci tabakanın sonu ile altıncı tabakanın başlarına karşılık gelmektedir. Burada beşinci tabakadan Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kurʾân*'ı, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*'si, Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-uyûn*'u, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Leṭâifü'l-el-İşârât*'ı, Ebü'l-Hasen en-Nîsâbûrî el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vasît fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd*'i ile *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı; altıncı tabakadan Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl*'i, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr*'i, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*'i, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147) *el-Muḥarrerü'l-vecîz*'i, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*'i incelemeye konu edilecektir. Yedinci tabakadan Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273*) el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Nâsırüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'i, İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-Keşşâf* şerhi konu edilecektir. Yedinci tabaka *el-Keşşâf* ve *Envâr* üzerine şerhlerin yazılmaya başlandığı dönemdir. *el-Keşşâf* şerhleri arasında tevhid delillerini konu edinen ilk kişi İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) olmuştur.

Sekizinci tabaka itibariyle şerh yazım tarzının yaygınlaştığı dönem başlamaktadır. Şerhlerin birçoğu farklı nedenlerle Kur'an tefsirinin tamamını kuşatmamaktadır. Dolayısıyla tevhid delillerini inceleyen sınırlı sayıda şerh bulunmaktadır. *el-Keşşâf* şerhlerinin on beşinde

Enbiyâ sûresi ile Mü'minûn sûresi tefsirine yer verilmiştir.[14] Zemahşerî'nin Enbiyâ sûresi ve Mü'minûn sûresi tefsirinin şerhini yapan isimler İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Tâzîfî (ö. 705/1305-06), Sekûnî (ö. 717/1317), Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî (720/1320'de sağ), Kutbüddin el-Fâlî (ö. 720/1320-21 civarı), Hemedânî (710/1310'da sağ), Fahrüddîn Ahmed el-Çârperdî (ö. 746/1346), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Tîbî (ö. 743/1342), İmâdüddin Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1349), Sirâceddin el-Kazvînî (ö. 745/1344), Alâeddin Ali Pehlivân (ö. XIII. yy), Ebû Abdullâh Şemseddin el-Kirmânî (717-786/1317-1384), Celâl el-Yemenî (ö. 1084/1674) ve Mukbilî'dir (ö. 1108/1697).[15]

Tefsir şerh geleneğinin yarıdan fazlasını *Envâr* şerhleri oluşturmaktadır.[16] Ancak *Envâr* literatürünün sınırları henüz tam olarak çizilebilmiş değildir. *Envâr* şerhlerinin birçoğu Kur'an'ın başından sonuna değin tüm âyetlerin tefsirini kapsamamaktadır. Bu sebeple Enbiyâ sûresi ile Mü'minûn sûresi tefsirini kapsayan sınırlı sayıda şerh bulunmaktadır.[17] *Envâr* şerhleri arasında tam olan şerhler dikkate alınacaktır. Bu kapsamda İbnü't-Temcid (ö. 880/1475), Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487), Kâzerûnî (ö. 945/1539), Şeyhzâde (ö. 950/1543), Samsunîzâde (ö.998/1589), Hafâcî (ö. 1069/1659) ve Konevî'ye (ö. 1195/1780) ait şerhler incelenecektir.[18]

Bu şerhlerin yanı sıra telif tefsir tarzını koruyan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-teʾvîl*'i, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît*'i, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i, Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-kelâmi'r-rabbânî*'si ve İbn Kemal'in (ö. 940/1534) *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*'sı Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*'u, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-*

---

14 *el-Keşşâf* şerhlerinin kapsamı hakkındaki bilgi için bkz. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019).

15 Fâzıl el-Yemenî, Kirmânî ve Mukbilî Enbiyâ sûresi 22. âyetin tefsirini; Hemedânî, Çârperdî, Îcî, Fâzıl el-Yemenî ve Mukbilî ise Mü'minûn sûresi 91. âyetin tefsirini şerh etmemiştir. Fâlî ve Tîbî Mü'minûn sûresi 91. âyetin tefsirinin şerhinde âyette hazfedilen bir cümle olduğunu söylemiş ve bu delilin Müşriklere bir cevap olduğunu ifade etmiştir. Tâzîfî Mü'minûn sûresi 91. âyette Allah'ın çocuk edinmesinin muhal, ortak edinmesinin bâtıl olduğuna işaret edildiğini bildirmiştir. Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî ve Celâl el-Yemenî'nin eserlerine ise ulaşılamamıştır. Kutbüddin el-Fâlî, *Takrîbü'l-Keşşâf* (Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa), 123a; Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdillâh Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*. (Dubai: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 10:621-622; Bedreddin Muhammed b. Eyyûb Tâzîfî, *Muhtasarü'r-râşif min zülâli'l-kâşif* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa), 151a.

16 Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, (2017), 581.

17 *Envâr* şerhlerinin kapsamı hakkındaki bilgi için bkz. Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", 586.

18 Samsunî Enbiyâ sûresi 22. âyet ile Mü'minûn sûresi 91. âyet hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmuştur. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Abdüssamed Samsunî, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya), 123b, 132a.

selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî*'si incelenecektir.

X. (XVI.) ve XII. (XVIII.) asırlarda Enbiyâ sûresi 22. âyete yönelik müstakil risaleler yazıldığı gözlenmektedir. Âyet ve sûre tefsirleri de tefsir literatürünün bir parçası olarak ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. Özellikle âyet risaleleri, dönemin sorularını taşıyan bir veri tabanı sunmaları açısından önem taşımaktadır. Her âyet üzerine özel olarak risale kaleme alınmamıştır. Örneğin yapılan taramalarda Mü'minûn sûresi 91. âyetin müstakil olarak tefsir edilmediği, bununla birlikte Enbiya sûresi 22. âyetin birçok kez müstakil olarak tefsir edildiği görülmektedir. Bunun nedeni, tevhid delillerinin *temanü' âyeti* olarak isimlendirilen Enbiya sûresi 22. âyet özelinde tartışılmış olmasıdır.

Enbiya sûresi 22. âyeti açıklamak üzere kaleme alınan risaleler "*Risâle fî tefsîri kavlihî Teâlâ "lev kâne fîhimâ âlihetün*" şeklinde kayda geçmekle birlikte; *Risâle fî tefsîri âyeti "lev kâne fîhimâ âlihetün*", *Tefsîru âyeti "lev kâne fîhimâ âlihetün*", *Risâle fî işkâli yülahazu fî ma'nâ kavlihî Teâlâ "lev kâne fîhimâ âlihetün*", *Risâle müte'allika bi kavlihî Teâlâ "lev kâne fîhimâ âlihetün*", *Tefsîru âyeti "lev kâne fîhimâ âlihetün*" şeklinde de isimlendirilmiştir.[19] Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde yapılan taramaya göre 13 risale tespit edilmiştir. Bu geleneği temsîlen Muhammed b. Abdullâh el-Hâdimî (ö. 1192/1778) ile Hafâcî'nin kaynak olarak kullandığı Molla Muslihuddîn el-Lârî'nin (ö. 979/1572) âyet tefsirlerine müracaat edilecektir.[20]

Çağdaş literatür incelendiğinde Kur'an ile hatâbe ilişkisinin, üslûb ve belâgat ile bağlantılı olarak ele alındığı görülmüştür.[21] Nitekim hatâbe söz konusu olduğunda

---

19 Âyet tefsirlerinde kullanılan kalıplara ilişkin bilgi için bkz. Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Âyet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (2011), 409-410.

20 Akay, Molla Lârî'nin risalesinin altı nüshasını tespit etmiştir. O, bu risalenin biyografi eserlerinde "Risâle fî takrîri burhâni't-temanü'" ismiyle zikredildiğini, dört nüshada bu ismin zikredildiğini, bunun yanında, "Risâletu'l-ûlâ fi't-tefsîr" ve "Tefsire ait bir risâle" olarak da anıldığını belirtmektedir. Ali Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 149-150. Risalenin âyetle başlaması ve doğrudan dilbilimsel açıklamalara yer verilmesi onun bir kelam çalışmasından ziyade tefsir risalesi olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Müellifin temanü' delilinin bu âyetten elde edildiğini söylemesi ve âyetteki ibareleri açıklama gayreti de risaleyi bir âyet tefsiri formatına uygun hale getirmektedir. Bununla birlikte âyet risalelerinin sınırları ayrıca çizilmelidir.

21 Abdülvehhâb Hamûde, "Üslûbu'l-Kur'ân fi'l-muhâcceti ve'l-cedel ve hatâbeti Aristû", *Sahîfetü Dârü'l-ulûm* 2 (1934), 9-16; Issa J. Boullata - Hayati Aydın, "Kur'an'ın Retorik Yorumu: İ'câz ve İlgili Konuları", *İslâmî Araştırmalar* XVIII/3 (2005), 325-334; Esra Gözeler, "Kur'ân'ın Retorik Analizi: 101 Kari'a Sûresi Örnekliğinde Michel Cuypers'in Kur'ân'ı Anlama Metodu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2010), 331-348; Alî Muhammed Müflih el-Kudât, *Menheciyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-iknâ'* (İrbid: Câmiatü'l-Yermük, Külliyyetü'ş-şerîa, Doktora Tezi, 2014); Reşid Mohammed Ata, *Âl-i İmran Suresindeki İnşâ Üslubu* (Emir ve Nehîy Örnekleri Doğrultusunda Gramatik ve Retorik Bir Çalışma) (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Salim Sabah Othman, *Üslubu'l-Kınayefi'l-Cüzeyn Salâinmine'l-*

konuşmacının karakteri (*ethos*), muhatabın duygularının harekete geçirilmesi (*pathos*) veya sözün kendisi (*logos*) açısından bir araştırma yapılabilmektedir.[22] Hatâbenin bir bilim dalı olmasını sağlayan ve bilgi değerini belirleyen ise, sözün kendisidir. İslâm düşüncesinde ve mantık ilminde ele alınan hatâbe, hatâbenin icrası ve teknik açıdan ele alınmasından farklılık arz etmektedir. Buna göre hatâbe, sözün kesinlik derecesini belirleyen felsefî bir soruşturmadır.[23] Ancak hatâbeyi söz açısından ele alan çalışmalarda daha ziyade sözün dışsal özelliklerine odaklanıldığı gözlenmektedir. Forma yönelik özellikler konumuz kapsamının dışında bulunmaktadır. Ayrıca hatâbe, zaman zaman belâgat ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Ancak bu çalışmada belâgat ile hatâbenin farklı disiplinler oldukları anlayışı baz alınacak ve her iki disiplin birbirinden ayrıştırılacaktır. Bu çalışmada Kur'an dilinin bilgi değerinin konu edilecek olması; konuşmacı, muhatap, sözün dışsal özellikleri veya söz dışındaki ikna edici unsurların değil önermelerin elde edilme biçimlerinin incelenmesini gerekli kılmıştır.

Kur'an'ın cedel yönteminden söz eden eserlerde, Kur'an'daki tartışma örneklerinin üslûb özellikleri öne çıkmaktadır. Bu eserlerde beş sanat içerisindeki cedel değil Kur'an'daki delil getirme usûlleri konu edilmektedir. Kur'an delillerini, cedel açısından ele alan ve üslûb özelliklerinin yanı sıra Kur'an dilinin bilgi değerinden söz eden, çağdaş dönemde yapılan dört çalışmadan söz etmek yerinde olacaktır. Bu çalışmalar, Kur'an dilinin bilgi değerine yönelik farklı görüşlerden söz etmeleri ve kendilerinden sonra yürütülen araştırmalardaki genel kanıyı şekillendirmeleri açısından önem taşımaktadır. Bu eserler Muhammed Ebû Zehre'nin (ö. 1974) *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*'sı ile *Târîhü'l-cedel*'i, Zâhir b. Avâd el-Elmaî'nin *Menâhicü'l-cedel*'i; ülkemizde ise Yusuf Şevki Yavuz'un *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*'dur. Eserlerin konumuzla irtibatlı bölümlerinden söz edilecek ve değerlendirme sona bırakılacaktır.

Muhammed Ebû Zehre, tefsire mukaddime olarak tasarladığı *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*'nın "Üslûbu Cedeli'l-Kur'ân" başlığı ile *Târîhü'l-cedel*'in "Cedelü'l-Kur'ân" başlığı altında, Kur'an'da yer alan delillerde burhân, cedel veya hatâbe yöntemlerinden hangisinin izlendiğini soruşturmuştur. O, hatâbe ve cedel anlatım yöntemleri sonucunda elde edilen bilginin zannî

Kur'âni'l-Kerîm (Retorik Analitik Çalışma) (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Imad Mohammed Shakor, Kur'ân-ı Kerîm'de Tereccî Üslûbu Analitik ve Retorik Bir Çalışma (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Hasan Cesim, Kur'an-ı Kerim'in İlk Sülüsünde Hicac (Semantik ve Retorik Araştırma) (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Abdulhay Najib Badwi, Enbiya Suresi'nin Retorik Yönleri (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Recep Çelik vd., "Kur'ân'daki Kadın Diyaloglarına İlişkin Retorik Dil", *Konum, Rol, Olgu ve Algılar Düzleminde Cahiliye'den Günümüze Kadın*, (2023), 99-126.

22 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 38.

23 Bkz. Ali Tekin, "Mes'eletü burhâniyyeti's-sanâi' el-kıyâsiyye el-hams inde'l-mantıkiyyîn el-meşşâîn fi'l-islâm", *Entelekya Logico-Metaphysical Review*, 7/2 (2023), 11-33.

değere sahip olmasının, Kur'an'la ilgisinin kurulamayacağını savunmuştur. Ona göre Kur'an dili, kendisine özgü bir anlatım yöntemi izlemektedir. Kur'an dili burhânî anlatım yönteminde olduğu gibi şüphe taşımayan kesin bir bilgi değerine sahiptir. Bununla birlikte hatâbî anlatım yöntemine ait özellikleri bünyesinde taşımaktadır. Zira Kur'an herkese hitap etmektedir. Dolayısıyla Kur'an, birbirinden farklı anlayış seviyesine sahip insanların tümünü ikna edecek bir anlatım yöntemine sahip olmalıdır. Bu sebeple hatâbî üslub özelliklerini kullanmaktadır. Ebû Zehre'ye göre İbn Rüşd, mantıkçı ve felsefecilerin kültürlerinden etkilenmiştir. Ebû Zehre, bu iddianın bütünüyle karşısında durduğunu, Kur'an dilinin doğrudan gerçekliği yansıttığını ve kesin bir bilgi değeri taşıdığını ileri sürmüştür.[24]

Zâhir b. Avâd el-Elmaî, Ebû Zehre gibi Kur'an'daki delillerin Yunan mantığına uygun bir formda zikredilmediğini, dolayısıyla mantığın terimlerine göre değerlendirilmemesi gerektiğini öne sürmüştür.[25] O, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî'nin Kur'an delillerinin bilgi değeri konusunda hata ettikleri kanısındadır. İbn Teymiyye'ye çok sık atıf yapan müellif, İbn Teymiyye gibi Kur'an'ın kendisine özgü burhânî bir anlatım yöntemi izlediği ve kesin bir bilgi değeri taşıdığı sonucuna ulaşmıştır.[26]

Yusuf Şevki Yavuz da *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* ismiyle yayınladığı doktora tezinde, Kur'an'daki delillerin bilgi değerine yönelik bir araştırmaya yer vermiştir.[27] Buna göre Kur'an delillerinin karakteri konusunda iki yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri, Kur'an delillerinin iknaî hatâbî bir anlatım yöntemi izlemesi sebebiyle zannî bir bilgi değerine sahip olması; bir diğeri ise kesin burhânî bir anlatım yöntemi izleyerek kesinlik taşımasıdır.

---

24 Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.), 265-266; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehra, Târîhü'l-cedel (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980), 59-76.

25 Elmaî'nin Kur'an'ın cedel yöntemlerine hasrettiği çalışması on bölümden oluşmaktadır. İlk üç bölümü genel çerçeveyi verirken, kalan yedi bölüm Kur'an muhtevasına ayrılmıştır. Yazar, ilk bölümde cedel ilmine giriş yapmakta, ikinci bölümde Kur'an'ın delil getirme yöntemi ile cedel ilmi arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Üçüncü bölümde Kur'an'ın delil yöntemini aktarmaktadır. Müellifin kullandığı başlıklar görüşlerini yansıtır niteliktedir. Kalan yedi bölümde ise yazar, Kur'an muhtevasına yönelmektedir. Bu konular; Kur'an'daki tartışma konuları, Kur'an'ın Arap müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlarla tartışması, peygamberlerin tartışmaları, ahiret ve amellerin karşılığının verilmesi ile ilgili tartışmalar, şeriatler konusundaki tartışmalar, değişik konularda tartışmalar ve Kur'an'daki tartışmaların özellikleridir.

26 Elmaî, *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 107-130.

27 O, çalışmasının ilk bölümünü cedel ve münazara ilimlerine ayırmış; ikinci bölümde Kur'an'a göre tefekkürü ve tefekkürün genel ilkelerini; üçüncü bölümde ise Kur'an'da bulunan tartışma yöntemlerini incelemiştir. Kur'an delillerinin burhân ile hatâbe arasında konumlandırıldığı ve bilgi değerlerinin soruşturulduğu kısım ise üçüncü bölümün sonunda yer alan "Kur'an Delillerinin Karakteri" alt başlığı olmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, (Bursa : İlim ve Kültür Yayınları, 1983).

Gazzâlî ile birlikte mantık ilminin İslâmî ilimlerde bir yöntem olarak kullanıldığını ve mantık ilminde geliştirilen delil tasnifinin Kur'an delillerine uyarlandığını ifade eden Yavuz'a göre Gazzâlî ve İbn Rüşd, tüm insanlara hitap etmesinden hareketle Kur'an delillerinin iknaî hatâbî bir karaktere sahip olduğunu söylemişlerdir. Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) başta olmak üzere Teftâzânî (ö. 792/1390), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500), Âlûsî, Alaeddin el-Buhârî (ö. 841/1438), Abdüllatîf el-Harpûtî (ö. 1916) ve İzmirli İsmâîl Hakkı (ö. 1946) da bu görüşü benimsemiştir. Yavuz ise Ebû Zehra gibi Gazzâlî ve Râzî'nin ömürlerinin sonlarına doğru bu görüşlerinden vazgeçtikleri kanaatindedir.

Yavuz'un tespitine göre ikinci yaklaşım, Kur'an delillerinin kendilerine özgü burhânî bir anlatım yöntemi izlediği ve burhânî bir kesinliğe sahip olduğu yönündedir. Buna göre Kur'an delilleri mantık kriterlerine tabi tutulmamalıdır. Yavuz, selef düşüncesi olarak nitelediği bu yaklaşımın, çağdaş dönemde canlandığını ifade etmiştir. Ona göre bu görüşü savunanlar arasında Taberî (ö. 310/923), Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Kesir, Şâtıbî (ö. 790/1388), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Şevkânî (ö. 1250/1834), Reşid Rıza (ö. 1935) ve Zürkânî (ö. 1367/1948) bulunmaktadır. Yavuz da Kur'an delillerinin zannî değil kat'î bir kesinliğe sahip olduklarını düşünmektedir. O, Enbiyâ sûresi 22. âyet özelinde tarafların görüşlerini kısaca değerlendirmiştir. Ayrıca o, bu âyette bulunan delilin kesin değil zannî olduğunu öne sürdükleri için, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Teftâzânî'nin Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Abdüllatif Kirmânî (ö. IX. yy./ 835'ten sonra) tarafından küfürle ithama varan eleştirilere hedef olduklarını belirtmiştir. Bu tespitler detaylı incelenmeli ve doğrulukları teyit edilmelidir. Zira Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün yorumu arasında farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Ayrıca müellifleri bu görüşlere sevk eden Kur'an tasavvurları dikkatle incelenmelidir. Bu eser dışında ülkemizde hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerini konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

İncelenen bu çalışmalarda, Kur'an'ın hatâbî üslûb özellikleri taşısa da, mantıkî bir statüye dahil edilmemesi gerektiği, kendisine özgü bir anlatım yöntemi izlediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu düşünce, İbn Teymiyye çizgisinin devamı niteliğindedir. Ebû Zehrâ, Elmaî ve Yavuz, İbn Teymiyye çizgisini takip ederek Kur'an'ın kendine özgü bir anlatım yöntemi izlediğini ve kesin bir bilgi değeri taşıdığını savunmuşlardır. Halbuki ileride görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin yaklaşımı ve yorumları klasik dönemde yeterince takipçi bulamamıştır. Dolayısıyla klasik dönemde meselenin nasıl ele alındığı ayrıca konu edilmelidir. Ayrıca ilgili

çalışmalarda hatâbe ile Kur'an ilişkisinin üslûb ve belâgat bağlamında kurulduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca *Tefsir-Mantık İlişkisi* ismiyle yayınlanan doktora tezinde Demirbaş, tefsir literatüründe beş sanat ve bu sanatlar içerisinde hatâbenin kavramsal olarak ele alındığını belirtmiştir. Demirbaş, hatâbeyi bir davet metodu ve mantıkî üslûb olarak nitelendirmiş, konunun potansiyel teorik ve pratik boyutlarını ayrıntılı bir şekilde inceleme imkânı bulamamıştır. Zira araştırmanın odağı ve kapsamı, bu çalışmada hatâbe üzerinde derinlemesine bir analize izin vermemiştir.[28]

Zikri geçen çalışmalarda bilgi değerinin konu edilmemesi, nazarî ve tarihî bir araştırmanın ve tasnifin olmaması, klasik dönem açısından burhân-hatâbe ikileminin nasıl aşıldığı üzerine yoğunlaşılmaması ve konunun tefsire bakan yönünün yeterince irdelenmemesi bir eksikliktir. Bu durum, özellikle bu alana teksif edilebilecek bir çalışmanın gerekliliğini göstermektedir. Kısaca bu çalışma, mevcut literatürden farklı olarak hatâbe kavramının nazarî ve tarihî bir soruşturmasını yaparak, kavramın İslâm düşüncesindeki dönüşümünü ortaya koymayı; Kur'an'ın bilgi değeri meselesini epistemolojik bir sorun olarak ele almayı; klasik dönemde burhân-hatâbe ikileminin nasıl aşıldığını ve Kur'an dilinin bilgi değerinin nasıl konumlandırıldığını sistemli bir şekilde ortaya koymayı ve tevhid delillerinin yorumlanmasında hatâbe anlayışının etkisini kronolojik bir perspektifle inceleyerek, tefsir geleneğindeki süreklilikleri ve kırılmaları tespit etmeyi hedeflemektedir.

[28] Servet Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 259-262.

BİRİNCİ BÖLÜM

HATÂBE, TARİHİ VE ISTILÂHÎ ÇERÇEVESİ

1. Tanımı

Sözlükte güzel söz söyleme, hutbe okuma, vaaz verme ve nasihatte bulunma anlamlarına gelen hatâbe, İslâm düşünce geleneğinde, Grekçedeki "retorik" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.[29] Retorik, ikna amacıyla yapılan etkili konuşma sanatıdır. Retorik, terim anlamıyla ilk kez Platon'un *Gorgias* diyaloğunda yer almış ve Aristoteles tarafından bir disiplin haline getirilmiştir.[30]

Grekçeden yapılan tercümeler aracılığıyla İslâm Dünyasına taşınan retorik, ilk tercümelerde retorik ismiyle anılmıştır.[31] Kindî (ö. 252/866 [?]) bu kelimenin belâgat anlamına geldiğini söylese de Kindî'den sonra yapılan çalışmalarda retorik veya belâgat yerine hatâbe isminin kullanımı yaygınlık kazanmıştır.[32] Türkçede retoriğin karşılığı olarak daha çok orijinaline uygun şekilde retorik kelimesi tercih edilmiş, zaman zaman hitâbet veya belâgat kelimeleri kullanılmıştır.[33] Türkçede hitabet, retoriğin sözlü kısmını ifade eden bir terimdir.[34] Bu yönüyle o, retoriğin nazarî değil pratik yönüne işaret etmekte ve bir bölümünü kapsamaktadır.[35] Belâgat ise retorikten farklı bir disiplindir.

Retoriğin belâgat kelimesiyle tercüme edilmesi birçok açıdan probleme yol açmaktadır. Bazı araştırmacılar belâgat ilmini Batı Dünyasında teşekkül eden retoriğin karşılığı olarak görmüş, bazıları ise belâgatin kaynağının retorik olduğunu ileri sürmüştür.[36] Burada retorik ile

---

29 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 750; Mahmut Kaya, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/156.

30 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 731; Çiğdem Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001), 1; Retorik kelimesinin kökeni ve Antik Yunan ile Roma dönemlerinde yapılan retorik tanımları için bkz. Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, 1-6.

31 Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 113; Retorik'in Arapça'ya yapılan ilk tercümeleri hakkında bilgi için bkz. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 118.

32 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 58; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 114.

33 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 59; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 45.

34 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 36-37, 45.

35 Kelimenin "hitâbet" şeklindeki telaffuzu bazı araştırmacılar tarafından galat-ı meşhur kabul edilmiştir. Bkz. Kaya, "Hitâbet", 18/156; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 113.

36 Taha Hüseyin 1931 yılında sunduğu "La Rhetorique Arabe de Djahiz a Abd el Kaher" (Câhız'dan Abdülkahir'e Arap Retoriği) isimli bildiride Arapça belâgatin kurucusunun Aristoteles olduğu iddiasını ileri sürmüştür. Onun bu iddiası daha sonra öğrencileri tarafından ayrıntılandırılmıştır. Emin el-Hulî ve Berkûkî bu fikri genişleten isimlerden bazılarıdır. Fadl Hasan Abbas retoriğin belâgat üzerindeki etkisini tümüyle reddederken Ahmed Bedevî, Muhammed Zağlûl Selâm, İbrâhim Selâme, Seyyid Abdülfettâh Hicâb ve Ahmed Matlûb gibi isimler belâgatin kaynağının Aristoteles mantığında aranmasına karşı çıkmış, bununla birlikte belâgatin zamanla felsefeden ve felsefe içerisinde Müslümanlara intikal eden retorikten etkilenmiş

belâgat arasındaki ilişkinin mahiyeti konu edilmeyecek, retoriğin belâgat kelimesiyle karşılanıp karşılanamayacağına kısaca temas edilecektir.

Retoriğin belâgat kelimesiyle tercüme edilmesi genel bir alışkanlık halini almıştır. Ancak bu iki disiplinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Belâgat halin gereklerine göre sözün nasıl söylenmesi gerektiğini inceleyen, retorik ise etkileyici ve güzel konuşmayı araştıran bir disiplindir.[37] Belâgat ve retoriği meydana getiren koşullar, aralarındaki farkı göstermektedir. Şiirin popüler olduğu, şairlerin yarıştırıldığı bir ortamda Kur'an'ın eşsizliği ile meydan okuması üzerine gelişen belâgate karşılık retorik, insanların kendilerini mahkemelerde savunması ve yönetimde söz sahibi olmak için muhataplarını ikna etmek istemesi sonucu ortaya çıkmıştır.[38] Retorik insanların bir fikri kabul etmesi ile ilgilendiği için herkesin ilgi alanına girmekte ve günlük hayatta kullanılmaktadır. Belâgat ise teorik bir uğraş alanı olması, sözün güzelliği ile ilgilenmesi ve kendisinden manevi bir tatmin beklenmesi sebebiyle günlük hayatta sıradan insanlar tarafından kullanılmamakta, belirli kişilerin uzmanlaştığı bir alan olarak varlığını sürdürmektedir.[39]

Retorik ile belâgatin hem benzeşen, hem ayrışan yönleri bulunmaktadır.[40] Retorik ve belâgat Hristiyanlık ve İslâmîyet ile ilişkileri, gramer ile paydaşlıkları, ifade biçimleri ve şiir üslûbu ile bağlantıları noktasında benzeşmektedir.[41] Ancak içerisinde yetiştikleri tarihî koşulların farklılığına bağlı olarak aralarında hedef ve içerik farklılıkları bulunmaktadır. Bu durumda ikisinin özdeşleştirilmesi doğru olmayacaktır.

Retorik ile belâgati ayıran temel fark hedefleridir. Retorik muhatabı etkilemeyi hedeflerken belâgat, yerine en uygun sözü söylemeyi gaye edinmektedir. Böylece retorikte muhatabın kararının değişmesi beklenirken belâgatte kazanma veya kararı etkileme kaygısı

---

olabileceğini ifade etmişlerdir. Hacımüftüoğlu da belâgat ilminin kaynaklarını incelediği çalışmasında Yunan retoriğinin belâgat araştırmalarına katkı sunduğunu ancak bu durumun belâgatin Yunan retoriğinden kaynaklandığı sonucunu vermeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Hint ve Fars edebiyatının belâgat üzerindeki etkisi daha büyüktür. Belâgat ilminin yabancı kültürlerle etkileşimi onun özgünlüğüne zarar verecek bir seviyede değildir. Kaya da İslâm kaynaklarını temel alarak Aristoteles felsefesini incelemiş ve belâgatin ortaya çıkış sürecinde retorik etkisinin bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bkz. Ben Issâ Bâ Tâhir, "Teysîru'l-belâğa fî kütübi't-türâs", *el-Lugatü'l-Arabî el-Ürdünî*, (2005), 40-45; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 288-291; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 118-121; Krş. Taha Hüseyin, "El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı", çev. M. Akif Özdoğan, *Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 131-157.

37 Mehmet Akif Duman, *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 19, 266.

38 Duman, *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora*, 273.

39 Duman, *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora*, 266, 268, 273, 274, 308; William Smyth, "Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm", çev. Abdullâh Yıldırım, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII/1 (2013), 168.

40 Fatih Tepebaşılı, *Retorik: Konuşma Sanatı-Söz Bilimi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 10.

41 Smyth, "Retorik ve Belâgat İlmi", 168.

bulunmamaktadır. Retorikte muhatabın kararını etkilemek üzere sözden başka çeşitli yollar da serbest görülmektedir.[42] Belâgatin gücü sözün kendisine bağlıyken retoriğin gücü, konuşmacının karakteri ve duyguların uyandırılmasından büyük oranda etkilenmektedir. Bu açıdan bir konuşmanın, bizzat konuşmacıdan dinlenmesi ile bir metinden okunmasının oluşturacağı etki arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Bu durum belâgatin kitabîliğine nazaran retoriğin konuşmacıyla olan bağına işaret etmektedir.[43]

Söz konusu iki disiplinin içerikleri de birbirinden farklıdır. Retorik düşüncenin belirginleştirilmesi ve delillerin ortaya konmasını sağlayan kuralları incelerken,[44] belâgat, sözün söylendiği düzleme uygunluğunu tartışmaktadır. Bu açıdan belâgat edebî bir sanattır. Retorik Roma döneminde ve sonrasında edebî bir hüviyet kazanmış olsa da, İslâm Dünyasında kanıt merkezli bir düşünce biçimi olarak alımlanmıştır. İslâm düşüncesinde belâgat ile kıyasın bir türü olarak mantığın altında konumlandırılan ve hatâbe ismi verilen retorik, ayrı disiplinler olarak varlıklarını sürdürmüştür. Böylece belâgat ile retoriğin farklı disiplinler oldukları anlaşılmaktadır.[45]

Bu çalışmada İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda retorik yerine "hatâbe" kelimesi tercih edilecektir. Böylece hatâbe, İslâm düşüncesine dâhil olmadan önceki içerimlerinden soyutlanacak ve onun İslâm Dünyasındaki algılanma biçimi temel alınacaktır. Ayrıca retorik kavramı gündelik dilde pejoratif bir anlama hapsolmuştur. Hatâbe lafzının kullanımı, bu olumsuz çağrışımlardan uzaklaşmayı da kolaylaştıracaktır.[46] Bu bölümde, hatâbe sanatı çerçevesinde bilgi değeri incelemesinin gerekçeleri ortaya konulacaktır. Bunun için hatâbenin tarihî ve ıstılâhî serüveni incelenecektir.

İslâm mantığının merkezinde Aristoteles'te görüldüğü üzere kıyas öğretisi bulunmaktadır.[47] Aristoteles'in mantık külliyatında Kategoriler, Önermeler (*İbâre*), I. Analitikler (*Kıyas*) kıyasın formel (biçimsel) yönüyle ilgilenirken; Retorik'in (*Hatâbe*) içinde bulunduğu II. Analitikler (*Burhân*), Topikler (*Cedel*), Sofistik Deliller (*Safsata*) ve Poetika

---

42 Duman, *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora*, 19, 273.
43 Duman, *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora*, 275.
44 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 43, 45.
45 Smyth, "Retorik ve Belâgat İlmi", 178.
46 Retoriğin ne zamandan itibaren ve hangi saiklerle bu anlam kaybına ve değişimine uğradığı ayrıca analiz edilmelidir. Retorik yirminci yüzyıl itibariyle tekrar gündeme gelmiş ve informel mantık, yeni retorik, eleştirel düşünme gibi alanlarda yeniden canlandırılmıştır. Günlük hayata uyarlanacak bir mantık konusundaki talepler bu alanın yeniden elden geçirilmesini sağlayan başlıca saik olmuştur. İletişim, siyaset ve reklamcılığın öne çıktığı günümüzde insanların bir fikre inandırılması önem kazanmış ve retorik işlevsel olarak kullanılmaya başlanmıştır.
47 Ali Durusoy, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/527.

(*Şiir*) kıyasın informel (içerik) yönüyle ilgilenmektedir.[48] Buna göre kıyas, bilgi değeri açısından beşe ayrılmaktadır.[49] Bu beş bölüm ilk kez Fârâbî tarafından "*es-sınââtü'l-hams*" (beş sanat) olarak isimlendirilmiştir.[50] İslam mantık tarihinde beş sanattan biri olan hatâbe de bu kapsamda mantıkî boyutuyla öne çıkan, dilsel ifadelerin bilgi değeri kapsamında ele alınan, kesin bilgi ifade eden burhânın karşısında konumlandırılan ve zannî bilgi veren bir söylev türü olarak kısaca incelenmiştir.[51]

Fârâbî (ö. 339/950), hatâbeyi dinleyiciyi ikna etmeyi hedefleyen bir kıyas sanatı olarak tanımlamaktadır.[52] İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise hatâbeye özgü eserlerinde Aristoteles'in tanımının tercümesini zikrederek bu tanımda geçen kavramları açıklamaktadır. Hatâbe her bir durumda mümkün olan iknayı sağlayan bir yetidir.[53] Buna göre yeti, irâdî fiilleri ortaya çıkaran nefse ait bir meleke anlamına gelmektedir. İknayı sağlamak olarak tercüme ettiğimiz kelime tekellüftür. Tekellüf üstüne alma ve yüklenme anlamındadır. Tanımdaki anahtar kelime ise iknadır. İkna, Grekçe "*pistis/peithein*" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. İkna, aksinin olabileceğine inanmakla birlikte tasdikin oluşmasıdır. Tanımda geçen "her bir durum" ifadesi ise hatâbenin sınırlarını belirlemektedir. Zira her tikel ve tekil durumla ilgilenmesi, hatâbeyi diğer sanatlardan ayırmaktadır. Tıp sanatı belirli bir konuda insanları ikna etmeyi amaçlarken hatâbe iknanın kendisini konu edinerek muhatabı her konuda ikna etmeyi amaçlamaktadır. Aristoteles'in retoriğin "her durumda" geçerli olduğunu söylerken kullandığı "*peri hekaston*" ifadesi "her" ve "tek" anlamlarına gelmektedir. Arapça tercümede bu ifade "tekil durumlar" (*müfred*) ile karşılanmış, bu sebeple retoriğin konusu kimi

---

48 İbrâhîm Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/20, 24.

49 Râzî'ye göre bu beşli sınıflama istikrâ ve vicdana dayalı olarak yapılmıştır. Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 1/225.

50 M. Naci Bolay, "Beş Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/546; Kaya, "Hitâbet", 18/157; Emiroğlu, "Mantık", 28/26.

51 Bkz. Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 60, 189-190; Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 186, 429; Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullâh Teftâzânî, *Şerhü'l-İmâm es-Sa'd et-Teftâzânî ale'ş-Şemsiyye fi'l-mantık li'l-İmâm el-Kâtibî*, ed. Cadullah Besbam Salih (Amman: Dâru'n-Nûr, 2011), 375; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslami, 1412), 403; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye* (Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 1426), 464; Kutbüddin er-Râzî Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerhi Metâliʿi'l-envâr* (İstanbul: Matbaatü el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1885), 350; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî - Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât (İşârât ve't-tenbîhât içinde)* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1992), 463.

52 Fârâbî'nin eserlerinde yaptığı hatâbe tanımlarının karşılaştırılması için bkz. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 52-53.

53 Aristoteles, *Retorik*, 37; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, "el-Hatâbe", *eş-Şifâ* (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1954), 4/27-30; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe* (Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-matbûât- Dâru'l-Kalem, t.y.), 15.

zaman tikellerle sınırlandırılmış, cedel tümellerle ilgili görülmüştür. Ancak İbn Sînâ hatâbenin hem küllî hem de tikel ve irâdî konularda fayda sağladığı kanaatindedir. Buna göre hatâbe her konuda iknayı amaçlamaktadır. Kişiden kişiye değişen kişisel bilgiler ise hatâbenin konusu değildir.[54]

İbn Sînâ *Necât*, *Dânişnâme-i Âlâî*, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye* ve *el-İşârât*'ında hatâbeyi önermeleri üzerinden tanımlamakta ve bir kıyas türü olarak kodlamaktadır.[55] Buna göre hatâbe kendisine inanılan birinden doğru olduğu kabul edilerek alınan (*makbûl*) veya zanna dayalı önermelerden (*maznûn*) oluşan kıyastır.[56] Hatâbe İbn Sînâ'dan sonra mantık içerisinde konu edilmiş ve *el-İşârât* takip edilerek tanımlanmıştır.[57]

Hatâbe topluma sağladığı yarar açısından burhâna, içeriği açısından ise cedele yakın durmaktadır.[58] Kesin bilgiye ulaştırdığı için burhân en değerli bilgi edinme ve aktarma yöntemi olarak görülürken burhândan sonra en değerli sanat hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Râzî'ye göre burhândan sonra en değerli sanat hatâbe olmalıdır. Zira hatâbe sıradan insanlardan oluşan avamı ikna ederken, cedel ne havasa ne de avama seslenebilir. Nahl sûresi 125. âyette zikredilen hikmeti burhân, öğüdü hatâbe, tartışmayı cedel ile tefsir eden Râzî, âyette hikmet ve öğütten sonra atıf yapılarak tartışmadan söz edilmesini cedelin bir anlatım yöntemi olmamasına bağlamaktadır.[59] Nitekim âyette "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel

---

54 İbn Sînâ'nın tanımı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 82-86. Coşkun'a göre hatâbenin tikellerle sınırlandırılması yalnızca tercüme eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 84-86, 166.

55 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1992), 361; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme* (Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-matbûât- Dâru'l-Kalem, 1980), 13; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Alâî Hikmet Kitabı (Neşir-Çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 110; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 160-164.

56 İbn Sînâ Şifâ'nın Hatâbe kitabında mantığı ayrıntılı olarak incelemiştir. Onun bu külliyatı kendisinden sonraki düşünürlerin Aristoteles metinlerine müracaat etme gerekliliğini ortadan kaldırmış, artık doğrudan İbn Sînâ'nın eserlerine başvurulur hale gelmiştir. Hatâbenin İslam mantık tarihindeki dönüşümü ise, İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin tasavvur ve tasdik ayrımını mantığa uyarlamasına bağlı olarak gerçekleşmiştir. Tasavvur ve tasdik ayrımı sayesinde Aristoteles'ten tevarüs edilen mantık bir dönüşüme uğramıştır. İşârât'ta mantığın telif tarzının değişikliğe uğraması sonucu hatâbe ve diğer sanatlar özet bir şekilde sunulmuştur. Hatâbe bu kapsamda kısa ve teknik bir anlatıdan ibaret hale gelmiştir. İbn Sînâ sonrasında hatâbenin alımlanışını belirleyen İşârât'ın yapısıdır. Eski telif tarzının devamı niteliğindeki Şifâ ise İşârât okunurken başvurulan bir kaynak halini almıştır. İbn Sînâ'dan sonra İbn Bâcce ve İbn Rüşd istisna tutulursa beş sanat alanında ayrıntılı bir soruşturmaya girişilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni", *Klasik Mantıkta Beş Sanat* (İstanbul: Divan Kitap, 2023), 84, 86, 87-88.

57 Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, 60, 189-190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 375; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 403; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 464; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 350; Tûsî - İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, 463.

58 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 178.

59 Nahl sûresi 125. âyetin tefsirinin seyri için bkz. Servet Demirbaş, "Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 39-66.

öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." (en-Nahl 16/125) buyurularak cedel sonraya bırakılmıştır.[60] Ne var ki mutlak anlamda bilgi değeri en güçlü sanattan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bilgi, kendinde kesin olsa da muhataplara göre farklı bilgi seviyelerini haiz olacaktır. Ayrıca hatâbe herkesin anlayacağı bir anlatım yöntemi takip ettiği ve bilginin topluma mal edilmesini kolaylaştırdığı için toplumdaki dayanışmayı sağlama noktasında burhândan daha kullanışlıdır.[61]

Cedel insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın verili aldığı (*müsellem*) önermelerden oluşmaktadır. Cedel esnasında, burhân yönteminde kullanılan önermeler yer alabilmektedir. Ancak bu önermeler cedelde burhânî oldukları için değil muhatap tarafından kabul gördükleri için kullanılmaktadır.[62] Cedelî kıyas kesine yakın, görünürde herkesin onayladığı (*makbûl*) bir inanca dayanmaktadır. Bu kanaatin aksinin doğru olma ihtimali, ancak dikkatli bir şekilde düşünüldüğünde fark edilebilmektedir.[63] Cedelin amacı, muhatabı insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgiler üzerinden yenmektir.[64] Bu nedenle cedel, hasım ile yapılacak münazaralarda kullanılmaktadır.[65] Herkesin onaylaması sebebiyle yaygın bilgilere kesin gözüyle bakılsa da herhangi bir eğitim almamış biri bu yaygın bilgileri doğru bulmayabilmektedir. Nitekim bu tür bilgiler ikinin birden büyük olması gibi aksi asla düşünülemeyecek bir kesinliğe sahip değildir. Bu bilgiler toplumdan topluma veya farklı meslek grupları arasında değişiklik göstermektedir. Örneğin tıpçıların bilmediği bir şey marangozlar için yaygın bir bilgi olabilmektedir.[66] Bu yönüyle cedel yöntemi kesine ulaştırmasa da kesine yakın bir bilgi değeri taşımaktadır. Hatâbe, burhân ve cedel form açısından benzer olmakla birlikte kullanılan önermeler, akıl yürütme yöntemleri ve amaçları açısından ayrışmaktadır.[67] Hatâbenin insanları burhânî olarak açıklanamayan ve cedel ile ulaşılamayacak bilgiler konusunda ikna etmesi[68] onun ayırıcı özelliğidir.

---

60 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 20: 286-288; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/252-253.

61 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 180.

62 Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, 93; İbrâhîm Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 267.Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 115.

63 Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 249; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, 87; Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, 242.

64 Gazzâlî, *Mecmûatü Resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, 73.

65 Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 249.

66 Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, 91.Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 115.

67 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 179.

68 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine* (İstanbul: Klasik, 2021), 29.

2. Tarihî Seyri

İslâm düşünce geleneğindeki hatâbenin kökeni Antik Yunan'da başlayan retoriğe dayanmaktadır. Retorik ise milattan önce beşinci yüzyıldaki Sicilya ve Atina topraklarına dayanmaktadır.[69] Sicilya'da diktatör yöneticilerin devrilmesinin ardından demokratik bir yönetim ve yargı biçimi benimsenmiştir. Bu ortamda halk, diktatörlerin el koyduğu arazilerine kavuşabilmek için mahkemelere başvurmuş ve kendilerini etkileyici konuşmalarla savunmak durumunda kalmıştır. Atina'da da benzer bir süreç yaşanmış ve insanlar yönetimde söz sahibi olabilmek için güzel konuşma yetisine ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaca binaen etkili konuşma öğretimini üstlenen sofistlere rağbet edilmiştir. Nesnel hakikatin varlığına kuşkuyla yaklaşan sofistler, etkili konuşarak ikna etme sanatını öğreten ilk retorik öğretmenleridir.[70] Onlar, ücretli retorik kursları veren okullar kurmuş ve bu konuda el kitapları hazırlamıştır. Retorik bu dönemde, kesin bilgiye ulaşma iddiası taşımayan, muhatabın etkilenmesini ve ikna edilmesini hedefleyen bir sanat olmuştur.[71]

Antik Yunan'da sofistlerin ve kullandıkları retoriğin karşı bloğunda değişen olası bilgiye değil değişmeyen hakikat bilgisine ulaşmayı hedefleyen filozoflar ve felsefe yer almıştır. Retoriğin hakikatin değişmeyen özüyle değil bir devinim içindeki sosyal hayatla ilgilenmesi ve yeri geldiğinde doğru olmayan bilgiyi konu edinmesi, onun filozoflar tarafından gereksiz bulunmasına ve insanları kandırma sanatı olarak görülmesine yol açmıştır.[72] Aristoteles öncesi Antik Yunan'da retorik henüz sistematik bir hale bürünmemiş, yalnızca güzel ve etkili konuşma anlamında kullanılmıştır. Aristoteles'in *Retorik*'i ise bu alanda yazılan ilk sistematik eserdir.[73] Aristoteles, retoriği bir akıl yürütme türü olarak kurgulayarak ona yeni

---

69 Sofist düşüncenin önde gelen isimlerinden Gorgias'ın Sicilya'dan Atina'ya geldiği milattan önce 467 tarihi retoriğin doğuşu için bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Atinalı ve Sicilyalı düşünürlerin farklı coğrafyalarla etkileşim halinde olmaları retoriğin kökenlerinin daha farklı noktalara varabileceğini göstermektedir. Ayrıca güzel ve etkili konuşma anlamında retorik bu tarihlerden önce mevcuttur. Retoriğin doğuşu ile kastedilen retorik sistemin geliştirilmesidir. Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, 7-8; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 27; Tepebaşılı, *Retorik*, 15, 112, 114-115; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 46.

70 Tepebaşılı, *Retorik*, 114-117; Sofistler Antik Yunan'dan bu yana olumsuz bir imaja sahip olmuştur. Buna göre sofistler ellerindeki bilgiyi ücret karşılığı pazarlayan, bilginin doğru olup olmadığına önem vermeksizin sadece insanları ikna etmeyi amaçlayan kimselerdir. Çağdaş felsefe tarihinde ise sofistler için tam aksine bir tutum kendini göstermiş, onlar felsefeyi belirli bir aristokrat grubun uhdesinden alarak halka yayan demokratik kahramanlar olarak nitelenmişlerdir. Sofistlerin bu iki uç arasında nerede durduklarına yönelik bir araştırma için bkz. Nurten Kiriş Yılmaz, "Sofistler 'Sofist' miydi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012).

71 Ayrıntılı bilgi için bkz. Atakan Altınörs, "Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması", *EKEV Akademi Dergisi* 49 (2011), 85-87; Kamil Kömürcü, "Antik Yunan'da Retorik Algısı", *Felsefe Dünyası* 59 (2014), 115, 117; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 27, 29, 46.

72 Kömürcü, "Antik Yunan'da Retorik Algısı", 115, 118, 122, 123; Tepebaşılı, *Retorik*, 117, 121, 122; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 47-48.

73 Aristoteles'in Retorik'inin metin içeriğine dair genel bir değerlendirme için bkz. Tepebaşılı, *Retorik*, 123; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 54-58.

bir boyut kazandırmıştır.[74] Onun retoriğinin ayırt edici unsuru, kıyas teorisini retoriğe uygulaması ve retoriğin merkezine kanıtı yerleştirmesidir.[75]

İnsanlar konuşmacının karakteri (*ethos*), muhatabın duygularının harekete geçirilmesi (*pathos*) veya sözel kanıtın kendisine (*logos*) dayalı olarak ikna edilebilmektedir.[76] Aristoteles bu ikna araçları arasında kanıtın kendisi ile ilgili sözel ikna araçlarını önceleyerek kanıtı merkeze almıştır.[77] Retoriğin amacı muhatabı bir fikre ikna etmek, onu bir fikre inandırmaktır. İkna ise farklı araçlarla gerçekleştirilebilmektedir. İki çeşit ikna aracı bulunmaktadır. Bunlar teknik olmayan araçlar ile teknik araçlardır.[78] Teknik olmayan ikna araçları konuşmacıya ve konuşmanın kendisine ait değildir. Bu araçlara gerektiğinde başvurulmaktadır. Aristoteles'e göre bunlar yasalar, tanıklıklar, anlaşmalar, işkenceler ve yeminlerdir. Teknik ikna araçları ise konuşmacının ortaya çıkardığı konuşmaya ait araçlardır.[79] Bunlar dinleyiciyi, konuşmacıyı ve sözün kendisini ilgilendiren alt dallara ayrılmaktadır. Konuşmacının güvenilir ve ahlâklı olması veya dinleyicinin hazır bulunuşluğu ve psikolojik durumu büyük bir önem taşısa da ikna edici unsur, beyan edilen konuda kullanılan kanıtlar olmalı, muhatabın kararı kanıttan etkilenmelidir. Bu durum retoriğin ikna etmeyi hedefleyen bir söylev olsa da doğru ve sağlam bilgileri temel almasını ve bir bilgi değerine sahip olmasını sağlamıştır.[80]

Hatâbeyi bir disiplin haline getiren şey, sözel teknik araçların merkeze alınmasıdır. Aristoteles kendisinden önce bu merkeziyetin ıskalandığını ifade etmektedir.[81] Ona göre öncekilerin hatası retoriğin sözel yönüne odaklanmamaları ve yalnızca muhatabın duygularının harekete geçirilmesini hedeflemeleridir. Bu sebeple Aristoteles öncesi retorik, psikolojik ve ahlâkî faktörlere dayanmıştır. Retoriğin bir bilim veya sanat dalı olmasını sağlayan şey ise kıyas

---

74 Kaya, "Hitâbet", 18/157; Tepebaşılı, *Retorik*, 122; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 45; Aristoteles Platon'un Phaidros'ta retoriğe açtığı imkânı ilerleterek teorisini kurmuştur. Nitekim Platon Phaidros'ta hakikatin aktarımı için kullanılacak bir retoriğe ılımlı yaklaşmaktadır. Altınörs, "Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması", 87-88.

75 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 420; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 50, 90, 134.

76 Aristoteles, *Retorik*, 38.

77 Engin Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 258, 273-274; Ross, *Aristoteles*, 420; Kaya, "Hitâbet", 18/157.

78 Aristoteles, *Retorik*, 87.

79 Aristoteles, *Retorik*, 87; İslam filozofları Aristoteles'in teknik olan ve olmayan ikna araçları ayrımını benimsemiş ve geliştirmiştir. Örneğin Farabî Büyük Şerh'te teknik olmayan ikna yollarına mucizeleri, saygın kişilerin söz ve tavırları ile olaya vakıf olan kişinin söz ve tavırlarını eklemekte; el-Hatâbe'de ise teknik olan veya olmayan ayrımı gözetmeksizin on üç madde zikretmektedir. Yine o, teknik olmayan bu araçların, bilinçli bir tercih sonucu kullanıldıklarında teknik araçlara dönüşeceklerini düşünmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 88-91.

80 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 50, 90, 95, 96, 134, 135, 139; Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 260.

81 Aristoteles, *Retorik*, 33.

teorisinin ona uygulanmasıdır. Kıyasın ona dâhil edilmesi, inandırıcılığın yöntemsel bir akıl yürütmeye bağlanması anlamına gelmektedir.[82]

Antik Yunan Atinası'nda yönetim biçimi değişince aydın kesim demokratik yönetim sisteminin benimsendiği Roma'ya göç etmiştir. Bu göç sebebiyle Yunan kültürü ve birikimi Roma'ya aktarılmıştır. Bu doğrultuda Roma'da gramer ve retorik eğitimine başlanmıştır.[83] Bu dönem retoriğinin önde gelen isimleri Cicero ve Quintilian'dır.[84] Ne var ki Roma'da da yönetim biçiminin değişmesiyle retorik gücünü kaybetmiştir.[85]

Aristoteles'ten sonra iki retorik akım baş göstermiştir. Bu akımlardan biri Aristoteles gibi retoriği kıyas öğretisi içerisinde kanıtı merkeze alarak anlamlandırırken diğeri Sofist İsokrates gibi teknik anlamda pratik bir konuşma yeteneğine odaklanmıştır.[86] Aristoteles'in retorik anlayışı öğrencileri aracılığıyla sonraki nesillere aktarılsa da o, Roma döneminde ve Batı Ortaçağında bir filozof olarak tanınmış, retorik anlayışına rağbet edilmemiştir.[87] İslâm Dünyasında ise Aristoteles'in retorik anlayışı takip edilmiştir.[88] Müslüman düşünürler retoriği, mantık içerisinde kıyas öğretisiyle bağlantılı olarak incelemiştir.

Retorik, İslâm Dünyasına tercümeler üzerinden Aristoteles'in mantık külliyatı (*Organon*) içerisinde taşınmıştır.[89] Bu sebeple daha çok mantık içerisinde anlamlandırılmış ve mantığın bir bölümü olarak alımlanmıştır.[90] Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd retorik üzerine

---

82 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 271.

83 Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, 9-10.

84 Tepebaşılı, *Retorik*, 130-131.

85 Siyasette retoriğin kullanılamaması, onun edebiyata kaymasına neden olmuştur. Böylece retorik muhatabı ikna etmeyi hedefleyen bir söylev olmaktan ziyade yazılı metinlerde kullanılan bir araç halini almıştır. Kısaca sosyo-politik koşullar değiştiği için retorik güncelliğini yitirerek işlevsiz bir tekniğe dönüşmüş ve eğitim programlarında sürdürülerek edebiyata yaklaşmıştır. Ortaçağda başlangıçta Hristiyanlar retoriğe mesafeli durmuştur. Hristiyanlığın devletin resmî dini ilan edilmesinden sonra ise retorik dinin insanlara aktarımında işlevsel bulunarak bir araç olarak kullanılmıştır. Retorik eğitim kurumlarında yaygınlaşmış, kilisenin kutsal metinleri insanlara iletirken kullandığı bir araca dönüşmüştür. Böylece retorik ikna etmeyi hedefleyen söz sanatı olmaktan çıkarak miladî birinci asır sonrasında yazma sanatına evrilmiştir. Sonuçta retorik Ortaçağ ve sonrasında edebiyatla bütünleşmiştir. Tepebaşılı, *Retorik*, 17-18, 138, 140-141; Retoriğin tarihî gelişimi ve değişimi için bkz. Tepebaşılı, *Retorik*, 127-141.

86 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 43-44; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 62; Retoriğin tarihî gelişimi ve değişimi için bkz. Tepebaşılı, *Retorik*, 127-141.

87 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 45, 47; Tepebaşılı, *Retorik*, 141-142.

88 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 45, 60; Tepebaşılı, *Retorik*, 122-123; Aristoteles'in Retorik'inin Arap diline intikali, tarihi ve tespiti hakkında bkz. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 50-57.

89 Retorik'in Arapçaya yapılan ilk tercümeleri hakkında bilgi için bkz. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 118; Aristoteles'in mantık külliyatını kimin derlediği hakkındaki farklı değerlendirmeler için bkz. Sinan Demir, *Aristoteles ve Fârâbî'de Hitabet Sanatı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 16-17.

90 Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 114-115; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 65; Muhammed Ebû Zehra, *el-Hatâbe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1980), 10; Baba'ya göre Aristoteles'in retoriğin merkezine mantığı koyarak onu bir disiplin haline getirmesi, retoriğin mantığın bir dalı olmasını gerektirmez. Retoriğin içerisindeki kanıtlar sayesinde bilgisel bir değer kazandığı doğru olsa da mantık retoriğin bir dalı olmadığı gibi retorik de mantığın bir dalı değildir. Her ikisi birbiriyle ilişkili farklı

müstakil çalışmalar yürütmüştür. Fârâbî bu çerçevede *Şerhu kitâbi'l-Hatâbe lî Aristutâlis* (*Didascalia*) ve *Kitâbu'l-Hatâbe*'yi kaleme almıştır. İbn Sînâ hatâbeyi *el-Hikmetü'l-arûziyye* ve *Şifâ* külliyatında ayrıntılı olarak incelerken *Necât*, *Dânişnâme-i Alâî* ve *el-İşârât*'ta kısa değerlendirmelerle yetinmiştir. İbn Rüşd ise *Telhîsü kitâbi'l-Hatâbe* ve *Cevâmi'u kitâbi'l-Hatâbe* ile bu literatüre katkı sunmuştur.[91] Hatâbe bunun dışında mantık eserlerinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı takip edilerek kıyasın uygulama alanları arasında kısaca konu edilmiş; belâgat eserlerinde ise zannî bilgiye dayanan bir konuşma düzlemi anlamında kullanılmıştır.

İslâm mantık tarihinde mantığın formel yönüne ağırlık verilmiş ve bu durum Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî (ö. 792/1390), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Abdullâh b. Hüseyin el-Yezdî (ö. 1015/1606) ve Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810) gibi düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Kutbüddîn-i Şîrâzî ve öğrencisi Kutbüddîn er-Râzî'ye göre müteahhir dönem âlimleri dünya ve ahiretlerine fayda sağlamayacak iktirânî, bitişik ve ayrışık şartlı kıyasların lâzımları gibi konulara odaklanmış; buna karşın son derece faydalı olan ve incelikler barındıran hatâbe, cedel ve şiiri hazfetmiş; burhân ve mugâlatanın ise bazı kısımlarını ele almışlardır.[92] Dolayısıyla Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Kutbüddîn er-Râzî beş sanatın müteahhir dönemde ihmal edildiğini düşünmektedir. Ancak onların müteahhir dönem tanımları belirgin değildir. Dolayısıyla onların müteahhir dönemi İskender Afrodîsî ile (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) başlattıkları ve müteahhir ulema ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları kastettiklerini düşünmek mümkündür.[93]

Teftâzânî, mütekaddim âlimlerin beş sanatı tasnif ettiklerini; onun şartlarını, hükümlerini, faydalarını açıkladıklarını ancak İbn Sînâ'nın bazı muhtasar eserlerinde sadece burhân ve muğalataya yer verdiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ sonrasında ise muğalata kısaltılmış, burhân sanki hiç zikredilmeyen ve kitaplarda anılmayan bir konu haline getirilmiştir.[94] Dolayısıyla Teftâzânî beş sanatın telif tarzının İbn Sînâ ile değiştiğinin farkındadır. Bu durumda onun İbn Sînâ'yı müteahhir dönemi başlatan veya müteahhir dönem içerisinde yer alan bir düşünür olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İbn Haldûn ise müteahhir dönem mantıkçıların kıyasın içerik araştırmasını terk ettiklerini belirtmiştir. Ona göre bu telif tarzını başlatan İbn Sînâ

disiplinlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun Baba, "Retorik ve Mantık İlişkisi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 248.

91 Eserlerin içerikleri ve kapsamı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 60-80.

92 eş-Şîrâzî Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, ed. Abdullâh Nûrânî - Mehdî Muhakkık (Tahran: Müessese-i Motaleât-i İslâmî, 1385), 29; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 350.

93 Türker, "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni", 91-92.

94 Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 377.

sonrası mantıkçılar, Fahreddin er-Râzî ve Hûnecî'dir.[95] Yezdî ve Bahrülulûm el-Leknevî de müteahhir ulemanın beş sanat hakkındaki ifadelerini kısa ve eksik bulmaktadır. Buna göre müteahhir ulema önemine rağmen beş sanatı özetlemiş ve ihmal etmiş; bunun yerine önemi az olmasına rağmen şartlı iktirânî kıyasları ve şartlı kıyasların lâzımlarını genişçe incelemişlerdir. Halbuki hakiki ilimlerin öğretilmesinde sanatlar bilinmelidir. Bu sanatlar arasında da özellikle temel olması bakımından burhân ve hatadan koruması bakımından mugalata araştırılmalıdır. Bu sebeple öncekilerin (*kudemâ*) kitapları mütalaa edilerek buradan fayda umulmalıdır.[96] Yezdî ve Bahrülulûm el-Leknevî'nin de müteahhir ulema ile kimleri kastettikleri açık değildir. Çağdaş araştırmalara bakıldığında kıyasın içerik araştırmasının İbn Sînâ ile birlikte veya İbn Rüşd'den sonra ihmal edildiği iddia edilmiştir.[97] Dolayısıyla hatâbenin içinde bulunduğu beş sanatın İbn Sînâ ile birlikte, İbn Sînâ'dan sonra, İbn Rüşd'den sonra veya Fahreddin er-Râzî ve Hûnecî ile birlikte kısaltıldığı ve ihmal edildiğine dair farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Yukarıda zikredilen farklı değerlendirmelere göre içerik araştırmasını en erken bırakan isim İbn Sînâ'dır. Teftâzânî'nin ifade ettiği üzere İbn Sînâ muhtasar mantık eserlerinde içeriği açısından kıyası kısaca zikretmektedir. İbn Sînâ hatâbeyi *eş-Şifâ*'da müstakil olarak incelemiş ve pratik konuları da ele alarak daha geniş bir içerik sunmuştur.[98] Ancak bu yaklaşımını *el-İşârât*'ta sürdürmemiştir. Bu eserinde hatâbeyi yalnızca bilgi değeri açısından burhânın karşıtı olarak ele almıştır. İbn Sînâ sonrasında ise hatâbeyi, İbn Bâcce ve İbn Rüşd hariç müstakil olarak inceleme konusu eden olmamıştır. Hatâbe sanatına dair müstakil eserler İslâm Dünyasında yaygınlık kazanmamıştır. İbn Sînâ sonrası mantık eserlerinde *el-İşârât* dikkate alınmış ve onun bu eserindeki yaklaşımı sürdürülmüştür. Dolayısıyla hatâbenin yalnızca kıyasın bir türü olarak özet bir şekilde ele alınmasının İbn Sînâ'nın mantık metinleri ile yaygınlaştığı ifade edilebilir. Ancak hatâbenin İbn Sînâ öncesinde de Fârâbî tarafından mantıkî boyutuyla ele alındığı görülmektedir. Nitekim Fârâbî *el-Hatâbe*'sinde kanıta ve mümkün bilgiye odaklanmıştır. Hatta bu yaklaşım Fârâbî ile başlamış değildir. İbn Sînâ'ya göre Süryânî-Hristiyan mantıkçılar kıyası maddesi açısından özetleyerek incelemiştir. O, Bağdat İskenderiye

---

95 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/888.

96 Abdullâh b. Hüseyin el-Yezdî, *Şerhu't-Tehzîb me'a hâşiyetihi'l-cedîdeti'l-müsemmâ Ferahu't-takrîb* (Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2018), 278-279; Bahrülulûm el-Leknevî Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn, *Şerhu Bahrülulûm alâ Süllemi'l-ʿulûm* (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2012), 574; Ayrıca Leknevî'nin hatâbe konusunda ayrıntılı bilgi için okuyucuyu İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sına yönlendirmesi ve hatâbenin tanımını bu eserde olduğu gibi zikretmesi dikkat çekicidir. Bkz. Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn, *Şerhu Bahrülulûm alâ Süllemi'l-ʿulûm*, 585-586.

97 Bolay, "Beş Sanat", 5/547; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 83, 117; Durusoy, "Kıyas", 25/527.

98 Coşkun'a göre İbn Sînâ bu yaklaşımı ile hatipler için bir el kitabı hazırlamak istemiş görünmektedir. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 67.

şârihlerinin ve mantıkçılarının (Süryânî-Hristiyan mantıkçılarının) kıyası maddesi açısından incelemeyi bıraktıklarını ve kendilerine kolay gelen bölümlerle ilgilendiklerini belirtmiştir.[99] İbn Sînâ'nın bir yandan İskenderiyeli mantıkçıları eleştirirken öte yandan kendisinin kıyasın içerik araştırmasının kısaltılmasına öncülük eden isimler arasında zikredilmesi manidardır.

Gelinen noktada İslâm mantık tarihinde kıyasın içerik araştırması konusunda ciddi bir mesai harcanmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durum İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yeni bir tertip ve tasnif tercihinden kaynaklanmaktadır.[100] Zira İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da kıyasın içeriğini ve dolayısıyla hatâbeyi dikkatle işlemişse de *el-İşârât*'ta söz konusu sanatın bilgi değerinden ve faydasından başka bir yönüne değinmemiştir. Gazzâlî, benzer şekilde hatâbe üzerine müstakil bir çalışma yürütmemiş *Miʿyâr*, *Makâsıd* ve *Miʿrâc*'da hatâbeyi kıyas türü olarak konumlandırmıştır.[101] Râzî bu bakışı ileri taşıyarak kesin olmayan kıyas türlerinin yanında burhân incelemesini de kısaltmış ve burhânı kıyasta kullanılan önermelerin bilgi değerine indirgemiştir.[102] Râzî *el-İşârât* ve *Uyûnu'l-hikme* şerhlerinde dahi hatâbeyi hem içeriği hem boyutu açısından kısaltarak özetlemiştir.[103] Beş sanata yönelik bu perspektif İslâm Dünyasının Aristoteles'in eserleri ile İskenderiyeli şârihler üzerinden tanışmasıyla da irtibatlı görünmektedir. Zira hatâbe, İslâm Dünyasına mantık külliyatı içerisinde aktarılmış ve mantıkî yönüne ağırlık verilmiştir. Bu durum onun bir sanat olarak müstakil olarak incelenmesinin önüne geçmiş olmalıdır.

Hatâbenin İslâm Dünyasında yaygınlaşmama sebeplerinden biri, bu disiplinin Grekçeyle doğrudan ilgisi ve Arapların güçlü şiir geleneğidir.[104] Bu sebeple hatâbenin bir sanat olarak incelemesine ihtiyaç duyulmamıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki eserlerini verdikleri dönemde Arapçada zengin bir dil, belâgat ve şiir birikimi oluşmuştur. Hatâbe sanatına ihtiyaç duyulmamasının yanında onun belâgat içerisinde değerlendirilmesi sebebiyle mantık sanatları arasında inceleme konusu edilmediği de ileri sürülmüştür.[105] Kanaatimizce

---

99 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ed. Muhsin Bîdârfer (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1371), 119; Tony Street, *İslam Mantık Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2013), 35; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, (Çevirmen notu) 436-437.

100 Türker, "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni", 91-92.

101 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 95; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ilm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 249, 262-272; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Miʿrâcü's-sâlikîn* (Matbaa el-Alâviyye bi-Müsteğânim, 1992), 73.

102 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 113-115.

103 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/243-253; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık* (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 345.

104 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 59-60.

105 Kaya, "Hitâbet", 18/157.

hatâbenin ortaya çıktığı tarihî koşulların, İslâm Dünyasında oluşmaması da insanları ikna etmenin yollarını aramaya yönelik ilgisizliğin bir diğer sebebidir. Hatırlanacağı üzere hatâbenin ortaya çıkışını etkileyen faktör insanların siyâsî ve adlî meclislerde güç kazanabilmek üzere etkili bir konuşma yetisine ihtiyaç duymalarıdır. Tüm bu sebeplerle hatâbenin yalnızca mantık içerisinde ve kıyas türü olarak ele alındığı söylenebilir. Hatâbenin mantıkî yönüne ağırlık verilmiş olması, onun sanatsal yönünün incelenmesine niçin ihtiyaç duyulmadığını da açıklamaktadır. Hatâbenin sanat olmasını sağlayan sanatsal yönüdür. Bu yön, muhatabı ikna etmek üzere onun bilgi seviyesine uygun önermeleri ustalıkla kullanmayı incelemesinden kaynaklanmaktadır.[106] İslam düşünce geleneğinde ise hatâbe bu yönüyle değil bilgi değeri bakımından mantık ilmi içerisinde ele alınmıştır.

Hatâbe bir disiplin olarak gelişmemiş olmanın yanında mantık ilmi içerisinde de özet bir şekilde zikredilmiştir. Mantığın kesin bilgiye ulaşma yolunda bir alet olarak görülmesi ve kişiyi yanlışa düşmekten koruması için formel olarak incelenmesi, hatâbeye karşı kayıtsız kalınmasının önemli bir sebebidir. Mantığın temel amacı burhâna ulaşmak olduğundan diğer sanatlar ve bu sanatlarda kullanılan önermeler "burhân dışındaki sanatlar" ve "kesin olmayan önerme türleri" altında kısaca konu edilmiştir.[107]

Mantığın, düşünmenin genel geçer kurallarını belirlemeyi hedeflemesi sebebiyle içerik araştırmasından azade kalacağı düşünülebilir. Ancak Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların kıyasta kullanılacak önermelerin formlarının yanı sıra içerikleri ile de ilgilendikleri görülmektedir. Bu bakımdan klasik mantık, formel olduğu kadar içerik araştırmasını da içermektedir. Gottlob Frege (ö. 1925) ile başlayan çağdaş mantık çalışmalarında mantık tamamen formel olana indirgenmiş ve matematiksel bir mantık anlayışına bürünmüştür. Mantığın sembolik mantığa evrilmesi, bir süre sonra ihmal edilen içerik araştırmasının daha güçlü ve bağımsız bir biçimde doğmasına olanak sağlamıştır. Günümüzde informel mantık ve eleştirel düşünme çalışmaları, bu çabanın ürünüdür. Klasik İslâm düşüncesi özelinde düşünüldüğünde her ne kadar mantığın formel mantığa indirgendiği üzerine bazı eleştiriler dile getirilmiş olsa da, içerik araştırmasının ilke düzeyinde ve belli şemalar üzerinden içerik araştırmasının sürdürüldüğü söylenebilir.

Mantık ilminde hatâbe incelemesinin kısaltılmasının bir diğer nedeni, artık Meşşâî filozofların görüşlerini değerlendirmeye gerek duyulmamasıdır. Buna göre İbn Sînâ bu işlevi

---

106 Muhammed Nasih Ece, "Klasik Mantığın Beş Sanatına Yönelik Felsefî Bir Çözümleme", *Klasik Mantıkta Beş Sanat*, ts., 111.

107 Örneğin Râzî burhân dışındaki sanatların burhânın anlaşılması için bir anlam ifade ettiğini belirtmektedir. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/230; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*, 128.

yerine getirmiş ve ondan sonra bu soruşturmaya gerek duyulmamıştır. Dolayısıyla hatâbeyi içine alan beş sanat küçük bir hacme sahip olmuş ve yalnızca bilgi değeri açısından incelenmiştir.[108] Bu durumda eserlerin hacmi kısalmış olsa da içeriklerinde bir eksiklik oluşmamıştır. Bu tespit burhanın özetlenmesi hakkında isabetli olsa da hatâbede yer alan konular açısından yeterince açıklayıcı görünmemektedir.

Ayrıca İbn Sînâ'nın yeni bir tasnif ve tertip benimsemesiyle hatâbe içerisinde ele alınan konuların farklı ilim ve eserlere dağıtılmış olması da bu soruşturmanın kısalmasının bir sebebi olarak görülmüştür.[109] İslam mantık tarihinde hatâbenin, yeni tertip ve tasnife uygun biçimde özetlendiğini düşünmek mümkündür. Bazı araştırmacılar Aristoteles metinlerine doğrudan başvurmak yerine İbn Sînâ gibi Müslüman mantıkçıların özetlerine rağbet edilmesinin mantığın fizik ve metafizikle bağlantısının kopmasına sebep olduğu kanaatindedir. Buna göre İbn Sînâ'nın metinlerine müracaat edildiği için mantık, içerik araştırmasından soyutlanmış ve hatâbe mantığın dışında bırakılarak belâgat içerisine taşınmıştır.[110]

Mantık ilmi dışında hatâbe, dil ve belâgat metinlerine içkin olarak işlenmiştir. Belâgatin kurucu ismi Abdülkahir Cürcânî'nin veya ondan önceki dil, şiir ve edebiyat âlimlerinin çalışmalarında hatâbede yer alan konuların nasıl ele alındığı incelenebilir. Burada söz konusu disiplinler arasındaki ilişkinin boyutları farklı çalışmalara havale edilecektir. Bununla birlikte hatâbenin, dönüşüme uğrasa da, bir terim olarak Sekkakî'nin *Miftah*'ında konu edildiği ifade edilmelidir. Sekkakî hatâbenin mantık ilmindeki alımlanışına uygun şekilde hatâbeyi kesinlik aranmayan konuşma düzlemi şeklinde konumlandırmış ve belâgat ilminde incelenmeye değer sözlerin bu türe dâhil olduğunu ifade etmiştir. Mantık ise buna ek olarak tamamlayıcı bir görev görmektedir. Düzlem (*makam*), konuşmanın mekânsal bağlamıdır.[111] Sekkakî'nin hatâbe düzlemini zanla yetinilen konuşma düzlemi anlamında kullanması,[112] hatâbenin mantık ilmindeki seyri ile yakından ilişkili görünmektedir. Zira hatâbe İslâm Dünyasına girişinden sonra bilgi değeri ifade eden bir kıyas türü olarak anlaşılmıştır. Hatâbe kesinlik gözetmeyen, güvenilir kimselerden alınarak doğru olduğu kabul edilen veya zanna dayalı olarak bilinen önermelerden oluşan bir sözdür. Belâgat ilminde hatâbe bu haliyle zanna bağlı konuşmaların

---

108 Türker, "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni", 88-89.

109 Türker, "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni", 89-91.

110 Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi*, çev. Yusuf Daşdemir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 16.

111 Bilindiği üzere belâgat makamın ve halin gereklerine uygun söz söyleme sanatıdır. Burada hal zamansal bağlama, makam ise mekânsal bağlama işaret etmektedir. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, "el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh", çev. Yüksel Çelik, *Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 62.

112 Cürcânî, "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh", 217.

işlem gördüğü bir konuşma düzlemi olarak incelenmiştir. Ayrıca hatâbenin mantığın altında değil dışında konumlandırılması dikkate değerdir.

Sekkakî'ye göre bir söz, hatâbî düzlemde söylenmişse zannî ve örfî lâzımlar gözetilecek ve belâgat açısından incelenecektir.[113] Hatâbe düzlemi zannî bilginin yeterli olduğu ikna bağlamıdır. Mantık (*istidlâl*) düzlemi ise bunun aksine kesin bilginin amaçlandığı bağlamdır.[114] Hatâbede kesinlik aranmadığı için özne ve yüklem arasındaki lüzûm aklî olmayıp bağlama göre şekillenmektedir. Mantık ise sözde kesinliği tespit etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple mantıkî özellikle hatâbî özellik birbirine zıt noktalarda durmakta, hatâbe ile mantık arasında epistemolojik bir fark bulunmaktadır.[115] Mantık ilminde ulaşılması hedeflenen nokta burhân iken hatâbe, burhâna ulaşamayanların bir durağı olarak görülmüştür. Mantık sözün önermesel içeriği ve kesinliği ile ilgilendiği için sözü söyleyen kişinin beliğ olması önemli olmadığı gibi kime karşı, nerede, ne zaman veya nasıl söylendiği de önemini yitirmektedir. Ancak belâgat kesin tek bir anlama ulaşma çabası içinde değildir. O, beliğ kimselerin kurduğu terkiplerin halin ve makamın gereklerine uygunluğunu soruşturmaktadır.[116]

Sekkakî'den sonra mantığın dil ilimlerinin parçası ve tamamlayıcısı olduğuna veya dil ilimlerinden bağımsız bir disiplin olduğuna yönelik farklı yaklaşımlar baş göstermiştir.[117] Bununla birlikte onun hatâbe ve mantık düzlemi ayrımı kendisinden sonra sürdürülmüştür. *Miftâh*'ın özeti olarak telif edilen Kazvînî'nin *Telhîs*'i, Teftâzânî'nin bu metin üzerine geliştirdiği *Muhtasaru'l-Meânî*'si ile *Mutavvel*'i ve bu eserler üzerine yazılan şerhlerde benzer bir ayrıma rastlanmaktadır. Hatâbenin bu kullanımı, onun çağdaş dönem öncesinde belâgatten ayrı bir terim olarak görüldüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Hatâbenin belâgatteki seyri ise müstakil olarak incelenmeyi beklemektedir.

---

113 Cürcânî, "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh", 22.

114 Cürcânî, "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh", 76, 217; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 750-751.

115 Abdullâh Yıldırım, *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 100.

116 Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 161; Cürcânî, "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh", 22.

117 Cürcânî'ye göre Sekkakî meânî ilminin hem hatâbî hem mantıkî özelliklerle ilgilendiği kanaatindedir. Taşköpülüzade ise Cürcânî ve Kirmânî gibi şârihlerin bu yorumunu isabetli bulmamakta, meânî ilminin yalnızca hatâbî özelliklerle ilgilendiğini düşünmektedir. Bu ayrım, mantığın, meânî ilminin bir parçası olup olmadığı belirlemektedir. Şayet meânî mantıkî ve hatâbî özellikleri araştırıyorsa, mantık, meânî ilminin bir parçası olacaktır. Aksi halde meânî hatâbî özelliklerle ilgilenirken mantık istidlal ile ilgilenecektir. Muhammed Canşı, *Taşköprizâde'nin Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye Adlı Eserinin Meânî Bölümünde Tahkîk Ettiği Bazı Meseleler* (Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 70-71.

3. Gayesi, Konusu ve Önemi

Hatâbenin gayesi dinleyiciyi ikna etmektir.[118] Grekçe "*pistis*/*peithein*" kelimesinin karşılığı olan ikna, hatâbenin ayırıcı unsurudur.[119] Farklı sanatlar iknayı kendi konularında bir araç olarak kullanırken hatâbe, iknanın kendisiyle ilgilenmektedir. Örneğin aritmetiğin konusu sayılardır. Aritmetikte ikna, insanlara sayıların öğretilmesi için bir araç olarak kullanılmaktadır. Pazarlamada müşteri ürünün satın alınması konusunda ikna edilmektedir. Tıpta ikna işlemi sağlığına kavuşması için hastaya karşı uygulanmaktadır. Bu gibi sanatlarda iknanın tek başına bir değeri yoktur.[120] Hatâbeyi diğer sanatlardan ayıran ve kimi tanıma yerleşen ikna unsuru, çoğu zaman bir sözün sadece hatâbî değil, iknaî hatâbî olarak veya sadece iknaî olarak nitelenmesine sebep olmuştur.[121]

Hatâbenin özel bir konu kısıtı bulunmamaktadır. O, iknanın devrede olduğu her konuşmada yer almaktadır.[122] Bu konuşmalar çoğunlukla tikeller hakkında olsa da, tümelleri de konu etmektedir.[123] Hatâbe zannın veya kesinliğin bulunduğu, hem tümel hem tikel konularda zannî bir kanaat elde etmeyi sağlamaktadır.[124]

Aristoteles'ten itibaren muhatabı ikna etmeye yarayan teknik ve teknik olmayan ikna araçlarından söz edilmiştir. Muhatap konunun uzmanı veya uzmanı düzeyinde bir kişiyse o konuya özgü araçlar kullanırken uzman değilse herkes için ortak bir anlaşma zemini tercih edilmelidir. Bu ortak zemini hatâbeye özgü ikna araçları sağlamaktadır.[125] Hatâbeye özgü teknik olmayan ikna araçları konuşmacıya ve konuşmanın kendisine ait olmayan unsurlardır. Teknik araçlar ise dinleyiciyi, konuşmacıyı ve sözün kendisini ilgilendiren alt dallara

---

118 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbü'l-makûlât ve Kitâbü'l-hatâbe* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 75; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/8; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 12.

119 Grekçe "peithein" fiili hem kandırma/akıl çelme hem de ikna etme anlamına gelmektedir. Kelimenin söz konusu iki kullanımı iknanın kötüye kullanımının mümkün olduğunu da gösterir niteliktedir. Duman, *Retorikten Belagate Mecazdan Metafora*, 24.

120 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 177.

121 Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 750-751.

122 Aristoteles, *Retorik*, 33, 37; Fârâbî, *Retorik*, 75; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/7; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 3; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh", çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/2 (2015), 186.

123 Aristoteles'in retoriğin "her durumda" geçerli olduğunu söylerken kullandığı "peri hekaston" ifadesi "her" ve "tek" anlamlarına gelmektedir. Arapça tercümesinde bu ifade "tekil durumlar" ile karşılanmış, bu sebeple retoriğin konusu tikellerle sınırlandırılmış; cedel tümellerle, hatâbe ise tikellerle ilgili görülmüştür. Coşkun'a göre hatâbenin tikellerle sınırlandırılması yalnızca tercüme eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Hatâbe burhân, cedel ve safsata gibi küllilerle ilgilenmemesi nedeniyle de böyle tanımlanmış olmalıdır. Ancak İbn Sînâ hatâbenin hem külli hem de tikel ve iradi konularda fayda sağladığı kanaatindedir. Ona göre hatâbe "her konuda" iknayı amaçlamaktadır. Yalnızca kişilere göre değişiklik gösteren kişisel bilgiler ise hatâbenin konusu değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 84-86, 166.

124 Fârâbî, *Retorik*, 75-76.

125 Fârâbî, *Retorik*, 76.

ayrılmaktadır.[126] Bir fikrin karşı tarafça kabul görmesini sağlamak için muhatabın hazır bulunuşluğu ve psikolojik durumu dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte asıl dikkat edilmesi gereken nokta sözün kendisinin ikna ediciliğidir.[127]

Hatâbe iletişimde, insan ilişkilerinde ve bilginin kamusallaştırılmasında işlevseldir.[128] İnsanlar gündelik hayatlarında konuşurken birbirlerini tasdik etmekle ve birilerinin sözüne itimat etmekle yetinmektedir. Hatâbenin en büyük amacı muhatapta bir kanaat oluşturmak ve bu kanaat konusunda insanları ikna etmektir. Kanaat ise bir tür zandır. Daha fazlası mümkün olsa da bir şeyle yetinme anlamı taşımaktadır.[129] Hatâbe yöntemiyle elde edilen kanaat, burhân yöntemiyle kazanılan bilginin karşılığıdır.[130]

Hatâbe sayesinde insanlar dinî ve dünyevî konularda ikna edilmektedir. Bu ikna, inanca veya davranışlara ait konularda gerçekleşmektedir. Hatâbe, inanca dair konularda ilâhî akidelere davet etmeye yaramaktadır. Davranışlarla ilgili konularda ise danışma (*müşâvere*), tartışma (*müşâcere*) ve çekişmede (*münâfere*) etkindir. Hatâbe gelecek, şimdiki ve geçmiş zamanlarda kullanılabilir. O, kişiyi gelecek zamanda gerçekleşecek olan zararlı şeylerden uzaklaştırmakta ve yararlı şeyleri kişiye kazandırmaktadır. Geçmiş zamanda yaşanan bir hatadan veya zulümden dolayı şikayet etme veya özür dileme işlevi görmektedir. Şimdiki zamanda ise küçümseme veya yüceltme amacıyla yapılan övgü ve yergide etkilidir.[131] Kısaca hatâbî söz, sosyal-siyasal konularda (*medeni*) engel olma, teşvikte bulunma, şikayet etme, özür dileme, övme ve yerme, bir şeyi yüce veya basit gösterme gibi konularda yarar sağlamaktadır.[132] Hatâbe hatiplerin ve vaizlerin yaptığı gibi dinleyiciyi ahlâkî veya dinî konularda yararlı olana teşvik edip kötülükten sakındırmaktadır.[133]

Hatâbe sayesinde kişinin kalbi kesin olarak değilse de geçici olarak yatışmaktadır. Bununla birlikte peygamberler cedel ve hatâbe yöntemini kullanarak uhrevî sonsuz bir mutluluğun kapısını açmışlardır. Dolayısıyla hatâbenin her zaman geçici bir mutluluk sağladığı

126 Aristoteles, *Retorik*, 87; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 88-91.
127 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 116.
128 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *et-Tavtı'e: Mantığa Başlangıç Risaleleri*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 37; Aristoteles, *Retorik*, 33; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 3; Fârâbî, *Retorik*, 65; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 117.
129 Fârâbî, *Retorik*, 64-65; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 19.
130 Fârâbî, *Retorik*, 65.
131 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/251-252.
132 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 13.
133 Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429, 430; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 375; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 403; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 464; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 99.

düşüncesi doğru değildir. Bu yöntemden elde edilecek mutluluk, niyete bağlıdır.[134] Böylece hatâbî söylem (*muhâtabe*) dinleyeni kesin olmayacak şekilde ikna etmekte ve nefsini teskin etmektedir.[135]

Hatâbe günlük konuşmalarda kullanılmakta, insanların çoğuna ilk bakışta doğru gelmekte, yargıya hemen götürmektedir.[136] O, bütün sanatlar için ortak olan konularda, teorik konuların topluma (*cumhur*) öğretilmesinde, bir sanatın uzmanı olmayan kişilere aktarımında ve toplumsal konularla (*medenî*) ilgili konuşmalarda işlevseldir.[137] Dolayısıyla hatâbe aksi alınamaz bir kesinlik bilgisi vermese de avama yönelik öğretim faaliyetleri ile karşılıklı konuşmalarda (*muhâtabât*) kullanılmaktadır.[138]

4. Üslûbu

Hatâbe sanatında kullanılan kanıt formları örtük kıyas ve temsîldir.[139] Örtük kıyas ve temsîl, sözel teknik ikna araçlarıdır. Bu araçlar hatâbe sanatının temelidir (‘*amûd*).[140] Örtük kıyas bir tür kıyas iken, temsîl tümevarıma karşılık gelmektedir.[141] Hatâbe, içerisindeki bu kanıtlar sayesinde mantıkî bir form kazanmaktadır.[142] Örtük kıyas ve temsîl tek başına ikna edici iken sözel olmayan ikna araçları yardımcı ve destekleyici olarak devreye girmelidir.[143] Bu bakımdan örtük kıyas ve temsîl diğer ikna araçlarından üstündür.[144]

Örtük kıyas, Grekçe “*entimem*” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aristoteles’in “*entümema*” olarak adlandırdığı terim Arapça tercümede *tefkîr* ile karşılanmıştır.

---

134 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mecmûatü Resâil el-İmâm el-Gazzâlî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416), (Miʿrâcü’s-sâlikîn) 73.

135 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Kitabu’l-Burhân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 2; Fârâbî, *et-Tavtıe: Mantığa Başlangıç Risaleleri*, 39.

136 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-kelâm- el-Kânûnü’l-küllî fi’t-teʾvîl*, 93-94.

137 Fârâbî, *Retorik*, 75.

138 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Miʿyârü’l-ʿilm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 249; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, 87.

139 İbn Rüşd, “Retorik Üzerine Küçük Şerh”, 180; Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 277.

140 İbn Sînâ, “el-Hatâbe”, 4/167; İbn Rüşd, *Telhîsü’l-Hatâbe*, 5; Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 115, 132.

141 Fârâbî, *Retorik*, 79; İbn Rüşd, *Telhîsü’l-Hatâbe*, 18; İbn Rüşd, “Retorik Üzerine Küçük Şerh”, 189; Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 260, 279-280.

142 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 275-276.

143 Fârâbî, *Retorik*, 84-85; İbn Sînâ, “el-Hatâbe”, 4/12-13; İbn Rüşd, “Retorik Üzerine Küçük Şerh”, 180; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 86-87, 116-117; Aristoteles’in “davayı ilgilendirmeyen konuların yasaklanması” ifadesi zamir ve temsîl gibi temel yöntemler dışındaki ikna yöntemlerinin yasaklandığı şeklinde tercüme edilmiştir. Farabî konuyu tercüme üzerinden okumuştur. İbn Sina ise buna dayanarak iki yaklaşım tarzından söz etmektedir. Buna göre temel yöntemlerle ilgilenen kimseler bulunduğu gibi temel yöntemler dışındaki yöntemlerle ilgilenen kimseler de bulunmaktadır. Doğru olan temel teknikleri kullanmak, diğer unsurlardan yeri geldikçe yararlanmaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 87.

144 İbn Sînâ, “el-Hatâbe”, 4/167; İbn Rüşd, *Telhîsü’l-Hatâbe*, 5; Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 115, 132.

Entimem, sözlükte akılda tutmak anlamına gelmektedir. Türediği kökün yani "*entümeistai*" kelimesinin anlamı düşünmek, bulmak, dikkate almaktır.[145] Bu terim kıyasta söylenmeyen orta terim zihnen düşünüldüğü için *tefkîr*, bir önerme gizlendiği için *zamîr* veya *muzmer* kelimesiyle karşılanmış,[146] bunlar arasında *zamîr* ismi yaygınlık kazanmıştır. Türkçede ise entimem, matvî kıyas, örtük tasım, gizli kıyas veya eksik önermeli tasım kelimeleri kullanılmıştır.[147]

Örtük kıyas, önermelerden birinin örtük bırakıldığı kıyas olup,[148] kıyas gibi düzenlenmelidir. Bu durumda formel olarak kıyasta geçerli olan kurallar aynıyla örtük kıyas için de geçerlidir. Onun kıyastan farkı, daha az sayıda önermeden oluşmasıdır.[149] Ayrıca örtük kıyas, kıyasın temel kurallarını karşılamakta, önermelerin hazfedilmesi kıyasa bir zarar vermemektedir. Örtük kıyas da sonucu zorunlu olarak gerektirmektedir.[150] Bilindiği üzere Aristoteles düşüncesinin temel formu kıyastır. Aristoteles hatâbeyi ispatın yöntemli şekilde ele alındığı bir ikna sanatı olarak görmüş ve örtük kıyası bu amaçla tasarlamıştır.[151] Örtük kıyas bu açıdan hatâbî kıyastır.[152] İslâm filozofları örtük kıyası Aristoteles'ten daha ayrıntılı açıklamış ve onun mantıkî yönüne vurgu yapmıştır.[153]

Örtük kıyasta önermelerden biri veya sonuç zikredilmemektedir.[154] Örneğin bir taç ödülü bulunan yarışmada, filancanın yarışmayı kazandığını söylemek onun tacı aldığını ifade etmek için yeterli olacaktır. Dinleyen kişi, yarışmayı kazanan kişinin tacı da kazandığını anlayacaktır.[155] Yine onun tacı aldığını söylemek de yarışmayı kazandığı önermesini zihne getireceği için tekrar söylenmesine ihtiyaç bırakmayacaktır. Bunun yanında bir yanlışın gizlenmesi, söze itiraz edilmesini önleme, sözün yeterince anlaşılır olması veya muhatabın daha kolay kandırılması sebebiyle de bir önermenin örtük bırakılması mümkündür.[156]

Bir önermenin örtük bırakılmasının birçok sebebi bulunmaktadır. En yaygın sebep bilinen olguların tekrar edilmemesi ve dinleyicinin aktif katılımını sağlayarak etkileyiciliğin

---

145 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 133.
146 Fârâbî, *Retorik*, 77, 79; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 5, 20; Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 134.
147 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 135.
148 Fârâbî, *Retorik*, 77.
149 Aristoteles, *Retorik*, 40.
150 Fârâbî, *Retorik*, 86-87; Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 282; Örtük kıyas, hatâbeye özgü bir kıyas formu olduğu için burhân veya cedelde hazfedilen öncülden oluşan kıyas, zamîr olarak isimlendirilmemektedir. Fârâbî, *Retorik*, 80.
151 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 271.
152 Aristoteles, *Retorik*, 35, 39, 40, 140; Fârâbî, *Retorik*, 79; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/21; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 9, 19.
153 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 137.
154 İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh", 181.
155 Aristoteles, *Retorik*, 40.
156 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 139.

artırılmasıdır. Ancak gizlenen önermelerin dinleyici tarafından doldurulabilir olmasına dikkat edilmelidir. Bu sayede argüman, dinleyicinin katkısıyla tamamlanabilmektedir. Dolayısıyla karşılıklı konuşma canlanmaktadır. Dinleyici konuşmaya aktif bir katılım sağlamakta, eksiltili ifadeyi zihninde tamamlamaktadır. Bu kıyası etkileyici kılan ve iknayı sağlayan unsur önermenin örtük bırakılmasıdır. Zira insanlar kısa ve son derece açık önermelerle daha fazla ikna olmaktadır.[157] Aksi halde hem muhatap aktif katılım gösteremeyecek hem de bilinen şeylerin tekrar edilmesi muhatabın aşağılanması söz konusu olacaktır. Bu sebeple muhatabın birikimi göz önüne alınarak bazı önermeleri bileceği var sayılmalı ve zikredilmemelidir. Bu hazifler muhatabın dikkatini diri tutmaktadır.[158]

Eğitimli insanlar kapsamlı genel ilkeleri anlarken, eğitimsiz kişiler konuşmada herkesin bildiği şeylerden hareket etmekte ve yine bilinen sonuçlara varmaktadır. Ancak herkesin bildiğini söylemek sözün boşa harcanmasına sebep olmaktadır.[159] Bu nedenle bazı önermelerin örtük bırakılması gerekmektedir. Böylece bilinen şeylerin örtük bırakılması ve sözün olabildiğince basit şekilde ifade edilmesi eğitimsiz kişileri daha çok etkilemektedir.[160] Kısaca örtük kıyas insanların ikna edilmelerini ve etkilenmelerini sağladığı için ayrı bir öneme sahiptir.[161]

Örtük kıyas, belâgat ilmindeki hazif olgusunu akla getirse de hazif, önermenin tamamının değil yalnızca bir unsurun örtük bırakılmasını içerecek anlam genişliğine sahiptir. Hazif, meânî ilminde daha çok *müsned* ve *müsned ileyh*in, bir diğer ifadeyle konu ve yüklemin hallerinden biri olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte az sözle çok anlam ifade etme anlamına gelen îcâz altında da konu edilmiş, bu esnada harf, kelime veya cümle düzeyinde haziften söz edilmiştir.

Örtük kıyas ve temsîl arasında en etkili inandırma tarzı örtük kıyastır. O, daha fazla kişiyi etkileme gücüne sahiptir.[162] Zaman açısından temsîlden önceliklidir. Zira temsîl, örtük kıyasla ispatlanmaktadır. Ayrıca örtük kıyas, kıyasa daha yakındır ve muhatabı ilzâm etme konusunda daha güçlüdür.[163]

---

157 Fârâbî, *Retorik*, 77, 79; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 22.
158 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 281; Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 136, 140.
159 Aristoteles, *Retorik*, 141.
160 Aristoteles, *Retorik*, 140.
161 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 281.
162 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, 280-281.
163 Aristoteles, *Retorik*, 35, 39; Fârâbî, *Retorik*, 85; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 5, 9.

Temsîl ve *misâl* kavramlarının Grekçe karşılığı *paradeigma*dır. Bu kelime ilk dönem Aristoteles tercümelerinde *burhân*, *delâlet* ve *esbitün ev vasf* şeklinde tercüme edilmiş, *sümbolon* ve *eikon* kelimeleri *misâl* terimi ile ifade edilmiştir.[164] Ancak paradeigmayı ifade etmek üzere temsîl ve misâl kavramlarının kullanımı yaygınlık kazanmıştır.[165] *Temsîl* kelime olarak benzetmek demektir. Bir mantık terimi olarak temsîl "bir şeyin herhangi bir durumdaki varlığını, o şeyin benzer bir durumdaki varlığının açık olması dolayısıyla temellendirmeyi istemektir."[166] Bir başka ifadeyle temsîl, var olandan hareketle var olmayan hakkında hüküm vermektir. Bu, aradaki benzerlikten veya farklılıktan kaynaklanmaktadır.[167] Kıyasın hatâbe sanatındaki karşılığı örtük kıyas olduğu gibi tümevarımın (*istikrâ*) hatâbe sanatındaki karşılığı temsîldir.[168]

Bir hususu benzetme yoluyla açıklamak üzere kullanılan temsîl tarihî bir gerçeklik olabileceği gibi konuşmacının kurgusal anlatısı da olabilmektedir.[169] Tarihî bir gerçeklik üzerinden temsîlde bulunulabilir. Örneğin bir kişiye, geçmişte yaşamış birinin casusları hafife alması sebebiyle pişman olduğu örnek gösterilerek casuslar konusunda dikkatli olması öğütlenebilir.[170] Mısır'ı ele geçiren birinin denizi aşarak Yunan topraklarına ulaşabilmesi ihtimaline karşılık Mısır'ın korunması gerektiğine yönelik bir uyarı için geçmişte Dareisos'un ve Kserkes'in Mısır'ı ele geçirdiğinde Yunan topraklarına saldırısı örnek verilebilir.[171] Dolayısıyla temsîl tarihî birtakım örnekler üzerinden gerçekleştirilebilmektedir.

Özellikle politik konuşmalarda tarihî gerçekliklere referansta bulunulması daha değerlidir. Tarih tekerrür ettiği için yaşanmış bir olayın örnek verilmesi daha uygun görülmüştür.[172] Bununla birlikte temsîl, tarihî gerçekliklerden ibaret değildir. Temsîl kimi zaman kurgu ürünüdür. Örneğin Sokrates kamu görevlilerinin ve yöneticilerin kura ile seçilmemesi gerektiğini açıklamak üzere koşu atletleri ve gemi kaptanlarının kura ile

---

164 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 196.

165 Fârâbî "paradeigma" için temsîl kavramını kullanırken İbn Sînâ el-Hikmetü'l-Aruziyye'de temsîl, el-Hatâbe'de temsîl ve misâl kavramlarını kullanmıştır. Coşkun İbn Sînâ'nın kullanılan öncülün örneklik özelliği nedeniyle daha çok misâl kelimesini tercih etmiş olabileceğini ifade etmektedir. Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 196.

166 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitabu'l-makulat ve kitabu'l-hatâbe* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 77; Yine temsîl "bir şeyin benzerindeki varlığı, şeyin kendinde varlığından daha bilinir olduğunda, benzerinde bulunması nedeniyle, bir şeyin belirli bir şeyde bulunduğuna insanı ikna etmektir." Fârâbî, *Retorik*, 101.

167 En güçlü temsîl, benzerliğin veya ortak özelliğin tanıklık edilen şeyin illeti olduğu temsîllerdir. İki şey arasındaki hükmün illet sebebiyle olduğu kesin ise bu temsîl burhândır. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 10.

168 Aristoteles, *Retorik*, 39, 40, 134; Fârâbî, *Retorik*, 79; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 18, 19, 25; İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh", 189; Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 133.

169 Aristoteles, *Retorik*, 134; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/167; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 212.

170 İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/167.

171 Aristoteles, *Retorik*, 134.

172 Aristoteles, *Retorik*, 135-136; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/169; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 214.

seçilmesini örnek göstermektedir. Buna göre kamu görevlileri veya yöneticilerin kura ile seçilmesi, koşu atletlerinden yarışmaya uygun olanların kura ile seçilmesine benzetilmektedir. Sonuç olarak koşuda olduğu gibi kamu görevlerinin de liyakat sahiplerine verilmesi istenmektedir. Halbuki koşu atletlerinin kura ile seçilmesi bir varsayımdır. Yine gemide dümene geçecek kişinin yetkinlik değil kura ile seçilmesi de tarihî bir gerçekliğe dayanmamaktadır.[173] Bazen olayın tamamı bazen de önermelerin bir kısmı kurmaca olabilmektedir.[174] Gemi kaptanı veya koşu atleti gerçekten kura ile seçilmediğinden bu örnekteki önermelerden biri kurgu ürünüdür.

Kurgunun diğer bir türü olan fablın birçok örneğine rastlamak mümkündür. Fabl türü daha çok halk arasındaki toplaşmalarda kullanılmaya elverişlidir. Bu kurmaca türünün üretilmesi kolaydır. Tarihî olaylar ile bugünküler arasında benzerlik bulmak ise daha zordur. Tarihî gerçekliği olan bir olay örnek verilecekse duruma uygun temsîlin bulunması gerekir ki bu, entelektüel bir çabanın ürünüdür.[175] Bu sebeple tarihî gerçeklikler, kurmacalardan daha değerlidir. Yukarıda ifade edildiği üzere politik söylevler gibi hazırlık gerektiren konuşmalarda tarihî gerçekliklerin örnek verilmesi beklenmektedir. Bu tür konuşmalarda tarihî gerçekliği bulunan olaylar zikredilmelidir.[176]

Temsîl, örtük kıyas gibi temel ikna edici yollardan biridir.[177] Ancak örtük kıyas daha fazla kişiye ulaşmaktadır.[178] Bu sebeple bazı kimseler temsîlin zayıf bir yol olduğunu düşünerek onu kullanmayı doğru bulmamıştır.[179] Ancak örtük kıyasla birlikte temsîl de temel teknik yöntemlerden biridir.[180] Örtük kıyas ile kanıt ileri sürmek mümkün değilse temsîle başvurulmalıdır. Dinleyicileri örtük kıyas ile ikna etmek mümkünse temsîl ek bir kanıt olarak kullanılmalıdır. Temsîl örtük kıyastan sonra zikredildiğinde olaya açıklık kazandıran bir tanık görevi üstlenecektir. Bu da muhatabın mevcut fikre inancını güçlendirecektir. Bir konuşmada hem örtük kıyas hem temsîl bulunacaksa temsîl örtük kıyastan önce kullanılmamalıdır. Zira temsîl önce zikredildiğinde konuşma tümevarım formuna bürünmektedir. Halbuki tümevarım, karşılıklı konuşmaya uygun değildir. Temsîl, örtük kıyastan önce zikrediliyorsa birden fazla

173 Aristoteles, *Retorik*, 134; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/168; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 213.
174 İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 212-213.
175 Aristoteles, *Retorik*, 135-136; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/169; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 214.
176 Aristoteles, *Retorik*, 135-136; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/169; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 214.
177 İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/38.
178 Aristoteles, *Retorik*, 39.
179 Fârâbî, *Retorik*, 85.
180 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 91-92.

temsîle yer verilmeli, sonra zikrediliyorsa tek temsîl kullanılmalıdır. Nitekim tek bir temsîl muhatap iyi niyetliyse fayda sağlayacaktır.[181]

Neticede konuşma düzlemine göre bazen yaşanan bir gerçekliğin örnek verilmesi, bazen de insanlar veya hayvanlar üzerinden masalsı hikayelerin örnek gösterilmesi sözün inandırıcılığını artırmaktadır. Amaç dinleyicinin bir fikri kabul etmesi olduğu için esasen temsîlin tarihî gerçekliğinin bir önemi yoktur. Bununla birlikte politik söylevler gibi konuşma düzlemlerinde, kurmacaya nazaran entelektüel bir çabayla ortaya konulan tarihî gerçekliklere dayanan temsîllerin kullanılması beklenmektedir. Bir gerçekliğe dayanan temsîller, kurmacalardan daha değerli görülmüştür. Bir sözün hatâbî olması veya içerisinde temsîller barındırması onun gerçekliği olduğu haliyle ifade ettiğini veya kurmacaya dayandığını öne sürmek için yeterli değildir. Hatâbî bir konuşmada zikredilen temsîlin tarihî gerçekliğinin saptanması gerekirse farklı ipuçları (*karine*) aranmalıdır. Nitekim sözel teknik ikna araçları olan temsîl ve örtük kıyas sözün bilgi değerini etkilememektedir. Hatâbî sözlerde kullanılan kanıtlar olan örtük kıyas ve temsîl, hem kesin hem olasılıklı bilgi ifade edebilir.[182] Bu sebeple örtük kıyas ve temsîllerin içerik bilgisi, bilginin elde edilme yoluna bakılarak ayrıca incelenmelidir.

5. Bilgi Değeri

Bir kıyasın bilgi değeri, içerisinde kullanılan önermelerin bilgi değeriyle ölçülmektedir. Önerme, hüküm bildiren cümledir.[183] Önermeler içerdikleri bilginin doğruluk derecesine göre farklı türlere ayrılmaktadır.[184] Bu çerçevede önermeler kabaca kesinlik taşıyan (*yakînî*) ve kesinlik taşımayan (*gayr-ı yakînî*) önermeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kesin önermeler ilksel (*evvelî*), beş duyuyla bilinen (*müşâhedât*), sezgisel (*hads*), tevatüren iletilen (*mütevâtir*) ve kıyası kendi içinde bulunan önermelerden oluşmaktadır.[185] Kesinlik taşımayanlar ise insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), muhatabın verili aldığı (*müsellem*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*), vehim yetisine dayanan (*vehmî*) ve hayal yetisinin ürünü olan (*muhayyel*) önermelerdir.[186] Kesin önermelerin kullanılması sözün bilgi değerini kesinlik seviyesine yükseltirken, kesinlik taşımayan

181 Aristoteles, *Retorik*, 136; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/169.
182 Aristoteles, *Retorik*, 141.
183 Mahmut Kaya, "Önerme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/84.
184 Bolay, "Beş Sanat", 5/546; Durusoy, "Kıyas", 25/527.
185 Kesin önermeler hakkında yapılan farklı tasnifler için bkz. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 4/734.
186 Çağrıcı, "Zannîyyât", 44/125.

önermelerin kullanılması sözü olasılıklı bir bilgi değeri seviyesinde tutacaktır. Hatâbî sözün bilgi değerinin ölçülebilmesi için kullanılan önermelerin tahlil edilmesi gerekmektedir.

Klasik İslâm mantık öğretisine göre hatâbe kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*) ve ilk bakışta doğru ve yaygın (*meşhûr*) olduğu düşünülen bilgilerden oluşmakta ve toplumu bir fikre ikna etmeyi amaçlamaktadır.[187] Buna karşın burhân doğruluğu kesin önermelerden oluşmakta ve bilimsel bilgiyi amaçlamaktadır. Cedel ise doğruluk değeri muhtemel olan, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın verili aldığı (*müsellem*) önermelerden oluşmakta; kişiyi kanıta alıştırmayı ve yanlıştan korunmayı öğretmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanında şiir hayal yetisinin ürünü olan (*muhayyel*) önermelerden, mugalata ise vehim yetisine dayanan önermelerden (*vehmî*) oluşmaktadır.[188] Hatâbede kullanılan önermeler ahlâkî, psikolojik ve toplumsal bir özellik taşımalarıyla diğer önermelerden farklılaşmaktadır.[189]

Hatâbî sözlerin içeriği Grekçe'de "*endoksos*" kelimesiyle karşılanmıştır. *Endoksos* ise "meşhûr, makbûl, yaygın (*zâia*) ve mahmûd" anlamlarını içerecek bir genişliğe sahiptir. Kelimenin Arapça tercümesindeki farklılıklar, Müslüman düşünürlerin hatâbî sözlerin içeriği hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmasına sebep olmuştur.[190] Fârâbî, hatâbî sözlerin, ilk bakışta ardına düşmeye gerek bırakmayacak şekilde bir yargıya ulaştıran yaygın (*meşhûr*) olduğu düşünülen önermelerden oluştuğu kanaatindedir.[191] İbn Rüşd de hatâbede ilk bakışta insanda baskın bir zan oluşturan ve derinlemesine araştırmaya ihtiyaç duyulmayan yaygın (*meşhûr*) olduğu düşünülen önermelerin kullanıldığını, bu önermelerin kendi içinde güvenilir kişilerden iletilen bilgiler (*makbûl*) ile delillerden oluştuğunu ifade etmektedir.[192] İbn Sînâ'ya göre hatâbe zanna dayalı (*zannî*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) ve ilk duyulduğunda yaygın olduğu düşünülen bilgilerden oluşmaktadır.[193] Gazzâlî, Râzî ve Tûsî, İbn Sînâ'nın tanımını benimsemişlerdir.[194]

---

187 Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 60, 189-190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 375; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 403; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 464; Tûsî - İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, 463.

188 Bolay, "Beş Sanat", 5/546; Emiroğlu, "Mantık", 28/26; Durusoy, "Kıyas", 25/527.

189 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 167.

190 Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 160-164.

191 Fârâbî, *Retorik*, 78, 85, 86, 95.

192 İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh", 180, 184.

193 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 361; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 13; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 110; İbn Sina el-Hatâbe'de bunlara ek olarak ilk bakışta yaygın, mahmûd, şeyin kendisine ve zıddına aynı anda delâlet eden (mütesâvî) önermelerden de söz etmektedir. Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 160-164; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 341-351, 356; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 168-170, 172-173.

194 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/243; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, 95; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 262; Tûsî - İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, 463.

İlk bakışta yaygın olduğu düşünülen önermeler kesin bilgi vermemeleri açısından zanna dayanan (*zannî*) önermeler kategorisine alınabilirler.[195] İslâm mantık geleneğinde genelde zanna dayanan (*zannî*) önermeler kategorisinde değerlendirilmiş, hatâbenin zanna dayalı ve güvenilir kimselerden alınarak doğru kabul edilen önermelerden oluştuğu kabul görmüştür.[196] Bununla birlikte Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Râzî bu türü ayrıca zikretmiş ve onu insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerden ayırmışlardır.

Hatâbede kullanılan önermeler hakkında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd daha mütesahil bir anlatım tercih ederken İbn Sînâ sonrası mantık kitaplarında hatâbede kullanılan önermeler zanna dayanan (*zannî*) ve kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) bilgiler şeklinde formüle edilmiştir. Bununla birlikte zihinlerde yerleşik olup ilk bakışta/ilk karşılaşmada/karşılaşır karşılaşmaz doğru ve yaygın (*meşhûr*) olduğu düşünülen bilgiler de hatâbede kullanılan önermeler arasında zikredilmiştir.[197]

5.1. Zanna Dayanan (*Zannî*) Önermeler

Zanna dayalı (*zannî*/*maznun*) önerme, çelişiğinin mümkün olmasıyla birlikte aklın bir hükmü tercih etmesine dayanan önermedir.[198] Burada zan ile kastedilen kesin (*câzim*) olmayan hükümdür.[199] Tecrübe, tevatür ve sezgi ile ulaşılan bilgiler kesinlik seviyesine ulaşmadığı takdirde bu gruba dâhil edilmiştir. Zanna dayalı önermelerde akıl nesne hakkında hükümde bulunmaktadır. İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), muhatabın verili aldığı (*müsellem*) ve kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) önermelerde ise doğruluk nesnenin dışında bir sebebe bağlıdır. Dolayısıyla bu türler zanna dayalı önermelerden ayrıştırılmıştır.[200]

---

195 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 357; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, 95; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 272; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2024, 4/756; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/243; Tûsî - İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, 463.

196 Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, 60, 189-190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 375; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 403; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 464.

197 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 78.

198 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 357; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 63; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, 93; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 272; Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, 190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 464; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 374; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 403.

199 Zannın yanında cehl-i mürekkep ve taklitçilerin inancını içerecek şekilde kesin bilginin ortadan kalkmasıyla oluşan zandan söz edilmemektedir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 403; Tûsî - İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, 357.

200 Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 272; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 374; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2024, 4/756.

"Şu duvarın altından toprak kayıyor. Altından toprak kayan her duvar yıkılır." şeklinde sonucu örtük tutulan bir kıyas, zanna dayanan önermelerden oluşan hatâbî kıyasın yani örtük kıyasın bir örneğidir.[201] Zira duvarın yıkılması da yıkılmaması da aklen mümkündür. Akıl bu hükümlerden birini tercih etmiştir. Yine eksik tümevarım ile elde edildikleri için sarf ve nahiv ilminin çoğu konusu da zanna dayalı önerme kapsamına girmektedir.[202]

Zanna dayanan önermeler ve bu önermelerin kullanıldığı hatâbî sözler kimi zaman yanıltıcı olabilmektedir.[203] Çünkü düşünmeksizin zihnin meylettiği zannî bilginin doğru olması zorunlu değildir. "Filanca geceleyin etrafta dolaşıyor. Geceleyin etrafta dolaşan hırsızdır. Öyleyse o da hırsızdır." veya "Filan, düşmanımıza mesaj gönderdi. Öyleyse onun kafası bize düşmanlıkla meşguldür." kıyasları zanna dayalı önermelerin kullanıldığı hatâbî kıyaslara örneklik teşkil etmektedir.[204] Zira bir kişinin düşmana mesaj göndermesinin nedeni düşman safına geçmesi değil aksine düşmanı kandırmak veya kendi grubu için düşmana tuzak kurmak da olabilir. Dolayısıyla yanıltıcı bir sonuca varmak olasıdır. Bu tür önermeler, çelişiklerinin doğru olması imkân dâhilinde olduğundan zannî bir bilgi değeri taşımaktadır. Bir bilginin kesin olmayıp olasılık taşıması o şeyin doğasından veya insanların algılama seviyelerinin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Zannî bir bilginin güvenilirliği söz konusu bilginin karşıtının elenmesine veya bulunamamasına bağlı olarak değişmektedir. En güçlü zan, karşıtı bulunamayan ve karşıtı bilinse dahi elenen zandır.[205]

Hatâbe kesin bilgiye ulaşma gayesi gütmediği için zannî bilgiyle ilgilenmektedir. Bununla birlikte hatâbî sözlerde kesin ve kesine yakın önermeler birer yardımcı unsur olarak yer almaktadır.[206] Zira insanın görüşleri (*rey*) zannî ve kesin bilgiden (*yakîn*) oluşmaktadır. Kesin bilgi sadece zorunlu önermeler aracılığıyla elde edilirken, zan ve ikna hem zorunlu hem mümkün önermelerden elde edilebilmektedir.[207] Dolayısıyla konuşmaların ve görüşlerin (*rey*) yapı taşı olan önermeler zorunlu veya mümkün olabilmektedir.

---

201 Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 190.
202 Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 187.
203 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 83.
204 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 13; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, 93; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 272; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2024, 4/756; Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 464; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 374; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 403.
205 Fârâbî, *Retorik*, 67-68, 73; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 157, 159.
206 Fârâbî, *Retorik*, 75-76; Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 162-163; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 85-86.
207 Fârâbî, *Retorik*, 65.

5.2. İlk Bakışta Yaygın (*Meşhûr*) Olduğu Düşünülen Önermeler

Hatâbî sözlerde kullanılan bir diğer önerme türü, herkesin veya çoğunluğun ilk bakışta araştırma yapmaksızın bir yargıya varabildiği zihinlerde yerleşmiş/yaygın (*sâbık*/*meşhûr*) olduğu düşünülen önermelerdir.[208] İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgiler, hatâbî sözlerde ilk bakışta doğru kabul edilmeleri açısından kullanılmaktadır. Cedelî sözlerde bir bilginin yaygın olması baz alınırken, hatâbî sözlerde ilk görüşte doğru kabul edilmesi ve yaygın olduğunun varsayılması esastır. Böylece hatâbî sözlerde yaygın önermeler kesinlik taşıdıkları veya insanlar tarafından yaygın olarak kullanıldıkları için değil, ilk bakışta herkes için doğru ve yaygın kabul edildikleri için kullanılmaktadır.[209] Peki insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önerme nedir?

İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önerme, büyük bir çoğunluğun kabul edilmesi gerektiğini düşündüğü önermedir. Yaygın bilgiler, fıtrata dayalı hükümler değil iyi bir yaşamı hedefleyen, ahlâkî veya çok sayıda tümevarımla ulaşılan, aksi görülmemiş genel sonuçlardır. "Adalet iyidir, yalan kötüdür." gibi önermeler bu türün örneğini oluşturmaktadır. Nitekim kimseyle iletişim kurmadan tek başına yetişen bir insan bütünün parçasından büyük olduğunu bileceği halde adaletin iyi, zulmün kötü olduğu bilgisine ulaşamayacaktır. Bu tür bilgiler salt aklî hükümler değildir. Toplumsal ve ahlâkî açıdan yarar sağladıkları için doğru oldukları var sayılmaktadır. Aklî kesinliğe ulaşmamış bir bilgiyi tüm insanlar kabul etse de bu bilgi kesin değildir. Kesin bilgiler kendileri itibariyle doğru ve gerçektir. İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgiler ise kendileri itibariyle değil kendilerine ilişen durumlar sebebiyle herkes tarafından doğru kabul edilmektedir. İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgilerin kabul edilmesini sağlayan birçok durum vardır. Bir ifadenin güzelliği, genel yarara uygun olması, duygulara hitap etmesi veya bir dine mensup olan kişilerin doğru olduğu konusunda ortak kanaat belirtmesi, yaygın bilgilerin kabul görmesini sağlayan etkenler

---

208 Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, 95; Fârâbî ve İbn Rüşd hatâbede kullanılan öncülleri açıklarken "fi bâdiir-ra'y" kavramını kullanmaktadır. Bu kavram İbn Sînâ tarafından kullanılsa da merkezi bir rol üstlenmemektedir. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 163-168.

209 Farabî yerleşik ortak görüşü (er-ra'yu's-sâbık el-müşterek) "insanın karşılaştığında bir yargıya vardığı görüş (rey)" olarak tanımlamaktadır. Bu görüş karşıtı ortadan kaldırıldığı ölçüde sağlamlaşır. Ortadan kaldıramazsa kişi ya kendi görüşünü reddedecek ya da şartları gözden geçirecektir. Fârâbî, *Retorik*, 77, 95; İbn Rüşd de yerleşik ilk bakışta doğru olduğu düşünülen ifadesiyle "karşılaşır karşılaşmaz insanda kendisiyle ilgili baskın bir zannın oluştuğu ve derinlemesine bir araştırma yapmadan dahi insanın nefis sükunu bulduğu görüşü" kastetmektedir. İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh", 180.

arasındadır. Bu bilgiler zamanla yazılı olmayan kural halini alabilmekte, eğitim ve öğretimin temel ilkeleri olabilmektedir.[210]

İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerin doğruluğu toplumdan topluma değişiklik göstermektedir. Bu sebeple doğru olabildikleri gibi yanlış da olabilirler. Bu bilgilerin yaygınlık oranı veya tümevarımda çok fazla önerme kullanılmış olması bu türün doğruluk derecesini artırmaktadır.[211] Yaygınlık oranına göre herkesin kabul ettiği bilgiler mutlak, belirli bir topluluk tarafından kabul edilenler ise sınırlı (*mahdud*) yaygın bilgiler (*meşhûr*) olarak isimlendirilmektedir.

Hatâbede kullanılan ilk bakışta doğru ve yaygın olduğu düşünülen önermelerin yaygınlığı ve kesinliği rastgeledir. Bu önermeler doğru veya yanlış olabildikleri gibi, gerçekten yaygın veya görünürde yaygın olabilirler. Örneğin "Kardeşin filanca zalimdir. Zalim olsa da kardeşe yardım edilmelidir." kıyası ilk duyulduğunda insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerden oluşan bir kıyas sanılabilir. Halbuki sonucu örtük bırakılan bu kıyasın büyük önermesi doğru değildir. Gerçekte insanlar "Kardeşin bile olsa zalime yardım edilmez." önermesini doğru kabul etmektedir. Dikkatli düşünüldüğünde her durumda kardeşe yardım edilmesi, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bir önerme değildir.[212] Gazzâlî bu sözün Hz. Peygamber'e isnat edildiğini, ancak burada zalime yardımdan kastın ona engel olunması anlamı taşıdığını belirtmektedir.[213] Mantık metinlerinde kullanılan bu örneğin hadis olduğuna veya farklı bir anlam taşıyabileceği ihtimaline yer verilmemesi dikkat çekicidir. Söz konusu hadisin devamında Hz. Peygamber'e zalim kardeşe nasıl yardım edileceği sorulmuş o da zalimin zulmüne engel olmanın ona yardım etme anlamı taşıyacağını belirtmiştir.[214] Enes b. Mâlik'in naklettiğine göre Hz. Peygamber'in "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et." demesi üzerine birisi "Ey Allah'ın Rasûlü! Eğer mazlum ise yardım ederim, ancak zalimse ona nasıl yardım edeceğim?" diye sormuştur. O da "Onu zulümden uzaklaştırırsın veya onun zulmüne engel olursun. İşte bu ona yapacağın yardımdır."[215] buyurmuştur. Mantık kitaplarında zikredilen kıyasta kastedilen, şayet hadisteki haliyle kardeşi engelleyerek ona yardım etmek ise

---

210 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 62-63; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 3/287; Çağrıcı, "Zanniyyât", 44/125; Bolay, "Beş Sanat", 5/546.

211 Çağrıcı, "Zanniyyât", 44/125; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2024, 3/287.

212 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 357; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 13; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, 92; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 272.

213 Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 272.

214 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, ed. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "İkrâh", 7 (No. 6952).

215 *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/613.

bunun örneklik değeri düşecektir. Burada bağlamın önemi açığa çıkmaktadır. Kendinde kesin ve zorunlu olmayan bilgiler farklı bağlamlarda farklı şekillerde yorumlanmaya açıktır.

İlk bakışta yaygın olduğu düşünülen önermeler içerisinde kesin bilgiler de yer almaktadır. Ancak bu bilgiler yaygın veya kesin doğru oldukları için değil, ilk bakışta yaygın olmaları sebebiyle kullanılmaktadır.[216] Bu sebeple dinleyici açısından zannî bir bilgi değerine sahiptir.

5.3. Kendisine Güven Duyulan Kişilerden İletilen (*Makbûl*) Önermeler

Hatâbî sözlerde kullanılan önerme türlerinin bir diğeri, kendisine güven duyulan kişilerden iletildiği (*makbûl*) için doğru olduğu kabul edilen önermelerdir. Bu güven peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri gibi semavî bir durum sebebiyle duyulabildiği gibi âlimlerin aklî seviyelerinin veya salihlerin dinî seviyelerinin yüksek olması nedeniyle de gelişebilir.[217] Kendisine güven duyulan kişi peygamber, veli, zahit, âlim, hakim veya şair olabilir.[218] Bu kişilerden duyulan bilgiler, dinleyicinin kendi düşüncesinin ürünü değildir. Bu bilgilerin doğru kabul edilme sebebi, sözün sahibine duyulan güvendir.[219] Bu türde, bilgi kendinde apaçık ve zorunlu olsa da bu durum göz önüne alınmadan sadece güvenilir kişinin sözüne itimat edilerek kabul edilmektedir.[220] Güvenilir kişilerden her sözleri için bir delil beklenmemekte, onların söyledikleri şeyin doğru olduğunu teyit etmeleri yeterli görülmektedir.[221] Örneğin "Bu nebiz pişirilmiştir. Pişen nebizi içmek helaldir. Öyleyse bunu içmek de helaldir." örneğindeki büyük önermede yer alan pişirilmiş nebizin helal olması insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bir bilgi değil Ebû Hanife'nin görüşüdür. Bu bilgi, Ebû Hanife'nin güven duyulan bir kişi olması sebebiyle doğru kabul edilmiştir.[222] Bu tür önermeler, fıkhî kıyaslarda sıklıkla kullanılmaktadır. Dinî konulardaki ahad haberler de bu türün örnekleri sayılmıştır. Bu bilgilerin yaygın olarak kullanılması ile az sayıda kişiden aktarılması arasında mertebe farkı bulunmaktadır. Kişi sayısı gibi kişilerin kimliği de bu

---

216 Fârâbî, *Retorik*, 95.

217 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.), 3/30; Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 57; İbn Sînâ, *en-Necât: felsefenin temel konuları*, 61; İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-tenbîhat*, 356; İbn Sînâ, *Dânişnâmei 'alâ'î*, 104; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, 91; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 270; Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, 188, 190; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 186, 429; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 463; Teftazani, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 374; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 402.

218 Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, 463; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 374; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâʿidü'l-celiyye*, 402; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2024, 3/181.

219 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 174.

220 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 173.

221 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 81.

222 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 13.

bilginin derecesini belirlemektedir. Örneğin Raşid halifelerden birinin ifadesi ile bir başkasının ifadesi aynı seviyede olmayacaktır. Dolayısıyla başkalarından gelen bilginin güvenilirliğinin derecesi değişkenlik göstermektedir.[223]

Kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) önermeler içerisinde kesin bilgiler de yer almaktadır. Güvenilir kişilerden gelen bilgiler kesin olan veya olmayan, güçlü olan veya olmayan önermeleri içerebilmektedir. *Ethos*u en yüksek kişiler olan peygamberlerin, bir diğer ifadeyle karakter özelliklerine en çok güven duyulan kişiler olarak peygamberlerin ifadelerinde de kesin bilgiler bulunmaktadır.[224] Ancak bu bilgilerin doğru kabul edilme sebepleri kendilerinde kesin veya zorunlu olmaları değil, sözün sahibine duyulan güvendir.

Peygamberlerin yalan söyleme ihtimali olmadığı için onların sözleri, kesin burhânî bilgiler olarak da nitelenmiştir.[225] Ne var ki burada bakış açısı farkı bulunmaktadır. Peygamber için kesin bir bilgi değerine sahip olan önerme, peygambere duydukları güven sebebiyle o bilgiyi kabul eden sıradan insanlar için kesin olmayan bir bilgidir. Bu sebeple kendinde kesin olsa da, kişilerin bakış açısına göre bilginin değeri değişiklik gösterecektir. Örneğin doktorlar neden-sonuç ilişkisine vakıf oldukları için hastalık konusunda kesin bilgiye sahiptir. Bu bilgi hastalara aktarılsa dahi, doktorun zihnindeki kesinlik ile hastanın zihnindeki kesinlik değişiklik gösterecektir.[226] Hasta, hastalığını güvendiği bir otoriteden duyduğu için kabul etmektedir. Dolayısıyla hasta bu bilgiye kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) önermeler üzerinden ulaşmakta; doktor ise bu bilgiyi bilimsel burhânî bir yoldan elde etmektedir.[227]

Kur'an açısından düşünüldüğünde vahyin Allah tarafından geldiğine inanılarak kabul edilmesi ile bilginin kendisine vakıf olunarak kabul edilmesi farklılık gösterecektir. Bu açıdan Kur'an, yüce bir otoriteden gelmesi açısından da kendindeki bilgi değeri açısından da incelenebilmektedir. Nitekim bu tezde Kur'an, tevatüren aktarılması yönüyle kendisine güven duyulan bir otoriteden iletilen (*makbûl*) veya mütevatir bilgi kategorisinde değil, bundan bağımsız muhatapları için ifade ettiği kanıt ve bilgi değeri yönüyle incelenmektedir.

223 Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, 270-272.
224 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 81.
225 Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2024, 3/181.
226 Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 218.
227 Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 219.

6. Anlatım Yöntemi

Hatâbe, muhatap açısından bir bilgi edinme yöntemi iken konuşmacının elinde bilgi aktarım aracına dönüşmektedir. İnsanlar farklı şekillerde bilgi edinmektedir.[228] Zira insanların biliş düzeyleri birbirinden farklıdır. Klasik dönemde insanlar biliş düzeyleri açısından havas (seçkin kişiler) ve avam (sıradan insanlar) olarak sınıflandırılmaktadır. Ancak yüksek bilgiyi elinde bulunduran havas ile toplumun genelini oluşturan avamın kimler olduğu konusunda konsensüs oluşmamıştır. Tanımları değişse de avamın hatâbî bilgi edinme yöntemini kullandığı, havasın ise burhânî bilgi edinme yöntemini kullandığı konusunda uzlaşı bulunmaktadır. Dolayısıyla biliş düzeylerine uygun biçimde avama karşı hatâbî anlatım yöntemi, havasa karşı burhânî anlatım yöntemi kullanılmalıdır.

İnsanların bir bilgiyi öğrenmesi kavram (*tasavvur*) ve doğrulama (*tasdik*) düzeylerinde gerçekleşmektedir. Öğretim, bir şeyin kavratılması (*fehm*) ve anlamının nefse yerleştirilmesi ile kavranan şeyin doğrulatılmasından (*tasdik*) meydana gelmektedir. Kavrama (*tasavvur*) ulaşmanın iki yolu vardır. Kavramlar ya hakikatleri akledilerek ya da misâlleri tahayyül edilerek bilinebilir. Dolayısıyla bir kavramın hakikati veya misâli bilinmekte; anlam akıl veya tahayyül yetisi olmak üzere iki farklı yolla nefse yerleşmektedir. Doğrulamaya (*tasdik*) ulaşmanın ise Fârâbî'ye göre iki İbn Rüşd'e göre üç yolu vardır. Doğrulama Fârâbî'ye göre iki yöntemle gerçekleştirilmektedir. Bir bilgi ya yakînî burhânî bir yöntemle ya da iknaî hatâbî yöntemle doğrulanmaktadır.[229] İbn Rüşd'e göreyse doğrulamaya üç şekilde ulaşılmaktadır. Bunlar burhânî, cedelî ve hatâbî yöntemlerdir. Bir şeyin bizzat kendisi tasavvur edilebiliyorsa bu durumda kullanılacak doğrulama yöntemi burhân olacaktır. O şeyin kendisi değil misâli tasavvur ediliyorsa bu durumda hatâbe yöntemi takip edilecektir.[230] Cedel ise bu ikisi arasında kalmaktadır. Dolayısıyla hatâbenin hem bilgi edinme, hem de bilgi aktarım aracı, bir diğer ifadeyle anlatım yöntemi olduğu anlaşılmaktadır.

Hatâbede zanna dayalı (*zannî*), kendisine güven duyulan kişilerden gelen (*makbûl*) ve ilk bakışta doğru ve yaygın olduğu düşünülen önermeler kullanılmaktadır. Tüm insanların anlayacağı önermeler kullanıldığı için bir bilginin topluma iletilmesinde kullanılacak en ideal anlatım yöntemi hatâbedir.[231] Zira bir konuyu akademik bir üslûb ve yöntemle kesinlik bildiren

---

228 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl fî takrîr mâ beyne'ş-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 33.

229 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde* (Beyrut: Dâr ve Mektebe el-Hilâl, 1995), 88.

230 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 48.

231 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 87; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 164.

ifadelerle anlatmak muhatabın o fikri kabul edeceğini garantilememektedir. Kesin bilgiye sahip olmak ve bunu kesin bir akıl yürütme ile ifade etmek, dinleyicinin bu bilgiye inanmasını kolaylaştırmayacaktır. İnsanın aşina olduğu bilgilerden hareketle bir sonuca varması her zaman daha kolaydır.

Hatâbe, insanların inanması beklenen teorik konuların burhânî doğrulama yöntemini kullanamayan avam tarafından anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira avamın tabiatı burhânî yöntem ile düşünmeye elverişli değildir. Onlar, kesinlik içeren bilimsel burhânî önermeleri kavramakta güçlük çekmektedir.[232] Bazen de kişinin tabiatı buna elverişli olsa da istenen süre içerisinde bir bilginin burhânî yöntemle aktarılması mümkün olmayabilir. Bununla birlikte insanlar, hakikat bilgisinin aksini gösteren yaygın (*meşhûr*) bilgilerin içine de doğabilir. Önceden bildikleri bir şeyi kabul etmeye eğilim gösterdikleri için insanların bu yaygın bilgiler üzerinden ikna edilmesi daha kolay olacaktır.[233] Bu durumda herkesin doğru kabul ettiği bilgilerden hareket edilmelidir.[234]

Bir sanatın uzmanı, o konuda insanları bilgilendirmek istediğinde ya hatâbe sanatını kullanmalı ya da bu işi hatâbe sanatını kullanan hatiplere bırakmalıdır.[235] Örneğin bir doktor hastasıyla tıp terimleri ile değil hasta ile ortak bir anlam dünyasında buluşabileceği terimlerle iletişim kurmalıdır. Aksi halde konuşan kişi ile dinleyici arasında anlaşmazlık yaşanacaktır.[236] İnsanlar bir ilaç almak için dahi "onu kullan, filanca kullandı ve işe yaradı" gibi telkinlere uymakta veya doğrudan "sende şöyle bir hastalık var" denildiğine inanmaktadır.[237] Dolayısıyla bir hastayla iletişim kurmak ve ona hastalığı hakkında bilgi vermek istendiğinde burhânî bir anlatım yönteminin kullanılması işlevsel olmayacaktır. Hasta, hatâbî bir anlatım yöntemi ile bilgiye erişecek ve ikna olacaktır.

Kısaca hatâbe karmaşık tartışmalardan kaçınan ve uzun akıl yürütme zincirini takip edemeyen sıradan insanlardan oluşan avama bir meselenin öğretilmesini sağlamaktadır.[238] Hatâbenin en önemli işlevi bilgi aktarımı sağlamasıdır. Bir bilginin topluma iletilmesi için en ideal anlatım yöntemi hatâbedir.[239] Burhân sınırlı sayıda bireye etki ederken, hatâbe, toplumun tüm fertlerine yayılan bir güce sahiptir. Hatâbî anlatım yöntemi, amaç ve üslûb başta olmak

232 İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/2.
233 İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 11.
234 Aristoteles, *Retorik*, 36; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, 11.
235 Fârâbî, *Retorik*, 76.
236 Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 160.
237 İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh", 180.
238 Aristoteles, *Retorik*, 40.
239 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 87; Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 164.

üzere birçok ikna aracını içerecek bir anlam genişliğine sahip olsa da bu amaç ve araçlar, bilginin değerini belirlememektedir. Bilginin değerini etkileyen şey, içerik bilgisidir. Dolayısıyla bu çalışmada hatâbî anlatım yöntemi ile bir bilginin insanları etkilemek üzere zanna dayalı, güvenilir kimselerden duyulan ve ilk bakışta yaygın olduğu düşünülen önermeler kullanılarak iletilmesi kastedilecek ve bu açıdan bir değerlendirme yapılacaktır.

7. Hatâbe Eleştirisi

İslam Dünyasında Aristotelyen mantığa ilk kapsamlı eleştirinin İbn Teymiyye'ye ait olduğu kabul edilmektedir. Onun itirazlarının büyük bir kısmı mantığın içerik araştırmasına ve bunlar arasında özellikle burhâna yöneliktir.[240] Bu sebeple bu başlık altında İbn Teymiyye'nin eleştirileri ile yetinilecektir. İbn Teymiyye'ye ek olarak İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277) ve Süyûtî (ö. 911/1505) mantığa eleştiri getiren isimler arasındadır. Bununla birlikte Klasik İslâm Düşüncesinde mantık karşıtlığının ana akım haline gelmediği ifade edilmelidir.[241]

Önermeler içerdikleri bilginin değeri açısından kesin (*yakîn*), insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), muhatabın verili aldığı (*müsellem*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayalı (*zannî*), hayal gücüne hitap eden (*muhayyel*) ve vehme bağlı (*vehmî*) önermeler olmak üzere farklı gruplara ayrılmaktadır. Bu önermelerle yapılan akıl yürütmeler ise burhân, hatâbe, cedel, şiir ve safsata olmak üzere beş sanatı oluşturmaktadır.[242] Kesin (*yakîn*) önermeler hissî (*hissiyyât*), ilksel (*evveliyyât*), mütevatiren iletilen (*mütevâtirât*), tecrübeye dayanan (*mücerrebât*) ve sezgisel (*hadsiyyât*) bilgilerden oluşmaktadır.[243] İbn Teymiyye kesin bilginin bu önermelere özgü kılınmasına karşı çıkmaktadır.[244] Ona göre farklı

---

240 Zâhir b. Avâd el-Elmaî, *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1433), 121; Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 149, 181, 196, 212; İbn Teymiyye eleştirilerini bir ideal olarak görülen burhâna yöneltmiştir. O, akıl yürütmenin form değil içerik bilgisine bağlı olarak geçerlik kazandığını düşündüğü için burhân eleştirisine yoğunlaşmıştır. Hasırcı'ya göre İbn Teymiyye bu görüşü ile formel mantığı eleştirirken Leibniz gibi matematiksel bir form geliştirmek yerine içeriğe odaklanmayı seçmiştir. Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 149.

241 Khaled el-Rouayheb'in 1500-1800 yılları arasındaki kesiti merkeze alarak yaptığı soruşturma için bkz. Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi*.

242 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (İstanbul: Dâru'l-İman, 2019), 9/8, 193, 198; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1993), 438.

243 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/188, 198; İbn Teymiyye bir başka yerde bu önerme çeşitlerini yediye çıkarır. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/204; Tecrübe, sezgi ve tevatürün subjektif bir delil değeri taşıması hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/12, 58, 83, 168, 189; İbn Teymiyye fıtrî bilgileri kimi zaman bedîhî bilgilere dahil ederken kimi zaman zikretmez. Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 197; İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi üzerinde yoğunlaşan Hasırcı hissiyatı müşahedatın bir alt dalı olarak takdim etmektedir. Bu türler arasındaki girişimlilik nedeniyle tam bir ayrım yapılması güç görünmektedir. İbn Teymiyye'nin yakînî önerme türlerine yönelik eleştirisi için bkz. Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 199-205.

244 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/199-200.

önerme türleriyle de kesin bilgiye ulaşılabilmektedir. Yerleşik tasnifte insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), muhatabın verili aldığı (*müsellem*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayalı (*zannî*), hayal gücüne hitap eden (*muhayyel*) ve vehme bağlı (*vehmî*) önermeler kesin olmayan önermeler kategorisine alınmıştır. İbn Teymiyye'ye göre insanlar yaygın olarak bildikleri (*meşhûr*) ve vehme dayandırdıkları (*vehmî*) bilgileri fıtrat gereği bilirler. Bu sebeple bu tür bilgiler de kesin bilgi kategorisine alınmalıdır.[245] Bu bilgi türleri fıtrata dayalı olarak elde edilmektedir. İnsanlar arasında yaygın olarak bilinen (*meşhûr*) bilgiler bu sebeple çoğu kez bedîhî bilgilerden üstündür.

İbn Teymiyye'ye göre "Adalet iyi, zulüm kötüdür.", "ilim iyi, cehalet kötüdür." gibi önermeler herkes tarafından kesin olarak bilinmektedir. Bu tür yaygın bilgiler fıtraten bilinen ve kişide yerleşik bir hal almış bilgilerdir. Sakamonyanın ishali önlediğine dair tıbbî ve tecrübî bir bilginin bedîhî bir önerme olarak görülmesi ve burhânı oluşturması mümkün iken bundan daha kesin olan yaygın bilgilerin kesin olmadığını düşünmek tutarlı değildir. İbn Teymiyye'ye göre insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın kabul edip verili aldığı (*müsellem*) önermelerin kesin olarak zikredilen önermelerden güçlü olarak bilinmesi nedeniyle cedel ve hatâbe burhândan daha kesin bir bilgi sağlamaktadır. Bilgi değeri kesinlik derecesine göre belirlendiği için cedel ve hatâbe bilgi değeri olarak burhândan üstündür.[246] Ona göre dinî naslar adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgilerden oluşmaktadır.[247] Burhânın bilgi ifade ettiğini, hatâbenin ise bilgi değil zan ifade ettiğini söylemek insanların amaçlarını bilmemek ve doğruyu ıskalamaktır.[248] İbn Teymiyye kesin bilgi veren önermelerin bu şekilde sınırlandırılmasının dinin reddine götürdüğünü öne sürmektedir.[249]

İbn Teymiyye beş sanat tasnifinde sözün bilgi değerinin, dolayısıyla kesinliğinin ayırıcı olmadığını iddia etmektedir. Nitekim burhân kesin (*yakînî*) olarak bilinen önermelerin kullanıldığı; cedel muhatap tarafından kabul gören önermelerin (*müsellem*) kullanıldığı; hatâbe ise insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) veya zanna dayanan (*maznûn*) önermelerin kullanıldığı kıyas türleridir.[250] Farklı

---

245 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/148; Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (1987), 47.

246 Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 206-209.

247 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 441.

248 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/10.

249 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/58, 148, 167, 188, 190, 198, 199, 204; Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", 47; Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 198.

250 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/9, 192; İbn Teymiyye şiir ve mugalatayı inceleme dışı bırakacağını söylemektedir. Buna göre şiir "içeriği inanç değil his konusu olan", safsata ise "içeriği gerçeğe benzetilen" kıyas türleridir. Ayrıca burhân, hatâbe ve cedelin farklı tanımları yapılmıştır. İbn Teymiyye hatâbe için kimi

bilgisel değerlere sahip bu kategoriler arasında kesin bilgi verdiği kabul edilen akıl yürütme türü burhândır. Ancak İbn Teymiyye'ye göre hatâbî yöntemin kullanıldığı bir söz de pekala kesin olabilmektedir. Hatâbenin hakikat bilgisini kesin olarak ifade etmesine engel bir durum yoktur.[251] Zira hatâbenin yapı taşlarını oluşturan zannî bilgiler de kendinde kesin olabilmektedir. Burada kişinin bilgiye hakimiyeti değil bilginin kendindeki değerine bakılmalıdır. Ancak yerleşik tasnifte önermenin kendinde hakikat ifade edip etmediği baz alınmamaktadır.[252] Buna göre bir ifadede kullanılan bilgi insanlar arasında yaygın olarak bilinen bir bilgi ise bu söz hatâbî olarak etiketlenmekte ve kesinlik değil zan ifade ettiği söylenmektedir.

İbn Teymiyye'nin kesin bilgiye sadece mantıkçıların sınırlarını belirlediği burhân yöntemi ile ulaşılamayacağının üzerinde durmasının nedeni, vahyin mantıkçıların burhân tanımının dışında kaldığını düşünmesidir.[253] Ona göre kesin bilgiye yalnızca mantıkî kıyasla ulaşılabileceğine dair inanç, peygamberin bilgisini reddetmeye veya farklı şekillerde açıklamaya götüren tehlikeli bir durumdur. Burhânın yerleşik tanımına sadık kalanlar kesin bilgiye dâhil edilmediği için vahiy ve ilham bilgisini inkâr etmektedir. Zira peygamberler bilgiye mantıkî kıyas değil vahiy ile ulaşmaktadır. Onlar burhânî-mantıkî kıyasa uygun bir dil kullanmamaktadır.[254] Burhânî sözlerde ise form açısından tümel sonuçlara varmayı sağlayan

---

zaman yalnızca meşhûrâtı zikrederken kimi zaman makbûlât ile maznûnatı da saymaktadır. Ayrıca farklı bakış açılarına göre yapılan tanımları da zikretmektedir. Krş. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/198; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 9, 192, 439-441, 467, 472; Hasırcı İbn Teymiyye'nin cedeli meşhûr, vehmî ve zanna dayalı önermelerden oluşan kıyas türü olarak tanımladığını; hatâbeyi ise bir yerde zanni önermelerden oluşan kıyas türü bir başka yerde ise meşhûr, makbûl ve zanna dayalı önermelerden oluşan kıyas türü olarak tanımladığını ifade etmektedir. Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 206, 209.

251 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/10, 193.

252 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/193.

253 İbn Teymiyye'ye göre bazı mantıkçılar peygamberin bilgisini kendi düşünce sistemleri içinde bir yere oturtmaya çalışarak peygamberlerin gayb bilgisini mantıkî kıyasla elde ettiğini söylemiştir. İbn Teymiyye mantıkî kıyasın kuralları baz alındığında bu açıklamanın doğru olmayacağı kanaatindedir. Zira mantıkî kıyas tümel bir bilgi vermektedir. Kıyasta mutlaka tümel olumlu bir önerme bulunmalıdır. Bu tümel önerme sebebiyle mantıkî kıyas ile ancak soyut tümel bilgilere ulaşılabilmekte, dış dünyada varlık sürdüren belirli bir varlık kanıtlanamamaktadır. Dinî naslarda ise kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olmayan Allah, melekler, peygamberler, arş, kürsî, cennet, cehennem, geçmiş ve gelecek olaylar gibi konulardan söz edilmektedir. Bu bilgiler soyut tümel bilgiler olmayıp belirli varlıklara ait olduğu için mantıkî kıyas burada işlevsel değildir. İbn Teymiyye'ye göre mantıkî kıyas ile dış dünyadaki varlıklar kavranamaz, metafizik konular ise tek başına insan aklı ile algılanamaz. Ona göre dış dünyadaki varlıklar duyular aracılığıyla temsîlden, dinî konular ise âyet ve hadislerden elde edilmektedir. Allah'ın varlığı ve peygamberin varlığı akıl yürütmeyle değil âyetlerle bilinmektedir. Bu durumda ona göre dış dünyadaki varlıklar duyu veya akıl yoluyla; dinî konular ise vahiy ve peygamberlik ile bilinir. Burhân yönteminde kullanılan mantıkî kıyas hem yeni bilgi sağlamaz hem de bilgiyi karmaşık hale getirir. İbn Teymiyye'nin bu yorumları insaflı görünmemektedir. Zira İslâm mantıkçıları, peygamberin bilgisini bu sistem içerisinde yüksek bir noktada konumlandırmak için üstün bir gayret göstermiştir. Ayrıca peygamberin bilgisi ile onu ifade etme biçimi birbirinden farklı olabilmektedir. Kesin bir bilgiye sahip olan biri, bu bilgiyi zannî bir dille ifade edebilmektedir. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/174, 192, 194, 199 200; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 445-446; Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 153-154, 166-168, 187-188.

254 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/88, 190, 200.

mantıkî kıyas kullanılmaktadır.[255] Bu nedenle mantık temelli düşünenler peygamberlerin bildirdiklerine iman etme noktasında sorun yaşamıştır.[256] Halbuki mücevherler ile odun aynı tartı ile ölçülmediği gibi peygamberler ile sıradan insanların bilgilerinin farklı ölçütlere ihtiyacı vardır. Ne var ki mantık bu ihtiyacı karşılamamaktadır. Mantığı temel alanlar kendi kurdukları sistem dışında kalan bilgi türlerini inkâr etme yolunu seçmiştir.[257]

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin isabetli olduğunu söylemek güçtür. Zira kıyas türleri, önermelerin elde edilme yöntemine göre isimlendirilmiştir. Bu noktada bilginin kendindeki değeri değil, bu bilginin elde edilme biçimi temel alınmıştır. Dolayısıyla zanna dayalı olarak aktarılan bir bilginin kendinde kesin veya zorunlu olmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Hatâbî bilgi değeri, kişinin perspektifinden bilginin elde edilme biçimine göre şekillenen bir değerdir. Bilginin kendinde hakikat olup olmadığı ve gerçekliğe tekabüliyeti ayrıca incelenmelidir. İbn Teymiyye'nin önerme çeşitlerine yönelttiği eleştiri ise dikkate alınmalıdır. Bazı yaygın (*meşhûr*) ve zanna dayalı bilgilerin kesin bilgi kategorisine alınıp alınmayacağı ayrıca soruşturulmalıdır. Nitekim İbnü'l-Hümâm da bu kapsamda alışkanlığın (*âdet*), sürekliliğe bağlı olarak zannî değil kesin bilgi kategorisine alınabileceğini öne sürmüştür.[258]

8. Kur'an Dilinin Bilgi Değerinin Hatâbe Çerçevesinde Analiz Edilmesinin Anlamı

Kur'an farklı açılardan hatâbî analize tabi tutulabilir. Kur'an, Allah'a ve Rasulüne duyulan güven (*ethos*) veya dinleyicilerin duygularının harekete geçirilmesi (*pathos*) açısından incelenebilir. Bu da hatâbe sanatının bir parçasıdır. Ancak burada bilgi değerini saptamak amaçlandığı için doğrudan sözel kanıtlar ve ifadeler (*logos*) incelenecektir.

Hatırlanacağı üzere hatâbenin amacı muhatabı ikna etmek, üslûbu ise örtük kıyas ve temsîllerle söze etkileyicilik katmaktır. Kur'an'da sözel teknik ikna araçları olan örtük kıyas ve temsîlin ciddi bir yekun oluşturması, onda hatâbî ikna araçların kullanıldığını göstermektedir. Ancak örtük kıyas hatâbede kullanılan bir kıyas formu olsa da hatâbeye özgü değildir. Az da olsa diğer sanatlar içerisinde kullanılabilmektedir. Bununla birlikte Kur'an'daki akıl yürütmelerde bir veya daha fazla önermenin zikredilmemesi, içeriğin zan veya kesinlik taşıyan bir bilgi değeri taşıması ile irtibatlı değildir.

Örtük kıyasın Kur'an'da birçok örneği bulunmaktadır. Bunlardan biri "Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi." (Âl-i İmrân 3/159) âyetidir. Âyette

255 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/82, 166.
256 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/8, 14, 88, 191, 200.
257 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/14.
258 Bu konuda ayrıntılı bilgi üçüncü bölümde verilecektir.

bitişik şartlı bir kıyas bulunmaktadır. Bu kıyasın ikinci önermesi ile sonucu örtük bırakılmıştır. Şartlı önermenin ön bileşeni (mukaddem) "kaba, katı kalpli olmak", art bileşeni ise (tâlî) "etrafından dağılmaları"dır. Bileşenler arasındaki ilişkinin kesin olmaması, bu bilginin zanna dayalı olduğunun göstergesidir. İkinci önerme ile hazfedilen sonuç sözün bağlamından anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in etrafında insanların halelenmesidir. Dolayısıyla art bileşen olumsuzlanmış, bu durumda sonucun ön bileşenin olumsuzlanması ile ortaya çıkacağı anlaşılmıştır. Kısaca akıl yürütmenin sonucunda Hz. Peygamber'in kaba ve katı yürekli davranmadığı, iyilik ve açıklığın onların dağılıp gitmesine engel olduğu anlaşılmakta, ancak zikredilmemektedir.[259] Allah'ın birliğine yönelik deliller içeren el-Enbiyâ 21/22, el-Mü'minûn 23/91 ve el-İsrâ 17/42 âyetleri de örtük kıyasın örneklerini oluşturmaktadır.

Temsîl ise hem tarihî gerçeklikleri hem de kurguları içermektedir. Bu açıdan temsîlin Kur'an'da yer alması onun hatâbî ikna araçlarını kullandığını gösterse de, bu, temsîllerin gerçekliğe tekabüliyeti veya kesinliği hakkında fikir vermemektedir. Dolayısıyla bu ikna araçlarının kullanılıyor olması, metnin bilgi değeri açısından bir anlam ifade etmemekte, forma yönelik bir anlam taşımaktadır.

Yaptığımız araştırmaya göre hatâbî argüman formları olan örtük kıyas ve temsîlin kullanılması, sözün bilgi değeri ile doğrudan ilişkili değildir. Bilgi değerinin saptanması konu edildiğinde bu üslûb ile aktardığı bilgilerin içerikleri gündeme gelecektir. Bilgi değerini etkileyen şey sözel teknik araçların içerikleridir. Hatâbî bir sözde kullanılan önermeler dinleyicinin zannî bilgilerinden, güvendiği kaynaklardan edindiği bilgilerden ve ilk bakışta yaygın olduğunu düşündüğü kabullerden oluşmaktadır. Hatâbe, sıradan insanların kesin olmasa da bilgiye ulaşmalarını sağlayan bir araçtır. O, bu açıdan bir bilgi edinme yöntemidir. Sıradan insanlar bazen zaman kısıtı, bazen farklı meşguliyetleri, bazen de zihnî kapasiteleri sebebiyle bilimsel burhânî yöntemlerle bilgiye erişememektedir. Bu kişiler bir bilgi edinmek için hatâbî ve cedelî yöntemleri kullanmaktadır. Bir diğer ifadeyle zanna dayalı, güvenilir kişilerden duyularak kabul edilen ve ilk görüşte yaygın olduğu düşünülen önermelerden anlamaktadır. İnsanlara bir bilgi aktartılacağında onların bilgi edinme yöntemleri göz önüne alınmalıdır. Bu durumda farklı insanlara uygulanacak anlatım yöntemleri de değişiklik gösterecektir. Şayet

[259] Zerkeşî Kur'an üslûbları arasında hazfi incelerken hazif türlerinden üçüncüsünü izmâr ve temsîl olarak belirlemektedir. O örtük kıyas ile kastın "iki mukaddimesinden birinin açıklanması hedeflendiği için diğerinin gizlenmesi" olduğunu ifade etmektedir. Bu tanım hatâbenin ikna araçlarından biri olan örtük kıyas tanımı ile uyumluluk göstermektedir. Bu kapsamda Âl-i İmrân sûresi 159. âyete ek olarak döneminde çokça tartışmaya konu edilen Enfal sûresi 23. âyeti örnek olarak zikretmektedir. Hazfin bu türünün Süyûtî tarafından konu edilmediği görülmektedir. Bedreddin Muhammed b. Abdullâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 3/123.

alanın uzmanı olmayan insanlarla ortak bir iletişim düzleminde buluşulacaksa hatâbî bir anlatım yöntemi kullanılmalıdır. Hatâbî anlatım yöntemi üslûb açısından temsîl ve örtük kıyas kullanımını gerektirirken, önerme olarak zanna ve otoriteye dayalı önermelerin kullanımını gerektirmektedir.

Bir sözün bilgi değerini ölçen şey o sözde kullanılan önermelerin bilgi değeridir. Hatâbî bir anlatım yönteminde zanna ve otoriteye dayalı önermelerin kullanılması, zan ve otoriteye dayalı önermelerin kesinlik arz etmemesi sebebiyle zannî bir bilgi seviyesinde kalacaktır. Bu noktada bilginin zannî araçlarla aktarılması ile kendinde değeri arasında bir ayrım yapılmalıdır. Nitekim kişi, Ali'nin ayakta olduğunu görmediği halde güvendiği birinden duymuşsa bu bilgi onun için, kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) bir önermeye dayanacaktır. Bu açıdan bilgi zannîdir. Ancak Ali'yi bizzat görme duyusu ile müşahede eden biri, Ali'nin ayakta olduğunu kesin bir şekilde bilmektedir. Dolayısıyla bu bilgi onun için duyuya dayanan kesin bir bilgidir. Ayrıca Ali'nin ayakta olduğu bilgisi kendinde kesindir. Böylece bilginin aktarımında kullanılan anlatım yöntemlerinin değişmesi bilginin kendinde kesin olmadığı sonucunu vermemektedir. Bu noktada bilginin kesinliği anlatım yöntemine ve muhataplara bağlıdır.

Peki bu açıdan Kur'an hatâbî bir anlatım yöntemi kullanmakta mıdır? Kur'an hatâbî bir anlatım yöntemi kullanıyorsa ilk sorun burhânî bilgiye sahip seçkin kişilerin onunla ilişkisi, ikinci sorun kesinliği, üçüncüsü ise gerçekliğe tekabüliyeti olacaktır. Kur'an'da burhânî bir anlatım yöntemi takip edildiyse bir başka ifadeyle sadece kesin bilgi değerine sahip önermeler kullanılıyorsa sıradan insanlar bu bilgileri anlayamayacak, hatâbî bir anlatım yöntemi izliyorsa bir diğer ifadeyle zanna ve otoriteye dayalı önermeleri kullanıyorsa seçkin kimselere hitap edemeyecektir. Bu durumda Kur'an'da aktarılan bilgilerin kesinliği gündeme gelmektedir. Ayrıca Kur'an'ın hatâbî bir anlatım yöntemi izlediğinde hakikat bilgisini doğrudan ifade edip etmediği de incelenmelidir. Bu noktada hatâbî anlatım yöntemi ile Kur'an'ın sembolik (temsîlî) bir dil kullanması arasında nasıl bir ilişki kurulacağı önem taşımaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE KUR'AN VE HATÂBE İLİŞKİSİ

Klasik dönemde, Kur'an'ın hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olup olmadığı, hatâbî bir anlatım yöntemine sahipse bu durumda burhânî anlatım yöntemiyle elde edilen burhânî bilgiler karşısındaki konumunun ne olacağı, bu konumun te'vîl ameliyesine nasıl yansıyacağı konusunda uzlaşı sağlanmış değildir. Bu bölümde Kur'an ile hatâbe arasında nasıl bir bağ kurulduğu araştırılmakta ve bu eksende Kur'an dilinin bilgi değerine yönelik farklı yaklaşımlar incelenmektedir. Tespit edilen yaklaşımlar gruplandırılmakta, bu yaklaşımların arka planı ve gerekçeleri araştırılmakta ve Kur'an'ın bir kısmının veya tamamının hatâbe ile ilişkilendirilmesinin mantıkî sonuçlarının neler olduğu veya olabileceği sorulmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere hatâbî analiz, bilgi değerini belirleyen anlatım yöntemi çerçevesinde gerçekleştirilmektedir.

Kur'an dilinin (i) tamamının, (ii) muhatapların seviyesine göre bir yönünün veya (iii) bir kısmının hatâbî bir anlatım yöntemine ve dolayısıyla hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğu ile (iv) kendisine özgü bir anlatım yöntemi takip ederek burhânî bir bilgi değerine sahip olduğuna yönelik dört yaklaşım belirlenmektedir. Bu yaklaşımların temelinin daha iyi kavranabilmesi için her yaklaşım temsîl kabiliyeti yüksek kurucu isimler üzerinden incelenmektedir.

Çalışmanın örneklemi hatâbenin İslâm Dünyasına girişini sağlayan Fârâbî; İslâmî ilimlere girişini sağlayan Gazzâlî; filozoflar zümresine dâhil olmakla birlikte aynı zamanda Mâlikî kadısı olan, filozoflar ile Gazzâlî arasında hakem rolü üstlenen İbn Rüşd ve son olarak tüm bu çerçeveleri reddeden İbn Teymiyye'ye ait yaklaşımlar olacaktır. Bu düşünürlerin Kur'an ile hatâbe arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettikleri ve Kur'an dilinin bilgi değerini nasıl konumlandırdıkları din olgusu, dinin felsefe karşısındaki konumu,[260] dinin anlatım yöntemi, muhatap kitlesi[261] ve kaynağı üzerinden açığa çıkarılacaktır.

---

260 Din ile bilimin arasını uzlaştırma çabaları, modern dönem öncesinde din ile felsefe arasında gerçekleşmiştir. Bu dönemde bilim ile felsefe kastedildiği için bilimsel dilden söz edilirken felsefî dil konu edilecektir. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 241.

261 Dinin muhatap kitlesi incelenirken düşünürlerin insanları hangi açılardan tasnif ettikleri ve hangi sınıfı dine muhatap gördükleri araştırılacaktır. Platon ve Aristoteles'ten beri insanlar havas (seçkinler) ve avam (sıradan insanlar) olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Temelde bu ayrım sabit kalsa da kavramların içeriği, düşünürlerin düşünce sistemlerine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Konunun sınırları dolayısıyla burada yalnızca ismi geçen düşünürlerin tasniflerine yer verilecektir. Keziban Hilal Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-5; Emine Taşçi Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 671.

Kur'an'ın tamamının hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğu ve hatâbî bir değer taşıdığı kanaatini temsîlen Fârâbî incelemeye konu edilecektir. İslâm Dünyasında hatâbe üzerine ilk çalışma -tercümeler dışarıda bırakıldığında- Fârâbî'ye aittir. Kur'an âyetlerinin bir yönüyle hatâbî bir anlatım yöntemi izlediği ve hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğuna dair yaklaşım için Gazzâlî örneği tercih edilecektir. Bu sayede mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasıyla ilâhî kelam ve hatâbe arasında nasıl bir ilişki kurulduğu da ortaya çıkmış olacaktır. Kur'an âyetlerinin bir kısmının hatâbî bir anlatım yöntemi ve hatâbî değer taşıdığına yönelik yaklaşım İbn Rüşd özelinde incelenecektir. İbn Rüşd Meşşâî felsefeye eklemlenmekle birlikte İslâm Dünyasının doğusunda yetişen İslâm felsefecilerinden pek çok konuda ayrışması açısından incelemeye değer bir isimdir. Kur'an âyetleri için hatâbe çerçevesinin kullanılmasının doğru olmadığına yönelik selefî düşünce için incelenecek isim ise İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye felsefeye bütünüyle karşı bir duruş benimsemiş, aynı anda hem Gazzâlî hem filozoflar ile hesaplaşmaya girişmiştir. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Gazzâlî ile başlayan genel çizginin dışındaki isimler olarak ayrıca incelenmeyi hak etmektedir.

1. Kur'an'da Hatâbenin Sürekliliği: Fârâbî

Fârâbî, Kur'an dilinin bilgi değerine yönelik problemi din[262]-felsefe ilişkisi bağlamında ele almakta, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi insanların bilgi açısından kategorizasyonu, vahiy öğretisi ve tanrının zatı ile sıfatları üzerinden kurmaktadır.[263] Fârâbî'nin Kur'an dilinin bilgi değeri hakkındaki görüşlerine bu konular dolayımında *Kitâbü'l-Mille*, *Kitâbü'l-Hurûf*, *İhsâü'l-ulûm* ve *el-Medînetü'l-fâzıla* isimli eserleri üzerinden ulaşılacaktır.

Fârâbî eserlerinde dinî terminolojiyi kullanmamaktadır.[264] Bununla birlikte erdemli din ile İslâm dinini kastetmekte, dinin konusu ve amacını belirtirken Kur'an'dan hareket etmektedir.[265] Ayrıca Fârâbî "mille" ile dinin neredeyse eş anlamlı olduklarını ifade etmiş olsa da bilinçli bir şekilde "mille" kelimesini kullanmayı sürdürmüştür. Bu tercihin nedeni "mille"nin toplumsal organizasyona ve mütehayyile yetisine dayanan insanî din anlayışına yönelik imalar içermesidir. Burada kavramsal takibin korunması için din kelimesi tercih edilmektedir. Dolayısıyla bir filozof olması hasebiyle meseleyi tümelleştiren Fârâbî'nin din hakkında söyledikleri İslâm dini; din dili ve vahiy hakkındaki tespitleri Kur'an vahyi; erdemli ilk yöneticiye dair açıklamaları Hz. Peygamber için geçerlidir.

1.1. Din ve Felsefe İlişkisi

Fârâbî'ye göre insanın nihai varlık amacı, en yüce mutluluğa ulaşmaktır.[266] Din ve felsefe bu mutluluk için birer araçtır.[267] Konu ve amaçları aynı olan din ve felsefe aynı gerçeği ifade etmektedir. Aralarındaki fark, hakikati ifade ederken kullandıkları dildir.[268] Nitekim "hakikatin birliği" ilkesi, Fârâbî'nin ve takip ettiği Yeni Platoncu düşüncenin esaslarından biridir.[269] Ona göre felsefe ve din aynı hakikati farklı şekillerde aktarmaktadır.

---

262 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 9; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 10; Fârâbî'nin dine işaret etmek üzere "mille" kelimesini kullanması ve "mille" hakkında yaptığı tanım onun din anlayışının farklı şekillerde açıklanmasına zemin hazırlamıştır. "Mille"yi din ile eş anlamlı görenler olduğu gibi birbirlerinden ayrı telakki edenler veya bu kavramların birbirleri ile farklı ilişkileri olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*, 23-25.

263 Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 156.

264 Latif Tokat, "Dinde Sembolizm" (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 198; Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/8 (1988), 37.

265 Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 97.

266 Farabî'ye göre mutluluk geçici dünyevi zevklerle karıştırılmamalıdır. Gerçek mutluluk yalnızca kendisi için istenen, bir şeyin aracı olarak kullanılmayan ve ahiret hayatında tamamlanan mutluluktur. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 39; Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 115-124; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 167; Tokat, "Dinde Sembolizm", 183.

267 Tokat, "Dinde Sembolizm", 183.

268 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 89-90.

269 Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 153-154.

Fârâbî, felsefenin kümülatif olarak gelişen bir bilim olduğunu ve bilimlerin zirvesinde yer aldığını söylemektedir. Sunduğu tarih anlatısına göre önceleri işaretlerle anlaşan insanlar zamanla hatâbî, şiirsel ve cedelî bilgiyi üretmiş, ardından burhânî bilgiye erişmiştir.[270] Felsefe kesin bilgi sağlayan burhânı bir yöntem olarak kullanmakta ve bu yöntemle ulaşılan burhânî bilgiyi idealize etmektedir.[271] Kesin bilginin burhân aracılığıyla sağlanması nedeniyle felsefî söylem (*muhâtabe*) burhân ismiyle anılmaktadır.[272]

Fârâbî, dini ise ilk yöneticinin toplum (*cem'*) için belirleyip belli şartlarla kayıtladığı görüş (*ârâ'*) ve davranışlar (*fiil*) şeklinde tanımlamaktadır.[273] Erdemli ilk yönetici filozof peygamberdir.[274] Din, filozof-peygamberin mütehayyile yetisinde belirlenen görüş ve davranışlardan ibarettir. Felsefe bu görüş ve davranışların tümel bilgisini içerdiği için din, Fârâbî'nin ilimler tasnifinde felsefenin altında konumlandırılmıştır.[275] Nitekim felsefe teorik ve pratik olmak üzere iki kısımdan oluşmakta, buna bağlı olarak din de görüş ve davranışlardan meydana gelmektedir. Peki, felsefe teorik ve pratik alanda en yüce mutluluğa nasıl erişileceğini akıl yoluyla kesin biçimde gösteriyorsa dinin varlık sebebi nedir?

Dinî öğretinin varlık sebebi, Fârâbî'ye göre, insanların bilgi seviyelerinin farklı olmasıdır.[276] İnsanlar varlık amaçlarını oluşturan en yüce mutluluğun ne olduğunu ve buna nasıl ulaşılacağını aynı oranda ve aynı yollarla bilemezler.[277] İnsanların çoğu felsefenin burhânî diline aşina değildir ve bu tür kesinlikteki bir bilgiyi almaya güç yetirememektedir. Fârâbî'ye göre din burada işlevsellik kazanır. Din insanlara, felsefe ile elde edilen teorik ve pratik bilgileri anlayış seviyelerine uygun olarak öğretir.[278] Dolayısıyla dinin görevi, hakikati, insanların anlayış seviyesine indirmektir.[279] İnsanlar ikna ve tahyîl yöntemleri ile kavrayabildikleri için din hakikati iknaî hatâbî bir dilde aktarmaktadır.[280]

---

270 Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 157-185.
271 Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 88, 89.
272 Fârâbî, *et-Tavtı'e: Mantığa Başlangıç Risaleleri*, 39.
273 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 17; Haklı'ya göre bu tanım dinin (mille) siyasî tanımıdır. Yöntem açısından din, teorik konuları ikna ve tahyil yoluyla öğretmesiyle tanımlanmaktadır. Haklı'ya göre iki tanım arasındaki ortak nokta dinin halkı eğitmesidir. Şaban Haklı, "Farabi'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 7-8 Ekim 2004*, (2005), 309-310.
274 Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", 45.
275 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 27.
276 Tokat, "Dinde Sembolizm", 184.
277 Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 95.
278 Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 149.
279 "Gerçeği, onu anlayabilecek kişilerin bilmesi yeterli değil midir? Niçin herkesin gerçeğin bilgisine, misâlleri üzerinden de olsa erişmesi gerekir?" şeklindeki bir soruya Fârâbî'nin cevabı açıktır. Fârâbî düşüncesinde kişinin varlık amacını yerine getirebilmesi için erdemli bir toplumda yaşaması gerekmektedir. Bu nedenle yalnızca bazı insanların hakikat bilgisine sahip olması yeterli değildir. Bu bilginin insanlara aktartılması gerekmektedir. Bkz. Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*, 23.
280 Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 149, 151.

Fârâbî düşüncesinde din ve vahiy olgusunu açıklayan temel kavram mütehayyiledir.[281] Dini, peygamberliği ve vahyi "tahayyül" kavramı etrafında örüntüleyerek rasyonalize etmesi, Fârâbî'nin felsefeye özgün bir katkısıdır.[282] Mütehayyile, insanın sahip olduğu yetilerden biridir.[283] Fârâbî'ye göre insan nefsinin yetileri beslenme, duyu algısı, mütehayyile, akıl ve arzudur.[284] Mütehayyile bu sıralamada duyu ile akıl arasında bulunmakta, duyu yetisinden aldığı bilgileri işleyerek akla iletmektedir.[285] Mütehayyile akledilir bilgileri duyulur dünyadaki örnekleri üzerinden algılamaktadır. Dolayısıyla bilgi mütehayyilede bir imaj halinde bulunmaktadır.[286] Fârâbî, dini tahayyül gücüne dayanan bilgiyle ilişkilendirdiği için tahayyül gücüne pasif imajları depolama işlevinin yanında başka işlevler de yüklemektedir.[287] Nitekim bu yetinin doğru ve yanlışla irtibatı olmayan yalnızca dış dünyadaki imajı kaydeden bir işleve sahip olduğu düşünüldüğünde din bilgi verici olmayacaktır. Ona göre tahayyül gücünün görevleri hafıza, birleştirip ayırma, taklit/dönüştürme ve eyleme sevktir.[288]

Burhânî araştırma yöntemini kullanan felsefe ilk ilkenin ve ikincil cismanî olmayan ilkelerin bilgisini verirken din bunları, cismanî ilkelerden elde edilen misâlleri üzerinden tahayyül ettirmektedir. Nitekim bu konular akıl yetisinin yetkinleşmesi ile anlaşılmakta, ancak insanların büyük çoğunluğu bu bilgilere muhtaç olmasına rağmen bunları kavrayacak bilgi seviyesine erişememektedir. İşte din bu noktada devreye girmekte ve bu bilgileri her insanda bulunan mütehayyile yetisine hitap edecek ve onları ikna edecek şekilde iletmektedir.[289]

Din, benimsediği dil nedeniyle kesin bilgi vermese de felsefe ile aynı amaca hizmet etmektedir.[290] Felsefî dilde şeylerin hakikatleri tasavvur edilip bu hakikatler burhanî yöntemle

---

281 Tokat, "Dinde Sembolizm", 115; Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", 40.

282 Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kındî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik, 2019), 241; Asiye Aykıt, "Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayile Gücü", *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 39.

283 Fârâbî Antik Yunan'dan tevarüs ettiği phantasia yetisini mütehayyile kelimesi ile karşılamış ve tahayyüle özgün bir tanım ve işlev getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 49-50.

284 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 135-137; Bu yetiler Fusûl, el-Medînetü'l-Fâzıla ve es-Siyâse'de farklı şekillerde de zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 52-53.

285 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 173.

286 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 177.

287 Fârâbî'nin tahayyül tanımı özgün bir tanımdır. Onun tahayyül düşüncesi ve Aristoteles düşüncesinden ayrıştığı noktalar için bkz. Tokat, "Dinde Sembolizm", 116.

288 Tokat, "Dinde Sembolizm", 117-120 Ona göre tahayyül gücü duyulardan elde ettiği resimleri depolar, bu bilgiyi birleştirip ayırarak işler. Böylece bilgi doğru ve yanlışa konu olabilir. Tahayyül gücünün taklit özelliği, Farabî'nin vahiy anlayışı için önem taşır. Tahayyül gücü bu işlevi sayesinde duyulardan gelen bilgiyi taklit edebilir veya işleyerek yeni bir forma sokabilir. Ayrıca tahayyül gücü eyleme sevk edebildiği için akıl gücünün aksine bir şeyi seçebilir. İnsanın tahayyül ettiği şey, aslına uygun olmasa dahi kendisine öyle görünebilir. Bu nedenle kişi bir şey çirkin olsa dahi onu güzel görebilir.

289 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 90.

290 Tokat, "Dinde Sembolizm", 184.

doğrulanırken din dilinde şeylerin hakikati değil misâli tahayyül edilir ve bu misâller hatâbî yöntemle doğrulanır.[291] Böylece din ve felsefenin anlatım yöntemleri açısından ayrıştığı görülmektedir. Farklı anlatım yöntemlerine sahip olmalarının nedeni ise muhatap kitleleridir. Bu durumda din ve felsefenin hedef kitlesi daha ayrıntılı şekilde incelenmelidir.

1.2. Dinin Muhatap Kitlesi

Fârâbî, insanları avam ve havas olmak üzere iki gruba ayırmaktadır.[292] Ona göre havas, teorik bilgileri genel kanıları aşan kişilerdir. Onlar, inandıkları ve bildikleri şeylere, birbirini takip eden önermelerden hareketle ulaşmaktadır. Bu nedenle, yaygın olarak bilinen ortak bilginin dışında, argümantatif bilgiye de sahiptirler.[293] Fârâbî'ye göre gerçek anlamda havas, akledilirleri burhânî deliller aracılığıyla bilen filozoflardır. Havasın en üstünde erdemli ilk yönetici bulunmaktadır. İlk yönetici toplumu yöneten ve dinî nasları oluşturan filozof-peygamberdir. O kendisini genel kanıya mahkum etmemektedir. Bunun dışında kalan kişiler, avam ve halktır (*cumhur*). Avam, teorik bilgileri toplumdaki genel kanıya göre şekillenen ve hayatlarını bu bilgilerle sürdüren kişilerdir.[294]

Fârâbî, bir konuda genel kanılarla yetinmeyip uzmanlaşan kişilerin kendilerini havas olarak tanımladıklarını, diğerlerini ise avam olarak kabul ettiklerini belirtmektedir.[295] Ona göre yönetici, doktor ve kelamcı gibi teorik veya pratik felsefeye benzer konularla ilgilenen kişiler sadece istiare yoluyla havas olarak isimlendirilebilirler.[296] Burada istiareye izin veren şey felsefe ile kurulan benzerlik ilişkisidir. Bu nedenle farklı konularda uzmanlık kazanan kişilere havas ismi gerçek anlamıyla değil yalnızca ilgilendikleri konuların felsefe ile benzerliğinden dolayı verilebilir.

Filozof olmayıp bir konuda uzmanlaşan kişiler, halkın ortak görüşlerine dayanarak bilgi seviyelerini ancak cedelî seviyeye yükseltebilirler. Bu bakımdan halkın geri kalanından üstün sayılsalar da, filozofların kullandığı burhânî bilgi seviyesine ulaşamadıkları için filozofların

---

291 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 89.

292 Bulaç, Fârâbî'nin insanları avam, din bilginleri/kelamcılar ve kesin kanıtlarla düşünen filozoflar olmak üzere üçe ayırdığını söylemektedir. Ancak Fârâbî filozoflar dışındaki kişilerin ancak mecazen havas olarak anılabileceğini ifade etmektedir. Onun bu konudaki görüşleri ileride açıklanacaktır. Altındağ Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da toplumu avam ve havas olmak üzere iki gruba ayırdığını, toplumda filozoflar, filozoflara benzeyenler ve diğer insanlar olmak üzere üç gruptan söz ettiğini de ifade etmektedir. Yine yazar, Fârâbî'nin insanları *Tahsîl*'de avam, havas ve ehassü'l-havas olmak üzere üç gruba ayırdığını söylemektedir. Ancak Fârâbî'nin havasın en üst noktasında bulunan ilk yönetici için ayrı bir kategori açıp açmadığı tekrar gözden geçirilmelidir. Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, 159; Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*, 35-36.

293 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 84.

294 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 83-85; Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 153, 155.

295 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 84.

296 Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 153-155; Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 84.

seviyesinin gerisindedirler. Fârâbî bu grup için ayrı bir kategori açmayıp onları avam grubuna dâhil etmektedir. Örneğin kelamcılar ilk bakışta doğru görünen bilgileri kullanarak halk (*cumhur*) ile ortak bir paydada buluşsalar da bazı konularda halkın geri kalanından ayrışırlar. Ona göre kelamcılar görüşlerini cedel seviyesine çıkartabilmeleri, faydalı konuları hayat amacı haline getirmeleri, dine ve dolayısıyla onun üzerinde yer alan felsefeye hizmet etmeleri bakımından halktan ayrışırlar. Kelamcılar, felsefenin burhân aracılığıyla ortaya koyduğu bilgileri, herkesin anlayabilmesi için ilk bakışta yaygın olarak doğru kabul edilen şeylerle açıklarlar. Dolayısıyla kelamcıların halka oranla havas oldukları söylenebilir. Ancak filozoflar yalnız halka değil tüm insanlara ve milletlere oranla havas kategorisindedir.[297]

Havas ve avam kategorileri netleştikten sonra bu grupların din ile ilişkisi gözden geçirilmelidir. Din hakikati avama ulaştırmayı amaçladığı için onun avam ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Her insanın bilmesi gereken en yüce ilkeler ve cismanî olmayan teorik bilgiler, çok sayıda malumatın akledilmesi ile elde edilmektedir. İnsanların çoğunu oluşturan avam sınıfı bu bilgileri akıl değil tahayyül yoluyla anlayabildiği için bu bilgilerin avama misâlleri üzerinden kavratılması (*fehm*) ve nefislere iknaî yöntemlerle yerleştirilmesi gerekmektedir.[298] Din bu noktada işlevseldir. O, burhânî bilginin topluma aktarılma biçimidir. Dolayısıyla din, hakikat bilgisine burhânî yoldan ulaşan havasa yeni bir bilgi sunmamaktadır.[299] Bu durumda havasın din ile kurduğu ilişki avamın ilişkisinden farklı olacaktır.

Fârâbî'ye göre havas, bir diğer ifadeyle filozoflar ve ilk yönetici, aksi alınamaz kesinlikte bir burhân bilgisine sahip oldukları için karşılaştıkları dinin hakikate uygun olup olmadığını belirleyecek kişilerdir. Bu yönüyle havas dinin muhatabıdır. Onlar kesin bilgileri sayesinde söz konusu dinin doğruluğunu tasdik ederler. Aynı zamanda havası oluşturan filozoflar, ilk yöneticiden sonra dinde yer alan ifadelerin nasıl anlaşılması ve karşılaşılan olaylara nasıl uyarlanması gerektiğini belirleyecek kişilerdir. Bu açıdan da din ile ilişkileri devam etmektedir. Ayrıca havas, dinin emrettiği veya yasakladığı davranışlarla ilgili olarak dinin muhataplarıdır. Bir diğer ifadeyle dinî bilgi uygulamaya dönük sonuçlara sevk etmesi açısından havas için de önem taşımaktadır.[300] Dolayısıyla toplumun çoğunu oluşturan ve burhânî bilgiye sahip olmayan kesim dinin doğrudan, burhân bilgisine sahip olan havas ise dinin dolaylı muhataplarıdır.

---

297 Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 153.
298 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 73.
299 Tokat, "Dinde Sembolizm", 183.
300 Tokat, "Dinde Sembolizm", 183; Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*, 45, 68-69.

Neticede dinin muhatap kitlesi Fârâbî'ye göre avam-havas ayrımı baz alındığında avamdır. Din genel kanıya uygun yaşayan ve burhânî kesin bilgiye erişemeyen bu kişilere hakikat bilgisini aktarma sorumluluğunu üstlenmiştir. Dolayısıyla dinin kullandığı dil, muhatap kitlesi gereği felsefî bilimsel dilden farklılık göstermelidir. Havas ise gerek pratik davranışlara uyma zorunluluğu gerekse doğru dini diğerlerinden ayırma ve dini değişen zamana uyarlama yetkisi sebebiyle dolaylı olarak dine muhataptır. Fârâbî düşüncesinde dinin işlevi ve kullandığı dil, muhatap kitlesinin durumu kadar vahiy öğretisi ile de ilgilidir. Zira ona göre vahiy, peygamberin mütehayyile yetisiyle ilişkilidir. Hakikat bilgisinin tüm insanlara iletilmesinin yolu, mütehayyileden geçmektedir. Kur'an dilinin bilgi değerinin saptanabilmesi için Kur'an dilinin kaynağı olarak vahiy öğretisi de incelenmelidir.

1.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı

Fârâbî'nin, dini erdemli ilk yönetici (filozof peygamber) tarafından belirlenen görüş ve davranışlar şeklinde tanımlandığı ifade edilmişti. Erdemli bir ilk yönetici bu görüş ve davranışları yani dini, vahiy aracılığıyla belirlemektedir.[301] Klasik İslâm düşüncesinde vahiy ilâhî bir bildirim olarak kabul edilse de Fârâbî başta olmak üzere Meşşâî filozoflar vahyi faal akıldan sudur eden bir feyz olarak okumuştur.[302] Fârâbî, vahyi, faal akıldan münfail akla doğru akan feyz olarak açıklamıştır.[303]

Fârâbî'ye göre vahiy, faal akılla kurulan iletişim sonucunda ortaya çıkan bir bilgidir.[304] Vahyin, bir diğer ifadeyle faal akıldan taşan bilginin asıl kaynağı tanrıdır.[305] Tanrıdan taşan bilgi, faal akıl aracılığıyla peygambere de filozofa da ulaşmaktadır. Dolayısıyla faal akılla iletişim kuran/vahiy alan tek kişi peygamber değildir. Filozof da peygambere benzer şekilde faal akılla iletişim kurarak tanrıdan vahiy almaktadır. Peygamber ile filozofu ayıran şey peygamberin vahiy alması değil faal akıl aracılığıyla aldığı bilgiyi mütehayyile yetisine aktarmasıdır.[306] Filozofa gelen vahiy faal akıldan münfail akla gelirken peygambere gelen

---

301 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 17-18.

302 Meşşâî filozoflar arasında bazı nüanslar olmakla birlikte sudur teorisini kabul eden filozofların vahiy olgusuna genel yaklaşımlarının büyük oranda aynı olduğu görülmektedir. Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkanı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 30.

303 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 201.

304 Aydınlı, *Fârâbî*, 134; Aykıt, "Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayile Gücü", 40.

305 Aykıt, "Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayile Gücü", 44.

306 Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 123; Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", 305, 309; Nursema Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2021), 134.

vahiy münfail akıldan mütehayyile yetisine geçmektedir.[307] Böylece peygamber filozofluğu içeren bir konuma yerleşmektedir.[308]

Faal akıldan sudur eden bilgi peygamberin mütehayyile yetisine iki şekilde ulaşabilmektedir. Buna bağlı olarak hakikatin kim tarafından ve nasıl temsîlî forma aktarıldığı değişiklik göstermektedir.[309] *Kitâbü'l-mille* ve *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki ifadelerinden vahyin şu iki şekilde elde edilebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır.[310] Birinci yola göre faal akıl akledilirlere ait bilgiyi, yani vahyi akıl yetisine iletmektedir. Peygamberin akıl yetisine gelen bu bilgi taşarak tahayyül yetisine ulaşmaktadır. Bu durumda vahyi insanların diline uygun sembollerle ifade eden, peygamberin tahayyül yetisidir. Dolayısıyla dini oluşturan görüş ve davranışlar peygamber tarafından belirlenmiş, vahiy peygamber tarafından temsîlî forma dönüştürülmüştür. İkinci yola göre faal akıl akledilirlere ait bilgiyi, yani vahyi doğrudan tahayyül gücüne iletmektedir. Bu durumda faal akıl vahyi peygamberin mütehayyile yetisine uygun şekilde ulaştırmaktadır. Nitekim mütehayyile bilgiyi ancak akledilirlere uygun örnekler olarak kabul etmektedir. Böylece temsîlî ifadeler faal akıl tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla dini oluşturan görüş ve davranışlar belirlenmiş biçimde peygambere iletilmiştir. Vahiy yoluyla belirlenmiş biçimde iletilen bilgi karşısında peygamberin görevi yalnızca bu bilgiyi uygulamak ve iletmektir.[311]

Din dilinin mahiyetini Fârâbî açısından inceleyen bazı çalışmalarda vahyin peygambere belirlenmiş olarak iletilmesinin tutarlı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.[312] Nitekim dinî naslar faal akıldan peygambere belirlenmiş şekilde geliyorsa bu durumda felsefe dinden üst bir konuma yerleştirilemez. Halbuki Fârâbî'nin, ilimler tasnifinde felsefeyi zirveye koyduğu görülmektedir. Yine bu durumda peygamberlik, kazanılmış bir paye değil vehbî bir seçilimdir. Peygamberliğin kazanıma bağlı olmaması klasik İslâm düşüncesi açısından kabul edilir olmakla birlikte Fârâbî düşüncesine uymamaktadır. Nitekim ona göre peygamber aşkın bir güç tarafından seçilerek görevlendirilmiş değildir. Üçüncü olarak Fârâbî'ye göre tahayyül yetisinin

---

307 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 201.

308 İbn Teymiyye ve İbn Tufeyl gibi klasik dönem düşünürleri ve onların çağdaş dönemdeki takipçileri Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün konuma yerleştirdiğini düşünürler. Oysa Fârâbî düşüncesinin bütünü incelendiğinde bu yargının temelsiz olduğu anlaşılır. Bu yargının muhtemel nedeni Fârâbî'nin filozof ile mümin arasında yaptığı ayrımın filozof ile peygamber arasındaki bir karşılaştırma olduğunun sanılmasıdır. Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi" 2/8 (1988), 44-45.

309 Tokat, "Dinde Sembolizm", 123-124; Aydınlı, *Fârâbî*, 162; Aydınlı, *Fârâbî'de İlah-İnsan İlişkisi*, 157-158; Zeynep İnal, *Fârâbî ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019), 67.

310 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 18; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 201.

311 Tokat, "Dinde Sembolizm", 123-124; Aydınlı, *Fârâbî*, 162; Aydınlı, *Fârâbî'de İlah-İnsan İlişkisi*, 157-158; İnal, *Fârâbî ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları*, 67.

312 Tokat, "Dinde Sembolizm", 124-125.

akıl yetisinin erişemediği bir bilgiye erişmesi mümkün olmadığı için ikinci ihtimal Fârâbî açısından uygun görünmemektedir.[313]

Fârâbî düşüncesi açısından vahyin her iki şekilde alımlanışının mümkün olduğunu ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır. Buna göre peygamber kendisine gelen vahyi mütehayyile yetisi sayesinde sembole dökmüştür. Ancak bu ilâhî bir şekilde gerçekleştiğinden olabilecek en mükemmel formdadır.[314] Fârâbî'nin "peygamber tarafından belirlenen" ifadesi, gelen vahyi peygamberin görüş ve davranış formuna kavuşturması anlamına gelse de bu, vahyin peygambere verdiği bir yetkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla vahyin misâl/sembol formuna dönüştürülme işlemi doğrudan peygamberin inisiyatifine bırakılmış değildir.[315] Peygamber kendisinde bulunan mükemmel mütehayyile yetisi sayesinde hakikat bilgisini sembollere dönüştürmektedir.[316] Bu nedenle iki bilgi akışı arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim Fârâbî'nin zikrettiği olası iki bilgi akışı, ilk erdemli yönetici olan filozof-peygamberin aklî bilgiye sahip bir kişi olduğu düşünüldüğünde, sonuçları açısından bir değişikliğe sebep olmayacaktır. Peygamberin akıl yetisinin devre dışı kaldığı ve mütehayyile yetisi sayesinde vahiy aldığı düşünülmemelidir. Nitekim Fârâbî'ye göre dinî bilgi insanlar için iknaî bir bilgi olsa da, peygamber açısından yakînî olarak bilinen burhânî bir bilgidir.[317] Dolayısıyla her iki bilgi akışı düşünüldüğünde de dinî ifadeleri oluşturan misâllerin/sembollerin kaynağı faal akıl olup peygamber her iki durumda da hakikat bilgisine burhanî olarak vakıftır.[318] Her iki akışta da vahiy, mütehayyile yetisine hitap eden sembolik bir ifade biçimi olup yerel bir nitelik taşımaktadır.

Neticede Fârâbî filozofa gelen vahyin faal akıldan münfail akla geldiğini, peygambere gelen vahyin ise münfail akıldan taşarak mütehayyile yetisine ulaştığını ifade etmektedir. Faal akıldan gelen vahyin peygamberin mütehayyilesine belirlenmiş biçimde mi yoksa belirlenmeden mi geldiği ise net değildir. Vahiy peygamberin mütehayyile gücüne hangi şekilde ulaşırsa ulaşsın Fârâbî'nin sık sık vurguladığı üzere dinî ifadeler felsefî düşüncenin misâlleridir.

313 Tokat, "Dinde Sembolizm", 125-126.
314 Aydınlı, *Fârâbî*, 162-163.
315 Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kındî ve Fârâbî*, 260.
316 Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 135.
317 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 94-95.
318 İnal, *Fârâbî ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları*, 67-68.

1.4. Kur'an Dilinin Bütününün Hatâbî Bilgi Değeri

Kur'an ile hatâbe arasında bir ilişki tesis eden ilk filozof Fârâbî'dir. Bu nedenle, Kur'an ile hatâbe arasında bir bağlantı kurulduğunda Fârâbî'nin sonuçlarına ulaşılacağı genel bir kanı halini almıştır. Ancak Fârâbî'nin Kur'an dilinin bilgi değeri hakkındaki yorumu din olgusu ve vahiy öğretisine bağlıdır. Onun din ve vahiy öğretisi, felsefede burhân yöntemiyle ortaya konan hakikat bilgisinin, Kur'an'da misâlleri üzerinden yer aldığı sonucunu vermektedir. Hatâbe ise hakikat veya misâli olsun, bu bilginin insanlara iletilme biçimidir.

Fârâbî'ye göre din, kavramlar açısından hakikatin temsîllerini sunmakta; doğrulama açısından ise hatâbî bir anlatım yöntemi kullanmaktadır.[319] Din, hakikatin misâllerini hatâbî bir yöntemle sunarken, felsefe doğrudan hakikati burhânî bir yöntemle ifade etmektedir. Bu nedenle Kur'an'daki ifadeler, hakikatin kendisinden ziyade onun temsîlleri olarak önem taşımaktadır.[320] Zira vahiy, peygamberin mütehayyile yetisinde şekillenmiş olup mütehayyile yetisi ile kavrayabilen avama hitap etmektedir.[321] Bu nedenle Kur'an'da hakikat bilgisi misâlleri üzerinden ifade edilmektedir.[322] Kelamcılar Kur'an'daki ifadelerin hakikatin kendisini gösterdiğini düşünerek hata etmiştir. Onlar temsîlî dili, hakikatin kendisi sanmış ve yorumlamaya çalışmıştır.[323]

Fârâbî'ye göre Kur'an, toplumun çoğunluğunu oluşturan avama hitap etmekte ve onların anlayış seviyelerini gözeterek misâller kullanmaktadır. Bu misâller kendi içinde derecelidir. Bunun nedeni avamın tek tip olmayışıdır. Muhataplara bağlı olarak misâllerin değişmesi sebebiyle bazı misâller daha zayıf görünebilmektedir. Bununla birlikte misâller farklı olsa da işaret ettikleri hakikat aynıdır.[324] Dinî nasların misâl içerdiğini fark ederek bu ifadelerin gerçeklik değeri taşımadığını söyleyen kişiler, bunu farklı niyetlerle yapmışlardır. Kimi doğruya ulaşmak istediği için, kimi bilgisizce amaçlarını haklı gösterip çıkarlarını korumak için, kimi de gerçeğe ulaşılamayacağını düşündüğü için misâllerin yanlış olduğunu söylemektedir. Fârâbî'ye göre doğruya ulaşmak için çabalayan kimseye seviyesine uygun misâller verilir. Kişi tatmin olmadıkça misâller değiştirilir ve nihayet kendisine hakikat bilgisi verilir. Bu durumda kişi avam olmaktan çıkar. Kendi görüşünü haklı çıkarmak isteyen kişiler hakikatin kendisini de misâllerini de kabul etmezler. Misâlleri ya itiraz edilebilecek zayıf

---

319 O, hatâbî anlatım yöntemiyle bir bütün olarak hatâbe sanatının icrasını kastetmiş olsa da çalışmada hatâbenin bilgi değeri açısından belirleyici yönü olan önermelerin elde edilme biçimi temel alınmaktadır.

320 Tokat, "Dinde Sembolizm", 198.

321 Tokat, "Dinde Sembolizm", 199.

322 Tokat, "Dinde Sembolizm", 199.

323 Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-hurûf*, 151, 189-191.

324 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-232; Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*, 71.

noktalarından dolayı ya da mugalata ve aldatma amacıyla geçersiz kılmaya çalışırlar. Hakikatin kendisini yalnızca mugalata ve aldatma suretiyle geçersiz göstermeye çalışırlar. Hakikate inanmayan kişiler ise misâlleri itiraz noktaları bulunduğu için kabul etmez, hakikat söz konusu olduğunda da hakikati olduğu haliyle değil inandıkları haliyle görürler. Onlar hakikatin olmadığını, hakikate ulaştırdığı söylenen her şeyin sahte olduğunu düşünürler. Kimileri ise hakikatin bir yerlerde var olduğunu ancak ona ulaşılamayacağını söylerler.[325]

Fârâbî'nin din diline yönelik görüşlerini saptamaya çalışan araştırmalar, iki ayrı sonuca ulaşmıştır. Fârâbî çağdaş terimlerle ifade edilecek olursa ya sembolik bir din dili teorisi benimsemiştir[326] ya da din dilini tümüyle sembolden ibaret görmemiştir.[327] Onun *Kitâbü'l-mille*'deki şu açıklamaları, dinî nasların bilgi değerine yönelik iki farklı yoruma sebep olmuştur:

> Din, görüş ve fiillerden oluşur. Dinde yer alan görüşler bir şeyin yaygın kullanımda olduğu üzere onun zatına işaret ederek kendisine özgü ismiyle tanımlandığı gibi onun kendi zatıyla değil misâlinin ismiyle de tanımlanır. Dinin belirlediği görüşler ya bir gerçeği ya da o gerçeğin misâlini anlatır. Gerçek (*hak*), insanın kendiliğinden [apriori olarak] bildiği veya burhân aracılığıyla kesin olarak bildiği şeylerdir.[328]

Fârâbî'nin bu açıklaması, Kur'an açısından düşünüldüğünde, onun yalnızca misâllere yer vermediğini, belli ölçüde hakikat bilgisini içerdiğini göstermektedir. Bu durumda Kur'an'da şeylerin bizzat kendilerine ait gerçeklik bilgisi de bulunmaktadır. Dinî ifadelerin tamamı felsefî bilginin sembolleri olarak okunacaksa bu durumda din bizatihi hakikatten hiçbir zaman söz etmeyecektir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre dinde hakikatlerin kendisi de misâlleri de yer almalıdır.[329] Öyleyse Fârâbî'nin bir yandan dinî ifadelerin sembolik (temsîlî) bir değer taşıdığını söylerken diğer yandan bazı ifadelerin sembol değil doğrudan şeyin kendisine işaret ettiğini söylemesi nasıl anlaşılmalıdır?

---

325 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 233-234; Altındağ, *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*, 71-72.

326 Tokat, Fârâbî'nin dinin mahiyetinden yola çıkarak bir din dili teorisi benimsediği kanaatindedir. Fârâbî'ye göre din dili sembolik bir ifade tarzına sahip olsa da zaman zaman analojik bir dil de kullanmaktadır. Zira tanrının zatı hakkında ancak analojik bir dil kullanılabilmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin analojik bir din dili teorisi benimsediği söylenemez. Fârâbî'nin sembol kelimesindeki kapalılığı karşılayacak şekilde remz gibi bir kavramı tercih etmeyip temsîl, misâl ve taklit kavramlarını kullanması; temsîlî anlatım anlayışının çağdaş sembol teorisinden belli noktalarda ayrıştığını göstermektedir. İnal da, iç tutarlılığa sahip olmadığı gerekçesiyle Fârâbî'nin bütüncül bir din dili teorisi sunmadığını belirtmektedir. Bu önemli kayıtla birlikte Fârâbî'nin dinî ifadelerin birer sembol olduklarını düşündüğünü ve bütüncül olmasa da sembolik bir din dili öğretisi sunduğunu ifade etmektedir. Tokat, "Dinde Sembolizm", 29, 32, 48, 218; İnal, *Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları*, 66; Zeynep İnal, "Fârâbi Bütüncül Bir Din Dili Teorisi Önermekte midir?", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 248.

327 Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", 311.

328 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 25.

329 Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", 311.

Kur'an dili yalnızca temsîlî değil aynı zamanda gerçeğin bilgisini içeriyorsa bu durumda bu bilgiden anlayan kişiler onun muhatabı olacaktır. Bu, onun evrenselliğine uygundur. Ancak bu durumda onda bulunan bazı ifadeler gerçek anlamlarında kullanılmış olacak, dolayısıyla literal anlamıyla anlaşılması gerekecektir. Bazı ifadelerin misâl, bazısının şeyin kendisine ait bilgi olması, bunların ayrıştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda dinî ifadenin hakikatin kendisini mi yoksa temsîlini mi gösterdiği nasıl anlaşılacaktır? Dinî olsun veya olmasın bir ifadenin doğrudan hakikati yansıtıp yansıtmadığı, o ifadenin içerdiği bilginin türüne ve kesinlik derecesine bakılarak anlaşılır. Bir ifadenin doğrudan hakikati göstermesi, o ifadenin bedîhî (*apriori*) veya burhânî kanıtlarla bilindiği anlamına gelmektedir. Dinî ifadeler de bu tür bilgi içerdiklerinde bu bilgi, hakikatin kendisini yansıtacaktır. Şayet hakikat halkın anlayabileceği bir şeyse din bunu, doğrudan ifade edecektir.[330]

Fârâbî bu konuda Kur'an özelinde bir örneğe yer vermemektedir. Onun örnekleri ilâhî fiiller konusunda temsîle başvurulduğunu göstermektedir. Ona göre dinde yer alan teorik konular (görüşler), toplumun kesin olarak bilmesi değil iman etmesi beklenen şeylerdir. Zira iman kesin bilgiyle değil ikna yoluyla elde edilmektedir.[331] Örneğin Fârâbî tanrıya ait bilginin, dinde, insanların kavrama yetilerine uygun olarak aşina oldukları sosyo-politik örnekler üzerinden açıklandığını düşünmektedir. Ona göre din, yetiler ile tabii ilkeleri misalleri üzerinden anlatmaktadır. Örneğin dinde yokluk karanlık ile örneklendirilmektedir. Din insanî erdemlerin amacını insanların amaç sandığı güzellikler, gerçek mutluluğu insanların mutluluk sandığı şeylere misal kılmaktadır.[332]

Fârâbî'ye göre felsefe insanı mutluluğa ulaştıracak hakikati, belirli bir gruba kesin burhânî bir yolla anlatırken din, bu hakikatin doğrudan kendisini değil misâllerini, burhânî yöntemle bilgiye erişemeyen kimselere tahayyül ettirmektedir.[333] Dinî ifadelerde ilk ve ikincil ilkeler sosyo-politik (*medenî*) hayattaki benzerleriyle anlatılmaktadır.[334] Dolayısıyla dinî ifadeler ilâh ve metafizik hakkında bilgi verirken temsîlleri kullanmaktadır. Tanrı, tanrısal varlıklar, ruh, insan, kader, ahiret hayatı, mutluluk ve yönetim gibi kavramlar temsîlî dilde farklı formlar kazanmaktadır.[335]

---

330 Haklı, "Farabi'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", 311-312.

331 İnsan kani olduğunda iman ettiği için filozof iman etmenin ötesinde bu bilgiye doğrudan sahip olmaktadır. Tokat, "Dinde Sembolizm", 205-206.

332 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 90.

333 Tokat, "Dinde Sembolizm", 184.

334 Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, 90.

335 Aydınlı, *Fârâbî*, 161.

Buraya kadar Kur'an dilinin, hakikatin doğrudan kendisini mi yoksa yalnızca misâllerini mi aktardığı, bir diğer ifadeyle sembolik bir din dili benimseyip benimsemediği kısaca sorgulanmıştır. Ancak bu çalışmada esas soru hatâbî anlatım yöntemi çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değerinin nasıl konumlandırılacağıdır. Fârâbî'ye göre din dilinde hakikatin misâlleri veya kendisi hatâbî bir anlatım yöntemiyle aktarılmaktadır.

Fârâbî'ye göre din dilinin hatâbî olmanın yanında şiirsel bir anlatım yöntemine sahip olduğu da söylenmiştir.[336] Şiire yönelik bir atfı bulunmasa da onun tahyîlden söz etmesi, din dilini şiir olarak okuduğunu çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte o, dinin hatâbî bir bilgi değeri taşıdığını sık sık belirtmektedir. Dolayısıyla rahatlıkla Fârâbî'ye göre din dilinin, daha özelde Kur'an dilinin hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğu söylenebilir.[337] Peki hatâbî bir anlatım yöntemi izlediği düşünüldüğünde Fârâbî'ye göre Kur'an dilinin bilgi değeri ne olacaktır?

Fârâbî'ye göre Kur'an dilinin bütünüyle hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olması bilginin kesin değil zannî bir bilgi değerini haiz olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum sembolik (*temsîlî*) bir dili gerektirmemektedir. Fârâbî'nin din ve vahiy öğretisinden hareketle Kur'an dilini temsîlî bir bilgi değerine sahip olmakla nitelediği anlaşılmaktadır. Kur'an dilinin hatâbî bir yöntemi takip etmesi, onun hakikat bilgisi içermediği anlamına gelmemektedir. Kur'an'da hakikat bilgisi insanların çoğunun anlayacağı forma sokulmuştur. Fârâbî hakikati dinin ve bilimin üzerinde konumlandırmakta, bu disiplinlerin alt dallarıyla birlikte farklı yöntemler ve diller kullanarak aynı amaca hizmet ettiklerini düşünmektedir. Buna göre dinin amacı bilimsel bilgi üretiminde bulunmak değil en yüce mutluluğa ulaşmak için ihtiyaç duyulan hakikat bilgisini insanların tamamına ulaştırmaktır.[338] İnsanların büyük çoğunluğu ise akıl değil mütehayyile yetisi ile hareket etmektedir. Bu nedenle, Kur'an'da hakikatler sembolik olarak ifade edilmiş ve peygamberin mütehayyile yetisinde şekillenerek insanların mütehayyilesine hitap eden hatâbî bir yöntemle aktarılmıştır. Hatâbî anlatım yöntemi hakikatin kendisinin veya misâllerinin ilk bakışta doğru olduğu düşünülen, güvenilir kişilerden iletilen ve zanna dayanan önermelere bağlı olarak aktarılmasıdır. Burada amaç insanların belli bir fikre ikna edilmesi ve o konuda bir kanaate sahip olmalarını sağlamaktır. Bu kanaat güçlü olabildiği gibi zayıf da olabilmektedir. Bu durumda hatâbî anlatım yöntemiyle ifade edilen bilgi hakikatin kendisi veya misâlidir. Din, doğrulama (*tasdîk*) düzeyinde hatâbî yöntemi kullanmaktadır. Dolayısıyla hatâbî

336 Tokat, "Dinde Sembolizm", 183, 184, 199, 206.
337 Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 216.
338 Ömer Mahir Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, (2014), 58.

anlatım yöntemi Kur'an âyetlerinin gerçekliğe tekabüliyetini değil yalnızca kesinlik değerini belirlemektedir.

Fârâbî'nin dinî naslara karşı bu tutumu, onun nas yorumunda bulunmamasını anlaşılır kılmaktadır. O, Allah'ın birliğine dair de herhangi bir âyet yorumuna yer vermemektedir.[339] Bununla birlikte bitişik şartlı kıyas örneği olarak anlamca Enbiyâ sûresi 22. âyete benzer bir delil zikretmektedir. Buna göre delil şöyledir: "Eğer ilâh tek değilse âlem düzen içinde değildir. Ancak âlem düzen içindedir. Öyleyse ilâh tektir."[340]

339 Fârâbî nas yorumunda bulunmasa da eserlerinde az da olsa âyetlerden örneklere yer vermektedir. O, fıkhî kıyasların nasıl kesin (câzim) şekillere dönüştürüleceğini açıklama noktasında âyetleri örnek göstermektedir. Bu kapsamda zikrettiği âyetler şunlardır: "Pislikten yani putlardan uzak durun ve asılsız sözden de kaçının." (el-Hacc 22/30), "Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın." (el-Mâide 5/6) "Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin." (el-Mâide 5/1) "Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun." (el-En'âm 6/152) Makbûl önermeler kesin (câzim) olmayan sözlerle ifade edilir, bir kıyasta kullanılacakları zaman kesin (câzim) bir ifade kalıbına sokulur. Örneğin "içkiden kaçının" ifadesi bir kıyasta önerme olarak kullanılacağında "her içki kaçınılan veya kaçınılması gerekendir." denilir. Ayrıca Fârâbî'ye göre "Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez" (en-Nisâ 4/40) âyeti gibi bazı önermelerde küllînin kastedildiği ekstra bir efor sarfedilmeksizin bilinmektedir. Fârâbî kimi zaman âyetleri doğrudan kullanmasa da âyetlerden mülhem örneklere yer vermektedir. O "Bir kavim peygamberleri inkâr etti." sözünde kavmin bir kısmının kastedildiğini söylemektedir. (Bkz. eş-Şuarâ 26/105, 160). Buna göre makbûl önermeler küllî bir şekilde ifade edilse de cüz'î kastedilmiş olabilmektedir. Yine Fârâbî "hırsızın ellerinin kesilmesi gerekir" hükmü makbûl bir önerme olduğunu, küllî ifade kullanılmasına rağmen kastedilen hükmün cüz'îlerde ortaya çıktığını ifade etmektedir. (el-Mâide 5/38). Fârâbî kimi zaman makbûl önermelerde cüz'î bir ifade kullanıldığını ve bunun küllî yerine geçtiğini belirtmektedir. Burada da o âyetten mülhem bir örnek kullanmaktadır. Buna göre anne babaya üf demek haramdır. (el-İsrâ 17/23) Ancak burada sadece üf demenin haram olduğu kastedilmemiştir. Kastedilen anne babaya üzüntü veren her şeyin haram kılınmış olmasıdır. Dolayısıyla buradan ortaya çıkan önerme "anne babayı üzmek haramdır" şeklindedir. Bu durumda bir şey anne babayı üzüyorsa, bu şeyin haram olduğu sonucuna varılmaktadır. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, "Kitâbü'l-kıyâsi's-sagîr", çev. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 85, 86, 87, 90.

340 Fârâbî, "Kitâbü'l-kıyâsi's-sagîr", 67.

2. Kur'an'da Hatâbe ve Burhânın Eş Zamanlı Konumlanışı: Gazzâlî

Gazzâlî'nin düşünce dünyasındaki değişim ve muhatap kitlesine göre bir yazım tekniği benimsemesi, onun görüşlerinin tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. W. H. T. Gairdner tarafından "Gazzâlî problemi" olarak kavramsallaştıran bu durum sebebiyle Gazzâlî'nin din ve felsefeye karşı tutumuna ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür.[341] Düşünce tarihçileri arasında Gazzâlî'nin felsefî düşünceye karşı olduğu ve kendisinden sonraki hakim geleneği etkileyerek felsefeye ket vurduğu genel bir kabul halini almış olsa da bugün gelinen noktada bu yorumun yanlışlığı ortaya konulmuştur.[342] Bu sebeple Gazzâlî hakkında net bir yargıya varmak kolay değildir. Gazzâlî'nin din ve felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna ve Kur'an diline nasıl bir anlam yüklediğine yönelik görüşlerine te'vîl nazariyesini görme imkânı sunan *Kânûnü't-te'vîl*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Faysalü't-tefrika*, *İlcâmü'l-ʿavâmʿanʿilmi'l-kelâm*, otobiyografik eseri *el-Münkız mine'd-dalâl*, kapsamlı eseri *İhyâ*, mantığa dair kaleme aldığı *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, *Miʻyârü'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar*, felsefenin dinin karşısındaki sınırlarını belirlediği *Makâsıdü'l-felâsife* ile *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Meârifü'l-akliyye* üzerinden ulaşılmaya çalışılacaktır.

2.1. Din ve Felsefe İlişkisi

Gazzâlî, din ve felsefenin farklı alanlarda kesin bilgi sağlayan bilgi edinme yolları olduğunu düşünmektedir.[343] Bu bakış açısı onu, din ve felsefe arasındaki birlikteliğe vurgu yapan İslâm filozoflarından ayırmaktadır. Gazzâlî dinin otoritesini sağlamak üzere felsefeye sınır çizmekte,[344] bilimsel dil ile din dilini bu sınırlar içerisinde konu etmektedir.

Gazzâlî, felsefenin burhâna ulaşmayı bir ideal olarak benimsediği ancak bu iddiasını her alanda yerine getiremediği kanaatindedir. Öncelikle Gazzâlî'nin burhân ile neyi kastettiği belirtilmelidir. O, Antik Yunan mirası olan burhân teorisini benimsemekte ve burhân ile "Aristotelesçi kanıtlama teorisinin yüksek standardını" kastetmektedir.[345] Buna göre burhân kesin bir anlatım gücüne sahiptir. Ancak burhân her konu için vazgeçilmez olan en üstün anlatım yöntemi midir? Burhân yöntemini kim, hangi konuda kullanabilir? Gazzâlî'ye göre felsefe mantık, ilâhî ilimler (*ilâhiyyât*), matematik, fizik (*tabîiyyât*), ahlâk ve siyasetle

---

341 Gairdner ile başlayan bu problemin çözümüne yönelik tarihî serencamın kısa bir özeti için bkz. Abdullâh Özkan, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler", *ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi* 4 (2020), 18-23.

342 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrâhîm Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 166, 167, 171.

343 Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 110-111.

344 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 168.

345 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 192, 198.

ilgilenmektedir.[346] Felsefe mantık, matematik ve fizik alanlarında burhân yöntemini kullanarak kesin yargılar üretmekte, dini ilgilendiren ilâhî ilimlerde ise burhânın şartlarına riayet etmeden kesin olduğu düşünülen sonuçlara varmaktadır. Gazzâlî felsefenin ilâhî ilimlerde vardığı sonuçların kesin bilgi taşımayıp tahminden ibaret olduğunu düşünmektedir.[347] Burhân yöntemi mantık, matematik ve kısmen fizik ilimlerinde kesin bilgi veren net bir anlatım yöntemi olsa da metafizik hakkında aynı geçerliliğe sahip değildir. Diğer ilimlerde kullanılan yöntemler ile ilâhî ilimlerde kullanılan yöntemler birbirlerinden farklı olmalıdır.[348] Bu nedenle burhân yöntemini kullanan felsefe, ilâhî ilimlerde geçerliliğini kaybetmektedir. İlâhî ilimler söz konusu olduğunda felsefe dine uymalıdır.[349]

Felsefenin ilâhî ilimlerde burhân yöntemini kullanamaması ve kesin sonuçlara ulaşamamasının nedeni, burhânî çıkarımı sağlayan insan aklının ilâhî ilimlerde kesin sonuçlara ulaşamamasıdır.[350] Gazzâlî'ye göre akıl kendisine tanınan alanda kesin bir yetkiye sahiptir.[351] Onun işlevi insanı peygamberin varlığına götürmek ve peygamberlik nuru karşısındaki acziyetini kabul etmesini sağlamaktır.[352] Dolayısıyla burhân, aklın sınırlarının bittiği noktada açıklama gücünü yitirmektedir. Bu noktada bilgi veren akıl değil vahiy ve ilhamdır.[353] Gazzâlî dinin aklî bilgi dışında yeni bir bilgi verdiğine dair ön kabule sahiptir.[354] Bu bilgi, peygamberlik nuru sayesinde vahiy yoluyla elde edilmektedir. Peygamberlik nuru aklî yöntemlerle ulaşılamayan bilgiye ve geçmiş ile geleceğe yönelik gaybî bilgiye ulaştırmaktadır.[355] Peki din,

---

346 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, ed. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Daru'l-kütübi'l-hadîse, 2007), 138; Gazzâlî İhyâ'da felsefenin dört bölümden oluştuğunu ifade etmektedir. Bunlar matematik-aritmetik, mantık, ilâhiyyât ve tabiattır. Bunlar mantık, ilâhî ilimler (ilâhiyyât), matematik, fiziktir (tabîiyyât). Okumuş, Gazzâlî'nin felsefeyi Makâsıd'da dörde Münkız'da altıya ayırdığını belirtmektedir. Gazzâlî Makâsıd'da ilimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmış, pratik ilimler içerisinde siyaset, ev yönetimi ve ahlâk disiplinlerine yer vermektedir. Teorik ilimlerde ise matematik, fizik ve metafiziği zikretmektedir. Mantığın bir ilim olarak anılıp anılamayacağı ise açık değildir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî - Yusuf Sıdkî Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi: Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1/222-223; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*, 108-110; Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 241; Alexander Treiger, "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 4.

347 Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 117, 128, 142, 143-144; Çağrıcı, "Gazzâlî", 13/495; Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 167, 170; Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 73, 78, 83.

348 Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 177.

349 Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 86, 177.

350 Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 42, 50, 73, 83.

351 Gazzâlî'nin akıl tanımı ve işlevi hakkında bilgi için bkz. Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 34-40.

352 Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 158, 190, 199.

353 Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 84.

354 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 193.

355 Peki peygamberlik nuru nedir? İnsan idrakleri olan duyu, temyiz gücü ve akıldan sonra insanda ma'kûlâtı idrak edeceği bir göz daha açılmaktadır ki bu gözle insan akılla kavrayamadığı şeyleri kavramaya başlamaktadır. İnsan bu göz sayesinde aklın ötesindeki şeyleri görmektedir. Peygamberlik de bu şekilde bir nur gözünün açılması halidir. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 183-184.

peygamberlik nurundan kaynaklanan bu bilgileri, insanlara hangi yöntemle aktarmaktadır? Bu yönteme bağlı olarak verdiği bilginin değeri nedir?

Gazzâlî'ye göre din tüm insanlara hitap etmektedir. Bu nedenle tüm insanların anlayacağı bir davet yöntemi kullanmalıdır. Hz. Peygamber'in ifade ettiği üzere peygamberlere insanların akıl seviyelerine göre konuşmaları emredilmiştir.[356] İnsanların bilgi durumlarına göre kullanılacak anlatım yöntemi de değişecektir. Nasıl ki süt çağındaki bir bebeğe et yedirmek zarara yol açarsa öğütle (hatâbe) ikna olan kişiye hikmet (burhân) bilgisinin verilmesi yarara değil zarara sebep olacaktır. Yine yetişkin bir insanın insan sütünden iğrenmesi gibi hikmeti (burhân) kavrayabilecek kişiye cedel yöntemi uygulanırsa kişi bundan rahatsız olacak; hurmayla beslenen bir bedevinin buğday ekmeğinin değerini takdir edememesi gibi cedel diline aşina kişiye seviyesinin üzerinde bir bilgi verildiğinde o da bu bilginin değerini anlayamayacaktır.[357]

Din, muhatap çeşitliliğine bağlı olarak birden fazla yöntemi bünyesinde taşımaktadır.[358] Öyleyse din dilinin niteliğinin ortaya çıkarılabilmesi için öncelikle insanların bilgi seviyelerine göre nasıl sınıflandırıldığı ve dinin muhataplarının bu gruplardan hangisi olduğu araştırılmalıdır.

2.2. Dinin Muhatap Kitlesi

Gazzâlî insanları avam, havas ve bu iki grup arasında bulunan cedelciler olmak üzere üç gruba ayırmaktadır.[359] Ona göre bu sınıfsal ayrım ve her sınıfa kendi anlayış seviyesine uygun bir dil kullanılması birçok problemi sonlandıracaktır.[360] Bu başlık altında onun avam ve havas tanımı ortaya konulacak, bu kişilerin özelliklerine ve din ile te'vîle muhatap olma seviyelerine yer verilecektir.

Gazzâlî avamın karşısına *Kıstâs*'ta havası, *İlcâm*'da ârifi koymaktadır. Onun düşünce dünyasının değişime uğraması, zaman içerisinde havas kavramına farklı bir anlam yüklemiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak *İlcâm*'da okuyucuyu ayrıntılı bilgi için

---

356 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/306; Süyûtî bu hadisin meşhûr olmakla birlikte zayıf olduğunu belirtmektedir. Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b Ebî Bekr Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, ed. Muhammed Enes Topgül - Faik Akcaoğlu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 2/1096.

357 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrâhîm Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016), 46.

358 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46, 48, 138, 140; Ebu Hamid Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 100.

359 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46, 138, 140, 154.; Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm-el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 100.

360 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 138.

Kıstâs'a yönlendirmesi bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla onun vefatına yakın bir zamanda kaleme aldığı *İlcâm*'da ârif kavramını tercih etmesi, havas ile kastını değiştirdiğini değil belirginleştirdiğini göstermektedir. Ayrıca o, zaman zaman havas için ârif kavramı yanında akıl sahipleri (*zevi'l-elbâb*) ve basiret sahipleri tabirlerini;[361] cedelciler içinse kavgacılar (*ehl-i şeğab*) ve düşünürler (*nazzâr*) ifadelerini kullanmaktadır.[362] Bu çalışmada kavramsal takibin korunması amacıyla havas ismi tercih edilecektir. Buna ek olarak Gazzâlî'nin *Müstasfâ*'da avamın karşısına âlimleri konumlandırdığı görülmektedir. Ancak onun avam ve âlim ayrımı, öyle görünüyor ki fıkıh ilmi içinde geçerli olan izafi bir ayrımdır. Burada insanlar mutlak olarak sınıflandırılmamakta, fıkıh konusundaki uzmanlıklarına göre konumlandırılmaktadır.

Gazzâlî'ye göre altın, gümüş ve diğer madenler nasıl form, renk, özellik ve değer açısından farklıysa insanlar da birbirlerinden farklıdır. İnsanların kalpleri, hakikati bilme konusunda farklı seviyelerdedir.[363] İnsanlar hakikati bilme seviyelerine göre avam, havas ve cedelciler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.[364] Kısaca ifade edildiğinde avam cennetlik saf insanlar, havas zeki ve akıllı kişiler, cedel ehli ise bu iki temel gruptan oluşan ve fitne çıkarmak için Kur'an'daki müteşabihlere sarılan kavgacılardır.[365]

Gazzâlî'nin önce havas ile kastını belirginleştirmek yerinde olacaktır. O, yüksek bilgiyi elinde bulunduran havas kategorisini oldukça dar ve muğlak tutmakta ve buna bağlı olarak avam kategorisini genişletmektedir.[366] Gazzâlî'nin ifadeleriyle avam ve havasın kapsamı şöyledir:

> Edip, dil bilgini, hadisçi, tefsirci, fakih ve kelamcı da avam kapsamındadır. Hatta kendilerini marifet denizlerinde yüzmeyi öğrenmeye adayanlar, ömürlerini buna hasredenler, yüzlerini dünyadan ve şehevi arzulardan çevirenler; maldan, makamdan, halktan ve diğer zevklerden yüz çevirenler, ilimler ve ameller konusunda yüce Allah'a samimi ve içten adanmışlar, şeriatın bütün sınırları çerçevesinde ibadetleri adabına riayet ederek yapıp kötülükleri terk edenler, Allah için kalplerini Allah dışındaki her

361 Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 293.

362 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 140, 154; Ebu Hamid Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, ed. Mahmûd Beycû (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1993), 49.

363 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 63-64; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Ma'ârifü'l-akliyye ve lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, ed. Abdülkerim el-Osman (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1963), 99.

364 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46, 138, 140, 154.; Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm-el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 100.

365 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 138.

366 Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 293; Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil.* (İstanbul : İz Yayıncılık, 2010), 211.

> şeyden tamamen arındıranlar; Allah'ın sevgisi karşısında dünyayı, hatta ahireti ve yüce Firdevs cennetini küçümseyenler dışında herkes [avam kapsamındadır.] İşte marifet denizine dalabilenler bunlardır.[367]

Görüldüğü üzere Gazzâlî'ye göre havas, kısaca ifade edildiğinde marifet denizine dalabilenlerdir. Yine ona göre havas, Allah'ın nuruyla hidayete eren ve hakikat bilgisini Hz. Peygamber'den alan kişilerdir.[368] Havas zihnî kapasiteleri yüksek basiret sahipleri olup hakikati bizzat tecrübe ettikleri için şüphe duymadan bilgi sahibi olmaktadır.[369] Toparlanacak olursa havas eşyanın hakikatini bilen, riyazat sayesinde kalplerinde Allah'ın nurunun belirdiği, bâtınî bilgiye sahip kişilerdir. Dolayısıyla havas belirli bir mutasavvıf gruptur.[370] Bununla birlikte havasın kendi içindeki bilgi seviyeleri derecelidir.[371]

Gazzâlî'nin havas ve avam ayrımı, bâtınî bilgiye dayanmaktadır. Bâtınî bilgi, varlığı açısından bu ismi almakta; yöntemi açısından mükâşefe bilgisi olarak adlandırılmakta ve sonucunda hakikate ulaştırmaktadır. Hakikati görmeye aracılık eden bâtınî bilgiye sahip kişiler sıddıklar ve mukarreblerdir. Bâtınî bilgi, peygamberlerden öğrenilmekte ve ona riyazat yöntemiyle erişilmektedir.[372] Gazzâlî bâtınî bilgiyi *İhyâ*'da uhrevî ilimlerin amacı olarak betimlemektedir. Buna göre bâtınî bilgi, kötü sıfatlardan arınma yoluyla kalpte oluşan bir nurdan ibarettir. Bu nur sayesinde eşyanın hakikati bilinmektedir.[373]

Avam ise hakikati anlayacak bir bilgi seviyesine sahip olmayan saf ve cennetlik kişilerdir. Onlar hakikati kavrayacak zihnî kapasiteye sahip olsalar dahi bunu arayacak ve iddialarını kanıtlayacak bir motivasyona sahip değildir. Bu kişilerin hayat meşgaleleri onların bilgiyle uğraşmalarına engel olmuştur. Onlar tartışmayı sevmez ve dinî konularda değil sadece hangi imama uyacakları konusunda ihtilafa düşerler.[374] İnsanlar mizaçlarındaki eksiklik, bâtınî bilginin peşine düşmemeleri, günahları, taklitten öteye geçmemeleri veya talip oldukları şeyin

---

367 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 44-45.

368 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 178.

369 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 138 Gazzâlî'ye göre havasın üç özelliği bulunmaktadır. İlki kavrama yetisi ve güçlü bir zekâdir. Bu yeti doğuştan gelmektedir. Çalışarak elde edilebilecek bir şey değildir. İkincisi taklit ve taassuptan uzak olmalarıdır. Üçüncüsü ise Gazzâlî'nin mizanı bildiğine inanmalarıdır. Nitekim insan ancak bir şey bildiğine inandığı birinden bilgi alabilir.

370 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: OTTO, 2013), 389-390, 394-395; Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 287.

371 Ramazan Talip, *Gazâlî Düşüncesinde Burhân ve İman İlişkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 54.

372 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/208-213.

373 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/208-213.

374 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 138, 140.

farkına varamamaları gibi sebeplerle bâtınî bilgiyi alabilecek düzeye ulaşamadıkları için avamdır.[375]

Kişi temel konuları öğrenip uygulamıyor ve teferruattaki ayrışmalarla ilgileniyorsa cedel ehlidir.[376] Avamdan biri Kur'an'da zikredilen Allah'a dair bilgilerden sonra onun zatıyla mı zatından ayrı bir ilimle mi âlim olduğu gibi ayrıntılara girerse o artık avam değildir.[377] Cedel ehli bilgi seviyeleri sayesinde avam grubunun üzerinde bulunan ancak bilgileri eksiklikle malûl bulunan kişilerdir.[378] Onlar bu eksik bilgileri nedeniyle helak olurlar. Zira okumuş bir cahil, kara cahilden daha zararlıdır. Cedel ehli kapasitelerinin yetersizliği veya içlerinde bulunan kötülük, inat, taassup ve taklit sebebiyle gerçek bilgiye kapalıdır. Bu kötü nitelikleri âyette belirtildiği üzere onların "hakkı anlamalarına engel birer perde ve kulaklarında ağırlık" (En'âm 6/25) olmuştur. Yine onlar âyette zikredildiği üzere "kendilerine gelen herhangi bir delil olmaksızın Allah'ın âyetleri hakkında tartışan kimselerdir." (el-Mü'min 40/35).[379] Peki dinin muhatapları bu gruplardan hangisidir? Bu grupların dine muhatap olma seviyeleri nelerdir?

Gazzâlî filozoflar gibi dinin varlığını avama hakikatin anlatılması üzerinden temellendirmemektedir.[380] O, kavrama kapasitesi yüksek kimselerin vahye dolaylı olarak muhatap oldukları fikrini yadsımakta; onları vahyin doğrudan muhatapları olarak görmektedir.[381] Hatta buna bağlı olarak Gazzâlî Kur'an'da avamın tam olarak kavrayamayacağı, ancak havasın anlayacağı ifadeler bulunduğunu belirtmektedir. Bu tür nasların anlamları yüksek bilgiyi kavrayabilen kimselere ve velilere açıktır.[382] Bu durumda dinî naslar avamın anlamayacağı ifadeler mi barındırmaktadır?

Gazzâlî'ye göre din, özelde ise Kur'an, hakikati herkese anlatmaktadır. Ancak hakikat bir yandan kendi yapısı bir yandan dilin imkânları nedeniyle kapalı şekilde dile

---

375 Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 210-211.

376 Gazzâlî cedel ehlini ölüm döşeğindeki bir hastaya benzetmektedir. Buna göre hasta tüm doktorların önerdiği tedaviyi reddetmekte ve bazı ilaçların soğuk veya sıcak olarak kullanılmaları konusunda doktorların ayrılığa düştüklerini, bu ayrılığa son verecek bir doktor çıkana kadar mevcut ilacı almayı reddettiğini söylemektedir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrâhîm Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016), 144, 146.

377 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 142.

378 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 152; Okumuş, bu kişilerin havastan olsalar da fitne çıkarmak için Kur'an'da bulunan müteşabihlere sarıldıklarını ifade etmektedir. Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 131.

379 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 154.

380 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, ed. Mahmûd Beycû (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1993), 57; İbrâhîm Halil Dündar, "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 200.

381 Dündar, "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı", 200.

382 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 37-38.

getirilmektedir.[383] Dinî naslarda avamın tam olarak kavrayamadığı kapalı anlamların, bir diğer ifadeyle *müteşabih*lerin bulunması, avamın bunları hiç anlamadığını göstermemektedir. Nitekim bazı kişilere odada birinin olduğu bilgisi yeterliyken bazı kişiler odada bulunan kişinin kimliği hakkında bilgi sahibidir. Avam, içeriğin niteliği konusunda bilgi sahibi olmasa da genel bir bilgiye sahiptir.[384] Gazzâlî'ye göre dinî naslarda avamın tam olarak kavrayamadığı ifadelerin yer alması, onların inancına zarar vermemektedir. Çünkü anlayış seviyelerinin üstünde kalan konular, insanların yalnızca inanmaları beklenen niteliği meçhul bırakılmış konulardır.[385] İnsanlar bu bilgileri çözümlemekle değil yalnızca imkânları ölçüsünde iman etmekle yükümlüdür.[386] İnsanların Allah'ın kelamı konusunda ayrılığa düşmelerinin nedeni, mizaçlarındaki ve basiret güçlerindeki farklılıktır.[387] Dolayısıyla denilebilir ki, din insanların tamamına hitap etmekte ve herkesin anlayacağı şekilde üç davet yöntemini de uygulamaktadır.[388] Cedel ehli, taassupları sebebiyle gördükleri gerçekleri reddetme yolunu seçseler de dinde herkes için yeterli olacak bir dil kullanılmıştır.[389] Peki üç davet yönteminin anlamı nedir? Kur'an özelinde düşünüldüğünde âyetlerin hangi yöntemi kullandıkları nasıl tespit edilecektir? Âyetlerde farklı yöntemler mi kullanılmıştır? Bir âyetin birden fazla yöntemi bünyesinde barındırması mümkün müdür?

Gazzâlî'nin havası eşyanın hakikatini bilen kişiler olarak tanımlaması ve avamın Kur'an'da bulunan ifadelerin genel anlamlarını kavradığını, havasın ise bu anlamların künhüne vardıklarını ifade etmesi, onun anlatım yöntemlerini açıklamak üzere Kur'an'ın zâhirî ve bâtınî anlamları arasında bir ayrıma başvurduğunu göstermektedir. Gazzâlî *Mişkât*'ta "nur" kelimesi için avamın, havasın ve havassü'l-havasın anlayacağı üç farklı anlamdan söz etmektedir. Avamın "nur" kelimesinden anladığı şey kendisi görülen ve başka şeyleri gösteren iken; havas akıl, Hz. Cebrail ve Hz. Peygamber'i anlamaktadır. Havassü'l-havas ise nur ile nurun asıl kaynağı olan Allah'ın kastedildiğini bilmektedir.[390] Avamın ifadenin zâhirî anlamıyla yetinmesine karşılık havasın ifadenin bâtınî anlamına yönelmesi "zâhirden bâtına geçiş"

---

383 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 37.

384 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 37-38.

385 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 38.

386 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 37.

387 Yine hakikat konusundaki bilgi eksiklikleri, günahlara dalmaları, zan, hayal ve vehmin yanılsamalarına düşmeleri de insanların ayrılığa düşmelerinin sebebpleridir. İnsanlar his, zan veya vehim ile hükümde bulunmaya yatkındır. Ne var ki hakikat his ve zannın ötesindedir. İnsanların kimisinde duyulurların lezzeti baskın gelirken, kimisine zanna dayalı bilgilerin gücü, kimine göre de cedelî amaçlar baskın gelmektedir. Bu insanlar aklın beyanına uymamaktadır. Gazzâlî, *el-Maʻârifü'l-akliyye ve lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, 97-98.

388 Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 128.

389 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 37.

390 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, ed. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964), 41; Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsîlin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 610.

anlamına gelen te'vîl ile doğrudan bağlantılıdır.[391] Bu açıdan onun zâhir-bâtın anlayışı ortaya konulmalıdır.

2.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı

Gazzâlî'nin Kur'an'ın anlamlarını zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırmasının temelinde varlık anlayışı yer almaktadır. O, varlığı zâhir ve bâtın olmak üzere iki tabakaya ayırmaktadır. Buna göre cismânî ve ruhânî iki âlem bulunmaktadır.[392] Cismânî âlem varlığın zâhirini, ruhânî âlem bâtınını oluşmaktadır.[393] Cismânî âlem, ruhânî âlemdeki varlıkların formlarından oluşmakta; bu iki âlem arasındaki bağlantıyı hayal âlemi sağlamaktadır.[394] Dolayısıyla cismânî âlem suret, ruhânî âlem mana âlemidir. Hayal âlemi ise anlamın varlık kazandığı, duyunun düşünceye dönüştüğü bir aracıdır.[395]

Sıradan bir kişi cismânî âlem ve hayal âlemiyle sınırlanmıştır. Ancak mücahede ve takva ile hakikat bilgisine sahip olan kişiler hayal âlemini aşıp ruhânî âleme ulaşabilmektedir. Psikolojik anlamda bu geçiş hayal âlemi aracılığıyla gerçekleşirken bilgisel anlamda zâhir ilimleri aracılığıyla gerçekleşmektedir. Gazzâlî'ye göre zâhirî tefsir olarak isimlendirilen tefsir

---

391 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 79.

392 Bu alemler farklı açılardan farklı şekillerde isimlendirilebilmektedir. Gazzâlî bu alemlerin kendileri açısından "cismanî ve ruhânî", algılayan kişi açısından "hissî ve aklî", birbirleri ile ilişkileri açısından "ulvî ve süflî", aynı zamanda "mülk-şehadet ve gayb-melekut" alemi olarak isimlendirilebileceklerini söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 66; Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak yorum*, 84-85; Yine Gazzâlî varlığı farklı eserlerinde farklı şekilde kategorize etmektedir. Bunun nedeni konunun odak noktasını oluşturan kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak yorum*, 80, 81, 83.

393 Cismânî âlem suretlerden, ruhânî âlem ise anlamlardan meydana gelmektedir. Bu iki âlem farklı olmakla birlikte birbirlerine bağlıdır. Birinde olan, diğerinde mutlaka yer almaktadır. Cismânî âlemde şeylerin misâlleri yer alırken ruhânî âlemde bu misâllerin anlamları bulunmaktadır. Dolayısıyla cismânî âlemdeki cismanî misâl, ruhânî âlemdeki ruhânî anlamı içermektedir. İnsan bu misâller üzerinden onların asıl anlamlarına kavuşmaktadır. Bu durum duyu ve ruh âlemi arasındaki ilişki noktasıdır. Cismânî ve ruhânî âlem arasındaki ilişki Gazzâlî'ye göre hem uyku hem de kabuk-öz örneği üzerinden anlaşılır hale gelmektedir. Buna göre cismânî âlem kabuk, ruhânî âlem ise özdür. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986), 27, 48-49; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, ed. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964), 50, 67; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 373.

394 Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak yorum*, 88; Gazzâlî açısından hayal; âlemin kendisi, cismânî âlem ile ruhânî âlem arasındaki kesişim noktası ve idrak düzeylerinden biri anlamında kullanılabilmektedir. Hayal her üç durumda da aracıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak yorum*, 89.

395 Hayal cismânî âlemin ilk, ruhânî âlemin son yüzeysel seviyesini oluşturmaktadır. İnsanın zâhirini oluşturan bedeni cismânî âlemden, bâtınî yönünü oluşturan ruhu ve kalbi ise ruhânî âlemden oluşmaktadır. İnsan duyu âleminden ruhânî âleme geçtiğinde formları aşarak hakikate ulaşmaktadır. Hakikat bilgisine ise mücahede ve takva ile erişilmektedir. İnsan algısı duyu ve hayal âlemi ile sınırlıdır. Bununla birlikte insanın ruhânî âleme bakan bir yönü bulunduğu ve bu iki âlem arasında uyum ve benzerlik olduğu için insan ruhânî âlemi bilme imkânı elde etmektedir. Bu uyum ve benzerlik olmasa kişi algısının esiri olarak duyu âlemine hapsolacaktır. Gazzâlî'ye göre iki âlem arasındaki benzerlik insanın cismânî âlemden sıyrılıp ruhânî âleme yükselmesini sağlayan ilâhî bir rahmettir. Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 27, 55; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 66-67; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 351, 374; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 85-86.

ilmi cismânî âleme, te'vîl ise hayal âlemine karşılık gelmektedir.[396] Mükâşefeye dayanan yorum ise tecrübî bir yorum olup kişiyi dönüştürmekte ve bâtınî âlemi karşılamaktadır.[397]

Gazzâlî zâhir ve bâtını birbirlerine zıt değil kabuk ve öz gibi birbirini tamamlayan iki kavram olarak konumlamaktadır. Ona göre zâhir ile bâtın çelişmemekte, birbirini tamamlamaktadır.[398] Bir varlık seviyesi olan dil, mutlak varlık gibi farklı mertebeleri bünyesinde taşımaktadır. Kur'an dilde tecelli eden bir varlıktır. Bu açıdan onun zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı bulunmaktadır. Kur'an'ın dilsel formla ilgilenen zâhiri ve hakikatini içeren bâtını olmak üzere iki kısmı bulunmaktadır. Dil, Kur'an'ın dış yüzeyini oluşturmaktadır. Metnin dış yüzeyini oluşturan dil ilimleri ses araştırmasından başlayıp delâlet araştırmasına doğru seyretmektedir. Bu durumda yüzey ilimleri sözlük bilim (*lugat*), nahiv (*irab*), kıraat, fonetik (*mehâricü'l-huruf*) ve zâhirî tefsirdir. Bu hem parçadan bütüne giden hem de değerli olana yükselen değer içerikli bir tasniftir.[399] Yüzey ilimleri Kur'an'ın zâhirî kabuğuyla ilgilenmektedir.[400]

Zâhirî tefsir, lafızları açıklamaktır (*terceme*).[401] Bu açıdan tefsir, te'vîlden önceki aşamadır. Gazzâlî için zâhirî tefsiri anlamadan Kur'an'ın sırlarını anladığını iddia eden kişi, kapıdan geçmeden odanın ortasına geldiğini öne süren, Türkçe kelime bilmeden Türkçeyi anladığını iddia eden birine benzemektedir.[402] Zâhirî tefsir nakil, sema ve Arap dili aracılığıyla yapılmalıdır.[403] Zâhirî tefsir, bâtınî ilme yakınlığı nedeniyle dil ve ses araştırmalarına nispetle en değerli ilimdir. Öyle ki bu ilmin bâtınî ilim olduğu zannedenler olmuştur. İlimler Allah'ın bilgisini içerdikleri ve inceledikleri oranda değerlidir.[404] Zâhirî tefsiri mutlak olarak en değerli

---

396 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 361; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 525.

397 Gazzâlî açısından Kur'an yorumu iki aşamalıdır. Birinci aşamadaki yorum dil ve mantık kurallarına bağlı olup avam ve havas olmak üzere tüm insanlar için geçerlilik taşımaktadır. Gazzâlî bu tür yoruma te'vîl ismini vermektedir. Te'vîl, lafızdan anlama geçişin adıdır. İkinci aşamadaki yorumda ise yorum kurallarından değil süluk aşamalarından söz edilmekte, bireysel tecrübeye dayanmaktadır. Gazzâlî ikinci tür yoruma kavramsal olarak te'vîl demeyi tercih etmemektedir. Gazzâlî'ye göre te'vîl kelam ve fıkıhta belli şartlara bağlanmış bir faaliyettir. Ancak Kur'an yorumu te'vîl ile sınırlı değildir. Bu yorumun dışında ve onu içine alacak şekilde ikinci bir yorum türü daha bulunmaktadır. Yorum bu noktada metnin açıklanması değil mükâşefeye dayalı olarak yaşanmasıdır. Bu tam bir te'vîl olmadığından teolojik ve hukuki bir geçerliliği bulunmamaktadır. Bu dilsel delaleti aşan varoluşsal bir çabadır. Burns'ün ifadesiyle bu bir "tecrübe hermenötiği"dir. Bu nedenle özne-nesne ontolojisine bağlı kalınarak anlaşılması mümkün değildir. Yorum bu noktada metni anlamak veya açıklamak değil metnin kişiyi dönüştürmesidir. Gerald L. Burns, "Gazali'nin Tasavvufi Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 427; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 79, 235-236, 526-527.

398 Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak yorum*, 96.

399 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 343-344.

400 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 346.

401 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/274.

402 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/261.

403 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/190-191, 3/260, 273.

404 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 348.

ilim olarak nitelemek doğru olmasa da zâhirî tefsirle ilgilenenler diğer ilim erbabına kıyasla üstün bir konumdadır. Nitekim diğer dil ve ses ilimleri zâhirî tefsir için öğrenilmekte, tefsir ise bu dört ilim için tahsil edilmemektedir.[405]

Gazzâlî'ye göre dil, anlamın forma girmesini sağlayan bir aracıdır. Duyu âleminden ruhânî âleme geçildiğinde dilsel formlar aşılır ve hakikate ulaşılır. Kur'an lafızları da anlamları da içeren maddi formlardır. Dolayısıyla onun hakikatine dilsel formu aşarak ulaşılır. Kur'an'ın yüzeyi onun dilsel hali, özü ise bâtınî anlamlarıdır.[406] Kişi hayal âlemi aracılığıyla duyu âleminden melekût âlemine geçtiği gibi, te'vîl aracılığıyla da Kur'an'ın yüzeyinden özüne geçmektedir.[407]

Gazzâlî te'vîli, son dönem eserleri *Müstasfâ* ve *İlcâm*'da tanımlamaktadır. Buna göre usûl geleneğindeki tanıma uygun biçimde te'vîl, meşru bir gerekçe ile zâhirî anlamın dışındaki anlama geçmektir. Te'vîl edilen lafızlarda ifade, zâhirî anlamdan farklıdır.[408] Bu durumda mecaz ve istiare gibi dil kullanımları devreye girmektedir.[409] Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre te'vîl "ifadeyi ya da pasajı sembol ya da mecaz şeklinde okuyarak zâhirî veya harfi anlamı bırakmaktır."[410] Buna göre te'vîl, dinî naslarda kullanılan mecaz ve sembolleri, işaret ettikleri hakiki anlamlarına döndürme işlemidir.[411] Bir diğer ifadeyle te'vîl, zâhirden bâtına geçmektir.[412] Sözde esas olan zâhirî anlamdır.[413] Bunun için öncelikle ifadenin te'vîle elverişli

405 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 37.

406 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 373.

407 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 373; Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzali'de Temsîlin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzali : Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Ekim 2011*, (2012), 609.

408 Müstasfâ'da te'vîli "zâhirî anlamdan daha güçlü bir delilin desteklediği ihtimal" şeklinde tanımlamakta ve te'vîlin lafzı hakiki anlamdan mecazî anlama çevirmeye benzetilebileceğini söylemektedir. İlcâm'da ise te'vîli "[ifadenin] zâhirî anlamı ortadan kaldırıldıktan (izâle) sonra [asıl] anlamının açıklanması (beyân)" şeklinde tanımlamaktadır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, ed. Muhammed Abdü's-selâm Abdü'ş-Şâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 196; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 43.

409 Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 276.

410 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 187.

411 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 180.

412 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 79.

413 Ebû Zeyd, İhyâ avama yönelik bir eser olduğu için Gazzâlî'nin zâhirî anlamı inkâr etmediğini öne sürmektedir. Buna göre Gazzâlî'nin asıl niyeti ve düşüncesi zâhirî anlama bağlılık değildir. Ona göre Gazzâlî mecaz ve hakikati ters yüz etmiştir. Ebû Zeyd'e göre Gazzâlî'nin teklif ettiği zâhirî ve bâtınî anlam dönüşümü, delaleti ortadan kaldıran bir anlayıştır. Böylece Kur'an herkesin anlayamadığı efsunlu bir süs eşyasına dönüşmüştür. Ancak Gemuhluoğlu'na göre Gazzâlî kelimelerin delaletlerini değiştirmemekte, zâhirden bâtına bir geçiş gerçekleştirmektedir. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 376, 379, 387, 388, 408, 409; Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 613.

olup olmadığı saptanmalıdır. Kur'an'daki her ifade te'vîle elverişli değildir.[414] Gazzâlî te'vîl kabul eden ve etmeyen ifadelerin kolaylıkla tespit edilemeyeceğinin farkındadır. Ona göre bunu bilmek için dil bilgisinde uzman olmak, Arapların dil kullanımlarını, istiarelerini, mecazlarını ve darb-ı mesel konusundaki yöntemlerini etraflıca bilmek gerekir.[415] Bir ifadenin anlam ihtimalleri yakınsa yeterince güçlü olmasa da yakın bir delil yeterli olacaktır. Ancak ihtimal uzaksa bu durumda te'vîl için üç delilden biri gereklidir. Bunlar karine, kıyas veya ifadenin kendisinden daha güçlü bir zâhirin bulunmasıdır.[416]

Zâhirî anlamı bırakıp mecazî anlamı esas alma anlamındaki te'vîlin şartı, zâhirî anlama engel olacak bir burhânın varlığıdır.[417] İfadenin zâhirî anlamına engel olacak bir burhân bulunduğunda ifadenin sırasıyla hissî, hayalî, aklî ve nihayet şibhî-mecazî varlığa işaret ettiği düşünülmelidir.[418] Yüksek bir seviyeden diğerine inmek için burhân seviyesinde bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için dilsel ifadelerin hangi varlık düzlemine işaret ettikleri tespit edilmelidir.[419] Bir ifade zatî bir varlığa işaret edebileceği gibi bu varlığın zatına değil hissî, hayalî, aklî varlığına veya kendisine benzer bir varlığa işaret edebilmektedir.[420] Dilsel ifadelerin gönderimde bulundukları varlık seviyeleri hiyerarşik olarak zatî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlıktır.[421] Beş varlık kategorisi arasındaki en açık varlık zatî varlıktır. Zatî varlık, diğer kategorileri kapsamaktadır.[422] Zatî varlık seviyesindeki bir ifadenin zâhirî anlamı esas alınır. Zatî varlık seviyesi dışındaki dört seviye ise zâhirî anlamı ortadan kaldıran veya gücünü azaltan te'vîlin bir seviyesidir.[423] Bununla birlikte âyetin zatî varlığa işaret eden zâhirî seviyesi kabul edildikten sonra diğer katmanlarda ifade ettiği anlamlara geçilmesi mümkündür. Allah'ın muradı bu katmanların tamamını kapsayabilmektedir.[424]

Gazzâlî burhânın tespiti ve kabulü konusunda anlaşmazlığa düşülebileceğinin farkındadır. Ona göre ölçü bilindiği halde bazı sebeplerden dolayı ortak bir fikirde buluşulamayabilir. Buna göre burhânın şartlarının tamamı idrak edilememiş olabilir. İnsan

---

414 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 69; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim- Hak Yolcularının Miracı (Mi'râcü's-sâlikîn)*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Eskin Matbaası, 1971), 217.

415 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 69.

416 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 196; Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 276, 286.

417 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 47, 72, 73.

418 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 47; Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 186.

419 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 189.

420 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 180.

421 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 28.

422 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 188.

423 Griffel'e göre bu teorinin ana unsuru İbn Sînâ'nın peygamberlik öğretisi ve insanın iç duyularıdır. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 181-182.

424 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 188; Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 206-207.

mizanla ölçmeyi bırakıp kendi doğasına meyledebilir. Burhânî bilginin önermelerinde anlaşmazlık yaşanabilir. Vehim ile aklın verdiği bilgi birbirine karışabilir. Övülen yaygın sözler ile zarurî ve evvelî bilgiler birbirine karışabilir.[425] Yine âyetleri farklı şekilde te'vîl etmenin nedeni kişilerin burhân konusundaki eksikliklerinden ileri gelebilir. Örneğin Hanbeliler ilâha bir cihet atfedilemeyeceği konusunda burhân bulunmadığını sanmış, Allah'ın yukarıda olduğuna yönelik ifadeleri (Yûsuf 12/76, el-En'âm 6/18) zatî varlık seviyesinde dış dünyadaki bir gerçeklik olarak algılamışlardır. Bu nedenle onlara göre âyet zâhirî anlamıyla anlaşılmalıdır.[426] Ancak Gazzâlî ve Eş'arî âlimler ilâha bir mekan ve cihet atfedilemeyeceğine dair burhânî seviyede bilgiye sahip olduğumuz kabulleri sebebiyle âyeti mecaza hamletmişlerdir.[427]

İnanç esasları, dinin önemli konuları ve soyut bilgiler konusunda zan ile te'vîlde bulunulmamalıdır.[428] Bu konularda kesin bir burhân olmadığı sürece nasların zâhirî anlamlarını kabul etmek zorunludur. Bedenlerin yeniden diriltilmesi, ahirette verilecek hissî ceza ve Allah'ın ilminin tikelleri içermesi bunun örnekleridir. Bu konularda Kur'an ve sünnette zikredilen deliller te'vîle mahal bırakmayacak şekilde ifade edilmiştir. Bu konuların aksini gösterecek bir burhân olmadığı için yapılacak te'vîller zan ve vehme dayanmakta, dine zarar vermektedir. Aksi bir burhân bulunmadığı için, dinî ifadelerin zâhirlerini inkâr ederek onları te'vîl etmek Allah ve Rasulünü yalanlama anlamına gelmektedir. Bu sebeple bu konularda dinî nasların zâhirî anlamlarına inanmak gerekir.[429] Zan ile sonuca ulaşmaya çalışmak yerine kesin bilgiye sahip olunmadığının farkına varılmalıdır. Zira keşfin ve yakînin hakikatine ulaşmak her durumda mümkün değildir.[430] Bir âyetin zâhirinin aksine burhân bulunduğu takdirde te'vîle izin verilmektedir.[431]

Avam te'vîl yetkisi taşımadığı gibi te'vîle muhatap da olmamalıdır. Gazzâlî'ye göre avamın te'vîlde bulunması haramdır. Onlar, müteşabihler ve metafizik bilgiler karşısında yedi ilkeye uymalıdır. Bu ilkeler takdîs, tasdîk, aczini itiraf, sükût, imsâk, keff ve teslîmdir.[432] Dinî

425 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 50-51.
426 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 27.
427 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 187.
428 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 53-54.
429 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 56, 64.
430 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, (Kanun) 112.
431 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 72.
432 Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 290-293; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 253.

nasların zâhiri hakkında şüphesi bulunmayan kişilere te'vîl açıklanmamalı,[433] şüphesi bulunan kişilere şüphesi giderilecek kadar te'vîl bilgisi verilmelidir.[434]

İnanç esaslarıyla ilgili olmayan konularda ise zan ile te'vîlde bulunulabilmektedir.[435] Gazzâlî'ye göre te'vîllerin çoğu zan ve tahminden ibarettir.[436] Avamın kalbini bulandırmadığı sürece kesin bir burhân olmaksızın zan ve tahmin üzerinden davranışlar, ibadetler ve ibadete dayalı hususlarda te'vîl yapılabilir.[437] Âyetler farklı şekilde anlaşılmaya müsait olduğunda ihtimaller tek tek elenerek bunlar arasından biri tercih edilmelidir. Bununla birlikte kesinlik beklenmemelidir. Çünkü mütekellimin kastı farklı ihtimallere açık olabilir, hatta kimi zaman bu ihtimaller sıralanamayacak kadar çok olabilir. Zira Arap dilinde ihtimaller ve mecaz imkânları oldukça geniştir.[438]

Gazzâlî'ye göre fikhî hükümler, peygamberlerin ve inanmayanların hayatlarına dair kıssalar, vaazlar, misâller ve bu gibi hata kaldırabilecek konularda burhâna ihtiyaç olmaksızın te'vîl kabul edilebilir.[439] Örneğin sufiler "Ayakkabılarını çıkar" (Tâhâ 20/12) ve "Sağ elindekini bırak" (Tâhâ 20/69) gibi âyetleri kesin burhânlara dayanarak değil zanna dayanarak te'vîl etmişlerdir.[440] Bâtınîlerin akıllı kişilerin altından yapılan bir buzağıyı ilâh edinmeyeceklerini söyleyerek Sâmirî kıssasını te'vîl etmeleri Gazzâlî'ye göre zanna dayanan te'vîllerden biridir. Nihayetinde onların bu değerlendirmesi kesin bir burhâna değil zanna dayanmaktadır. Nitekim dünyada putperest kişiler var olduğuna göre insanların bu denli bir cehalete kapılmaları imkânsız değildir.[441] Bu tür te'vîller toplumdaki yansımaları açısından kabul edilebilir veya reddedilebilirler.

Gazzâlî Allah Teâlâ'nın Tuva vadisinde Hz. Musa'ya "ayakkabılarını çıkar" (Tâhâ 20/12) emri söz konusu olduğunda zâhirî anlamı kabul ettikten sonra dikkat çekilen bâtınî anlama geçilmesi gerektiğini ve bunun "i'tibâr" yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Hz. Musa "ayakkabılarını çıkar" emriyle zâhirî-cismânî âlem ile bâtınî-ruhânî âlemi birleştirmiştir. Hz. Musa zâhirî emre uyarak ayakkabılarını çıkarmış, bâtınî emre uyarak iki âlemden sıyrılmıştır. İşte bu itibar yöntemidir. Yani bir şeyden başka bir şeye geçme, zâhirden

433 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 44, 48.
434 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 52-53.
435 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 55.
436 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, (Kanun) 111.
437 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 53-54.
438 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, (Kanun) 111.
439 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 49.
440 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 55.
441 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 55-56.

sırra yönelme yöntemidir.[442] Gazzâlî'ye göre itibar görünen anlamla yetinmemek; zâhirî anlamın kabul edilmesinden sonra bununla çelişmeyecek bâtınî anlamların varlığına intikal etmektir.[443] Akıllı birinin başkasının başına gelen tecrübeden ders çıkarması gibi zâhirî bir ifadeden bâtınî yan anlamlar çıkarılabilir.[444] Ayrıca bir tecrübeden ders çıkarmak, onun başkasının başına geldiğini inkâr etmeyi gerektirmemektedir. Gazzâlî'ye göre nasların zâhirî anlamlarının kendinde bir değeri olmadığını düşünerek bâtınî anlamlarına yönelmek doğru değildir. İfadenin öncelikle zatî varlık düzeyindeki zâhirî anlamı kabul edilmeli, ardından dikkat çektiği anlamlara geçilmelidir.[445] Zâhirî misâl hak, zâhirî misâlin bâtınî sırrının eda edilmesi ise hakikattir.[446] Bu düşüncesiyle Gazzâlî, zâhirî anlamın gerçek dışılığını asla kabul etmemektedir. Ona göre kamil insan, zâhir ile bâtını birleştirir ve şer'î sınırları aşmaz. Şeriatin koyduğu sınırlara aşarak zâhirî hükümlerden sorumlu olmadığını düşünmek bir çeşit mugalatadır.[447] Gazzâlî'nin *Mişkât*'taki ifadeleri şöyledir:

> Bu verdiğim örneklerden ve misâl verme tarzımdan benim zâhirî hükümleri kaldırmak ve bunları hükümsüz kılmak gibi bir niyetim olduğu aklına gelmesin, böyle bir zanna kapılma. Mesela Hz. Musa'nın iki ayakkabısı yoktu ve o Allah'ın "Ayakkabılarını çıkar!" diye bir emrini işitmemişti, şeklinde düşündüğümü sanma. Hâşâ! Zâhirî hükümleri yok saymak Bâtınîlerin görüşüdür. Onlar şaşı gözle iki âlemden yalnız birine bakarlar ve bunların arasındaki dengeyi bilmezler, bunun vechini kavrayamazlar. Sırları inkâr etmek de Haşviyye'nin yoludur. Zâhirî ayırıp bununla yetinen haşvî, bâtını ayırıp bununla iktifâ eden bâtınî, bu ikisini birleştiren de kâmildir. Bundan dolayı Efendimiz Aleyhisselam şöyle buyurur: 'Kur'an'ın zâhirî, bâtını, haddi ve matla'ı vardır.' Bu söz bazen mevkuf olarak Hz. Ali'den de nakledilir.[448]
>
> Benim söylediğim şu: Hz. Musa iki ayakkabının çıkarılması emrinden, iki âlemi [dünya ve ahiret] terk edip atmayı anlamış ve emre zâhiren ayakkabılarını çıkararak,

---

442 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 73-74.

443 Gazzâlî'nin te'vîl hakkında rüya tabiri benzetmesi kullanması ve itibar yöntemi hakkındaki yorumları hakkında bkz. Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 49, 51-54; Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 106; Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/276; Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 189; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 373-375, 379; Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 285; Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzâlî Düşüncesindeki Kur'an-Varlık-Metin-Âlem İlişkileri Işığında 'Roman ve Kur'ân' Tartışmalarına Dair Bir İnceleme", *Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 1/181; Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/374-375.

444 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 379.

445 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 189.

446 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 73-74.

447 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 74; Gazzâlî bazı kişilerin bunun ardına sığınarak namaz kılmadığını söyler. Bunun için farklı bahaneler üretmişlerdir. Kimi Allah'ın bu amellere ihtiyacı olmadığını söylerken, kimi bâtının kirden arındırılmasının mümkün olmadığını söyler. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 74.

448 Gazzâlî hadisin İbn Mes'ûd'dan mevkuf olarak da nakledildiğini belirtir. Bkz. Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/251-252.

> bâtınen de iki âlemi terk ederek uymuştur. İşte itibar, yani bir şeyden diğerine, zâhirden sırra intikal etmek budur. (…) Kim ki zâhir ile bâtını birleştirir, o kâmildir. 'Kâmil odur ki marifetinin nuru, vera'ının nurunu söndürmez.' sözüyle de bunu kastetmişlerdir. Bundan dolayı kâmilin, kemâl-i basiret sahibi olmasına rağmen şeriatın herhangi bir emrini terketme konusunda nefsine müsamaha etmediğini görürsün. (…) Tekrar '*na'leyn*' sözüne dönerek şöyle diyorum: İki ayakkabıyı çıkarmanın zâhiri, iki cihanı terk etmeye işaret eder. Zâhirdeki misâl hak, bunu sır-bâtın'da gerçekleştirmek ise hakikattir. Her hakkın da bir hakikati vardır. Bu işaretin *ehl-i zücâce* derecesine ulaşılmıştır; nitekim *zücâce*nin mânâsı ileride gelecektir. (…) Bununla anlaşılır ki zâhir misâl haktır ve ötesinde bir sır vardır. Artık Tûr'u, ateşi de bunlara kıyas et."[449]

Görüldüğü üzere Gazzâlî zâhirden bâtına geçmeyi itibar yöntemi olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre zâhirin bırakılmaması, yoruma zâhirden başlanması gerekmektedir. Nitekim zâhir, bâtının kabuğu mesabesindedir. Hareket zemini olarak zâhirî anlam sabit bırakılmalı, buradan bâtınî anlamlara geçiş yapılmalıdır.[450] Zâhirî anlam yalnızca, buna aykırı bir burhân varsa terkedilmelidir.

Neticede Gazzâlî'ye göre cismânî âlem ile ruhânî âlem arasındaki ilişkiyi kavrayan kişi, zâhirî ve bâtınî anlam arasındaki ilişkiyi de kavramış olacaktır.[451] Buna göre zâhir ile bâtın çelişmemekte, aksine birbirini tamamlamaktadır.[452] Kur'an yalnızca zâhirinden veya yalnız bâtınından ibaret bir metin değildir.[453] Onun zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı bulunmaktadır. Gazzâlî'nin bu perspektifi bilindiğinde onun Kur'an âyetlerinin anlatım yöntemi hakkındaki yorumu anlaşılır olacaktır.

2.4. Kur'an Dilinin Burhanî ve Hatâbî Bilgi Değeri

Gazzâlî Kur'an ile hatâbe ilişkisini Kur'an delilleri bağlamında ele almaktadır. Dolayısıyla onun hatâbe çerçevesinde Kur'an dilinin bilgi değeri hakkındaki görüşlerine Kur'an'daki deliller aracılığıyla ulaşılmaktadır. Kur'an'ın gerçekliğe tekabül etmeyen sembolik bir dil kullanıp kullanmadığına dair görüşleri ise filozoflara yönelik eleştirilerinde açığa çıkmaktadır. Bu sebeple önce Gazzâlî'nin Kur'an ile hatâbe ilişkisini nasıl kurduğu araştırılacak, ardından Kur'an dilinin sembolik (temsîlî) bir karakter taşıdığına yönelik eleştirisine yer verilecektir.

---

449 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Nur Metafiziği: Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 65-68.
450 Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsîlin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", 614.
451 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 53.
452 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/276.
453 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 189.

Gazzâlî Kur'an'ın anlatım yöntemi sadedinde Nahl sûresi 125. âyet ve Hadîd sûresi 25. âyetleri referans göstermektedir. Buna göre "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." (en-Nahl 16/125) âyetinde burhân, hatâbe ve cedel yöntemlerine işaret edilmek üzere hikmet, öğüt ve mücadele zikredilmektedir. Hikmet havas (*basiret ehli*), güzel öğüt avam, tartışma ise kavgacılara (*ehl-i şeğab*) uygulanacak anlatım yöntemleridir.[454]

"And olsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve mizanı indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır." (el-Hadîd 57/25) âyetinde de benzer şekilde insanların farklı gruplarına uygulanacak anlatım yöntemine işaret edilmek üzere kitap, mizan ve demirin indirildiğinden söz edilmektedir. Buna göre kitap avam, mizan havas, demir fitne çıkarmak üzere müteşabihlere sarılanlar içindir.[455] Gazzâlî Allah'ın nuruyla hidayete eren ve hakikat bilgisini Hz. Peygamber'den alan kişilerin mizanı Kur'an'dan öğrendiklerini ifade etmektedir.[456] Mizanı havasın kavrama yöntemi olarak tanımlaması, onun, havas ile Allah'ın nurunu elde edip hidayete eren ve hakikat bilgisini Hz. Peygamber'den alan kişileri kastettiğini göstermektedir. Dolayısıyla ona göre din, insanların üç grubuna da hitap ettiği için her birinin ihtiyaçlarını karşılayacak bir anlatım yöntemi takip etmesi beklenmektedir.[457]

2.4.1. Kur'an Delillerinin Bilgi Değeri

Gazzâlî Kur'an'daki delillerin çoğunun hatâbî olduğunu düşünmektedir.[458] Kişiyi imana (*tasdîk*) ulaştıran yolları açıklarken Gazzâlî, avamın hatâbî delillerle ikna olduğunu belirtmekte ve Kur'an'daki delilleri bu bağlamda şöyle konu etmektedir:

> *Tasdîk*, hatâbî delillerle de elde edilebilir. Bunlar, geleneksel söylemlerde ve karşılıklı konuşmalarda (*muhâverat* ve *muhâtabât*) kullanılan yüksek değere sahip delillerdir.
>
> Hatâbî deliller insanların çoğunu ilk bakışta/başlangıç seviyesinde (*bâdiu'r-ra'y*) ve hemen (*sâbiku'l-fehm*) *tasdîk*e ulaştırır.
>
> Kişinin iç dünyası bağnazlıkla (*taassup*) ve delilin muktezasına aykırı bir inançla dolu değilse [hatâbî deliller onu ilk bakışta ve hemen tasdike ulaştırır.] Yine

454 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 140.
455 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 138; Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 127; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 272, 275.
456 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 178.
457 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46, 48, 138, 140.
458 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 94.

[bu delilleri] dinleyen kişi zorlama tartışmalara (*mümârât*) ve kuşkuya hevesli değilse ve inanç konularında tartışanların (*mücâdil*) bilmişlik yapmalarından hoşlanmayan biriyse [bu deliller kendisini tasdike ulaştırır.] Kur'an'daki delillerin çoğu bu türden, açık (*zâhir*) ve tasdike ulaştırıcı delillerdir.

"Bir evde iki yöneticinin yönetimi düzenli ilerlemez" sözümüz ve "Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, mutlaka fesad ortaya çıkardı." (el-Enbiyâ 21/22) âyeti tartışmacıların (*mücâdil*) tartışmasıyla (*mümârât*) şüpheye düşmeyerek fıtrat üzere kalmış her kalbi tek bir yaratıcının olduğuna dair kesin (*câzim*) bir *tasdîk*e ulaştırır. Fakat tartışmacı (*mücâdil*) şüpheye düşürmeye çalışır ve "Âlemin, ayrılığa düşmeden düzen konusunda yardımlaşan ve anlaşan iki ilâh sayesinde var olması da uzak bir ihtimal değildir" derse ve bu kadarcık sözü duyurursa onu *tasdîk*inde şüpheye düşürebilir.[459]

Görüldüğü üzere Gazzâlî Kur'an'daki delillerin çoğunun hatâbî bir anlatım yöntemi izlediğini söylemektedir. Ona göre deliller temelde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi avamın güç yetiremediği bir araştırma ve düşünme gerektiren deliller iken ikincisi düşünürken akla hemen gelen açık delillerdir. Kur'an'da kullanılan deliller ikinci tür açık delillerdir. Onlar su ve besin gibi herkese fayda sağlamaktadır.[460] Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Deliller [ikiye ayrılır.]

[İlki] tefekkür edilmesi ve ince düşünülmesi gereken, avamın gücünün üzerinde kalan delillerdir.

[İkincisi] ilk bakışta (*bâdiu'r-ra'y*) ve akıl yürütmeye (*nazar*) başlandığında akla gelen açık (*celî*) delillerdir. İnsanların tamamı bunları idrak eder. İnsanların kolaylıkla (*suhûlet*) anladıkları delillerde herhangi bir sorun yoktur. İnce düşünülmesi gereken deliller ise insanların tamamının gücü dâhilinde değildir.

Kur'an delilleri besine benzer. Ondan tüm insanlar yararlanır. Kelamcıların delilleri ise ilaca benzer. Ondan bazı insanlar yarar görse de çoğu zarar görür. Kur'an delilleri su gibidir.[461]

---

459 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 93-94.

460 Ebu Hamid Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 60.

461 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 60.

Gazzâlî eserlerinde Kur'an delilleri için ikna eden,[462] fıtratı bozulmamış kişilere keskin bir inanç sağlayan,[463] kalpleri yatıştıran (*sükûnü'l-kalb/sükûnü'n-nefs*),[464] açık (*zâhir*, *celî*, *sâbiku'l-fehm*, *bâdiu'r-ra'y*),[465] herkes için fayda sağlayan,[466] kolay[467] nitelemelerini kullanmaktadır. Ona göre Kur'an'da yer alan deliller kolay, anlaşılır ve açık deliller olup insanları ikna etmekte, kalpleri yatıştırmakta ve kesin (*câzim*) bir inanç sağlamaktadır.[468] Kur'an âyetleri vaaz türünde ifadeler içermektedir. Zira o, en yararlı sözün Kur'an'da bulunduğu üzere vaaz kabilinden sözler olduğunu söylemektedir.[469] Kur'an delilleri hakkındaki bu nitelemeleri hatâbî yöntemle kurulan delillerin özelliklerini göstermektedir.[470]

Allah'ın varlığı ve birliği, ahiretin ve peygamberin varlığına dair Kur'an'da yer alan deliller, Gazzâlî'ye göre, hatâbî yöntemin örneklerini oluşturmaktadır. Kur'an'da yer alan veya bunun gibi kalpleri ikna edip yatıştıran deliller zihnî yeterliğe sahip olmasalar da avama fayda sağlamaktadır. Zira avamın bu delillerden fazlasını anlamaya gücü yetmemektedir.[471] Gazzâlî bu dört konudaki Kur'an delillerine örnekler vermekte ve bu delillerin Kur'an'da çokça yer aldığını söyleyerek daha fazlasını zikretmeye gerek duymamaktadır.[472] Dolayısıyla bu konular başta olmak üzere Kur'an'da yer alan delillerde hatâbî yöntemin kullanıldığını düşünmek mümkündür. Hatâbî anlatım yöntemi esasen hatâbî sözlerin amaç ve üslûb özelliklerini de içermektedir. Gazzâlî de hatâbî anlatım yöntemi ile yaygın olarak kabul gören (*meşhûr*), zanna dayalı ve ilk bakışta doğru olduğu düşünülen önermelerin kullanılmasını içine alacak bir anlamı kastetmektedir. Ancak burada bilgi değeri konu edildiğinden hatâbede kullanılan önermeler ve bu önermelerin bilgi değeri konu edilmekte ve hatâbî amaç ve üslûba dair yorumlarına yer verilmemektedir.

---

462 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 59, 96, 99.
463 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 59, 94.
464 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 59, 96.
465 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 58, 60, 94, 96.
466 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 60.
467 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 60 (suhûlet).
468 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 58-59.
469 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, ed. Mahmûd Beycû (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1993), 77.
470 Gazzâlî'nin hatâbî yöntemin temel tekniği olan izmarın Kur'an'da kullanıldığını belirtmesi de Kur'an delillerinin karakteri hakkında bir fikir vermektedir. Bilindiği üzere hatâbî yöntemin temel tekniği izmardır. Gazzâlî Kur'an'da yer alan delillerin kıyasa uygun şekilde sıralanmamasının nedeninin Kur'an'da îcâz ve izmârın kullanılması olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 74.
471 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 57-58, 96.
472 Yaratıcının varlığı konusunda Cevâhir'de beşyüze yakın âyet zikrettiğini söyleyen Gazzâlî Cevâhir'de de benzer şekilde marifetullah ve sırat-ı müstakim bilgisi içeren âyetleri zikretmekle yetinmekte, daha fazlasına ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Krş. Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 58-60.

Gazzâlî'ye göre Kur'an'daki hatâbî deliller, ilk etapta doğru olduğu düşünülen ve herkesin kolayca kabul edeceği türden deliller olsa da bu açıklığına rağmen herkes için ikna edici değildir. Zira fıtratını bozmamış avam hatâbî delillerle ikna olurken fıtratını bozmuş kişiler bu delillerle ikna olmaz. Kur'an delilleriyle veya bunlar gibi kolay, açık ve ikna edici sözlerle ikna olmayan kişinin fıtratı bozulmuştur. Hatâbî deliller bağnaz, delilin aksine inanan, tartışma ve kuşku duymaya hevesli ve tartışmacıların inanç konularında bilmişlik yapmalarını seven birine fayda sağlamaz.[473] Gazzâlî'ye göre böyle biri hastadır ve ona karakter özelliklerine göre karşılık verilmelidir. Kur'an'da bulunan hatâbî delillerle ikna olmayan kişilerle Allah Teâlâ'nın Nahl suresi 125. âyette buyurduğu üzere "en güzel şekilde mücadele" edilmelidir. Kişi kabule yanaşıyorsa bu durumda ona uygun acı *cedel* ve tatlı *burhân*lar kullanılmalıdır. Bu tür kişiler manevi hastalığa sahip kabul edilmeli ve onlara uygun düzeyde kelam ilmi sunulmalıdır. Ancak inat ve cedel kişinin doğasına baskın gelmişse bu durumda onunla tartışmak yerine yeryüzü ondan temizlenmelidir.[474] Nitekim inanç üzerine Hz. Peygamber döneminde de tartışmalar olmuş, buna rağmen Kur'an'daki delillerin dışına çıkılmamıştır. Kur'an delilleri ile ikna olan kişi Müslüman olmuş, ikna olmayan kişi ise öldürülmüştür. Gazzâlî'ye göre sahabe ve tabiundan oluşan selef, Kur'an delilleri ile ikna olmayan kişilerin ancak "kılıç ve süngüyle" ikna olacağını bildiğinden aklî kıyaslar, önermeleri sıralama, sonuç çıkarma, tartışma yöntemlerini sınırlama işlemlerine girişmemiştir. Buna göre selefin yöntemi tartışmaya girmeden şiddete başvurmaktır ki bu yöntem insanların çoğunu ikna etmektedir.[475] Yaşam hakkı için Müslüman olan kimselerin zamanla gönülden İslâm'a bağlanmaları bu yöntemin ikna gücünü göstermektedir. Dine mensup olanları gözlemlemek, onlarla dostluk kurmak, Kur'an'ı dinlemek ve salihleri görmek imanı güçlendiren şeylerdir. Bu yöntem Gazzâlî'ye göre tartışma (*cedel*) ve delil getirmeden daha uygundur.[476]

Gazzâlî *İlcâm*'da Kur'an'daki delillerin çoğunun hatâbî olduğunu söylemekte, *Kıstâs* ve *Mi'râc*'da ise Kur'an'da insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın verili aldığı (*müsellem*) önermelerin kullanımından söz ederek Kur'an'daki cedel örneklerini sunmaktadır. Bu durumda Gazzâlî'nin süreç içinde fikir değiştirdiği düşünülebilir. Ancak onun ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *İlcâm*'da farklı gruplara uygulanacak alternatif anlatım yöntemleri bağlamında *Kıstâs*'ı referans göstermesi bu fikrinden vazgeçmediğini ima etmektedir.

---

473 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 94.
474 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 99-100.
475 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 62.
476 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 63.

Gazzâlî insanları üç gruba ayırdıktan sonra söz konusu gruplar için kullanılacak davet yöntemlerinin birbirinden farklı olacağını ifade etmiştir.[477] Buna göre cedel ehline uygulanacak yöntem cedel olmalıdır. "Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Nitekim 'Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedi' dediler. De ki: 'Öyleyse Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?'" (el-En'âm 6/91) âyeti Gazzâlî'ye göre "en güzel şekilde mücadele" örneğidir.[478] Nitekim ayette muhatabın inancı üzerinden delil getirilmiş, Kur'an'ın ilâhiliği açıklanmak üzere Yahudilerin kendi kitaplarına dair inançları örnek gösterilmiştir. Gazzâlî'ye göre muhatabın verili aldığı (*müsellem*) ve insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerin kullanılması mücadelenin bir özelliği olup Kur'an'da bulunan delillerin çoğu bu şekilde muhatabın bilgisini öncelemektedir.[479] Bu nedenle söz konusu delillerdeki önermelerin kesinliği önem taşımamaktadır. Bu âyetlerdeki amaç, önermeleri kabul eden kişiye delil getirmektir. Bu inanca sahip olan muhatapların dışındaki kişiler ise söz konusu ayetlerden ölçünün nasıl kurulacağını öğrenmelidir. Gazzâlî'ye göre muhatabın verili aldığı (*müsellem*) ve insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermeler, tecrübî ve hissî önermelerden daha anlaşılırdır.[480] Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

> Bu âyet [el-En'am 6/91], "en güzel şekilde mücadele" konumunda zikredilmiştir. Mücadelenin özelliklerinden biri, başkalarının şüphe duyması mümkün olsa da hasım nezdinde muhatabın verili aldığı (*müsellem*) ve insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) öncüllerle yetinilmesidir. [Hasım önermelerdeki bilgileri] kabul ediyorsa sonucu kabul etmek zorundadır. Kur'an'daki delillerin çoğu bu şekildedir. Bu nedenle [Kur'an'daki bazı] önermeleri (*mukaddime*) ve öncülleri (*asl*) [kesin değil] şüpheli görürsen bilmelisin ki, bunun maksadı, bu konuda şüphe etmeyen kişilere delil getirmektir. Senin için [bu âyetlerdeki] maksat ise diğer konularda ölçünün nasıl olması gerektiğini öğrenmendir.[481]

Gazzâlî'ye göre akıl yürütmede (*nazar*) kullanılan önermelerin tamamı kesin olarak bilinmelidir. Bir düşmanla konuşulurken ise kendinde kesinliğine bakılmaksızın muhatabın kesin gözüyle baktığı önermelerden hareket edilmelidir. Buna göre akıl yürütmede (*nazar*) kullanılan önermeler hissî, tecrübî, mütevatir ve evvelî bilgi veya bunlardan elde edilen kesin bilgilerden oluşur. Karşılıklı delil getirme (*muhâcce*) veya tartışma (*mücâdele*) durumunda ise kendinde bilinir olmasa da muhatabın kabul ettiği önermeler kullanılmaktadır. Kur'an'daki

477 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46.
478 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 82.
479 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 84.
480 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 84.
481 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 83, 85.

delillerde de bu yöntem kullanılmıştır. Kur'an'ın muhataplarının bilgi seviyelerini gözetmesi ve bu delillerde yer alan bilgileri kabul eden kişilere doğrudan hitap etmesi nedeniyle Kur'an'da önermeleri kesin bilgi içermeyen deliller yer almaktadır. Bu sebeple Kur'an'da kesinliğinden şüphelenilebilecek delillerin bulunması yadsınmamalıdır. Zira bunun nedeni Kur'an'ın muhataplarının bilgi seviyelerini gözetmesidir.[482] Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

> Akıl yürütmede (*nazar*) kullanılan doğru maddelerin tamamı kesin olarak bilinen öncüllerden [oluşmalıdır]. [Yani akıl yürütmede kullanılacak maddeler] duyu, tecrübe, tam bir tevatür, aklın evvelî olarak [bildikleri] veya bunlardan çıkan bir sonuçtan oluşmalıdır. Mücadele ve delil getirmede (*muhâcce*) kullanılan öncüller ise kendinde bilinir olmasa da hasım tarafından kabul edilmiş olmalıdır. Bu durumda o, aklî bir delil olur. Kur'an delillerinin bir kısmı bu şekildedir. Bu sebeple Kur'an delillerinin öncüllerinden şüphelensen de onları inkâr etmemelisin. Zira [bu deliller], [söz konusu öncülleri] kabul eden kimselere getirilmiştir.[483]

Gazzâlî'ye göre "De ki: 'Ey yahudiler! Başka insanlar değil, yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız ve şayet sözünüze sadıksanız haydi ölümü isteyin!' Ama onlar daha önce yapıp ettikleri yüzünden asla ölümü istemeyeceklerdir. Allah zalimleri çok iyi bilmektedir." âyetleri (el-Cum'a 62/6-7) cedel yönteminin Kur'an'daki bir diğer örneğini oluşturmaktadır. Âyetlerde sevenin sevdiğine kavuşmak isteyeceği bilgisi herkes tarafından kabul edildiğinden, delil bu bilgi üzerine kurulmuştur. Yahudilerin Allah'a kavuşma anlamına gelen ölümü istememeleri sebebiyle Allah'ın dostu olamayacakları ifade edilmiştir. Buna göre kıyas şöyle kurulabilir: "Eğer Zeyd'e kavuşmak istiyorsan onun dostusundur. Ona kavuşmayı istiyorsun. O halde onun dostusun." Yahudiler açısından kıyas şöyle kurulur: "Eğer Yahudiler Allah'a kavuşmayı istiyorlarsa onun dostudurlar. Ancak onlar (Allah'a kavuşma anlamına gelen) ölümü istemiyorlar. O halde Yahudiler Allah'ın dostu değildir."[484]

Hz. İbrâhîm'in Nemrud ile diyalogu da (el-Bakara 2/258) Kur'an delillerinde kullanılan cedel yöntemine bir örnek oluşturmaktadır.[485] Hz. İbrâhîm muhatabına "Rabbinin diriltip öldürdüğünü" delil getirmiş, muhatabı bu delili anlamayarak "ben de diriltip öldürürüm" deyince muhatabının anlayış seviyesine uygun bir yönteme başvurmuştur. Zira muhatabı işlediği cinayeti, can alma sayacak bir zihnî seviyedeydi. Hz. İbrâhîm delilin, muhatabının karakterine ve anlayış seviyesine uygun olmadığını anlamış ve onun anlayacağı şekilde "Benim

---

482 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 122.
483 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 123.
484 Gazzâlî, *Mecmûatü Resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, (Miʿrâcü's-sâlikîn) 73.
485 Gazzâlî, *Mecmûatü Resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, (Miʿrâcü's-sâlikîn) 73.Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46.

Rabbim güneşi doğudan doğduruyor; haydi sen de batıdan doğdur." demiştir. Gazzâlî'ye göre Hz. İbrâhîm muhatabını yenmeyi değil onu doğru yola eriştirmeyi amaçlamıştır. Amacı muhatabını alt etme olsaydı, o, karşısındaki kişinin seviyesinin üzerinde deliller getirirdi. Hz. İbrâhîm muhatabını yenmeyi değil onu ikna etmeyi istediğinden muhatabına uygun delil getirmiştir.[486]

Gazzâlî'ye göre Kur'an delillerinin muhatabın verili aldığı (*müsellem*) ve insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerden oluşan cedelî bir yöntem izlemesi, tecrübî ve hissî önermelerden oluşan burhânî bir yöntem takip etmesinden daha etkilidir. İnsanların faydası gözetildiği için burada cedel, burhândan daha etkili ve faydalıdır. Kur'an insanları iyiye ve doğruya iletmeyi amaçladığı için ehl-i cedele hitaben cedel içermektedir. Peki cedel yönteminin uygulandığı âyetler hangileridir? Gazzâlî'ye göre Kur'an âyetleri amacı bakımından altı kısım olup bu kısımlardan biri inanmayanlar ile tartışma ve mücadeleden söz eden âyetlerdir.[487] Kur'an âyetlerinin bir kısmı inanmayanlarla tartışma, onlarla mücadele etme, açık burhânla rezilliklerini açıklama, yanlışlıklarını ve hayallerini ortaya koyma hakkındadır.[488] İnanmayanlar ile tartışma ve mücadele etme konusu içeren âyetler, fıtratı bozulup hasta olmuş insanlara karşı en büyük ilaçtır. Nitekim kalplerdeki hastalık "burhânî mücadele"[489] ile tedavi edilmelidir.[490] Gazzâlî bu âyetlerin sayılamayacak kadar çok olduklarını söyler ve temel amaç olan marifetullaha ulaşma yolunda tüm bu âyetleri sıralamaya ihtiyaç duyulmayacağı için onları tek tek zikretmez.[491]

Gazzâlî avamın üstünde bulunan ancak bilgisi havas seviyesine ulaşmamış kişileri hastalığa tutulmakla tasvir etmektedir. Ona göre bu kişilere kifayet miktarı, kendi kabulleri üzerinden deliller getirilmelidir. Kur'an'da da böyle bir yol izlenmiş, inançsız muhatapların

---

486 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 46.

487 Kur'an'ın ana gayesi Allah'a çağırmaktır. Birinci grup Kur'an'ın özünü oluşturan Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki ayetlerdir ki bunların sayısı 763'tür. İkinci grup ayetler Allah'a ulaşmak üzere izlenmesi gereken sırat-ı müstakim bilgisini içermektedir. Bu konuda 741 ayet bulunmaktadır. Üçüncü grup ise Allah'a kavuşma günündeki durumu anlatan haşir, neşir, hesap, mizan ve sırat gibi olayları konu eden ayetlerdir. Gazzâlî bu konudaki âyetlerin sayılamayacak kadar çok olduklarını ve Kur'an'ın üçte birine denk geldiklerini ifade etmektedir. O, bu konuda iman yeterli olduğundan bu kısımdaki âyetleri zikretmemektedir. Zira ahiret hakkında ayrıntılı bilgi edinmek Allah'a giden yol (süluk) için önem taşımamaktadır. Dördüncü grup ayetler davete icabet edenlerin ve etmeyenlerinin halinden, beşincisi inanmayanlar ile tartışma ve mücadele etmeden, altıncısı ise helaller ve haramlardan söz eden âyetlerdir. Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 23-24, 27-28, 30, 86, 147, 211.

488 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 31, 57.

489 Gazzâlî'nin burada mücadeleyi burhân ile nitelemesi dikkat çekicidir. Bunun bir nedeni tartışmaların muhatabı yenme amacı taşımasına rağmen Kur'an'da yer alan tartışmaların hakikati gösterme amacı taşımasıdır. Zira Gazzâlî Hz. İbrâhîm'in Nemrud ile diyalogunu içeren âyetlerde cedelin yer aldığını, ancak burada Hz. İbrâhîm'in amacının muhatabını alt etmek değil ona hakikati göstermek olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin burhân anlayışının ayrıca incelenmesi, farklı yorumlara da götürebilir.

490 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 57.

491 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 211.

kendi kabulleri üzerinden deliller serdedilmiştir. Bu durumda ona göre Kur'an delillerinin çoğu hatâbî iken, Kur'an âyetlerinin bir kısmı cedelî yöntemin örneklerini oluşturmaktadır.

Gazzâlî Kur'an'da hatâbe ve cedel yöntemiyle getirilen deliller olduğunu belirtmiştir. Bu durumda Kur'an'daki delillerin maddesini zanna dayalı (*zannî*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın verili aldığı (*müsellem*) önermeler oluşturmaktadır. Peki insanların çoğunu oluşturan avamı ve bir seviyeye kadar cedel ehlini ikna eden bu deliller karşısında havasın konumu ne olacaktır? Kur'an'da havasa yönelik burhânî deliller zikredilmiş midir? Kur'an'ın muhatapları arasında havas yer almakta mıdır? Bu durumda onlara uygulanan anlatım yöntemi nedir?

Gazzâlî'ye göre bazı hakikatler kendi karakterleri ve dilin imkânları sebebiyle açıkça ifade edilmemektedir.[492] Avam bu ifadelerin ayrıntısını anlayamayacağından zâhiri ile yetinmekte ve genel bir bilgiye sahip olup buna iman etmektedir. Havas ise bu hakikatleri ayrıntılı olarak kavramaktadır.[493] Gazzâlî tüm ilimlerin Kur'an'da bi'l-kuvve yer aldığını düşünmekte, havasın Kur'an'da bi'l-kuvve olarak bulunan bilgiler üzerinden dine davet edileceğini ifade etmektedir:[494]

> Kur'an, eğer doğruya ulaşma ölçülerine (*mevâzîn*) şâmil olmasaydı, nûr diye isimlendirilmezdi. Nûr hem bizzat kişinin hem de başkasının doğrular görmesini ifade eder ve mîzânın bir sıfatıdır. Eğer Kur'ân doğruya ulaşma ölçülerine şâmil olmasaydı, "...yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki kitab-ı mübînde olmasın" âyeti yerini bulmazdı. Şüphesiz bütün ilimler Kur'ân'da sarahaten değil, bi'l-kuvve yer alır. O'nda sonsuz hikmetin [burhân] kapılarını aralayan hakikat ölçüleri vardır. İşte ehl-i havası bunlarla hakikate davet ediyorum. Ehl-i avamı güzel öğütle [hatâbe] davet ediyorum. Onları Kur'ân'a havale edip O'nda yer alan sıfâtullah ile yetiniyorum. Ehl-i cedeli ise en güzeliyle tartışarak [cedel] davet ediyorum. Eğer reddederse onu muhatap almayıp ondan gelecek şerri engellemek üzere onu yöneticilerin caydırıcılığına ve söz konusu mîzânla [burhân] beraber nazil olan demire [cedel] havale ediyorum.[495]

Gazzâlî'ye göre havas burhânî bilgiye sahip marifet ehlidir. Bu grup Kur'an âyetlerinin zâhirleri ile yetinmeyerek remz, imâ, temsîl ve icmâl teknikleri sayesinde bâtınlarındaki bilgiye ulaşmaktadır. Avam Kur'an'daki zâhirî anlamı görürken havas bâtınî anlamı çıkarmaktadır.[496]

---

492 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 37.
493 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 37-38.
494 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 156.
495 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 156.
496 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 190.

Zira Kur'an'da her türlü bilgi yer almaktadır.[497] Onda ilâhiyyât, mantık, münâzara, hatâbe, felsefe, ilim gibi her bilgi yer almaktadır. Kur'an'da bu tür işaretlerin bulunmasının normal olduğunu söyleyen Gazzâlî, bu tür anlamların sahabeden duyulmadığı sürece kabul edilmeyeceğini söyleyen kişilerin taklit içinde bulunduklarını belirtmektedir.[498] Kur'an'ın zâhirî tefsiri hakkında nakledilenler, ondan anlaşılacakların sonu değildir.[499] Hatta bilakis zâhirî tefsir yüzey ilimlerinin zirvesinde yer alsa da öze ait marfetullah bilgisi içeren ilimlerin altında yer almaktadır.

Gazzâlî'ye göre nazariyatçıların (*nuzzar*ın) zorlandığı ve ihtilafa konu ettikleri nazarî ve aklî meselelere dair Kur'an'da yalnızca anlayış sahiplerinin (*fehm*) kavrayacağı semboller (*remz*) ve deliller bulunmaktadır.[500] Tüm ilimler Allah'ın fiilleri ve sıfatlarına dâhildir. Kur'an Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerini açıklar ki bu bilginin sonu yoktur. Bu nedenle Kur'an bazı bilgilere mücmelen işaret etmektedir Bu anlamların ayrıntısını ilimde derinleşen kimseler anlamaktadır.[501] Örneğin Kur'an'da nefs konusunda ayrıntıya girilmeden işaret ve semboller (*remz*) üzerinden açıklama yapılmaktadır. Nitekim İsrâ suresi 85. âyette "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir." buyurularak ruh (nefs) hakkında bilgi verilmemiştir. Peygamberler insanların reddedip zor duruma düşmemesi için ruh hakkında yorumda bulunmamışlardır. Zira ruh anlaşılması zor bir konu olup zihinler bu bilgi için yeterli değildir. Ruh hakkındaki görüşler havasa açık olsa da ilimle iştigal etmeyen kişiler için anlaşılır değildir.

İnsanın ulaşmayı amaçladığı ahiret ilimlerini mükâşefe ve muâmele olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, peygamberlerin mükâşefe ilminden açıkça değil semboller üzerinden söz ettiklerini belirtmektedir.[502] Muâmele ilmi ise davranışlara yönelik olduğu için doğrudan ifade edilmektedir.[503] Gazzâlî'nin ifadesiyle "peygamberler insanlarla mükâşefe ilminden yalnızca icmâl ve temsîl yoluyla imâ ve remz ile konuşmuştur."[504] Bunun nedeni insanların zihnî seviyelerinin farklılığıdır. Yüksek nazarî bilgi, onu kavrayamayacak kişilere iletildiğinde zihnî karışıklıktan başka bir işe yaramayacaktır. Dolayısıyla peygamberler bu yüksek teorik bilgiler

---

497 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/252; Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 156; Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 44-47.
498 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 51.
499 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/255.
500 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/252-253.
501 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/252.
502 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/61-64.
503 Griffel peygamberlerin muamele ilminden açıkça söz etmelerini peygamberlerin siyâsî organizasyonu sağlama görevleri ile irtibatlandırmıştır. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 190.
504 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/63.

söz konusu olduğunda imâ, remz, temsîl ve icmâl tekniklerini kullanmıştır.[505] Böylece din dilinde yüksek hakikat bilgisinin insanlara doğrudan verilmediği, bununla birlikte ondan söz etmekten tümüyle vazgeçilmediği anlaşılmaktadır.

Gelinen noktada Gazzâlî'nin felsefe eleştirileri göz önüne alınmalıdır. Nitekim o, filozofları ilâhiyyât hakkında burhânî bir bilgiye ulaştıkları iddiasında bulunmaları konusunda eleştirmektedir. Gazzâlî'ye göre ilâhî ilimlerde kesinliğe, burhânî bilgiyle değil vahiy ve ilham yoluyla erişilebilir. Dolayısıyla bu konularda Kur'an'da burhânî yöntemin kullanıldığını düşünmek doğru değildir. Kur'an'da bu konulardaki kesin bilgiye temsîl ve icmâl yoluyla işaret edilmektedir. Burhân yöntemi ile kasıt Aristotelesçi anlamda aklî kesin bilgi ise Kur'an'da bu tür deliller yer almaz, ancak deliller burhânî kesinlikteki anlamlara işaret ederler. Kur'an'daki lafızlar da, işaret ettikleri hakikatler de tümüyle gerçeği yansıtmaktadır. Bununla birlikte dilin imkânları ve hakikatlerin doğası nedeniyle zaman zaman mecazî bir dil de kullanılmaktadır. Bu mecazî dilin kullanıldığı ayetler te'vîle elverişli âyetlerdir. Bunun dışında kalan âyetlerin zâhirleri de hakikatin kendisini doğrudan yansıtmaktadır. Zira insanlar gaybî konulara, temsîl ve gaibe kıyas/istikrâ yoluyla ulaşabilmektedir. İnsanlar ikna, tümevarım ve kıyası daha kolay ve çabuk kavramaktadır. Bu nedenle peygamberler insanları bu tür delillerle dine davet etmektedirler.[506]

Yine Gazzâlî, muhatabı ikna etmek üzere onun kabul ettiği önermelerden yola çıkan Kur'an âyetlerinin diğer insanlara ölçünün (*vezn*) nasıl olması gerektiğini öğreteceğini belirtmekte, bu açıdan kesinlik arz etmeyen veya yanlış gibi görünen bazı önermelerin Kur'an delillerinde yer almasını makul görmek gerektiğini ifade etmektedir.[507] Ona göre bu ifadelerde havasa düşen, mizanın zâhirini aşarak bâtınını anlamaktır.

Gazzâlî *İlcâm*, *Kıstâs*, *Faysal* ve *Miʿrâc*'da Kur'an delillerinin karakteri ve bilgi değeri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Kur'an'daki deliller insanların her grubuna hitap edecek güce sahip olup hatâbe ve cedel yöntemlerini açıkça kullanmakta, havasa ise ima ve remz ile temsîl ve icmâl yoluyla yüksek bilgi sağlamaktadır. Avam için Kur'an delilleri ve bu seviyedeki hatâbî deliller yeterlidir. Havas da fıtratı bozulmadığından bu delillerin hakikatlerine vakıf olarak tatmin olmuştur. Bu iki grup arasında kalan cedelciler de şayet kabule yanaşıyorlarsa Kur'an'daki inanmayanlarla mücadele edilen âyetler başta olmak üzere tüm

505 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 190.
506 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim- Hak Yolcularının Miracı (Mi'râcü's-sâlikîn)*, 133.
507 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 83-85.

delillerden fayda görürler. Kabule yanaşmıyorlarsa fıtratları bozulduğundan ancak kaba kuvvetle doğruya erişirler.

2.4.2. Sembolik (Temsîlî) Dil Eleştirisi

İslâm felsefesinde genel kabul, dinî naslarda mütehayyile yetisine uygun sembolik bir dil kullanıldığı yönündedir.[508] Buna göre din bütünüyle sembolik bir yapı arz etmekte, dinî naslar hakikatin kendisini değil sembollerini göstermektedir.[509] Gazzâlî ise dinî naslarda sembolik bir dil kullanıldığı düşüncesinin bütünüyle karşısında durmaktadır.[510] Gazzâlî'ye göre zâhir ile bâtın arasındaki ilişkinin doğru kavranması ve Allah ile peygamberlerinin yalan söylemeyeceklerine dair bilginin kabul edilmesi ile Kur'an dilinin sembolik bir yapı sunmadığı anlaşılacaktır.

Sembolik dil, hakikatin semboller aracılığıyla ifade edilmesi yöntemidir.[511] Sembolik bir değer ifade ettiği düşünüldüğünde, dinî nasların zâhirî anlamları kendi başlarına yeni bir bilgi veremeyecektir. Gazzâlî'ye göre bu düşünce, varlık katmanları arasındaki ilişkinin doğru kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Buna göre nasların zâhir ve bâtın arasında nasıl konumlandırılacaklarını anlamanın yolu, öncelikle varlık katmanlarını doğru anlamaktan geçmektedir.

Gazzâlî'ye göre varlığın iki katmanı arasındaki ilişkinin mahiyetini ve dilsel bir varlık olarak tecelli eden Kur'an'ın ikili boyutunu kavrayamayan kişiler, Kur'an'daki ifadeleri yanlış yorumlamıştır. Daha önce açıklandığı üzere Allah'ın dışındaki varlıklar zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâhirî âlem cismânî âlem iken bâtınî âlem ruhânî âlemdir. Varlığın bu iki katmanı birbirlerini dışlamamakta, birbirlerini içermektedir. Gazzâlî bu yanılsamaya dikkat çeker. Ona göre cismânî ve ruhânî âlemin sırrına vakıf olan kişi, Kur'an'ın misâllerinin hakikatini kolaylıkla anlar.[512] Varlık yalnızca görünen formlardan veya yalnızca görünmeyen anlamlardan ibaret değildir. Varlık misâl ve temsîl edilenin bütünüdür. Cismânî ve ruhânî âlem arasındaki dengeyi bilmeyen haşvîler dilsel bir varlık olarak Kur'an'ın anlamlarını zâhirle sınırlandırırken bâtınîler bâtınî anlamla sınırlandırmıştır. Bu gruplar zâhir ve bâtın

---

508 Aydınlı, *Fârâbî'de İlah-İnsan İlişkisi*, 158-159; Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 129; Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsîlin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 611.

509 Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 77.

510 Dündar, "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı", 200; Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsîlin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", 612.

511 Tokat, "Dinde Sembolizm", 31.

512 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 51.

katmanlarının hakikatini bilmediklerinden kendilerini iki katman arasında seçim yapmak zorunda hissetmişlerdir. Halbuki Hz. Peygamber veya Hz. Ali'den nakledildiğine göre "Kur'an'ın zâhirî, bâtını, haddi ve matlaı vardır."[513] Dolayısıyla doğru olan zâhirî ve bâtınî anlamı birleştirmektir.[514]

Gazzâlî'ye göre dinî naslar hakikat bilgisini doğrudan veya dolaylı olarak insanlığa sunmaktadır. İnsanlığın kurtuluş reçetesini oluşturan naslarda esas olan zâhirî anlamdır. Bir diğer ifadeyle esas olan ilk akla gelen anlamdır. Te'vîle elverişli olmayan konularda yani Arapların istiare geleneğine uygun şekilde kullanılan ifadeler dışında te'vîlde bulunabilmek için burhân aranmaktadır.[515] Filozofların bu konudaki hatası te'vîl kabul eden nasların zâhirlerini te'vîl etmekle yetinmeyip te'vîle kapalı nasları da yorumlamalarıdır.[516]

Gazzâlî'ye göre burhânî kesinlikte bir bilgiye dayanmaksızın âyetlerin zâhirî anlamlarında kuşkuya düşerek bu açık anlamların aksini hayal edenler doğruyu ıskalamıştır. Onlar cismânî âlem ile ruhânî âlem arasındaki ilişkiyi anlayamamış; ruhânî âlemi ne havas gibi zevk ile, ne de avam gibi imanla kabul etmiştir. Zekaları da bu durumda işe yaramamıştır.[517] Âyetlerin zâhirî anlamlarına itiraz eden bu kişilerin inançları sarsılmıştır. Onlar haşr-neşir, cennet-cehennem ve ölümden sonra Allah'a dönme konusunda gizli bir inançsızlığa kapılmışlardır. Bunun nedeni yalnızca form ve hayalleri görmeleri, şeylerin hakikatlerini temaşa etmekten âciz kalmalarıdır.[518] Zira insan hakikat bilgisini bu dünyada misâl formunda kavrar. Onun algısı bu dünyada duyu ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle insan ruh değil beden hakkında bilgi sahibidir, ruhânî âlem hakkındaki bilgiyi ancak cismânî âlemden hareketle kavramaktadır.[519] Gazzâlî, kendisi de bir dönem söz konusu sapkınlığa daldığını, kurtuluşu Allah'ın inayetinde bulduğunu ifade etmektedir.[520]

Daha önce belirtildiği üzere Gazzâlî varlığı farklı düzlemlere ayırmaktadır. İfadenin zâhirî anlamı onun zatî varlık seviyesindeki varlığına işaret etmektedir. İfadenin zatî seviyede bir varlığa sahip olduğunu reddetmek için burhânî, bir başka deyişle aksi alınamayacak kesinlikte bir bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Burhânî bilgi, bir üst varlık seviyesinin kilidini açacak anahtar görevi görmektedir. Bu durumda bir burhâna dayanılmadığı sürece, nassın zâhirî

513 Gazzâlî benzer bir bağlamda zâhir tefsirin yeterli olmadığına delil olarak bu hadisi getirir ve hadisin İbn Mesud'dan mevkuf olarak da zikredildiğini ifade eder. Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 3/251-252.
514 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 73.
515 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 64.
516 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 58.
517 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 61.
518 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 60.
519 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 54.
520 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 61.

anlamı anlaşılacaktır. Ancak bir şeyin zatî bir varlığa sahip olmasını imkânsız kılacak burhânî kesinlikte bir bilgi bulunduğunda ifadenin hiyerarşik olarak önce hissî, sonra hayalî, aklî ve nihayet şibhî varlık düzeyinde bir varlığa tekabül ettiği anlaşılacaktır.

Gazzâlî meseleyi *Tehâfüt*'te bedenlerin yeniden diriltilmesi çerçevesinde açıklığa kavuşturur.[521] Buna göre bir lafız te'vîle elverişli değilse, bu bilgiye aykırı bir burhân bulunmadığı sürece âyetlerin zâhirî anlamları terk edilmemelidir. Yapılması gereken diğer tüm katmanları kuşatan zâhirî anlamı kabul ettikten sonra hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlık katmanlarına tekabül eden anlamlara intikal etmektir.

Gazzâlî ilke bazında cismânî ve ruhânî âlemin bir arada düşünülmesi ve bir zorunluluk olmadıkça bu ikisinin biri diğerine tercih edilemeyecek şekilde birbirlerini tamamladıklarını kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. O, istiare yoluyla kullanılan ifadeler ile Kur'an'daki diğer ifadeleri birbirinden ayırmaktadır. Ona göre Arap dili içerisinde mecaz olduğu bilinen ifadeler ve aklî bilginin kesin olarak kanıtladığı sonuçlara aykırı görünen ifadeler dışında Kur'an'ın temsîlî bir dil kullandığını düşünmek doğru değildir. Bunun tek gerekçesi kamu yararı için temsîlî bir dil kullanılması olur ki, peygamberler kamu yararı için dahi olsa yalan söylemezler.

Gazzâlî'ye göre Kur'an dilinin sembolik bir anlatım tarzı benimsemediği, iki ön bilginin sağlanması ile mümkün olacaktır. Bunlardan ilki, varlık katmanları arasındaki ilişkidir. Ona göre kişi bu katmanlar arasındaki ilişkinin mahiyetini kavradığında Kur'an'ın anlamlarını kolaylıkla anlayacaktır. İkincisi ise Allah'ın ve peygamberlerinin asla yalan söylemeyeceklerine dair ön bilgidir. Gazzâlî'ye göre Kur'an âyetlerinin sembolik olmaları,

---

521 Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "[Filozofların] Kur'an'da nitelendiğinin aksine bedenlerin diriltilmesini inkâr etmeleri, cennetteki cismanî lezzetleri ve cehennemdeki cismanî acıları inkâr etmeleri, cennet ve cehennemin varlığını inkâr etmeleri şeriate aykırıdır. Cismanî ve ruhânî olan iki mutluluğu ve mutsuzluğu birleştirmeye engel olan şey nedir? 'Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.' (es-Secde 32/17) ayetinin anlamı, bunların tamamını bilemez şeklindedir. [Hadisteki] 'Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği şeyler hazırladım.' [ifadesi de bu şekilde anlaşılmalıdır.] Bu şerefli şeylerin varlığı, diğerinin yokluğuna işaret etmez. Hatta ikisini birleştirmek en doğru olandır. Vaat edilenler en doğru şeylerdir. Bu mümkündür. Öyleyse şeriate uygun olarak bunu tasdik etmek gerekir. Denilirse ki: [Şeriatte] zikredilenler, tıpkı âyetlerde geçen teşbih ifadeleri gibi avamın anlayışına göre getirilmiş misâllerdir. Bunlar, avamın anlayışına yaklaştırmak üzere bildirilmiş misâllerdir. İlâhî sıfatlar, avamın tahayyül ettiğinden yücedir. Cevap: Bu ikisi arasında eşitlik kurmak zorlamadır. Bilakis bu ikisi iki açıdan birbirlerinden farklıdır. İlki: Teşbih hakkında zikredilen lafızlar, Arapların istiare geleneğinde olduğu üzere te'vîle elverişlidir (ihtimal). [Ne var ki] cennet, cehennem ve buradaki hallerin ayrıntıları te'vîle imkân bırakmayan bir dereceye erişmiştir. Geriye ancak sözü kamu yararı için (maslahat) gerçeğin çelişiğinin tahayyül ettirilmesi ile oluşacak bir yanıltmaya (telbis) hamletme [ihtimali] kalır. Peygamberlik makamı ise bundan münezzehtir. İkincisi: Aklî deliller Allah Teâlâ hakkında mekan, yön, suret, organ olarak el ve göz, intikal ve istikrârın imkânının imkânsız olduğuna işaret etmektedir. Aklî deliller sebebiyle [bu konularda] te'vîl yapmak gerekir. [Ancak] ahirette vaat edilen şeyler Allah'ın kudreti açısından imkânsız değildir. Bu durumda söz zâhiri üzere [yani] açık olan içeriğine göre anlaşılmalıdır." Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kahire: Dârü'l-meârif, 1966), 287-293.

peygamberlerin kurguya sığındıklarını göstermektedir. O bu hususu *Kânûn*, *Faysal*, *Tehâfüt* ve *İlcâm* gibi pek çok eserinde tekrar etmektedir.

Gazzâlî'ye göre dinî nasların sembolik olduğu ve zâhirleri itibariyle gerçek bir bilgi vermedikleri fikri, küfürle sonuçlanan bir düşüncedir. Onun farklı eserlerinde zikrettiği örnekler, *Tehâfüt*'te filozofları küfürle itham ettiği iki meseleden ibarettir. Bilindiği üzere o, bedenlerin diriltilmesi ve Allah'ın cüz'iyyâtı bilip bilemeyeceği konularında filozofların geri dönülemez şekilde hata ettikleri fikrindedir.[522] Yukarıda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te bedenlerin yeniden diriltilmesi konusunda filozofların hatalarını açıkladığı bir alıntıya yer verilmişti. Buna göre filozofların, tıpkı teşbihî ifadeler gibi nasların toplumun anlayışına uygun şekilde gelen temsîllerden ibaret olduğuna yönelik görüşleri yanlıştır. Bunun nedeni teşbih içeren ifadeler ile diğerlerini karıştırmaları, bir burhâna dayanmamaları ve kamu yararı için Allah'ın ve peygamberlerin yalan söylediğini düşünmeleridir.

Gazzâlî iman ile küfür arasındaki sınırı belirlediği eseri *Faysal*'da kişinin hangi durumda iman dairesinden çıkacağına dair bir formül geliştirmektedir. Buna göre kelime-i tevhidi diliyle söyleyen ve bununla çelişen bir tutum geliştirmeyen kişi dinden çıkmaz. Kelime-i tevhid ile çelişmenin anlamı mazeret göstererek veya göstermeyerek Allah Rasulü'nün yalan söylemesini mümkün görmektir. Gazzâlî bu kayıtla filozofların görüşlerinin tekfir edilebileceğine işarette bulunmaktadır. Zira peygamberin insanların yararı için nazarî ve uhrevî olayları, onların anlayabilecekleri şekilde ifade etmeleri bir nevi yalandır.[523] Allah'ın ve peygamberlerin sözlerinin doğru olduğunu kabul etmemek onları yalanlamaktır. Bu sözlerin kamu yararı veya insanları şaşırtma amacıyla söylendiğini düşünmek de küfür ve zındıklıktır.[524] Yine de o, filozofları sert bir dille tekfir etmemekte, onları mukayyet bir zındıklık kategorisine dâhil etmektedir. Duyuya dayalı zevkleri ve acıları reddederek meadın aklî olduğunu düşünen ve ayrıntıları bilmeyen bir yaratıcı tasavvuruna sahip olan filozoflar Gazzâlî'ye göre peygamberlerin doğruluğunu bir şekilde kabul ettikleri için mutlak değil mukayyet bir zındıklık kategorisindedirler. Ancak yaptıkları bu te'vîller zındıklığın ilk adımıdır. [525]

Gazzâlî'nin aktarımına göre filozoflar avamın aklî bir yetkinliğe sahip olmadıkları için aklî bir mead anlayışını kavrayamadıklarını, Kur'an'ın bu sebeple toplumun yararını gözeterek ahirette bedenlerin yeniden diriltileceğini ifade ettiğini belirtmektedir. Aksi halde insanlar ahirete inanmayacak ve bunun yol açacağı sorunlar toplumu bozacaktır. Kısacası ahiret aklî bir

522 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 307-310.
523 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 61.
524 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 41.
525 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 58.

şeydir. Ancak insanlar bunu kavrayamayacağı için cismânî bir ahiret hayatından söz edilmektedir.[526] Naslarda insanların kalplerine korku salmak ve onlara ümit vermek üzere Allah'ın her şeyi bildiği ve gözettiği ifade edilmektedir. Bu inanç kamu yararını sağlamaktadır. Kamu yararını gözeten ise yalancı sayılmaz. Bu sebeple gerçeği yansıtmasa bile peygamberlerin kamu yararını gözetecek ifadeler kullanmaları problem oluşturmaz. Gazzâlî'ye göre filozofların bu minvaldeki açıklamaları kesinlikle yanlıştır. Filozoflar Kur'an âyetlerini yalanlamalarına rağmen bir mazeret beyanı olarak insanların maslahatını öne sürerler. Gazzâlî peygamberlik makamının bu kötü özelliklerden uzak tutulması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre doğruluk ve kamu yararı, yalandan daha önemlidir.[527]

Gazzâlî te'vîlin ilkelerini belirlediği eseri *Kânûn*'da filozofların Kur'an âyetlerini yorumlamak konusunda aşırıya gittikleri için dinden çıktıklarını ifade etmektedir.[528] Buna göre nasları peygamberlerin insanların seviyelerine inerek anlattıkları sembolik ifadeler olarak yorumlamak, kamu yararı gözetilme bahanesiyle dahi olsa doğru değildir. Ona göre gerçeğe aykırı ifadede bulunmak yalan söylemektir. Peygamberlerin nasları insanların zihnî seviyelerine göre ifadeye döktükleri kanaatini taşıyan kişiler bu nedenle küfre düşmüşlerdir. Çünkü onlar peygamberlerin insanların yararı için gerçeğin aksine sözler sarf ettiklerini düşünmüşlerdir.[529]

Peki insanların aklî olarak kavramaya güç yetiremedikleri metafizik konularda Kur'an nasıl bir anlatım yöntemi takip etmektedir? Gazzâlî'ye göre peygamberler insanların anlayamayacakları konularda gerçeği yansıtmayan ifadeler kullanmak yerine bu konuları konuşmamayı tercih etmiştir. Bu konular yalnızca anlayabilecek kimselere açıklanmıştır. Nitekim peygamberin avama bilerek hakikatin dışında bir şey anlatma zorunluluğu yoktur. Bununla birlikte dilden kaynaklanan sebeplerle bazı lafızların kullanımında istiare yapmışlardır. Bilgi seviyesi düşük kişiler bunları anlamakta güçlük çekebilirler. Bunun nedeni dilin yetersiz olmasına rağmen diyalog kurmanın (*muhaverat*) zorunluluğudur. Bir fayda için bile olsa kasten insanları cahil bırakmak üzere hakikatin aksine bir şey söylemeleri imkânsızdır.[530] Gazzâlî'nin bu ifadeleri peygamberlerin insanların faydası için ceza ve mükafattan söz ettikleri veya gerçeği yansıtmayan kıssalar kurguladıkları fikrine karşı olduğunu açıkça göstermektedir. Ona göre avam hakikatleri ayrıntılarıyla bilmek zorunda

526 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 57.
527 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 57.
528 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, (Giriş) 19.
529 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, (Kanun içinde) 108.
530 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 84.

olmadığından peygamberler bunları insanlara ayrıntısıyla anlatmak zorunda kalmamıştır. Bunun yerine anlamayacak bir muhatap karşısında bu meselelere girmemeyi, bu konularda konuşanları engellemeyi şiar edinmişlerdir. Kur'an ifadeleri söz konusu olduğunda da havasın âyetlerin zâhirî ifadelerine sadık kalmakla birlikte işaretlerini takip etmeleri ve mükâşefe yöntemiyle kesin bilgilere ulaşmaları yukarıda anlatıldığı üzere mümkün olacaktır.

2.5. Tevhid Delilleri Örnekliğinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri

Gazzâlî, Kur'an'da Allah'ın birliğine dair deliller sadedinde el-Enbiyâ 21/22, el-İsrâ 17/42 ve el-Mü'minûn 23/91 âyetlerini zikretmektedir. Bu âyetler arasında Enbiyâ sûresi 22. âyet hakkında daha fazla açıklama yapan Gazzâlî'ye göre kelam ilminde geliştirilen delillerin kaynağında Enbiyâ sûresi 22. âyet yer almaktadır.[531] O, bu âyeti kimi zaman son derece ikna edici bir hatâbî delil içermekle nitelerken kimi zaman burhân içerdiğini söylemektedir. Dolayısıyla Gazzâlî düşüncesinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda âyetin avam açısından hatâbî bir anlatım yöntemi, havas açısından burhânî bir anlatım yöntemi izlediği sonucuna vardığı görülecektir.

Kur'an'daki tevhid delillerin örneğini oluşturan bu âyetlerin öncelikle yapılarından bahsetmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Gazzâlî mantığın esasen peygamberlerden öğrenilen ve Kur'an'dan elde edilebilecek bir ilim olduğu kanaati taşımaktadır. Kendisine özgü isimlendirmeler kullanmakta, bitişik şartlı kıyas yerine *mizân-ı telâzüm* ismini tercih etmektedir. Bu tercihinin nedeni şartlı önermenin lâzım ve melzûm olmak üzere iki bileşenden oluşmasıdır. Ona göre bitişik şartlı kıyas, Enbiyâ sûresi 22. âyet ile İsrâ sûresi 42. âyetten elde edilebilmektedir.[532] Bu kıyaslarda öncüller ve sonuç örtük bırakılmıştır.[533]

Enbiyâ sûresi 22. âyette "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı." buyurulmaktadır. Âyette hatâbî üslûbun bir özelliği olan örtük kıyas tekniği kullanılmıştır. Örtük kıyas delilde önermelerin örtük bırakılarak zikredilmemesidir. Dolayısıyla âyetteki delil örtük bırakılan önermeleriyle birlikte şöyle ifade edilebilir: "Şayet âlemde Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı (iki ilâh olsaydı), âlem fesada

---

531 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî - Yusuf Sıdkî Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi: Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1/604-605; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 59.

532 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrâhîm Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016), 88, 96.

533 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 40.

uğrardı. Âlemde fesad yoktur. Öyleyse âlemde Allah'tan başka ilâhlar bulunmamaktadır (iki ilâh yoktur)."

Şartlı önerme "Allah'tan başka ilâhlar bulunması" ve "yerin ve göğün fesada uğraması" şeklinde iki bileşenden oluşmaktadır. Bu bileşenlerden ilki melzûm, ikincisi lâzımdır. Lâzımın meydana gelmemesi, bir diğer ifadeyle fesada uğrama olumsuzlandığı için, melzûm konumda bulunan Allah'tan başka ilâhlar bulunmasının olumsuzlanması sonucu kendiliğinden oluşmaktadır. Bu önermeler kabul edildiğinde ise sonuç zorunlu olarak kabul edilmektedir.[534] Bu durumda Allah'tan başka bir ilâhın daha var olmaması, telazum yoluyla varılan zorunlu bir sonuçtur.[535]

İsrâ sûresi 42. âyette "De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yollar ararlardı." buyurulmaktadır. Bu âyette de hatâbî üslûb özelliği olarak örtük kıyas yer almaktadır.[536] Örtük önermeleriyle birlikte delil şöyledir: "Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, arşın sahibine yollar ararlardı. Yollar aramadılar. O halde arşın sahibi dışında ilâh yoktur."

Gazzâlî *Kıstâs*'ta bu iki âyette bulunan formel yapıyı açıklamakta ancak kullanılan önermelerin elde edilme yöntemine ve dolayısıyla türüne ilişkin doğrudan bilgi vermemektedir. Bunun yerine bu kıyas türünün standart konuşmalarda, zor konularda ve burhânlarda kullanıldığını; bu kıyaslarda kullanılan şartlı önermelerin kimi zaman tümevarım, kimi zaman evvelî bilgi, kimi zaman ise tecrübeye dayalı olarak elde edildiğini söylemekle yetinmektedir.[537]

Gazzâlî'ye göre tevhide muhatap olanlar açısından tevhidin dört ayrı mertebesi vardır. Allah'ın birliğinin yalnızca dil ile söylenmesi tevhidin birinci mertebesini oluşturmaktadır. Bu mertebe münafıklara aittir. İkinci mertebede Allah'ın birliğinin hem dil hem kalp ile kabul edilmesi yer almaktadır. Tüm Müslümanlar bu mertebededir. Bu inanç kelam ilmi ile

534 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 98; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 163.
535 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 88.
536 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 40.
537 Gazzâlî bitişik şartlı önermelerden oluşan kıyasların standart kullanımlarda, zor anlaşılan konularda ve burhanlarda işlevsel olduğunu ifade etmektedir. Verdiği örneklerde standart kullanımda şartlı önermenin tecrübeye dayalı, ikinci önermenin hissî olarak bilinen bilgilerden oluştuğunu göstermektedir. Zor anlaşılan konularda ise şartlı önermenin zan ifade eden tümevarım yoluyla elde edildiğini, ikinci önermenin ise hasmın kabulüne dayandığını göstermektedir. Burhânlarda ise çıkarım zincirleme ilerlemektedir. Önce evvelî bilgilere dayanan ve hissî olarak görülen bilgilerden oluşan önermelerden bir sonuç çıkarılmakta, ardından bu çıkarımın sonucu ikinci bir delil için temel teşkil etmektedir. Bu şekilde insanın yaratılışındaki bilinçli tasarımdan yola çıkılarak yaratıcının sıfatları aşamalı olarak elde edilmektedir. İlim sıfatından hayat sıfatına, hayat sıfatından yaratıcının zatına yönelik bilgilere geçilmektedir. Gazzâlî bu kıyasları yukarı yükselen merdiven basamaklarına benzetmektedir. Örnek olarak zikrettiği âyetlerde kullanılan önermelerin elde edilme yöntemine ilişkin bilgi vermemektedir. Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 88-90.

desteklenmektedir.[538] Ancak Gazzâlî kelam ilmi yardımıyla edinilen bu bilgiden ziyade kişinin müşahede yoluyla iman etmesinin, Firavun kıssasındaki sihirbazların imanı gibi sarsılmaz bir bilgiye dayanacağını düşünmektedir.[539] Allah'ın birliği bu mertebede cismânî âlemden yola çıkılarak anlaşılmaktadır. Üçüncü tevhid mertebesinde Allah'ın fail-i mutlak olduğunun farkına varılması bulunmaktadır. Bu bilgi, insanların anlayış seviyelerine göre farklı şekillerde izah edilmelidir. Son mertebeye gelince o, dile gelemeyecek bir hale işaret eden fena makamıdır.[540]

Tevhid inancı, iyi niyetli insanlara iki şekilde aktarılabilmektedir. Havasın melekût âlemini görmelerini sağlayacak gözleri açılmalıdır. Bu göz açıldığında kişi, tevhidin gerçekliğine vakıf olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber havas için bu yolu seçmiştir. Ancak basiret gözü tedavi edilemeyen kimseler de bulunmaktadır. Bu kimselere Allah'ın birliği kelimelerle anlatılmalıdır. Kelimelere dökülen bu tevhid, aşağı bir dereceye tekabül etmektedir. Bu kişilerin tevhidi anlaması için anlayış seviyeleri her ne ise o seviyeye inilmelidir. Bu kimselerin tevhidi anlama kabiliyeti, cismânî âlemdeki örnekleri ile sınırlıdır. Her insan bir evde iki yönetici veya bir şehirde iki yönetici bulunduğunda bu mekanların harap olacağını bilmektedir. İnsanlara cismânî âlemdeki bu örnekler üzerinden, anlayış seviyelerine uygun şekilde tek ilâhın ve yöneticinin Allah olduğu açıklanmalıdır. Bu kişilere iki ilâh olsaydı, göklerin ve yerin fesada uğrayacağı söylenmelidir. Bu sayede kişi geçmiş bilgisine paralel olarak tevhidi içine sindirebilecektir. Allah Teâlâ herkese anlayış seviyesine göre hitap etmekte ve insanları bu seviyeye göre iman etmekle yükümlü tutmaktadır. Kur'an'ın Arapça ve Arapların konuşma üslûbuna uygun şekilde nâzil olmasının sebebi budur.[541]

Gazzâlî'ye göre Kur'an'daki delillerin çoğu hatâbî bir mahiyet taşımaktadır. Onun bu konuda zikrettiği örnek Enbiyâ sûresi 22. âyettir.[542] Âyette "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." buyurulmaktadır. Gazzâlî'ye göre iki kişinin yönettiği bir evde bile işler düzenle ilerlemez. Bir evde dahi iki yöneticinin bulunması olumlu sonuçlanmayacaksa, evrendeki yönetimin düzeni göz önüne alındığında evrenin bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunduğu herkes tarafından anlaşılır bir sonuç olacaktır. Zira birden fazla yönetici bulunması, yönetimin bozulması için bir sebeptir.[543] Dolayısıyla insanın fıtratı bozulmamışsa âyeti duyduğunda Allah'ın birliğine dair kesin bilgi kendisinde oluşacaktır. Fakat biri, anlaşmazlığa düşmeyen iki yaratıcının

538 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 9/851-852.
539 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 9/872-873.
540 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 9/851-852.
541 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 9/871-872.
542 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 94.
543 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 59, 60-61.

bulunmasının imkânsız olmadığını söyleyerek diğerlerinin aklını karıştırabilir. Bu durumda kişinin zihni karışacak ve normalde ikna olacağı delillerden şüphe duyacaktır. Hatâbî deliller aksi imkânsız olmayan delilleri gösterdiğinden aksi konusunda ısrarcı olunması kişinin şüphe duymasına neden olacaktır. Kur'an'daki açık deliller, Gazzâlî'ye göre iyi niyetli olduğu sürece herkesi ikna etme gücüne sahiptir.[544]

Hatâbî anlatım yönteminin kullanıldığı konuşmalarda yer alan deliller hatâbî delil olarak isimlendirilmektedir. Bu deliller insanların çoğunu ilk bakışta ve kolaylıkla bir fikre ikna etmektedir. Bu delillerle ikna olmayan kimseler taassup sahipleri, içinde delilin aksine bir inanç yerleşmiş bulunanlar, şüpheciliğe hevesli kimseler ile inanç konularında bilgiçlik taslamak üzere yapılan tartışmalardan hoşlanan kişilerdir.[545] Gazzâlî'ye göre âyetler avam için hatâbî bir anlatım yöntemini haiz görünse de havas için burhânî bir anlatım yöntemi taşımaktadır. Gazzâlî *İhyâ*'ya dercettiği *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'de tevhid hakkındaki kesin delilin Enbiyâ sûresi 22. âyette zikredildiğini ifade etmekte ve bunun açıklamasını şu şekilde yapmaktadır:

> Bunun [tevhidin] burhânı "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) âyetidir. Onun açıklaması şöyledir: Eğer iki ilâh olsaydı, onlardan biri bir şeyi irade eder ve diğeri buna yardım etmeye mecbur kalırsa, [yardıma mecbur kalan] ikinci mağlup (*makhûr*) ve âciz olur ve kâdir bir ilâh olamaz. Eğer ikinci [ilâh] diğerine muhalefet etmeye ve kendisini müdafaa etmeye kâdir ise güçlü ve galip (*kâhir*) olur. Bu durumda ilk [ilâh] zayıf ve yetersiz olup kâdir bir ilâh olamaz.[546]

Gazzâlî'nin "onun açıklaması" (*beyânuhû*) ifadesi ile tevhid delilini mi, âyetin doğrudan tefsirini mi amaçladığı konusunda uzlaşı bulunmamaktadır. *er-Risâletü'l-Kudsiyye* üzerine İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbnü'd-Deyrî en-Nablusî (ö. 867/1463), Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ve Sadreddinzâde Mehmed Emin eş-Şirvânî (ö. 1036/1627) farklı çalışmalar yürütmüştür. İbnü'l-Hümâm'a göre Gazzâlî'nin zikrettiği açıklama âyetin açıklaması değildir. O, tevhidi açıklamak üzere Enbiyâ sûresi 22. âyet ile istidlâlde bulunmuştur.[547] İbn Ebû Şerîf ve İbn Kutluboğa ise Gazzâlî'nin önce âyetin ibaresini açıkladığı; ardından âyetin işareti ile kurulan ve temanü' delili olarak bilinen Allah'ın birliğine yönelik burhânı açıkladığı kanaatindedir. Dolayısıyla o burada âyeti açıklamaktadır. Tevhidi

---

544 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 60-61, 94.
545 Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, 93-94.
546 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/665.
547 Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire", *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'türâs, 2006), 48.

kanıtlamak için Enbiyâ sûresi 22. âyet ile istidlâlde bulunmaktadır.[548] Ancak bu burhân seviyesi de öyle görünüyor ki Gazzâlî'ye göre kelimelere dökülen ikinci ve üçüncü mertebe bir tevhide işaret etmektedir. Bununla birlikte kalp gözü (basiret) açılan kimseler için tevhidin anlamı bunların ötesindedir. İleride açıklanacağı üzere Alâeddin el-Buhârî (ö. 841/1438) Gazzâlî'ye göre âyetlerin ibaresi ile hatâbî bir anlatım yöntemini haiz olduğu, işareti ile burhânî bir anlatım yöntemini haiz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Gazzâlî âyetleri ibare ve işaret gibi terimlerle ayırt etmese de insanları hakikat bilgisi karşısında havas ve avam olmak üzere iki gruba ayırmış ve her iki gruba anlatılacak anlatım yönteminin farklı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla tevhid insanların anlayış seviyelerine göre çeşitli şekillerde açıklanabilmektedir. Gazzâlî bunun meşruiyetini varlık katmanlarını zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırarak çözmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere varlığın iki katmanlı olmasına bağlı olarak varlık türlerinden biri olan dilsel varlık da katmanlara ayrılmaktadır. Kur'an'ın zâhirî anlamı tüm insanlara yönelik bir rehber iken bâtınî anlamı insanların anlayış seviyelerine paralel olarak çeşitlenmektedir.

548 Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'türâs, 2006), 48; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'türâs, 2006), 48-49.

3. Kur'an'da Hatâbenin Sürekliliği Karşısında Burhânın Konumsal Tezâhürü: İbn Rüşd

İbn Rüşd Kur'an yorumuna, Aristoteles düşüncesine ve din ile felsefe[549] arasındaki ilişkiye odaklanan bir düşünürdür.[550] Onun Kur'an yorumunu konu alan dört eseri bulunmaktadır.[551] Bunlar *Faslü'l-makâl*, onu tamamlayıcı nitelikteki *ed-Damîme*, *el-Keşf an menâhici'l-edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*'tür. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Kur'an dili hakkındaki görüşlerine, dinî nasları anlama ve yorumlama yöntemini konu alan bu eserleri üzerinden ulaşılacaktır.

3.1. Din ve Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd'e göre din ve felsefe insana doğru ve gerçek bilgiyi öğretmekte ve buna paralel doğru ve iyi davranış kazandırmakta;[552] dolayısıyla insanı teorik ve pratik açıdan yetkinleştirmektir. İbn Rüşd Fârâbî gibi hakikatin birliği ilkesini benimsemektedir.[553] Buna göre din ve felsefenin konu ve amaçları aynı olup bu amacı gerçekleştirmek üzere kullandıkları dil farklılık göstermektedir.[554] Din ve felsefenin aynı hakikati farklı dillerde ifade etmesi hakikatin aktarımında söylem çeşitliliği sağlamaktadır.[555]

İbn Rüşd'e göre felsefe seçkin bir grup insanın çalışma alanıdır. Bu seçkin kimseler hakikati apaçık biçimde kavrama gücüne sahiptir. Bu sebeple felsefe hakikatin kendisini, kesin biçimde araştıran burhânî yöntemi takip etmektedir. Felsefe teorik ve pratik hakikat bilgisini bu yolla aktardığından ancak seçkin kimseleri muhatap almaktadır. Din ise tüm insanlara yetkinleşmenin ve sonsuz mutluluğun anahtarını sunmaktadır. İnsanların tamamı öğrenim

---

549 İbn Rüşd "din" yerine "şeriat", "felsefe" yerine "hikmet" terimlerini kullanmakta ve bu tercihinin sebebini sarahaten ifade etmemektedir. Onun din ve şeriati eş anlamlı görüp görmediği bilinmemektedir. Dinin şeriatten daha genel bir ifade olduğu düşünüldüğünde din tüm peygamberlerin ortak zemini, şeriat ise bunun değişebilir ve uygulamaya dönük yüzü olacaktır. Şeriatin vahyi ve hukuku kapsamına alması nedeniyle daha genel olduğu düşünüldüğünde ise şeriat dini, felsefeyi ve siyaseti içine alacaktır. Bu durumda din ve felsefe şeriat altında toplanacak, aralarında bir anlaşmazlık bulunmayacaktır. Bkz. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd -Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/30 (2019), 121; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 499-500.

550 Muhammed Abid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2000), 275.

551 Esasen İbn Rüşd'ün din-felsefe arasındaki ilişkiyi incelediği yedi eseri bulunmaktadır. Söz konusu eserlerden üçü kaynaklarda zikredilse de günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 54-55.

552 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 47.

553 Ona nispet edilen "çifte hakikat" düşüncesi ise Latin dünyasında gelişen İbn Rüşd ekolüne aittir. Bkz. Henry Eugenie Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 238; M. Kazım Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2008), 251-252.

554 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 27, 47; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 203-206.

555 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 33, 56.

konusunda aynı düzeyde değildir. Dinin bu sebeple tüm insanların kavrayabileceği bir dile sahip olması gerekmektedir.

Din, insan aklının kesin bir şekilde ulaşamadığı metafizik konulardan gündelik yaşama kadar geniş bir konu yelpazesine sahip olması ve muhatap kitlesinin tüm insanları kapsaması nedeniyle farklı anlatım yöntemlerine sahip olmalıdır.[556] Peki genelde dinin, özelde ise Kur'an'ın muhatap kitlesinin çeşitliliği ne anlama gelmektedir? Burada muhatapların yaş, ırk, cinsiyet gibi sosyo-ekonomik açılardan değil bilgiyi kavrama açısından çeşitliliği kastedilmektedir. İbn Rüşd insanları kavrama düzeylerine göre sınıflandırmakta ve Kur'an'ın buna paralel farklı yöntemleri içeren bir dil benimsediği kanısı taşımaktadır. Burada önce İbn Rüşd'ün insanları nasıl gruplandırdığı araştırılacak, ardından bununla irtibatlı olarak Kur'an dilinin bilgi değerini nasıl konumlandırdığı soruşturulacaktır.

3.2. Dinin Muhatap Kitlesi

İbn Rüşd'ün insanların kavrama düzeylerini baz alan toplumsal sınıflaması, diğer İslâm düşünürlerinin tasnifinden farklıdır.[557] İbn Rüşd öncesinde Fârâbî ile temsîl edilebilecek olan Meşşâî filozoflar ve Gazzâlî ile temsîl edilebilecek olan sufi düşünürler insanları avam ve havas olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Burada havas ya faal akılla iletişim kurarak ya da ilham alarak bilgiye erişenler; avam ise akıl ve duyu yoluyla bilgiye erişenlerdir. Dolayısıyla iki ayrı bilgi türüne dayanan bir sınıflama esas alınmıştır.[558] İbn Rüşd'ün avam ve havas ayrımı ise onun bilgi anlayışına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Ona göre bilginin tek bir türü bulunmaktadır. İnsan sadece akıl yoluyla bilgi edinmektedir. Akılla elde edilen bilginin somuttan soyuta geçmesi öğrenime bağlıdır. İnsanlar arasında görülen fark, bilginin türü değil elde edilme biçimidir.[559]

İbn Rüşd'e göre sağlıklı insanlar iki gruba ayrılmaktadır. Bunlar havas ve avamdır.[560] Bununla birlikte o, kimi zaman cedel ehlini ayrı bir grup olarak zikretmektedir.[561] Cedel ehline yer verdiği tasnifinde İbn Rüşd sağlıklı insanları ikiye ayırmakta ve cedel ehlini hasta insanlar olarak nitelemektedir. O, bu ayrımında zihnî bir sağlık durumunu esas almakta, kişinin anlamaya açık olmasını kastetmektedir. Buna göre cedel ve kelam ehli hastadır. Onlar ebedi

---

556 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 206.
557 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 407.
558 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 153; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 286; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 410-412.
559 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 153; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 286; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 410-412.
560 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 179-180.
561 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 179-180.

mutluluğa kesin bir bilgiyle erişen havas grubuna veya dinin zâhirî yönüne tabi olan avam kesimine dâhil değildir.[562] Dolayısıyla onun cedel ehlini kimi zaman halka dâhil ederken kimi zaman tasnif dışında tuttuğu görülmektedir.

İbn Rüşd havas yerine çoğunlukla âlim, avam yerine ise halk (*cumhûr*) kelimelerini tercih etmektedir. Havas kelimesi *Keşf*'te yer almazken *Fasl*'da kullanılmaktadır. İki eserde de âlimler kullanımı yoğunlukta olmakla birlikte avam kelimesi bulunmamaktadır. Onun bu tercihi, bilgi anlayışını ortaya koyar niteliktedir. Zira ona göre havas ve avamı ayıran şey, iki ayrı bilgi türüne sahip olmaları değil aynı bilgiyi kavrama seviyeleridir. Burada ise kavramsal takibin korunması için havas ve avam kelimeleri kullanılacaktır.

İbn Rüşd'e göre havas ve avamı ayıran şey, anlayış seviyelerine bağlı olarak bilgi elde etme biçimleridir. Havas ve avam aynı hakikati farklı anlayış seviyelerinde idrak etmektedir.[563] Havas burhân yöntemiyle düşünenlerdir.[564] Havas, hakikat bilgisinin kendisine burhânî anlatım yöntemi aracılığıyla ulaşmaktadır. Avam ise burhân yöntemiyle ilgilenmeyenlerdir.[565] Onlar hakikat bilgisinin kendisine değil misâllerine, burhân değil hatâbe yöntemiyle ulaşmaktadır.[566] Bir kişi hatâbe yöntemiyle ikna olmuyor, cedel yöntemiyle ikna oluyorsa ve kelam ilmiyle ilgileniyorsa yine de burhân yöntemine erişemediği için avam sınıfına dahildir.[567]

Burhânî bilgiyi (*ekâvil*) öğrenmek zor ve zaman isteyen bir uğraştır. İnsanlar yaratılışları, doğru yöntemi bilmemeleri, nefislerinin isteklerinin dışına çıkamamaları veya bu yolu kendilerine öğretecek erdemli öğreticilerinin bulunmaması sebebiyle farklı şekilde bilgi edinmektedir.[568] Büyük çoğunluk vakti elvermediği veya yaratılışı buna müsaade etmediği için burhâna dayalı bilgileri veya cedelî sözleri anlayamamakta,[569] varlıkları tahayyül edebildiği bir şeyle ilişkilendirdiği ölçüde anlayabilmektedir. Bu nedenle de hatâbî yöntemi kullanmaktadır.[570] Bir anlatım yöntemi olarak hangi kavrama ve doğrulama yönteminin takip edileceği muhatabın yaratılışına ve donanımına göre değişmelidir. Muhatap şeylerin kendilerini

---

562 İbn Rüşd'e göre cedel ve kelam ehli hastadır. Bu sebeple onlar saadeti yakînî ilimde bulan yakîn ehli âlimler de, saadeti dinin zâhirîne tabi olmakta bulan toplum da (cumhur) değillerdir. Kelamcılar Âl-i İmrân sûresi 7. âyette bahsi geçen müteşabih âyetlere sarılan ve kalplerinde eğrilik bulunanladır. Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 180, 207.

563 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, 238; Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", 251-252.

564 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 167.

565 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 167.

566 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 33, 48.

567 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 162.

568 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 204.

569 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 48.

570 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 153, 175, 175, 178, 190; İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 44.

değil misâllerini kavrayarak ve hatâbî doğrulama yöntemini kullanarak hakikat bilgisine ulaşabiliyorsa, hakikat bilgisi bu kişiye kendi anlayış seviyesine uygun şekilde izah edilmelidir.

İbn Rüşd dinî naslara muhatap olmaları açısından insanları üçe ayırmaktadır.[571] İlk grup burhân ehlidir (*burhâniyyûn*). Burhân ehli yaratılışları (*tab*‘) ve hikmet sanatını bilmeleri sayesinde burhânî doğrulama yöntemini kullanan havastır. İkinci grup çoğunluğu oluşturan avam, hatâbe ehlidir (*hatâbîyyûn*). Bu kişiler sağlıklı bir akla sahip olan herkesin kullanma becerisine sahip olduğu hatâbî doğrulama yöntemini kullanmaktadır. Son grup olan cedel ehli ise (*cedeliyyûn*) bilgi seviyeleri avamın üstünde ancak havasın altında konumlanan kimselerdir. Allah Teâlâ bu grubu yermektedir. Onlar yaratılışları (*tab*‘) ve alışkanlıkları (â*det*) veya yalnızca yaratılışları (*tab*‘) itibariyle cedel dilinden anlamaktadır. Belli konularda şüpheye düşmekte ve bunu çözememektedir.[572] Dolayısıyla insanlar burhân, hatâbe ve cedel olmak üzere üç doğrulama yöntemi kullanmaktadır. Onlarla iletişimde kullanılacak yöntemler bunlar olmalıdır.[573] Din hem havasa hem de avama hitap ettiği için üç anlatım yöntemini de haizdir. Peki dinî naslar burhân bilgisini hangi oranda ve nasıl içermektedir?

İbn Rüşd’e göre havas hatâbe ve burhân yönteminin kullanıldığı âyetlerin bizzat kendileri, yalnızca hatâbî yöntemin kullanıldığı âyetlerin ise te’vîlleri üzerinden dine muhataptır. Bu durumda havas sınırlı sayıdaki âyetlerin bizzat kendilerine, diğerlerinin ise te’vîllerine iman etmekle yükümlüdür. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün havası büyük oranda te’vîl üzerinden dinin muhatap kitlesine dahil ettiği görülmektedir. Bu nedenle önce onun zâhir-bâtın anlayışı ve bununla irtibatlı olarak te’vîl faaliyeti incelenmelidir.[574]

3.3. Kur’an’ın Anlam Yapısı

İbn Rüşd’ün zâhir-bâtın anlayışı Bâtınîlerin, filozofların ve Gazzâlî’nin düşüncesinden farklılaşmaktadır.[575] Ona göre göre zâhirî anlam gerçek anlamın misâli, bâtınî anlam ise havasın te’vîl ettiği gerçek anlamdır.[576] İbn Rüşd zâhirî ve bâtınî anlam ile Gazzâlî’nin *Kitâbü’t-tefrika*’sındaki varlık mertebeleri arasında bir ilişki kurmaktadır.[577] Gazzâlî’nin tasnifi ile

---

571 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil*, 49; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille fî akâidi’l-mille*, 179.

572 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil*, 49-50; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille fî akâidi’l-mille*, 179.

573 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil*, 48.

574 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil*, 34, 43.

575 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 284; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd’de Te’vil*, 411, 445.

576 Onun Fasl’da zâhirî anlam karşısında bâtınî anlamı zikrederken daha sonra yazdığı el-Keşf’te zâhirin karşısına bâtını değil müevvel terimini koyması da bunu göstermektedir. İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil*, 43; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille fî akâidi’l-mille*, 132-133; Bekir Karlığa, “Faslü’l-makāl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/218; Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd’de Te’vil*, 356.

577 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil*, 43.

bağlantılandırsa da onun kastettiği zâhirî ve bâtınî anlam, tüm âyetlere uyarlanabilecek türde değildir. O, Gazzâlî gibi ontolojik bir ayrıma gitmeyip farklı bir bakış açısı geliştirmiştir.[578] Gazzâlî'nin te'vîl anlayışındaki zâhir ile bâtının iç içe geçmişliğine[579] karşı İbn Rüşd'ün te'vîl konusundaki temel hareket noktası, insanların bilgi edinme düzeylerindeki farklılığa dayanan zâhir-bâtın ayrımıdır.[580] İbn Rüşd'e göre tek tek tüm âyetlerin zâhirî ve bâtınî anlamları bulunmamaktadır. Ona göre "her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı" yoktur. Bazı âyetler bâtınî anlama sahip oldukları için te'vîl edilmektedir.[581] Dolayısıyla hakikat bilgisi âyetlerin bâtınî anlamlarını oluşturan te'vîllerinde saklıdır. Müteşabih âyetlerde hakiki anlam, te'vîl edilen/bâtınî anlamdır.[582] Ancak bununla birlikte İbn Rüşd, zâhiri hakiki anlam için de kullanmaktadır. Bir bilgi burhân, hatâbe ve cedel şeklinde üç doğrulama yöntemi ile bilinebiliyorsa söz konusu bilginin zâhirî anlamı kabul edilmelidir. Burada zâhirî anlam hakiki anlamdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün zâhirî anlamı iki şekilde ele aldığı görülmektedir.[583]

Kur'an herkese hitap etmesi nedeniyle çoğunlukla hakikati toplumun genelinin anlayacağı bir seviyede dile getirmektedir. Bu nedenle te'vîl yetkisini elinde bulunduran kimselerin zâhirî seviyedeki bilgiyi aşarak âyetleri te'vîl etmesi ve hakiki bâtınî anlamlarına ulaşması gerekmektedir. Bu noktada önce te'vîl yetkisi, daha sonra âyetlerin te'vîl edilebilirliği konu edilmelidir.

İbn Rüşd'e göre te'vîl "lafzın delâletini hakiki anlamından çıkarıp mecazî anlama çevirmektir."[584] Bu durumda te'vîl, hatâbî anlatım yöntemiyle sunulan bilgiyi aşarak asıl bâtınî anlama ulaşma gayretidir.[585] Te'vîl yetkisi burhân sahipleri olan havasa verilmiştir. Burhân ehlini oluşturan havas hatırlanacağı üzere İbn Rüşd'e göre filozoflardır. Dolayısıyla âyetleri

---

578 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 356.

579 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 497.

580 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 205.

581 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 413.

582 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 37.

583 Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 358; Câbirî'ye göre, İbn Rüşd insanların avam ve havas olarak ayrılması ile nassın zâhir ve bâtın olarak ayrılması arasında bir paralellik görmez. Buna göre zâhir sadece avama özgü olmayıp herkesi kuşatmaktadır. Gazzâlî ve İbn Sînâ ise zâhirî avama, bâtını havasa özgü kılmaktadır ve onlar bu konuda Yeni Eflatunculuk etkisinde kalmışlardır. Ancak İbn Rüşd'ün zâhir ve bâtına dair yaptığı açıklamalar Câbirî'nin düşüncesini olumlar görünmemektedir. Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 284, 286; Krş. İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 34, 43.

584 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 33.

585 İbn Rüşd'e göre te'vîl, yorum karmaşasının önüne geçilmesi için bazı ilkelere dayanmalıdır. Bu ilkelerin başında Arap dilinin mecaz kurallarına uygunluk ve Kur'an'ın bütünlüğüne riâyet gelmektedir. Zira Kur'an âyetleri birbirini tefsir etmektedir. Buna göre Kur'an'da burhânî bilgiye aykırı bir ifade görüldüğünde, diğer âyetler incelenmelidir. Bu durumda mutlaka burhânî bilgiye eşlik eden bir âyet bulunacaktır. Bununla birlikte tüm âyetler te'vîle açık değildir. İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 34.

te'vîl edebilecek tek zümre filozoflardır.[586] Bu te'vîlin hatâbe ehlini oluşturan avama açıklanması doğru değildir.[587]

Kelamcıların burhânî yöntemi kullanmadığının altını ısrarla çizen[588] İbn Rüşd'e göre, kelamcıların kullandığı cedel yöntemi avamı ikna etmeyi veya havasa bilgi sağlamayı başaramaz.[589] Müslümanlar arasındaki ayrılıkların nedeni kelamcıların burhân ehli olmamalarına rağmen âyetleri te'vîl etmeleri ve bu te'vîlleri avama anlatmalarıdır.[590] Özellikle Eş'arîlerin yöntemi ne burhân yöntemini kullanan felsefe diline ne de Kur'an diline (*şer'î* dile) uygundur.[591]

Ona göre âyetler te'vîl edilebilirliği açısından üçe ayrılmaktadır.[592] Dinin temel ilkelerini oluşturan âyetler farklı doğrulama yöntemlerini kullanan insan grupları açısından doğrulanabilir. Bu sebeple bu âyetler, herkes tarafından zâhirî anlamı ile anlaşılır. İkinci grup ise hatâbî bir dille ifade edilen âyetlerdir. Burhân ehli filozoflar bu âyetlerde zikredilen temsîllerin hakikatine burhânî bir yöntemle sahiptir. Bu nedenle onların bu âyetleri te'vîl etmeleri ve bâtınî anlamlarına iman etmeleri beklenmektedir. İbn Rüşd'e göre âyetleri te'vîl etme yetkisi burhân ehli olan filozoflara aittir. Onlar, misâlin hakikate döndürülmesi anlamına gelen te'vîl ehlidir.[593] Hatâbe ehli olan avam hakikatleri doğrudan kavramaya güç yetirememektedir. Bu durumda onlara te'vîlin açıklanması, güçlerinin üzerinde bir bilgiye maruz kalmaları anlamına gelecektir. Böyle bir aktarım Allah'ın hikmetine de aykırıdır. Bu sebeple te'vîl hatâbe ehlini oluşturan topluma açıklanmamalıdır. Ona göre âyetin bâtınî anlamı, te'vîl edilmiş anlamıdır. Bununla birlikte üçüncü bir grup âyetin ise te'vîl edilip edilmeyeceği konusunda uzlaşı sağlanabilmiş değildir. Te'vîl yetkisine sahip filozoflar dahi bu âyetlerde bulunan bâtınî anlamları farklı şekillerde anlamlandırabilirler. Ancak bu anlamların zorluğu sebebiyle onlar bu konuda hata yapmakta mazur görülürler.[594]

Birinci grubu oluşturan zâhirî anlamının esas alınacağı âyetler sınırlıdır. Te'vîle kapalı âyetler zâhirî anlamları esas alınacak âyetlerdir. Bir şeyin kendisi burhânî, hatâbî ve cedelî yöntemle bilinebiliyorsa kastedilen şey zâhirî anlamın kendisi olduğu için te'vîl edilmez.

---

586 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 180, 207.
587 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 284.
588 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 135, 137, 148, 157, 166, 167, 171, 173, 180.
589 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 145, 162, 193, 205.
590 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 174, 181, 251.
591 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 143-144.
592 Esasen te'vîlin nasıl yapılacağı veya kimlere açıklanacağı ile ilgili İbn Rüşd'ün farklı tasnifleri de bulunmaktadır. Ancak burada konumuzla irtibatı olan tasnif ile yetinilecektir.
593 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 284.
594 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 43-44.

Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin varlığı ve ahiretin varlığı konusundaki âyetler bu kapsamda değerlendirilir. Dolayısıyla ahirette mutluluk veya mutsuzluk olmadığına inanan, âyetlerdeki ahiret tasvirlerinde insanların duyularının ve bedenlerinin birbirlerine karşı korunmasının amaçlandığını düşünen, ahiretin bir hayal olduğuna (*hîle*) ve insanın sadece duyularından ibaret olduğuna inananlar küfre düşer.[595] Bunun nedeni tüm insanların bu bilgiyi elde etme gücünün bulunmasıdır.[596] Bu tür zâhirî anlamlar dinin ilkelerinden biri değilse bu yorum küfür değil bidat kapsamına girer.[597] Dolayısıyla bu âyetlerin bâtınî anlamları bulunmaz ve havas da toplumun genelini oluşturan avam gibi bu âyetlere doğrudan muhatap olur.

İkinci grup burhan sahibi havasın te'vîl etmesi, diğer insanların ise zâhirine iman etmesi gereken âyetlerdir. İnsanların bir kısmı için te'vîl edilen anlamın, bir kısmı için ise zâhirî anlamı esas almanın sebebi, insanların bir kısmının sadece tahayyül yoluyla doğrulamada bulunabilmesidir.[598] Kur'an'da zikredilen şey cismânî âlemde var olmayan bir şey ise iki yol izlenmiştir.[599] İnsanların bu bilgiyi elde etmesi gerekli değilse "De ki: Ruh Rabbimin emrindendir. Size bu konuda az bir bilgi verilmiştir." âyetinde (el-İsrâ 17/85) olduğu üzere bu bilginin peşine düşülmemesi tavsiye edilmiştir. Bu bilgi avamın dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli bir bilgiyse, bu gerçek cismânî âlemdeki misâller üzerinden anlatılmıştır. Dolayısıyla insanların takati dışında kalan gaybî bilgiler, Kur'an'da misâller üzerinden açıklanmıştır. Burhân ehli havas ise bu misâller ile anlatılmak istenen hakikati kavrama gücüne sahiptir. Bu sebeple onlar bu âyetlerin zâhirî anlamlarına değil te'vîl ettikleri hakiki anlamlarına inanmakla yükümlüdür. Örneğin burhânî bilgiye sahip olanlar Allah'ın arşa istiva etmeyeceğini bildiklerinden bu minvaldeki âyetleri te'vîl etmelidir. Ancak bu te'vîller diğer insanlara aktarılmamalıdır. Avam bu ifadelerin zâhirlerine iman etmekle yükümlüdür.[600]

Üçüncü grup te'vîl edilmeleri konusunda şüphe duyulan âyetlerdir. Bu âyetlerin te'vîlinde -filozof olmak kaydıyla- hata yapan kişi mazurdur. Çünkü bu âyetlerde bulunan ifadeler birbirlerine benzemekte ve zor anlaşılmaktadır.[601] Örneğin ahiretin varlığı konusundaki âyetler te'vîl edilemeyenler kategorisine dâhildir. Ahirette meydana gelecek olaylarla ilgili âyetler ise te'vîl edilip edilmeyecekleri konusunda uzlaşıya varılamayan âyetlerdir.[602] İbn Rüşd'e göre ahiretin varlığını olumsuzlamaya varmadığı sürece ahiretin niteliğinden söz eden

595 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 43.
596 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 216.
597 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 43.
598 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 44.
599 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 178-179.
600 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 44.
601 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 44.
602 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 45.

âyetler te'vîl edilebilir. Ahirette gerçekleşecek olaylardan söz eden âyetlerde temsîlî bir dilin kullanıldığı ve havas kategorisinde yer alan filozoflar için te'vîl edilebilir oldukları düşünülebilmektedir.[603] Ancak ahiretin varlığını inkâr etmek küfürdür. Zira ahiretin varlığı hem dinin esaslarından hem de tüm insanların aynı şekilde üç yöntemle de doğrulayabildiği konulardan biridir.[604]

İbn Rüşd'e göre nassın zâhirî anlamı veya te'vîli üzerinde icmâ oluşmuşsa bu durumda da te'vîl yapılamaz. Ancak nazarî konularda icmânın gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren dinde zâhir ve bâtın anlamların bulunduğuna ve kavrama düzeyi zayıf olan toplumun bu bâtın anlamlardan uzak tutulması gerektiğine yönelik bir anlayış hakimdir. Nazarî konular insanların geneline açıklanmadığı için onlar üzerinde icmâ oluşması mümkün değildir.[605] Hiçbir dönemde nazarî konularda icmâ sağlanamadığı için te'vîl imkânı daima var olagelmiştir.[606]

3.4. Kur'an Dilinin Burhanî ve Hatâbî Bilgi Değeri

İbn Rüşd'e göre Kur'an, tüm insanların yetkinleşmesi ve dünya-ahiret mutluluğunu yakalayabilmesi için indirilen ilâhî bir mesajdır. Bu mesaj tüm insanlara sunulduğundan herkesin anlayabileceği bir anlatım seviyesine sahip olmalıdır. İbn Rüşd bilgiyi elde etme biçimlerine bağlı olarak sağlıklı insanların havas ve avam olmak üzere iki gruptan oluştuklarını düşünmektedir. İnsanların bilgiye farklı yollardan ulaşmaları, onlarla iletişime geçildiğinde bu yollara uygun bir anlatım yöntemi izlenmesini gerekli kılmaktadır. İnsanların çoğu hakikat bilgisine misâller üzerinden ve hatâbî yöntemle ulaşmaktadır.[607] Bu nedenle Kur'an'da daha çok insanlar arasında ortak iletişim zeminini oluşturan hatâbî yöntem kullanılmaktadır. Toplumun genelini oluşturan avam, bir şeyi sadece cismânî âlemdeki varlığını bildiğinde doğrulamaktadır. Zihninde canlandıramadığı (*tahayyül*) şeyin varlığını kabul etmemektedir. Bu açıdan insanların çoğu cismânî âlemde benzeri olmayan bir şeyi künhüne vararak tasavvur edememektedir.[608]

İbn Rüşd'e göre din hem avama hem havasa ve cedelcilere seslenmektedir. Dolayısıyla Kur'an avamın, havasın ve cedelcilerin kullandığı doğrulama yöntemlerini bir anlatım yöntemi

603 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 178, 193.
604 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 45.
605 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 35.
606 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 214.
607 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 153, 175, 178, 190, 205; İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 44.
608 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 205.

olarak işletmelidir.[609] İbn Rüşd'e göre Nahl sûresi 125. âyette dinî nasların her insana hitap etmesi nedeniyle farklı anlatım yöntemlerini içinde barındırdığı belirtilmiştir.[610] Bununla birlikte insanların çoğu bilgiye hatâbî yöntemle ulaştığı için Kur'an'da daha çok insanların ortaklaşa kullandıkları hatâbî yöntem kullanılmaktadır.[611] İbn Rüşd hatâbî anlatım yöntemi ile hatâbî özelliklerin tümünü kastetmiş olsa da burada bilgi değeri bağlamında önermeler ve önermelerin bilgi değeri konu edilecektir.

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." (Nahl 16/125) âyetinde zikredilen hikmet, öğüt ve mücadele İbn Rüşd'e göre burhan, hatâbe ve cedel yöntemleridir. Kur'an hakikati herkese ulaştırmayı amaçladığından kullandığı dil buna uygun biçimde kavram ve doğrulama yöntemlerinin tamamını içermelidir.[612] Bu sebeple Kur'an'da burhân, hatâbe ve cedel yöntemleri bir arada benimsenmiştir.[613] Allah Teâlâ insanlardan hangi doğrulama yöntemi kendilerine yakın geliyorsa o yoldan iman etmelerini beklemektedir.[614]

Kur'an'da Allah'ın lütfu olarak insanların bilgiyi elde etme yolu gözetilmiş ve hatâbî bir anlatım yöntemi benimsenmiştir. Hatâbî anlatım yöntemi ile kastedilen insanların dünya-ahiret mutluluğu için ihtiyaç duydukları bilgilerin onların anlayış seviyelerine uygun olarak anlatılmasıdır. Bu anlatım esnasında kullanılan bilgiler zanna, otoriteye ve ilk bakışta yaygınlığa dayanmaktadır. Bu durumda değişen hakikat bilgisi değil yalnızca onun doğrulanma ve aktarılma biçimidir.[615] İbn Rüşd hatâbî anlatım yöntemi ile sembolik (temsîlî) dili birbiriyle özdeşleştirmemektedir. O, Kur'an'ın sembolik değil mecazî bir dile sahip olduğu kanısı taşımaktadır.

Kur'an'da hatâbî bir anlatım yönteminin hakim olduğu ifade edildiğinde onun hakikati kavramaya elverişli bir anlayış seviyesine sahip olan havasa nasıl hitap edeceği sorusu gündeme gelmektedir. İbn Rüşd'e göre Kur'an'da genelde hatâbî bir dil kullanılmış olsa da burhânî dile aşina olan havas göz ardı edilmemiştir. O, havası te'vîl aracılığıyla Kur'an'a doğrudan muhatap görmektedir. Bununla birlikte bazı âyetlerin kesin bilgi içerdiğini, bu sebeple hem hatâbî hem burhânî anlatım yöntemini bir arada bünyesinde taşıdığını düşünmektedir.

609 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 54.
610 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 33.
611 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 48.
612 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 48.
613 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 27-28, 54.
614 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 42.
615 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 190.

İbn Rüşd'e göre âyetler kullanılan önermelerin kesinlik derecesi ve bu önermelerle ulaşılan sonuçların hakikat veya hakikatin misâli olması bakımından dört gruba ayrılmaktadır.[616] Birinci grubu önermeleri kesin, sonuçları hakikat ifade eden âyetler oluşturmaktadır. Bu âyetlerde kavram ve doğrulama açısından herkes aynı anlama ulaşmaktadır. Bu önermeler hatâbî veya cedelî açıdan doğrulansa da yakînî bir kesinlik taşımaktadır. Bu âyetlerde bulanan kıyaslarda yaygın olarak kabul edilen (meşhûr) ve zanna dayalı önermeler kullanılsa da bu önermeler yakînî bir kesinlik barındırmaktadır. Bu kıyasların önermeleri kesin olduğu gibi sonuçları da hakikatin misâlini değil kendisini göstermekte ve kesinlik arz etmektedir. Dolayısıyla bu âyet ve pasajlardaki önermeler de, elde edilen sonuçlar da kesin ve hakikat bilgisini haiz olduğu için te'vîl edilmezler. İkinci grup önermeleri kesin, sonuçları hakikat bilgisi değil hakikatin temsîli olan âyetlerdir. Bu âyetlerde yaygın olarak kabul edilen (meşhûr) ve zanna dayalı önermeler kullanılsa da bu önermelerin içeriği yakînî bir kesinlik taşımaktadır. Bu âyetlerde bulunan kıyasın sonucu ise hakikatin misâlini barındırmaktadır. Bu sebeple söz konusu âyetlerde kesin önermeler değil, hakikatin misâlini gösteren sonuç te'vîl edilebilir. Bu tür âyetlerin önermeleri kesin olduğu için te'vîl edilmez. Ancak sonuçları temsîl ifade ettiği için te'vîl edilir. Üçüncü grup, önermeleri kesin olmayıp sonucu hakikat bilgisini doğrudan ifade eden âyetlerdir. Bu âyetlerden yakînî bir kesinliğe sahip olmayan yaygın olarak kabul edilen (meşhûr) ve zanna dayalı önermeler kullanılmakta, sonuç ise kastedilen şeyin misâli değil kendisinden oluşmaktadır. Bu âyetlerin sonuçları hakikat bilgisini doğrudan taşıdığı için te'vîl edilmezken, önermeler aynı sonucu vermeleri şartıyla te'vîl edilir. Son grup ise önermeleri kesin olmayan, sonuçları hakikatin kendisini değil temsîlini gösteren âyetlerdir. Bu âyetlerin hem önermeleri yaygın olarak kabul edilen (meşhûr) ve zannda dayalı, hem de sonuç kastedilen anlamın misâlidir. Bu âyetler havas tarafından te'vîl edilmelidir. Avam ise bu âyetlerin zâhirî anlamını kabul etmelidir. Özetle İbn Rüşd'e göre bu kategorilerden ilk grubu oluşturan âyetlerin önerme ve sonuçları te'vîl edilmez. Diğer âyetlerde ise kesinlik bildirmeyen önermeler veya hakikatin misâlini içeren sonuçlar, bu âyetlerde mecazın işletildiği düşünülerek havas tarafından te'vîl edilir. Ayrıca İbn Rüşd'e göre kesin bir bilgi içerseler de dinî naslarda hatâbî ve cedelî anlatım yöntemine uygun biçimde yaygın olarak kabul edilen (meşhûr) ve zanna dayalı önermeler kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'e göre temel inanç meseleleri olan Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlerin varlığı ve ahiretin varlığı konusundaki âyetlerin önermeleri kesin olup sonuçları hakikat ifade etmektedir. Bu âyetler hem âlimlerin hem de toplumun geri kalanının doğrulayabileceği bilgiler

616 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, 48-49.

içermektedir. Nitekim bu konularda kullanılan önermeler fıtrata ve bedîhî olarak bilinen bilgilere dayalıdır. Bu temel inanç meseleleri dışındaki âyetler ise önermeleri kesin olmadığı veya sonuçları hakikatin temsîli olduğu için te'vîl edilebilirler. Te'vîl ise sadece havas tarafından yapılabilir. Havas sınıfını oluşturan kesim burhânî bilgiye sahip olan filozoflardır. Hakikati sadece burhân sanatına vakıf olanlar anlayabilmektedir. Avamın bu âyetleri te'vîl etmesi veya bunların te'vîllerini öğrenmesi doğru değildir. İbn Rüşd'e göre kelamcılar burhânî bilgiye ve te'vîl yetkisine sahip olmamalarına rağmen âyetleri toplumun önünde te'vîl ederek dinin bozulmasına sebep olmuşlardır.[617]

İbn Rüşd toplumun önünde âyetleri te'vîl eden kişinin Allah'ın hikmetini anlayamadığını ve bu yolla ortaya çıkan faydanın silinmesine sebep olduğunu düşünmektedir. Allah'ın insanlara doğrudan burhânî bilgileri dikte etmemesi, insanın anlayış seviyesi ile ilgili pedagojik bir hikmete mebnidir. Bu sebeple havas te'vîllerini, bir başka ifadeyle burhânî bilgiye dönüştürdükleri hatâbî bilgileri halka arz etmemelidir. Allah Teâlâ muhatap kitle için ideal olan yöntem hatâbe olduğu için Kur'an'da hakikatlerin aktarımında genellikle bu yolu tercih etmiştir.

Sonuçta İbn Rüşd'e göre Kur'an'da toplumun genelini oluşturan avama yönelik hatâbî bir anlatım yönteminin tercih edildiği, bununla birlikte havasın göz ardı edilmediği görülmektedir. Havas temel konularda âyetlerin ilk anlamlarına doğrudan muhataptır. Bunun dışındaki konularda ise havas te'vîl üzerinden Kur'an'ın muhatap kitlesine dahildir. Ona göre âyetlerin önermeleri ve sonuçları açısından tasnif edilmesi mümkündür. Buna göre âyetlerde hatâbî ve cedelî anlatım yöntemine uygun şekilde yaygın olarak kabul edilen (meşhûr) ve zanna dayalı önermeler kullanılsa da bu önermeler kimi zaman kesinlik bilgisi içermektedir. Ancak onların insanlara aktarılma biçimi hatâbî veya cedelî olabilmektedir. Dolayısıyla âyetlerde hatâbî bir anlatım yöntemi kullanılması onun hakikatin misâllerini içererek sembolik (temsîlî) bir dile sahip olduğu veya tamamının te'vîl edilebilir olduğu sonucunu vermemektedir.

3.5. Tevhid Delilleri Örnekliğinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri

İbn Rüşd'e göre Kur'an'da hem burhânî hem hatâbî olarak doğrulanabilen konulardan biri Allah'ın birliğidir. Allah'ın birliği Enbiyâ sûresi 22. âyet, Mü'minûn sûresi 91. âyet ve İsrâ sûresi 42. âyette hem burhânî hem hatâbî olarak kanıtlanabilmektedir. Ancak ona göre bu deliller kelamcılar tarafından özellikle de Eş'arî kelamcılar tarafından yanlış anlaşılmıştır.

617 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 166, 173.

Kur'an'daki tevhid delilleri burhânî bir kanıtlama içerirken kelamcıların geliştirdiği tevhid delileri hatâbî bir hüviyet taşımaktadır.

İbn Rüşd'e göre önce Kur'an'dan elde edilen inayet ve ihtira delilleri ile en az bir ilâhın varlığı ispat edildikten sonra başkalarının ilâh olamayacağı gösterilerek ilâhın tek bir ilâh olacağı kanıtlanmalıdır.[618] O, kelamcıların ve Meşşâî felsefecilerin Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere geliştirdikleri hudûs ve imkân delillerinin kesin burhânî olmamaları sebebiyle seçkin kimselere, insanların aklını karıştırmaları sebebiyle de toplumun geneline fayda sağlamayacağı kanaatindedir. Daha önce ifade edildiği üzere İbn Rüşd insanları, bilgi seviyelerine göre seçkin kimseler ile toplumun geneli olmak üzere iki gruba ayırmakta ve seçkin kimselerin burhânî deliller, toplumun genelinin hatâbî deliller ile bilgi edindiğini düşünmektedir. Kelamcıların Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere geliştirdikleri deliller de bu çerçevede hiçbir insan grubuna hitap etmemektedir.[619]

Allah'ın birliğini kanıtlamak üzere Kur'an'da önerilen yöntem İbn Rüşd'e göre ilâhlığın Allah'ın dışındaki varlıklardan olumsuzlanmasıdır.[620] Bu kanıtlama biçimi Enbiyâ sûresi 22., Mü'minûn sûresi 91. ve İsrâ sûresi 42. âyetlerde zikredilmiştir.[621] Bu deliller hem havası hem avamı ikna etmektedir. Zira bu âyetler hem önermeleri hem de sonuçları açısından kesin olup te'vîle açık değildir ve hem burhânî hem hatâbî yöntemlerle doğrulanabilmektedir. Kur'an, tüm insanlara hitap etmesi sebebiyle temel inanç esaslarını her insanın doğrulayabileceği önermeler ve sonuçlarla dile getirmektedir. Bunun dışındaki âyetlerde toplumun genelinin ikna olacağı, seçkin kimselerin burhânî bilgiyle te'vîlde bulunacağı hatâbî bir dil kullanmaktadır.

İbn Rüşd'e göre Enbiyâ sûresi 22. âyet, insanın fıtratında bulunan kesin yakînî bir bilgiye dayanmaktadır. Bu açıdan bu âyette zikredilen önerme kesin bir bilgi değerine sahiptir. Bu önerme, aynı türdeki iki failden tek bir fiilin meydana gelmeyeceği bilgisidir. Bu bilginin cismânî âlemde de temsîlleri bulunmaktadır. Dünyadaki hükümdarlarda görüldüğü üzere bir şehirde birden fazla yönetici bulunması durumunda o şehrin fesada uğrayacağı, herkesin kabul ettiği bir bilgidir. Ancak hükümdarlar arasındaki çekişmeye dayalı düzenin bozulması, zannî

---

618 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 150.

619 Ona göre hudûs delili gaibin şahide kıyası yoluyla sağlanmakta, bu yol da hatâbî bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca bu deliller sırasında zikredilen önermelerin hatâbî olması sebebiyle seçkin kimseleri etkilemese de toplumun geri kalanını ikna etmesi beklenmektedir. Ne var ki kelamcıların Allah'ın varlığını kanıtlarken kullandıkları deliller ne seçkin alimleri ne toplumu ikna etme gücüne sahiptir. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 141.

620 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 158-159; Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2020), 1138; Lütfü Cengiz, "İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Varlığı ve Birliği", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2012), 134.

621 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 155.

veya ilk görüşte yaygın olduğu düşünülen bir bilgidir. Böylece âyetteki delil havas tarafından aynı tür iki failden tek bir fiilin meydana gelmesine yönelik fıtrî kesinlikte bir bilgiye, avam tarafından iki hükümdar gibi iki ilâhın anlaşamayacağına yönelik zannî ve ilk görüşte yaygın bir bilgiye dayanmaktadır. İbn Rüşd "bir fiil ancak bir şeyden meydana gelir." ilkesi gereği iki ilâh olsaydı iki âlem olacağını, bir âlem olduğuna göre bir failinin olması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda iki ilâh olmuş olsaydı, iki âlem olması gerekirdi. Âlemin bir tane olduğu bilindiğine göre yaratıcısının da bir tane olması gerekmektedir.[622]

İbn Rüşd'e göre "Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yollar ararlardı." (el-İsrâ 17/42) âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyete benzer şekilde iki ilâhın tek bir fiilinin bulunmasının imkânsız olduğu hakkında bir burhân içermektedir.[623] İbn Rüşd havas daha derin bir bilgiye sahip olsa da avamın bu delili anladığını, bu delilin hem din dilinde hem doğal dilde kullanıldığını belirtmektedir.[624] Havas bu delili burhânî bilgileri aracılığıyla doğrulamaktadır. Havas âlemin yaratılması (*îcâd*) ve bir bedende olduğu gibi bedeni oluşturan parçaların bir kısmının diğer bir kısmı sayesinde var olduğunu avamdan daha iyi bilmektedir. İsrâ sûresi 44. âyetteki "O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız." ifadesinde, avamın havas gibi bir bilgiye sahip olmadığına dair bir işaret bulunmaktadır.[625] İbn Rüşd'ün yorumuna göre âyetteki "arşın sahibine yol aramanın" anlamı âyetin tefsirlerinde görüldüğü üzere arşın sahibine yakınlaşmak veya arşın sahibiyle kavgaya tutuşmak değildir. Bu açıdan onun âyete farklı bir anlam verdiği görülmektedir. Delil ona göre şöyle anlaşılmalıdır: Şayet göklerde ve yerde âlemi yaratmaya (*îcâd*) kâdir olan birden fazla ilâh varsa, âlemi mevcud ilâhın dışındaki bir ilâh yaratmışsa (*haleka*) ve hatta bu âlemin ona nispeti onu yaratana nispeti gibiyse; Allah ile birlikte onun da arş üzerinde olması gerekir. Bu durumda tek bir nispetle tek bir mahale nispet edilen, benzer (*mütemasil*) iki mevcud bulunur. Ancak benzer şeyler (*misl*) tek bir nispetle bir mahale nispet edilmezler. Zira nispetler aynı ise nispet edilenler de aynı demektir. İkisi de mahal ile kaim olmaya layıksa bir mahale nispette bir arada bulunamazlar. İlâhın arşa nispeti bunun zıddına kurulmalıdır. Buna göre arş O'nunla kaimdir, O arş ile kaim değildir. Bu sebeple Allah Teâlâ "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez. O yücedir, mutlak büyüktür." (Bakara 2/255) buyurmuştur. İbn Rüşd'e göre bu delil, Allah'ın birliği konusunda dinin önerdiği ve insanların doğasına en iyi hitap eden delildir. Kısaca İsrâ sûresi 42. âyet Enbiyâ sûresi 22. âyet

622 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 155.
623 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 156.
624 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 156-157.
625 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 157.

gibi havas için aynı fiile sahip olan iki ilâhın varlığının imkânsızlığını gösteren bir burhândır.[626] Avam ise bu bilgiye havas gibi derinlemesine sahip olmasa da sağ duyuyla aynı sonuca varmaktadır.

Mü'minûn sûresi 91. âyette ise farklı fiillere sahip ilâhlar reddedilmektedir. Nitekim âyette "O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." (el-Mü'minûn 23/91) buyurulmaktadır.[627] Âyette birbirlerine itaat etmeyen farklı fiillere sahip ilâhlardan tek bir mevcud meydana gelemeyeceği ifade edilmektedir. Buna göre bir âlem bulunduğu için, âlem farklı ilâhların bir fiili olmamalıdır. Bu durumda tek bir ilâhın var olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

İbn Rüşd kelam âlimlerinin Kur'an'dan çıkartarak (*istinbat*) "*mümânea*' delili" ismini verdikleri delilin, Kur'an'da yer alan delilden farklılık gösterdiğini ve kesinlik değeri taşımadığını düşünmektedir.[628] Ona göre en ufak bir bakışla dahi din diline ve doğal dile uygun, dolayısıyla burhân ifade eden ve halkın anlayış seviyesine uygun olan Kur'an'daki tevhid delilleri ile kelamcıların geliştirdikleri tevhid delillerinin birbirinden farklı olduğu görülebilir. Bu iki delil, yapıları ve yol açtıkları muhaller itibariyle birbirlerinden farklıdır.[629] Âyetteki delil ile kelamcıların delillerinin yapısı farklıdır. Kelam âlimlerinin delili, mantık dilinde ayrışık (*munfasıl*) şartlı kıyas, kelamcıların dilinde sebr ve taksim olarak isimlendirilirken; âyetteki delil mantıkçıların dilinde bileşik (*muttasıl*) şartlı kıyas olarak isimlendirilen farklı bir yapıda gelmiştir.[630] Ayrıca kelamcıların delillerinin yol açtığı muhaller ile âyetteki delilin yol açtığı muhaller birbirlerinden farklıdır.[631]

İbn Rüşd'e göre *mümânea'* delili olarak isimlendirilen temanü' delili Kur'an'a ve insan doğasına uygun değildir.[632] Kur'an'daki deliller insanları ikna etme gücüne sahip iken temanü' delili karmaşık yapısı sebebiyle insanları ikna etmekten uzaktır. Temanü' delili sıradan insanları ikna etme işlevini yerine getiremediği gibi seçkinlere yönelik burhân değeri de taşımamaktadır.[633] Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

---

626 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 156.
627 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 156.
628 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 157.
629 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 158-159.
630 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 158.
631 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 159.
632 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 157.
633 Temanü' deliline kısaca yer verdikten sonra İbn Rüşd, bu delilin en zayıf yönünün ilâhların anlaşmazlık durumlarını temel alarak anlaşma ihtimallerini göz ardı etmesi olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün bu eleştirisinde ne kadar isabetli olduğu tartışmaya açıktır. Zira delilin ilk kullanımlarında dahi bu durum

> Eş'arîlerin bu âyetten istinbat ettikleri ve "*mümânea*' delili" olarak isimlendirdikleri zorlama delile gelince, bu delil şer'î ve tabiî delillerin yerini tutamaz. Tabiî delillerin yerini tutamaz. Çünkü Eş'arîlerin delilleri burhân değildir. Şer'î delilin yerini tutamaz; çünkü, bu delil onlara göre ikna edici bir konumda bulunmasına rağmen toplum (*cumhur*) onların dediklerini anlayamaz.[634]

Kelamcıların yöntemlerinin burhânî bilgi ifade etmediğinin altını ısrarla çizen[635] İbn Rüşd'e göre, kelamcıların kullandığı dil ne toplumu ikna etmek ne de bilgi sahibi insanlara bilgi sağlamak konusunda yeterlidir.[636] Müslümanlar arasındaki ayrılıkların nedeni kelamcıların burhân ehli olmamalarına rağmen âyetleri te'vîl etmeleri ve bu te'vîlleri halka anlatmalarıdır.[637] Özellikle Eş'arîlerin yöntemi burhân yöntemini kullanan felsefe diline de Kur'an diline de (*şer'î* dile) uygun değildir.[638]

Neticede İbn Rüşd âyetteki delil ile kelam ilminde geliştirilen delil arasındaki farkları ortaya koymakta; kelamcıların zikrettikleri delilin kesinlikten uzak olduğunu düşünmekte ve bunun yerine önerdiği şekilde Kur'an'ın yöntemi takip edilerek Allah'ın birliği konusunda kesinliğe ulaşılabileceğini iddia etmektedir. Avam Enbiyâ sûresi 22. âyet, İsrâ sûresi 42. âyet ve Mü'minûn sûresi 91. âyetleri zanlarına ve ilk bakışta yaygın olduğu düşünülen kanılarına bağlı olarak onaylamaktadır. Örneğin avam, hükümdarların bir ülkeyi yönetirken anlaşamayacaklarını bilmektedir. Dolayısıyla evrenin de birden fazla yöneticisi olmayacağı sonucuna sağ duyuyla ulaşmaktadır. Bu durumda toplum nezdinde âyetteki delil hatâbî bir değer taşımaktadır. Ancak havas bu âyetleri kendi yöntemlerine göre doğrulamaktadır. Enbiyâ sûresi 22. âyette aynı türden iki failden tek bir fiilin çıkmayacağı, böyle bir fiilde bulunurlarsa bunun âlemin fesadı anlamına geleceği üzerinden Allah'ın birliği burhânî olarak kanıtlanmaktadır. İbn Rüşd'ün âyeti kendi düşünce sistemine uygun biçimde tefsir ettiği görülmektedir. İsrâ sûresi 22. âyet de iki ilâhın tek bir fiilinin bulunmasının imkânsız olması ve benzer iki varlığın tek bir nispetle tek bir mahale nispet edilemeyeceği üzerine kuruludur. Mü'minûn sûresi 91. âyet ise ona göre diğer iki âyetin aksine aynı fiile sahip ikinci bir ilâhın değil, farklı fiile sahip ikinci bir ilâhın varlığını olumsuzlamaktadır. Buna göre birbirine itaat

---

zikredilmekte, hatta bazı alimler tarafından ikinci bir delil olarak "tevarüd delili" gündeme taşınmaktadır. İbn Rüşd de Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin görüşünün de doğruya yakın olduğunu ve ilâhların sadece ihtilafına da değil anlaşmaları durumuna da işaret ettiğini belirtmiştir. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 157-158.

634 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 157.

635 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 135, 137, 148, 157, 166, 167, 171, 173, 180.

636 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 145, 162, 193, 205.

637 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 174, 181, 251.

638 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, 143-144.

etmeyen farklı fiillere sahip ilâhlardan tek bir varlık ortaya çıkamaz. Halbuki evren bir tanedir. Dolayısıyla farklı fiillere sahip ilâhlardan meydana gelmemiştir. Böylece söz konusu âyetlerin hem burhânî hem hatâbî yöntemle doğrulanabilir olduğu açığa çıkmaktadır.

4. Kur'an'da Hatâbenin Reddi: İbn Teymiyye

İbn Teymiyye, selefî-Hanbelî çizginin öne çıkan ismidir. Farklı alanlarda birçok eser veren İbn Teymiyye'nin görüşlerinin farklı disiplinler içerisinde kategorik bir çerçeveye oturtulması güçtür. Bütünlük gözetilmeden yapılan genellemeler onun hakkında birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmasına sebep olmuştur.[639] Çalışmada bu durum göz önünde bulundurularak veriler ikincil literatür ile desteklenmeye çalışılacaktır. Tüm eserlerinin özünü oluşturması nedeniyle İbn Teymiyye'nin görüşlerine *Mecmûʿu fetâvâ* üzerinden ulaşılacaktır. *Mecmûʿu fetâvâ* İbn Teymiyye'nin yaklaşık 150 eserinin bir araya getirilmesinden oluşan bir derlemedir. Derlemenin otuz beş ciltten oluşması belirli ciltler üzerinde yoğunlaşılmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede tefsir ve mantık ile ilgili bölümler dikkate alınacak, diğer bölümlere yeri geldikçe işaret edilecektir. Ayrıca bu derleme İbn Teymiyye'nin tüm eserlerini içermemektedir. Söz gelimi dokuzuncu ciltte yer alan mantık bölümünün ilk yarısı *Nakzü'l-mantık* adıyla neşredilen *el-İntisâr li ehli'l-eser*'in mantıkla ilgili kısmı iken ikinci yarısı Süyûtî'nin İbn Teymiyye'nin *er-Red ale'l-mantıkıyyîn* adlı eserine yazdığı özetten oluşmaktadır.[640] *er-Red* ise derleme içerisinde yer almamaktadır. Bu sebeple gerekli görülen yerlerde *er-Red*'e ayrıca müracaat edilecektir. Anlatım yöntemleri açısından vahiy-akıl ilişkisine yaklaşımı ise öne çıkan eseri *Der'ü (Reddü) teʿâruzi'l-akl ve'n-nakl* veya diğer ismiyle *Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-maʿkûl*'ün birinci cildi dolayımında ortaya konulacaktır.[641]

4.1. Din ve Felsefe İlişkisi

Din-bilim veya bir diğer ifadeyle nakil/vahiy-akıl ikileminin nasıl aşılacağı İslâm düşüncesinin başat konularından biri olduğu gibi İbn Teymiyye düşüncesinin de temel problemlerinden biridir. İbn Teymiyye'ye göre sarih akıl bilgisini içeren, insanları bilgi ve davranış açısından yetkinleştirerek onlara dünya ve ahiret mutluluğunu kazandırmayı hedefleyen[642] dine karşı felsefe sarih aklı temel almamaktadır. Ona göre felsefe dinin dışında bir akla dayandığı için insanları her zaman doğruya ulaştıramaz. Bu nedenle filozofların arasında görüş ayrılıklarına çok sık rastlanmaktadır. Bu disipline bağlı ortaya konan deliller

---

639 Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/401.

640 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık: Meşşâî Mantığın Eleştirisi*, çev. Hikmet Akpur (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), (Çevirmenin Önsözü) 9.

641 Bu eser isminden anlaşılacağı üzere bu ikileme ayrılmış bir çalışmadır. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 75, 82.

642 M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (İtikadî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/408.

Kur'an delillerinin aksine fıtrata aykırı, yetersiz, karmaşık ve küçük grupların anlayabileceği delillerdir.[643] Felsefî dil sadece filozoflar için bilgi sağlamaktadır. Kendilerini filozof olarak tanımlayanlar insanları kendi dillerinden konuşmaya mecbur bırakmakta ve hor görmektedir.[644] Bu açıdan felsefe burhân olarak isimlendirilen elitist bir anlatım yöntemi takip etmektedir.

İbn Teymiyye din içerisinde nakille paralel ilerleyen bir akıl anlayışına sahiptir.[645] O, akıl ile nakil bilgisini dinin altında konumlandıran tasnifiyle akıl ile nakil verisinin birbirine zıt düşmeyeceğini göstermeye çalışmaktadır.[646] Buna göre din[647] aklı,[648] nakli[649] ve hukuku kapsamaktadır. Akıl ve nakil dinin altında konumlanmakta ve salt aklî bilgiler, bidat kapsamında değerlendirilmektedir.

İbn Teymiyye'nin aklî ve naklî bilgiye yaklaşımı deliller bazında yaptığı tasnifte açığa çıkmaktadır. Ona göre deliller, dinî ve bidat deliller olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[650] Bu

---

643 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416), 2/22; Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/406; Soner Duman vd., "İbn Teymiyye", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 26 Şubat 2024); Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân anlayışı.* (Ankara : Fecr Yayınları, 2002), 99-100.

644 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiʿatu'l-İmâm Muhammed b Suʿûdi'l-İslâmiyye, 1991), 1/223.

645 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 82, 91; Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/405; Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/401.

646 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 82, 91; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (İtikadî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/405; Onun yaklaşımı "nas merkezli dinî akılcılık", "nakil içinde aklîlik", "Kur'an ve sünnet akılcılığı", "muhafazakar reform" gibi isimlerle de anılmıştır. Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/401.

647 Kavram bütünlüğü sağlanması amacıyla şeriat yerine çalışma boyunca din kavramı tercih edilecektir.

648 İbn Teymiyye'ye göre akıl kendisiyle kaim bir cevher değil arazdır. Aklın bu anlamı Kur'an'a ve gündelik dile uygun olandır. Felsefe ile ilgilenenler ise kendilerine özel bir terim üreterek bunu kullanmayı tercih etmişlerdir. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiʿatu'l-İmâm Muhammed b Suʿûdi'l-İslâmiyye, 1991), 1/222; İbn Teymiyye'nin akla yüklediği anlam hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Burhâneddin Kıyıcı, *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2004), 99-102.

649 Nakil ile vahiy zaman zaman birbirleri yerine kullanılmaktadır. Nitekim nakil, vahyi kapsamaktadır. Ancak nakil bilginin geliş şeklini ifade ettiği, hadisleri kapsadığı ve vahiy hem aklî hem naklî bilgi kategorisinde değerlendirilebildiği için iki kavramın farklı mâ sadakları olduğu ifade edilmelidir. Çalışmanın odak noktasını vahiy bilgisi oluşturduğu için nakil verisinin tamamı değil vahiy bilgisi kastedildiğinde nakil yerine vahiy kavramı tercih edilecektir.

650 Yerleşik delil sınıflaması ise ona göre akıl ile nakli karşı karşıya getirir ve kelamcılar bu sapakta aklı önceler. Bu sınıflamaya göre delil aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılmakta, Kur'an âyetleri doğru haber olmaları açısından naklî deliller arasında zikredilmektedir. İbn Teymiyye yerleşik delil sınıflamasına itiraz eder ve kendi alternatif tasnifini geliştirir. İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar dinî delilleri doğru haber kategorisinde değerlendirir. Bu açıdan onlar nasların aklî değerini ıskalamışlardır. Aklı merkeze aldıkları için âyetleri yalnızca haber olmaklıkları açısından değerlendirirler. İbn Teymiyye'ye göre Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi alimler aklı önceleyip nakli yalnız haber değeri taşımakla niteleyen kişilerdir. İmâm Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbâr ise Kur'an'da bulunan aklî delillerin farkına varmışlardır. Ancak onlar da bu delilleri yanlış yorumlamışlardır. İbn Teymiyye kelamcıların mantık diliyle kurdukları akıl ile nakil ilişkisinin, çatışmayı ortaya çıkardığı kanaatindedir. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiʿatu'l-İmâm Muhammed b Suʿûdi'l-İslâmiyye, 1991), 1/28, 199; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 82, 84, 94; Muhammed Ebu Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, çev. Nusreddin Bolelli vd. (İstanbul: İslâmoğlu Yayıncılık, 1988), 206; İbn

taksimde dinin zıddı akıl değil bidattir. İbn Teymiyye için dinî naslar burhânî kesinliğe sahiptir. Ancak burhân ile kastedilen filozofların kastettiği şey değildir. Dolayısıyla Aristotelyen anlamda bir burhândan söz edilmemektedir. Dinî naslar, içerisinde aklî bilgiyi barındırmaktadır. Dolayısıyla dinî naslar aklî ve naklî delilleri içermektedir.[651] Bu şekilde akıl ve nakil din kaynağında bütünleşmekte, söz konusu iki bilgi türünün birbiri ile çatışmasının önüne geçilmektedir. Bu durumda dinî kaynaklı akıl ve nakil verisi birbiri ile çatışmayacaktır. Bir çatışma gözleniyorsa ya nakil bilgisi sahih değildir ya da aklî bilgi doğru (*sarih*) değildir.[652] Bir delil şayet dinî naslarda bulunuyorsa din kapsamında, dinî naslarda bulunmuyorsa bidat kapsamında değerlendirilmelidir.[653]

Kur'an hüküm ve haberler içerdiği gibi bu hüküm ve haberleri kendisine özgü aklî delillerle kanıtlamaktadır.[654] İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ın yalnızca nakil verisi olarak konumlandırılması hatalıdır. Kur'an'da insanlardan iman etmeleri beklenen Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberin varlığı ve ahiret hayatı gibi temel inanç esasları ile birlikte bunların kanıtlarını oluşturan aklî deliller de yer almaktadır.[655] Böylece dinî deliller sadece vahiy kaynaklı olmakla kalmayıp aynı zamanda akla dayanan delillerdir. Bu durumda Kur'an Allah'tan gelmiş olması açısından değil içeriğinin kesinliği açısından tüm insanlara hitap etmekte ve herkes için delil niteliği taşımaktadır.[656]

İbn Teymiyye'ye göre din, mesajını tüm insanlara yöneltmektedir. Bu sebeple ilâhî mesaj herkese uygun bir anlatım yöntemine sahip olmalıdır. O, insanları hakikat bilgisine vakıf olmaları ve bunu hayat pratiklerine dökmeleri açısından gruplara ayırmakta, her bir grup için takip edilecek anlatım yönteminin farklı olduğunu ifade etmektedir.

Teymiyye'nin eleştirilerinin değerlendirilmesi için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 83, 89; Muzaffer Barlak, "İbn Teymiyye'nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 366.

651 Dinî delillerin altında konumlanan aklî ve naklî delil ayrımı övgü veya yergi, sıhhat veya fesad ifade eden bir değer ayrımı değildir. Burada ölçüt bu bilgilerin elde edilme şeklidir. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/198-199.

652 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/155, 194, 373-374; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 93-96; Nitekim akıl, nakil bilgisinin sıhhatini tespit eder. Eğer sahih ise ona uymayı zorunlu görür. Bu sonuca ulaştıktan sonra aklın hareket alanı dinin çizdiği çerçeve ile sınırlı bırakılır. Şayet akıl, nakil bilgisine uyulması gerektiği sonucuna vardıktan sonra onun dışına çıkarsa kendisiyle çelişir. Dolayısıyla akıl ile nakil bilgisi arasında bir uyumsuzluk söz konusuysa önce naklî bilginin sıhhati tespit edilmeli, nakil verisinin sübutu kesin ise aklî bilginin doğruluğu sorgulanmalıdır. Vahyin Allah Teâlâ'dan geldiği sabit olduğu için doğrudan aklî bilginin test edilmesi ve dinî nasların te'vîl edilmemesi gerekir. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/181.

653 Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/405.

654 Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4 (1987), 48.

655 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/28, 29, 35, 199, 236.

656 Ebû Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, 205, 206, 230, 236; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 67; Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", 49.

4.2. Dinin Muhatap Kitlesi

İbn Teymiyye Kur'an'ın içeriğindeki aklî bilgi sebebiyle, tüm insanları dinin muhatabı kabul etmektedir. İnsanlar ise hakikate dair bilgileri ve onu hayat pratiklerine dökmeleri açısından üç gruba ayrılmaktadır. O, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." (Nahl 16/125) âyetinin insanların farklı gruplarına ve bu gruplara uygulanacak anlatım yöntemlerine işaret ettiğini kabul etmektedir.[657]

İbn Teymiyye öncesi İslâm düşünce geleneğinde insanlar genelde bilgi elde etme yöntemleri veya bilgi seviyeleri açısından tasnif edilmektedir. Nahl sûresi 125. âyet bu çerçevede burhân, hatâbe ve cedel sanatları ile açıklanmaktadır. İbn Teymiyye ise hem insanları kategorize etmesi hem âyetteki anlatım yöntemlerini tasnifi açısından özgün bir bakış açısına sahiptir. Ona göre insanlar (a) hakikati (*hakk*) bilip onu yaşayan, (b) hakikati bilip bu bilgiyi hayat pratiklerine dökmeyen ve (c) bilmeyi de yaşamayı da reddedenler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.[658] Bu üç gruba uygulanacak anlatım yöntemleri birbirinden farklı olacaktır. Hakikati bilip onu yaşayanlara uygulanacak anlatım yöntemi hikmettir. Hakikati bilip onu uygulamayanlara öğüt verilmelidir. Hakikati bilmeyi ve uygulamayı reddedenlerle en güzel şekilde tartışılarak hakikat bilgisi aktarılmalıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre insanlar davet açısından hikmet ehli (*sâhibu'l-hikme*), öğüt ehli (*sâhibu'l-mev'iza*) ve cedel ehli (*sâhibu'l-cedel*) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[659]

Hakikati bilip onu yaşayan seçkin insan profili olan havas, hikmet ehlidir. İbn Teymiyye'ye göre hikmet, felsefecilerin tanımladığı burhân değildir. Kur'an'da hikmetin anlamı hakikati (*hakk*) bilmek, ondan söz etmek ve onu yaşamaktır. Hakikat bilgisi hikmet ehline, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerle, muhataplar tarafından verili alınarak kabul gören doğru (*müsellem*) önermelerle veya farklı yollarla aktarılmaktadır. Zira onlar her halükârda incelikleri kavramakta ve gerçeğe (*hakk*) tabi olmaktadır.[660] Hakikati bildiği halde bunu hayat pratiklerine dökmeyip hevalarına uyanlar ise öğüt ehli olarak

---

657 Ancak o, âyette zikredilen hikmet, güzel öğüt ve tartışmanın burhân, hatâbe ve cedel ile tefsir edilmesine karşı çıkar. Ona göre Kur'an'ın anlatım yöntemi mantık ilminde tanımlanan burhân, hatâbe ve cedelden üstündür. Bu sanatlar ile Kur'an'da zikredilen anlatım yöntemleri birçok açıdan benzeşse de aynı şeyler değildir. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/42, 44; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416), 19/164; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 441, 444, 467.

658 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/45; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 468.

659 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/165.

660 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/164; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 468.

isimlendirilmektedir. Bu kişilere öğüt verilmelidir. Öğüt ise mantık ilminde tanımlanan hatâbe değildir. Kur'an'da nasihat (*va'z*) kelimesiyle hayra yönlendirme (*terğîb*), kötülükten sakındırma (*terhîb*), emir ve nehiyde bulunma kastedilmiştir. Bu açıdan güzel öğüt (*mev'iza*) hakikate yönlendirme ve bâtıldan sakındırma işlevi görmekte; haber, doğrulama ve emre itaati kapsamaktadır. Bu grup bir şeye davet edilirken insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermeler kullanılmaktadır. Zira onlar gizli olduğu takdirde hakikati kavrayamamaktadır.[661]

Kişi hikmet veya güzel öğütten anlamıyorsa cedel ehlidir (*sâhibu'l-cedel*).[662] Hakikati görmek istemeyen kimselere karşı onların kabul ettikleri (*müsellem*) önermeler kullanılmalıdır. Zira onlar açık bir bilgi olsa da daha önceden kabul etmedikleri bir bilgiye yönelmemektedir. Ancak önceden bildikleri bir şey gizli de olsa ona yönelmekte zorluk yaşamamaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, insanları hakikat bilgisine uzaklıklarına ve bunu hayat pratiklerine dökmelerine nazaran sınıflandırmaktadır. İnsanların her bir grubu hakikati farklı şekillerde elde etmektedir. Hakikati bildiği halde hevasına uyan öğüt ehli, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgileri onaylarken; hakikati ve onun uygulanmasını reddeden cedel ehli, muhatapların verili alarak kabul ettiği (*müsellem*) bilgileri onaylamaktadır. Hakikati bilip uygulayan hikmet ehli ise hakikat bilgisini her şekilde kavramaya müsaittir.

4.3. Kur'an'ın Anlam Yapısı

İbn Teymiyye'nin nakil verisi ile akıl verisini dinin altında konumlandırarak aralarında bir çatışma olmadığını gösterme çabasının temelinde te'vîli sınırlandırma isteği yatmaktadır.[663] Ona göre Gazzâlî'nin başlattığı, Râzî ve takipçilerinin uygulamaya döktüğü te'vîlin genel kuralı akıl ile nakil bilgisi çatıştığında akıl verisini öncelemektir.[664] Akıl verisini merkeze koymak, akıl ile nakil arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için nasları yorumlamayı gerektirmektedir. İbn Teymiyye te'vîli, âyetleri aklî bilgilerle uzlaştırma çabası olarak görmekte ve olumsuz bir bağlamda tahrif ile birlikte zikretmektedir.

İbn Teymiyye âyetlerin doğru anlaşılması için izlediği genel kuralları açıklamak üzere *Mukaddime fî (usûli't)-tefsîr* ismiyle anılan bir risale kaleme almıştır.[665] İbn Teymiyye'nin

---

661 Nitekim Nisa sûresi 66. âyette öğüt ile "emredilen şey", Nur sûresi 17. âyette ise "nehyetme" kastedilmiştir. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/164-165; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 467-468.

662 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/164-165; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 468.

663 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 97.

664 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/4-8.

665 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995), 13/329.

tefsir kuramının merkezinde nakil bilgisi bulunmaktadır. Müfessirin görevi yalnızca seleften gelen nakilleri aktarmaktır.[666] Ona göre akıl ile nakil verisi karşı karşıya geldiğinde önce naklin sahihliği tespit edilmelidir.[667] Hz. Peygamber ashabına Kur'an lafızlarını öğrettiği gibi tefsirini de öğretmiştir.[668] İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğini iddia etmektedir. Bunun aksini düşünmek ona göre peygamberin tebliğ görevini yerine getirmediğine yönelik bir ima taşıyacağından saygısızlık olacaktır.[669] Ayrıca Allah Teâlâ vahyi insanların hidayete davet edilmesi için göndermiştir. Bu hidayetin açıklanmaması vahyin mantığına ters düşecektir.[670] Ona göre Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını tefsir ederek ashabına öğrettiği için ondan sonra gelen ilk nesiller arasında nadiren görüş ayrılıklarına rastlanmaktadır. Bu görüş ayrılıkları tezat değil çeşitlilik oluşturan farklılıklardır.[671] İbn Teymiyye tefsirin merkezine nakil bilgisini yerleştirdiği için, onun nakillerin tamamını Hz. Peygamber'e dayandırma ve selef arasındaki ihtilafları açıklama gereksinimi duyması anlaşılırdır.

İbn Teymiyye'nin tefsir kuramında en doğru tefsir nakil verisine dayanmalıdır. Âyetler sırasıyla Kur'an âyetleri, Hz. Peygamberin sünneti, sahabe ve tâbiîn sözleri kullanılarak anlaşılmalıdır.[672] Ona göre aklî bir bilgi bu nakil verileri ile uyumlu değilse önce nakillerin sahihliği tespit edilmeli, ardından akıl verisi sorgulanmalı, akla uymadığı gerekçesiyle nakiller te'vîl edilmemelidir.[673] Akıl verisi şayet dinî kaynaklardan besleniyorsa bu durumda nakil ile aralarında bir çatışma söz konusu olmayacak ve te'vîle ihtiyaç duyulmayacaktır.[674] Onun bu yaklaşımı tüm düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.[675]

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında te'vîlin anlamı "işin kendisine döndüğü şeydir."[676] Te'vîl lafzın işaret ettiği anlama (*medlûl*) ve zâhirî anlamına (*mefhûm*) uygun olmalı, onunla sözün tefsiri ve açıklaması amaçlanmalıdır.[677] Selef, te'vîli

---

666 Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname* 6/15 (2008), 124-125.
667 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/344-354.
668 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/331-332.
669 İbn Teymiyye'nin tefsir kuramının eleştirisi için bkz. Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 125-126.
670 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/23-27, 204, 233.
671 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 13/333, 336. Onun sık sık felsefeciler arasındaki görüş ayrılıklarına değinirken bunun karşısında selef arasındaki görüş birliğini zikretmesi önemlidir.
672 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/363-368.
673 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 100; Ebû Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, 238.
674 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/12; İbn Teymiyye aklı önceleyen ve buna bağlı olarak kendi görüşlerine uymayan âyetleri te'vîl eden kimselerin kelamcılar oldukları kanaatindedir. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/373-374.
675 Ebû Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, 210.
676 Bkz. Nisâ 4/59, A'râf 7/53, Yûsuf 12/6, Yûsuf 12/37, Yûsuf 12/45, Yûsuf 12/100 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/14, 206.
677 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/14.

böyle anlamlandırırken sonradan gelenler te'vîle yeni bir ıstılâhî anlam yüklemiştir. Te'vîl "bir delil sebebiyle lafzı tercih edilen anlamdan daha az tercih edilen anlama çevirmek"[678], "sözün yorumlandığı hakikat"[679] veya "lafzı, işaret ettiği (*medlûl aleyh*) ve kendisinden anlaşılan anlamdan (*mefhûm minh*) buna aykırı bir anlama döndürmek" şeklinde anlaşılmıştır.[680] Ona göre nakil bilgisine dayanmayan bir tefsir faaliyeti aklî bilgiyi önceler veya salt lafza dayanır. Aklî bilgiyi önceleyen tefsir rey tefsiri veya te'vîl olarak isimlendirilir.[681] Te'vîl ise ya araç ve sonuç (*delil* ve *medlul*) bakımından ya da sadece kullandığı araç (*delil*) bakımından problemlidir. Araç bakımından hata, lafızlara kastedilmeyen anlamları yüklemektir. Şayet lafza yüklenen bu yeni anlam yanlış ise te'vîl sonucu bakımından yanlış, doğru ise te'vîl sonucu bakımından doğrudur. İki grubu ayıran şey te'vîl edilen mecazî/bâtınî anlamın doğruluğudur.[682] Her iki te'vîl türünde de Allah'ın kastetmediği bir anlam lafızlara yüklenmektedir.[683]

Te'vîl yöntemini benimseyenlere göre özellikle metafizik ile ilgili anlaşılması zor dinî naslarda düz bir anlatım değil mecazî anlatım kullanılmıştır. İbn Teymiyye ise Kur'an'da mecazdan söz edilemeyeceğini ve onda akıl verisine aykırı bir verinin yer almadığını söyleyerek Kur'an'da kişiyi te'vîle mecbur bırakan bir anlatımın söz konusu olmadığını düşünmektedir. Yapılan çalışmalar onun mecaz ve te'vîl karşıtı bir tutum sergilemesine rağmen bunu kendi yorumlarında sürdürmediğini göstermektedir.[684] O, kimi yerde te'vîle başvurma zorunluluğunun farkına varmaktadır. İbn Teymiyye, anlamın tamamen Allah'a bırakılması (*tefvîz*) taraftarı değildir. Zira Kur'an insanların anlaması için indirilmiştir.[685] O, bu yönüyle klasik selefî çerçeveyi aşmıştır.[686] Burada araştırmanın sınırlarını aşacağı için İbn

678 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/14.

679 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 100.

680 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/206.

681 Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 127.

682 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1995, 13/356-362.

683 Maşalı'ya göre İbn Teymiyye'nin bu sınıflaması ideolojiktir. Zira o aynı yöntemi kullanan kişiler arasında ayrıma gitmiş ve Mu'tezile başta olmak üzere kelamcılar dışındaki kesimlerin görüşlerini yanlış kabul ettiğinde dahi onlara ismen bir ithamda bulunmamıştır. Kur'an lafızlarına asıl kastın dışında yanlış anlam yükleyenler İbn Teymiyye'ye göre selefe aykırı fikir beyan eden kelamcılar (Hâriciyye, Mu'tezile, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye), rafiziler, karmatîler ve felsefecilerdir. Kur'an lafızlarına asıl kastın dışında ancak doğru anlamlar yükleyenler, bir diğer ifadeyle araçsal hata yapanlar ise fakihler, tasavvuf ehli ve vaizlerdir. Böylece o kelam ve fıkıh te'vîlleri, sufi bâtınî ve felsefî-bâtınî te'vîller arasında bir ayrım yapmaktadır. Tüm bu gruplar aynı yöntemi benimsemiş olsalar da o, hakim grubu oluşturan fakihler ile sufilerin yorumlarına hak vermekte ve bu konuda ismen bir eleştiri sunmamaktadır. Oysa Mu'tezile ve filozoflar gibi gruplara ismen sert eleştiriler yöneltmekten çekinmemektedir. Bkz. Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 128, 131, 133, 135, 138, 145.

684 Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 136-137; Abdülüzîm İbrâhîm Muhammed el-Mutîî, *el-Mecâz ınde'l-İmâm İbn Teymiyye ve telâmizuhû beyne'l-inkâr ve'l-ikrâr* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995), 10; Hülya Afacan, *Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 58-65.

685 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 101.

686 Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2003), 216-217.

Teymiyye'nin tefsir kuramı, bu kuramın tutarlılığı veya te'vîl karşıtı tutumu incelenmeyecek, konuyla bağlantılı olarak akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde te'vîlin zorunluluğuna dair yönelttiği eleştiri ile yetinilecektir.

Te'vîlde kullanılan enstrümanlardan biri mecaz iken diğeri bâtınî anlamdır. İbn Teymiyye mecaza karşı gelirken aynı zamanda bâtınî anlama da itiraz etmektedir.[687] İbn Teymiyye Kur'an'ın zâhirî ve bâtınî iki ayrı anlamı olması fikrine karşıdır. Ona göre Kur'an'ın zâhiri ve bâtını olduğunu kabul etmek, fitnelerden daha büyük bir kötülüğe yol açmıştır.[688] Bâtınî bilgi bilinen şeyin gizli olması veya insanların çoğunun bilmediği gizli bir bilgi anlamına gelmektedir.[689] Halbuki zâhirî bilginin doğruluğu konusunda ölçüt Kur'an ve sünnettir. Bu genel kurala göre Kur'an ve sünnete uyan bilgi doğru, uymayan bilgi yanlıştır. Bu kural bâtınî bilgi için de geçerlidir.[690] Dinî naslara aykırı anlamların doğruluk değerinden söz edilemez. Kendinde yanlış olan ve dinî naslara aykırı olan bilgi ile Kur'an'ın tefsir edilmesi yanlıştır. Bu konuda bir şüphe yoktur. Kur'an'ın dinî naslara uygun anlamlarla tefsir edilmesi konusunda ise bir karışıklık söz konusudur.[691]

Bâtınî anlam dinî nasların zâhirine paralel bir anlama sahipse bu durumda onun nasıl elde edildiğine bakılmalıdır. Bâtınî anlama ulaşmanın iki yolu vardır. Bu anlama ya lafızlardan hareketle ya da kıyas yoluyla ulaşılmaktadır. Bâtınî anlama lafızlardan hareketle ulaşılmışsa bir diğer ifadeyle Kur'an âyetlerinin zâhiri ile kastedilmeyen bâtınî bir tefsir yapılmışsa, bu bilgi kendisi itibariyle doğru olsa da bu anlama ulaştıran yol hatalıdır. Zira dinî nasları kastedilen anlamın dışına çıkarak tefsir etmek yanlıştır.[692] Örneğin "Firavun'a git" (Tâhâ 20/24) âyetinde Firavun ile kalbin, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) âyetinde inek ile nefsin kastedildiğini iddia etmek Allah'a iftira atmaktır. Sufi Bâtınîler ve filozoflar Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya "ayakkabılarını çıkar" (Tâhâ 20/12) emrini dünya ve ahireti geride bırakma ile, Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasını sudur teorisine uygun biçimde kendisine ulaşan feyz ile tefsir etmişlerdir. İbn Teymiyye Gazzâlî ve onun gibi düşünen kimselerin âyetleri bu şekilde tefsir ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu tefsirin kökeni filozoflara dayanmaktadır. Burada akıl bilgisi öncelenmiştir ve bu şekilde yapılan tefsir hatalıdır. Nitekim Gazzâlî de hayatının sonlarına doğru bu yorumundan vazgeçmiştir.[693]

---

687 Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 128.
688 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/240-241; Ebû Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, 216.
689 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/235.
690 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/235.
691 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/243.
692 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/243.
693 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/317-318; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/238.

İbn Teymiyye'ye göre itibar ve kıyas yoluyla bâtınî anlama ulaşılmışsa bu tefsir bir kıyas gibi değerlendirilir.[694] Örneğin "Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir." (el-Vâkıa 56/79) âyetinde Levh-i mahfuz veya Mushaf'ın kastedildiği kabul edildikten sonra bir kıyas yapılabilir. Buna göre Kur'an harflerinin yazıldığı Levh-i mahfuza ancak temiz bir bedenle dokunulacağı bilgisine kıyasla Kur'an'ın anlamlarının da ancak temiz kalplere ineceği söylenebilir. Bu sahih bir anlam ve itibar olduğu için seleften de aktarılmıştır.[695] Ancak İbn Teymiyye'nin bu tür bir yoruma izni yok gibidir. O, doğru veya yanlış olması mümkün olduğu için işaret, itibar ve kıyas ile bâtınî anlamlara ulaşmanın yanlış olduğunu ifade etmekte, dinî nasları Kur'an, Sünnet, sahabe ve tâbiîn görüşlerinin dışında bir anlama hamletmeyi Allah'a iftira atmak olarak değerlendirmektedir.[696] Kısaca ona göre tefsirde selef otoritesinin önüne geçirilen her yorum hatalıdır.[697]

Kelamcılar ve sufiler ise İbn Teymiyye'ye göre aklı nakil bilgisinin önüne geçirdikleri ve Kur'an'ı sadece nakle dayalı bir haber olarak konumlandırdıkları için akıl verisine uymayan âyetleri te'vîl etmek istemiştir. Onlar Kur'an'ın mecazlar barındırdığını, bu mecazları çözümlemek ve hakiki anlama ulaşmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Halbuki Kur'an, getirdiği haberler ile birlikte onların kanıtlarını da insanlara sunmaktadır. Kur'an bu açıdan evrenseldir. Herkes için delil niteliği taşımaktadır. İnançsız kişiler de Allah'ın âyetlerinden istifade etmektedir.

Kur'an'da Allah'ın birliği, peygamberlerin doğruluğu ve ahiret gibi dinin temel konularının (*usûlüddin*) ve bu konulardaki aklî burhânlara yer verilmiş, müşriklerin itirazları bu burhânlar üzerinden cevaplanmıştır.[698] Bu açıdan Kur'an'da insanların bilmesi gereken hiçbir konu atlanmamış, bu konuların kendileri de aklî delilleri de zikredilmiştir.[699] Kur'an bu açıdan akıl ile nakil verisini bünyesinde bulundurmaktadır. Âyetler hem Allah Teâlâ'dan vahyedilmeleri açısından hem içerisindeki aklî deliller açısından kullanılabilmektedir. Bu sebeple Kur'an sadece Müslümanlar değil tüm insanlar için bir delil niteliğindedir. Kur'an sadece Müslümanlara değil tüm insanlara hitap etmektedir.[700]

---

694 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/240-241.
695 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/242.
696 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1995, 13/243.
697 Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 127.
698 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiʿatu'l-İmâm Muhammed b Suʿûdi'l-İslâmiyye, 1991), 1/236.
699 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/28, 198-199.
700 Ebû Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, 205, 206, 230, 236; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 67; Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", 49.

4.4. Kur'an Dilinin Kendine Özgü Burhânî Bilgi Değeri

Kur'an dilini hatâbe çerçevesinde değerlendirmek İbn Teymiyye'ye göre akıl verisinin nakil verisine öncelenmesinin ve Yunan mantığının İslâmî ilimlerde kullanılmasının bir getirisidir. İbn Teymiyye nakil bilgisinin ölçüt alınması gerektiğini ve Müslümanların Yunan mantığına ihtiyaçları olmadığını düşünmektedir. Ona göre Kur'an burhânî bir anlatım yöntemi kullanmaktadır. Dolayısıyla o, kesin bir bilgi değerine sahiptir. Ancak İbn Teymiyye'nin burhân tanımı yerleşik burhân tanımından farklıdır. Ona göre felsefeciler ve felsefî düşünceyi takip edenler burhân tanımları ve burhâna duydukları güvenden dolayı vahiy müessesesini reddedecek duruma gelmiştir. Onlar burhânın tanımı gereği vahye çeşitli açıklamalar getirmeye çalışmış ve bu inançlarına binaen dinî nasları vehim ve hayal ile irtibatlandırarak ona temsîlî bir değer atfetmişlerdir. Bu nedenle önce onun Kur'an dilinin bilgi değerini hatâbe çerçevesinde değerlendirilmesine yönelik eleştirileri sunulacak, ardından sembolik (temsîlî) dil eleştirisine yer verilecektir.

4.4.1. Kur'an Âyetlerinin Bilgi Değeri

Allah Teâlâ "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." (en-Nahl 16/125) buyurmuştur. Kur'an, iman edip bunu yaşantıya döken seçkin insan profiline hikmet, inancını davranışa dönüştürme konusunda sorun yaşayanlara güzel öğüt ile seslenmekte; iman etmeyi ve buna dayalı davranış pratiklerini inkâr eden kimselere ise en güzel şekilde tartışma örneklerini sunmaktadır.[701] Kur'an'ın anlatım yöntemi bazı açılardan burhân, hatâbe ve cedele benzese de bu kategorilere dâhil edilmemelidir.[702]

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'da insanlar hikmet ve öğütle dine davet edilirler.[703] Tartışma ise bir davet yöntemi değildir. Nahl sûresi 125. âyette hikmet ve öğütle davet emrinden sonra yapılan atıf, davete alternatif olarak onlarla tartışma emri verildiğini göstermektedir. Ona göre Kur'an'daki tartışma örnekleri ile mantık ilminde tanımlanan cedel arasında büyük bir fark vardır. Kur'an'da doğruluk değeri taşımayan, sadece muhatap tarafından verili alınan bilgiler kullanılmaz. Oysa mantıkta amaç muhatabı yenmek olduğundan muhatabın inancı baz alınır. "İşte siz böylesiniz; hadi hakkında bilginiz olan konuda tartıştınız, fakat hiç bilgi sahibi olmadığınız bir konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysa Allah bilir, siz bilmezsiniz." (Âl-i İmran

701 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/48.
702 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/44.
703 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/164-165; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 468.

3/66) âyetinde buyurulduğu üzere Allah bilgiye dayanmayan tartışmayı kınamaktadır. Kur'an'da insanların hepsinin kabul ettiği (*müsellem*) burhânî önermeler kullanılmaktadır. İbn Teymiyye muhatabın kabul ettiği (*müsellem*) önermeleri burhânî önerme olarak değerlendirmektedir. Muhatabın inancı yanlış ise bu sadece onun yanlışlığının gösterilmesi ve çelişkinin ortaya konulması için gündeme getirilmektedir. Muhatabın hatasını göstermek üzere yapılan tartışma dahi gerçeğe uygun olmalıdır.[704] Kur'an'da burhânî bilgiler kullanılarak en güzel şekilde tartışmanın pek çok örneğine yer verilmiştir.[705] Bu örneklerde amaç muhatabı alt etme değil hakikate çağırmadır. Mantık ilmindeki cedel ile Kur'an'daki tartışmanın ayrıştığı noktalardan biri de bu hedeftir. Kur'an hakikatin aktarımını hedefler. Tartışma esnasında bir fikrin savunulması gerektiğinden bir zıtlaşma yaşanır ki bu zıtlaşmanın aza indirilmesi için tartışmanın en güzel şekilde yerine getirilmesi emredilir.[706]

Kur'an bu insanların tamamına uygun bir anlatım yöntemi izlemektedir.[707] Herkese uygun anlatım yöntemi, doğru olmak kaydıyla insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) önermelerin kullanılmasıdır. Kur'an'da insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) bilgiler kullanılmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'ye göre insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) bilgilerin doğruluğu kesindir.

İbn Teymiyye'ye göre felsefeciler (*mütefelsife*) ve kelamcılar Kur'an'ı kendi yöntemleri çerçevesinde anlamlandırmaya çalıştıkları için Kur'an'ın hatâbî yöntemi uyguladığını ve avamı ikna eden iknaî önermeleri kullandığını iddia etmişlerdir.[708] Bu görüşleri onların dini yalanlamalarına yol açmış ve dinî metinleri hakikatin temsîlleri olarak yorumlama fikrine götürmüştür. Hatta İbn Teymiyye daha ileri giderek felsefecilerin dini toplumsal bir olgu olarak gördüklerini ve toplumu ıslah etme pahasına dinî nasların yanlış bilgiler içerebileceğini kabul ettiklerini ileri sürmüştür. Zira hatâbe ve cedelin tanımında bilgilerin doğru olması şartı aranmamış, bir bilgi muhatap tarafından kabul ediliyorsa onu ikna etmek üzere yanlış olsa da kullanılabileceği düşünülmüştür. İbn Teymiyye bu noktada Kur'an'ın tartışmasız gerçekleri

---

704 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/165; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 468-469.

705 Bu örnekler kabule zorlayan soru (istifhâm-ı takrîrî) tekniği ile muhatapların ikrar etmesi ve batılı inkâr ederek burhânî önermeleri bilmeleri için gelmektedir. Kur'an'da tartışma içeren âyetlerde burhânî açık önermelerin anlaşılması için soru sorulur. Zira burhânî önermeler kimsenin karşı gelemeyeceği önermelerdir. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/165.

706 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/165; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 467-468.

707 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/165.

708 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 467; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/46; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/163; Ebû Zehra, *İmâm İbn-i Teymiyye*, 230.

içerdiğini ve yalan veya yanlış bilgilerden ari olduğunu vurgulamaktadır. Ancak onun bu eleştirisinin yersiz olduğu düşünülebilir. Nitekim hatâbenin tanımında yer almasa da bu durum hatâbenin yanlış bilgileri kullanan bir anlatım yöntemi olduğunu göstermez. Bilakis bilerek muhatabı yanıltma amacıyla söylenen sözler mugalata kapsamına girmektedir.[709]

İbn Teymiyye'ye göre burhân kesin önermelerin kullanıldığı anlatım yöntemidir. Önermeleri kesinlik değeri taşıyan bir akıl yürütme, formel açıdan da sorun taşımıyorsa ortaya çıkacak sonuç kesinlik değeri taşıyacaktır. Ancak kesin önermeler insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatap tarafından kabul edilen (*müsellem*) bilgileri devre dışı bırakacak şekilde sınırlandırılmamalı, kesin bir içeriğin hangi akıl yürütme türü ile dile getirildiği önemsenmemeli, kesinlik muhataplara veya forma göre değil içeriğe göre belirlenmelidir. Deliller içerdikleri bilginin kendindeki değeri açısından değerlendirildiğinde onların yaygın olarak bilinip bilinmemesi (*meşhûr*) veya muhatap tarafından kabul görüp görmemesi (*müsellem*); temsîl veya mantıkî kıyas formunda ifade edilmesi bir önem taşımayacaktır. Bu sebeple Kur'an dilinin Aristotelyen mantık kalıpları ile değerlendirilmesi doğru değildir.

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'da insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) önermeler kullanılmaktadır. Ancak bu isimlendirme muhatapların bakış açısına göre yapılmıştır. Önermelerin kesin bilgi vermesi, yaygınlığı veya muhatap tarafından kabul edilmesi göreli bir durumdur. Onlara bu ismi veren insanların bu bilgileri elde etme biçimidir.[710] Kur'an'da yalnızca kesin gerçekler yer almaktadır.[711] Fakat bu bilgiler tüm insanlar tarafından aynı seviyede bilinmemektedir.[712]

Kur'an delilleri kendileri açısından doğru ve sabit, insanların doğrulama biçimlerine göre farklı ve değişkendir.[713] Bir delil gerçeğe uygunsa doğru, değilse yanlıştır. Kur'an delillerinde kullanılan tüm önermeler gerçeğe uygun ve doğrudur. Bu deliller kendilerinde doğru ve gerçek oldukları için kabul edilmelidir.[714] Kur'an delilleri içerdikleri bilgi itibariyle kesin olmakla birlikte bu delillerin doğrulanması açısından çeşitlilik arz etmektedir. Peygamberin mucizeleri ve fil ashabı gibi örneklerde olduğu üzere Kur'an âyetlerini biri

---

709 Mugalata ve safsata kimi zaman birbiri yerine kullanılabilen lafızlardır. Ancak aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Bu farklar ve hatâbenin mugalata ve safsatadan ayrıştırılması için bkz. Mahmut Kaya, "Mugalata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005); İbrâhîm Emiroğlu, "Safsata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

710 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/47; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 472.

711 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/47; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 19/164.

712 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/48.

713 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/48.

714 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/47.

görerek ve duyu yoluyla bilirken, bir başkası işiterek ve tevatür yoluyla bilmektedir.[715] Biri nezdinde kesin olarak bilinen bir önerme, diğeri için zannî olabilmektedir. Dolayısıyla önermelerin elde edilme biçimlerine değil bilginin kendindeki değerine bakılmalıdır.

Kur'an'daki deliller karmaşıklıktan uzak sade bir yapıda gelmekte, deneyimle (*tecrübe*) ve tikellerle ilgilenmektedir.[716] Zira insan fıtratı dış dünyada var olan tikelleri algılamaktadır.[717] Kur'an'daki fıtrata dayalı kesinlik taşıyan ve herkesin anlayabileceği deliller, salt aklî delillerden daha etkilidir.[718] İbn Teymiyye Yunan mantığına bağlı delillerin yerelliğini sık sık vurgulamaktadır. "And olsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla (*beyyinât*) gönderdik, beraberlerinde *kitap* ve *mizanı* da indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar. Bir de *demiri* indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır." (el-Hadîd 57/25) âyetinde Allah tarafından indirildiği belirtilen mizan, İbn Teymiyye'ye göre doğal mantıktır.[719] Kur'an'a içkin olan bu mantık kıyasın temelini oluşturan aklî ölçüttür.[720] O, Yunan mantığının aksine herkesi kuşatmaktadır.[721]

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an kelamcıların, felsefecilerin ve diğer tüm akıl sahiplerinin sözlerinde bulunan doğru yöntemlerin özünü içererek beşer sözlerinde bulunmayan yöntemleri de kullanmaktadır.[722] Kur'an dili burhânî kesinliğe sahiptir.[723] Burada İbn Teymiyye'nin burhân ile kastının Yunan mantığındaki burhân olmadığı hatırlanmalıdır. Onun bu yaklaşımının temelinde burhân, hatâbe ve cedele karşı yaptığı eleştiriler yatmaktadır. Ona göre aklî bir bilginin kesinliği kişilerin bilgi elde etme yöntemlerine göre değil içerik bilgisinin kesinliği ile ölçülmelidir.

Kur'an ifadelerinin hatâbî, cedelî veya burhânî bir karakter taşıdığını söylemek onları formel mantık kalıplarına indirgemek olacaktır. Kur'an dili mantık ilmi içerisinde tanımlanan burhân, hatâbe ve cedelle uyuşmamakta, kendisine özgü bir anlatım yöntemi izlemektedir.

---

715 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/48.

716 Burhaneddin Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2010), 115; Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/406.

717 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 9/89, 168-169; Burhâneddin Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2010), 122.

718 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 85; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (İtikadî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/406.

719 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (İstanbul: Dâru'l-İman, 2019), 9/132, 186, 187, 188.

720 Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4 (1987), 48.

721 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 9/132.

722 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/47.

723 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 2/46.

Kur'an'da herkese uygun bir anlatım yöntemi takip edilmiştir. Buna göre Kur'an'da doğru ve kesin olmak kaydıyla insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) önermeler kullanılmaktadır.

4.4.2. Sembolik (Temsîlî) Dil Eleştirisi

İbn Teymiyye felsefecilerin ve kelamcıların dini salt akıl karşısında konumlandırmalarına itiraz etmektedir. Bunun için temel ölçüt olarak görülen mantık ilmine ve özellikle mantığın içerik araştırmasına yönelik eleştiriler yöneltmekte ve onların dinî nasları yorumlama biçimlerini yanlışlamaktadır. Ona göre felsefeciler dinî nasları kendi sistemleri içerisinde yorumlamıştır.

İbn Teymiyye'ye göre dinî naslar iki temel yaklaşım nedeniyle yanlış yorumlanmıştır. Bunlar (1) nasları değiştirme (*tebdîl*) ve (2) peygamberin bilmediğini söyleme (*techîl*) yaklaşımıdır. Nasları değiştirenler âyetleri (1a) vehim ve hayal veya (1b) tahrif ve te'vîl ile açıklamıştır.[724] İbn Teymiyye'ye göre nasları vehim ve hayal gücü ile açıklayanlar filozoflar (*mütefelsife*) ve bâtınîler; tahrif ve te'vîlde bulunarak açıklayanlar ise kelamcılardır.[725] Te'vîle dair eleştirileri daha önce zikredilmiştir. Burada onun kısaca vehim ve hayale dayanan temsîlî dile dair eleştirisi konu edilecektir.

İbn Teymiyye'ye göre nasları vehim ve hayal yetisiyle açıklamak son derece yanlıştır.[726] Bu yaklaşımı benimseyenlere göre dinî naslarda yer alan Allah'ın varlığı ve birliği, ahiret günü, cennet-cehennem ve melekler gibi gaybî konularda hakikatin kendisinin aktarılması gerekmez. İnsanların anlayış seviyeleri gereği onların vehim ve hayal gücüne hitap edilir. Allah bir cisim olarak nitelenir, insanların bedenleriyle diriltileceği, ceza ve mükafatın maddi olacağı ifade edilir. İnsanlar sadece tahayyül edebildikleri varlıkları idrak edebildikleri için hakikat bilgisi bu kişilere tahayyül yoluyla misâller üzerinden anlatılır. Bununla birlikte bu misâllerin hakikatin temsîli olması da gerekmez. Bu ifadeler yalan da olabilir. Zira toplumun yararı için yalan söylenmesinde bir sakınca yoktur. Peygamberler hakikat bilgisine sahip olsalar da insanların

---

724 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/8.

725 İbn Teymiyye Fârâbî ve İbn Rüşd'ü ilk grupta, Gazzalî'yi ikinci grupta zikretmektedir. Dolayısıyla onun vehim ve hayale dayanan temsîli dil eleştirisinin Fârâbî ve İbn Rüşd'e, te'vîl ile ilgili eleştirilerinin Gazzalî'ye yönelik olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/10-12.

726 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/8, 203-204; Nasları hayal gücüyle açıklama yaklaşımını benimseyenlerin kimi peygamber ve filozof hiyerarşisinde, kimi peygamberin bilgisinin sınırları konusunda, kimi ise tahayyül yöntemine başvurulan konuların sınırları noktasında farklı düşünmektedir. İbn Teymiyye Fârâbî'yi filozofları üstte görenler arasında zikrederken İbn Sînâ'yı peygamberleri üstte gören kimseler arasında konumlandırmaktadır. Bu kimselerin görüşlerinde tam bir uzlaşı bulunmasa da İbn Teymiyye'ye göre temelde aynı fikre sahiptirler. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/9-11.

yararı için bu hakikatin aksini gösterecek ifadeler kullanabilir.[727] İbn Teymiyye filozofların hakikat bilgisinin insanlara tahayyül yoluyla misâller üzerinden iletilmesi konusunda haksız olduklarını düşünmektedir. Bunun yanında o, bu bilginin gerçekliği yansıtmasının zorunlu görülmediğini aktarmakta ve filozofları Allah'a yalan isnad etmekle itham etmektedir.

İbn Teymiyye hatâbî yöntemde hakikatin kendisinin veya temsîlinin aktarılmasının gerekli görülmediği, kamu yararı gereği yalan da söylenebileceği kanaatindedir. Hakikatler yalnızca bilimsel konularda doğrudan ifade edilmektedir. Dinî naslar ise insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgilerden oluşmaktadır.[728] Nasları vehim ve hayal yetisiyle açıklayanlara göre dinî naslarda hatâbî bir anlatım yöntemi takip edilmiştir. Dolayısıyla dinî naslarda insanlara yanlış bilgiler verilmesinde bir sakınca yoktur. İbn Teymiyye'nin bu çıkarımının ne denli doğru olduğu sorgulanmalıdır. Zira hatâbe kendinde böyle bir sonucu ortaya çıkarmamaktadır. O, hatâbeyi yanlış veya yalan olması muhtemel bilgiye eşitlemiş görünmektedir.

Temsîlî dilin kullanılması durumunda dinî naslarda yer alan lafızlar ile zâhirî anlamlar kastedilir. Kur'an'da mecazların kullanıldığını düşünen te'vîl taraftarları ile temsîlî dil kullanıldığını düşünen vehim ve hayal taraftarlarını ayıran husus budur. Te'vîl yaklaşımını benimseyenler dinî naslarda yer alan lafızlar ile zâhirî anlamın dışında bir şeyin kastedildiğini, bu kastedilen anlamların tespit edilebilmesi için te'vîle başvurulması gerektiğini düşünürler.[729] Ancak naslar vehim ve hayal gücü ile açıklandığında kullanılan dilin temsîlî olduğu sonucuna varılır. Temsîlî dil kullanıldığında lafızlar ile zâhirî anlamlar kastedilir. Bu zâhirî anlamlar toplumun yararı için hakikati değil aksini gösterebilir.[730]

İbn Teymiyye'nin aktarımına göre temsîlî dil anlayışı, dinî naslarda kamu yararı gözetildiği için insanların mütehayyile yetisine hitap eden ve gerçek olmayan ifadeler kullanıldığı ön kabulüne dayanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu doğru değildir.[731] İbn Teymiyye hangi konularda hataya düştüklerini söylemek yerine bu kişileri mülhit ve zındık olmakla,[732] Kur'an ve sünnete aykırı davranmakla nitelemektedir. Ona göre bu yaklaşımı benimseyenler Allah ve Rasulünün sözlerini yorumlarken kendi görüşlerini muhkem bulmaktadır.[733] İbn Teymiyye'nin hatâbî yöntemde kullanılan önermelerin zanna dayalı sonuç

727 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/8-9, 104, 201; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 442.
728 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 441.
729 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/203.
730 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/9.
731 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/203-204.
732 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/104, 201, 202, 203-205, 276.
733 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1/275.

vereceğine yönelik ifadeleri hatâbeden çıkarılabilir bir sonuçtur. Bununla birlikte bu ihtimal dinî nasların gerçeği taşımayıp insanların yararına yalanlar içerdiği sonucunu doğurmamaktadır. İbn Teymiyye'nin haklı çıkmak için eleştirisini keskinleştirdiği gözlenmektedir.

4.5. Tevhid Delilleri Örnekliğinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri

İbn Teymiyye'ye göre el-Enbiyâ 21/22, el-Mü'minûn 23/91 ve el-İsrâ 17/42 âyetleri Allah'ın birliğine yönelik kesin burhânî deliller içermektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Teymiyye Kur'an'ın hüküm ve haberler ile bu hüküm ve haberlerin aklî kanıtlarını içerdiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla din nakil ve akıl bilgisinin bütününden oluşmaktadır. Din, aklî bilgi ve kanıtları içerdiği için Kur'an, nakle inanmayan kimseler için de ikna edicidir. Kur'an'da yer alan bilgiler ve kanıtlar tüm insanları ikna edecek güce sahip olup daima doğru ve kesindir. Kur'an'da bulunan kanıtlar insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) bilgilerden oluşmaktadır. Ancak bu durum Kur'an dilinin kesinliğine engel değildir. Zira İbn Teymiyye'ye göre insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) bilgiler, burhânî kesin bilgi kapsamında değerlendirilmelidir. İbn Teymiyye, Allah'ın birliğine yönelik delilleri bu çerçevede yorumlamaktadır.

İbn Teymiyye Allah'ın birliğini ulûhiyetin ve rubûbiyetin birliği olmak üzere iki kısımda incelemektedir.[734] Rubûbiyetin birliği Allah'ın tek yaratıcı, rab, malik ve rızık verici olduğunu kabul etmek; ulûhiyetin birliği ise sadece Allah'a ibadet ve kulluk edilmesi gerektiğini kabul etmektir. Rubûbiyetin birliği, ulûhiyetin birliğinin parçasıdır.[735] Dolayısıyla Allah'ın tek ilâh olması aynı zamanda tek rab olmasını da içermektedir. Ancak tek rab olması, onun tek ilâh olacağı anlamına gelmemektedir. Zira rab terbiye eden (*mürebbî*), yaratıcı (*hâlık*), rızık veren (*râzık*), yardım eden (*nâsır*) ve hidayet veren (*hâdî*) gibi anlamlara gelirken; ilâh kendisine ibadet edilen, sevilen, bağlanılan, yüceltilen ve kulluk edilen anlamlarına

---

734 İbn Teymiyye tevhidi iki şekilde tasnif etmektedir. Birinci tasnife göre tevhidi ulûhiyet ve rubûbiyet; ikinci tasnife göre kavlî (isim-sıfat tevhidi) ve amelî tevhid olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu sebeple onun zaman zaman tevhidi üçe ayırdığı ifade edilmektedir. Bu durumda Allah'ın birliği (tevhidi) ulûhiyet, rubûbiyyet ve isim-sıfat birliğinden oluşmaktadır. Allah'ın birliğini bu şekilde tasnif eden ilk kişi İbn Teymiyye olup bu tasnif daha sonra İbn Kayyım, İbn Ebî'l-İzz gibi selefî çizgiyi benimseyen alimlerce takip edilmiştir. Bkz. Murat Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kritiği", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* X/19 (2023), 51; Kerim Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2024), 15.

735 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, ed. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 9/344.

gelmektedir. Daha öz bir ifadeyle ilâh, kendisine kulluk edilmesini hak edendir.[736] O, bu ayrımda ulûhiyetin birliğine odaklanmakta ve ulûhiyetin birliğini Allah'ın ibadete layık tek zat olması ve O'ndan başkasından yardım dilenmemesi bağlamında şefaat, istiğase ve kabir ziyaretlerine ayırmaktadır.[737]

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın yaratıcı olduğu insanlık tarihi boyunca kabul edilmiştir. Ancak onun ibadet edilmeye layık tek ilâh olduğu noktasında sorun yaşanmıştır. Bu nedenle peygamberler insanları Allah'ın ibadet edilmeye layık tek ilâh olduğuna inanmaya çağırmıştır. Enbiyâ sûresi 22. âyet ve İsrâ sûresi 42. âyetlerde bu çerçevede Allah'ın tek ilâh olduğundan söz edilmektedir.

"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) âyetinde İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın tek ilâh olduğu kanıtlanmaktadır.[738] O, âyeti açıklarken dış bağlamı, Kur'an bütünlüğünü, kelime anlamını ve kelime seçimini göz önünde bulundurmaktadır. Buna göre nüzul dönemindeki Arap müşrikler Allah'ın tek rab olduğunu bilmektedirler. Dolayısıyla kanıtlanması gereken şey onun tek rab olduğu değil, ibadete layık tek ilâh olduğudur. Onlar Allah'ın her şeyi yarattığını, rab ve melik olduğunu kabul etseler de yalnız O'na ibadet etmemektedirler. İbn Teymiyye yalnızca Arap müşriklerin değil hiçbir insanın Allah'a rab olarak bir ortak nispet etmediğini iddia etmektedir. Ona göre tüm insanlar yaratıcı rabbin Allah olduğunu fıtraten kabul etmişlerdir.[739] İbn Teymiyye'nin ifadeleri şöyledir:

> Hiçbir Adem oğlu, âlemde iki rab bulunduğunu kanıtlamaya tevessül etmez. Kimse birbirine denk (*mütemasil*) iki ilâh olduğunu, sıfatları aynı iki ilâh olduğunu veya fiilleri aynı ilâhlar olduğunu düşünmez. Yine kimse birbirine denk (*mütemasil*) iki kadîm olduğunu veya denk (*mütemasil*) iki vâcibü'l-vücûd olduğunu da iddia etmez. Âlemde şirk, yaratılan bazı şeyleri Allah'tan başkasının yarattığı kabulüyle gerçekleşir. Böylece şirk güneşe, aya, gezegenlere, putlara (*evsan*), peygamberlere, meleklere, putlara (*temasil*) vb. şeylere tapanların yaptıkları gibi Allah'ın dışındaki bir şeye ibadet edilmesi, vasıtalar edinilmesi, onların çağırılması ve onlara yakınlaşmak şeklinde

---

736 Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kritiği", 52; Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 15-16, 22.

737 Ameli imandan bir parça olarak değerlendirmesi bu tutumuna kaynaklık etmiş görünmektedir. Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kritiği", 52.

738 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/377.

739 Nüzul dönemindeki Arap müşriklerin ve gelmiş geçmiş tüm insanların Allah'ın rububiyetinin birliğini kabul ettikleri yorumu, İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının temelini oluşturmaktadır. İki tanrı inancına sahip Seneviler dahil kimse rububiyet konusunda Allah'a ortak koşmamıştır. Ona göre Firavun gibi rububiyetin birliğini kabul etmeyen bazı tatil ehli kimseler bulunsa da bunların varlığı istisnaidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 19-20, 23-24.

> ilâhlıkta meydana gelir. Hiçbir Adem oğlu âlemde birbirine denk (*mütemasil*) iki yaratıcı (*halık*) olduğunu söylemeye yeltenmez. Allah Teâlâ buyurmuştur ki: "Onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, mutlaka "Allah" diyeceklerdir." (Lokmân 31/25) Yine Allah Teâlâ buyurmuştur ki: "De ki: 'Biliyorsanız söyleyin, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?' 'Allah'a' diyecekler. 'O halde düşünmez misiniz?' de. 'Peki yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?' diye sor. 'Bunların rabbi Allah'tır' diyecekler. 'O halde Allah'a saygınız yok mu?' de. 'Biliyorsanız söyleyin, bütünüyle varlığın yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?' de. 'Hepsi Allah'a aittir' diyecekler. 'O zaman nasıl olup da böyle büyülenmiş gibi davranıyorsunuz?' de." (el-Mü'minûn 23/84-89) ve "Onların çoğu ortak koşmadan Allah'a iman etmezler." (Yûsuf 12/106)[740]

Kur'an bütünlüğü göz önüne alındığında İbn Teymiyye'ye göre âyetlerde daima peygamberlerin insanları Allah'ın tek ilâh olduğuna davet ettiklerinden söz edilmektedir. Nitekim âyetlerde peygamberlerin ilâhın tek olduğuna davetleri şöyle tasvir edilmektedir:[741] "Andolsun ki Nûh'u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka ilâhnız yoktur." (el-A'raf 7/59), "Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, "Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?" (ez-Zuhruf 43/45), "Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, "Benden başka ilâh yoktur, şu halde bana kulluk edin" diye vahyetmiş olmayalım." (el-Enbiyâ 21/25), "Andolsun ki biz her ümmete, "Allah'a kulluk edin, sahte ilâhlardan uzak durun" diyen bir elçi gönderdik." (en-Nahl 16/36) Ancak Allah'ın tek rab olduğuna inanmaları, İslâm'ın tevhid inancı için yeterli görülmemiş, ilâhın tek olduğunu kabul etmeleri beklenmiştir. İbn Teymiyye'ye göre rubûbiyetin tevhidi, tevhidin yeter şartı değil gerek şartıdır.[742] Müslüman olabilmek için rubûbiyeti kabul etmek gerekse de bu yeterli değildir. Müslüman olabilmek için hem Allah'ın tek yaratıcı ve düzenleyici olduğuna inanmalı hem de yalnızca O'na ibadet edilmelidir.

İbn Teymiyye'ye göre Enbiyâ sûresi 22. âyette zikredilen ilâh yaratan değil "*me'luh*" anlamında ibadet olunan demektir.[743] Zira rubûbiyette birlik kanıtlanmak istense, ilâh kelimesi yerine rab kelimesi tercih edilebilirdi. İlâh kelimesinin anlamı ve bu kelimenin seçilmesi âyette tek rab olmasının değil tek ilâh olmasının kanıtlandığını göstermektedir. Onun ilâh tanımı

740 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/344.
741 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/344-345.
742 Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 17.
743 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/377.

şöyledir: "İlâh kalplerin tazim, sevgi, iclâl, ikram, korku, ümit ile ilâhlığa (*teellüh*) layık olandır. O, *me'lûh* anlamındadır. *Me'lûh*, buna layık olan ma'bûddur."[744]

İbn Teymiyye Enbiyâ sûresi 22. âyeti, yeryüzünde ibadete layık olup sevilen birden fazla varlık olsaydı yer yüzünün darmadağın olacağı şeklinde yorumlamaktadır. Böylece onun fesadı, düzenin bozulması ile tefsir ettiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre âyetteki fesadın varlığa gelmeme olarak anlamlandırılması hatalıdır. Fesad belirli bir vakitle kayıtlı değildir. Dolayısıyla varlığa gelmeme olarak anlaşılmamalıdır. Fesad ile iki failden biri bir şeyi, diğeri onun çelişiğini irade ettiğinde varlığın meydana gelmesinin imkânsızlığı kastedilmemektedir. Yine fesad, iki failden bir mefulün meydana gelmesinin imkânsız olması anlamına da gelmemektedir. Zira bu durumda da varlığın hiç meydana gelmemesi gerekecektir.[745]

İbn Teymiyye, fesadı Kur'an âyetlerine referansla tanımlamaktadır. Örneğin Bakara sûresi 11. âyette "Onlara 'Yeryüzünde *düzeni bozmayın*' (*lâ tüfsidû*) denildiğinde, 'Hayır, biz yalnızca *ıslah edenleriz*' derler." buyurulmakta ve fesad, salahın zıddı olarak düzeni bozma anlamı taşımaktadır. Araf sûresi 142. âyette "Mûsâ kardeşi Hârûn'a dedi ki: 'Kavmimin içinde benim yerime geç, onları *ıslah* et, bozguncuların (*müfsidîn*) yolunu izleme.'" buyurularak fesad ve salah karşıt kavramlar olarak kullanılmıştır. Bu durum el-Bakara 2/30, el-Bakara 2/205, el-A'râf 7/56, el-Mâide 5/32, el-Mâide 5/33 ve el-Mü'minûn 23/71 âyetlerinde de gözlenmektedir.[746] Kısacası İbn Teymiyye fesadı salahın zıddı olarak tanımlamaktadır. Ona göre salahın aksine fesad Allah ve Rasulüne itaat etmemek, faydalı şeyleri terk etmek, zararlı olanlara yönelmektir. İnsanlar ve diğer yaratılanlar Allah'ı mabud olarak tanımadıklarında fesada düşmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

> Adem oğlu için salah, Allah'a ve Rasulüne itaattir. Bu fayda veren şeyi yapmak, zarar vereni terk etmektir. Fesad ise bunun aksidir. Bir şeyin salahı, o şeyi mutlu edecek kemalinin elde edilmesidir. Fesad ise bunun aksidir. Yaratılanların salahı ve mutluluğu, Allah'ın onların mabudu olmasındadır. O ki, muhabbetleri ve iradeleri onda nihayete erer. Bu gayelerin gayesi, nihayetlerin nihayetidir. Bu sebeple Allah dışında bir şey için yapılan hiçbir iş sahibine fayda sağlamaz. Hatta bunun da ötesinde ona zarar verir.[747]

İbn Teymiyye âyetin fıtrat ve ulûhiyet (ibadete layık olma) temelinde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Zatı sebebiyle sevilen, irade edilen, istenen ve ibadet edilmeye

744 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/377.
745 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/371.
746 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/372.
747 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/372-373.

yaraşır olan yalnız Allah'tır.[748] Başkasına ibadet etmek veya sevgi beslemek fesadı gerektirmektedir. Fesad ise salahın zıddı olup Allah ve Rasulüne itaat etmemek, faydalı şeyleri terk etmek, zararlı olanlara yönelmektir. Ona göre kişi bozulmamış fıtratı ile Allah'ın ibadete layık tek varlık olduğunu bilmektedir. Allah Teâlâ kullarını buna yönelecek şekilde yaratmıştır. Fıtratın Allah'tan başkasına ibadet etmeyi caiz görmesi zatı sebebiyle imkânsızdır.[749]

İbn Teymiyye insanın Allah Teâlâ'nın zatı dolayısıyla sevilen bir mabud olduğunu fıtraten bileceğini göstermek üzere iki hadisten destek almaktadır. Hadislerin kaynaklarına işaret ederek Hz. Peygamber'in "Her doğan fıtrat üzere doğar. Anne babası onu Yahudi, Hristiyan ve Mecusi yapar. Aynen hayvanını azaları tam bir hayvan doğurması gibi. Hiç hayvanın kulağı kesik bir hayvan doğurduğunu gördünüz mü?"[750] ve "Allah diyor ki: Doğrusu Ben, kullarımı Hanîf din üzere yarattım, sonra şeytan gelip onları dinlerinden çevirmiş, benim helâl kıldığım şeyleri onlara haram kılmıştır." buyurduğunu belirtmektedir.[751] İbn Teymiyye göklerin ve yerin varlığını, gerçek ilâhın sevgisi sayesinde sürdürdüğünü ifade etmektedir. Ona göre kendisine ibadet olunan mabud, iradeli ve kasti olarak kalbin kendisine yöneldiği varlıktır. İbadetin aslı bu sevgidir.[752]

Fıtratın bozulma ihtimalini değerlendiren İbn Teymiyye, kişinin tatlıyı acı bulması gibi yanlış bir fikre kapılabileceğini ifade etmektedir.[753] Buna göre şirk Allah'ın bağışlamadığı, en kötü görülen ve salahı mümkün olmayan fesaddır. Bu sebeple Allah ile birlikte sevmek ve Allah

---

748 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/374.

749 İbn Teymiyye'ye göre fıtratın üç mertebesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki her türlü akıl yürütmeden uzak şekilde matematik ve fizik önermelerinin kesinliğinin bilindiği gibi Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesidir. Nitekim Allah'ın bilgisi fıtratlara yerleştirilmiştir. Bu nedenle ona işaret eden yaratılanlardan yola çıkmak gibi bir basamağa ihtiyaç duyulmamaktadır. İkinci mertebedeki fıtratta yaratılanlardan hareketle yaratıcının varlığına ulaşılmaktadır. Bu mertebede tanım ve kıyasa başvurulmaksızın her yaratılanın bir yaratıcısı olması gerektiği bilinmektedir. İbn Teymiyye, Allah'a işaret etmeleri bakımından yaratılanlara âyet ismini vermektedir. Nitekim her varlık Allah'ın varlığını gösteren bir âyettir. Bu yöntem ona göre Kur'an'ın yöntemidir. Kur'an yönteminde külli kıyaslar bulunmamaktadır. Fıtratın üçüncü mertebesinde ise fıtrat bozulmuştur. Zira Allah'ın varlığı ve birliği zaruri olarak bilinmektedir. Fakat fıtrat bozulmuş ise akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bedenin hastalandığında tatlıyı acı, bir tane olanı iki adet olarak görmesi gibi fıtrat da bozulduğunda hakkı batıl telakki edebilmektedir. Fıtratlar bozulduğunda peygamberler gelerek insanları Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya davet etmiştir. Peygamberliğin sona ermesinden sonra da Allah'ın varlığı bu insanlara akıl yürütmeler yoluyla açıklanmalıdır. Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 35-39.

750 Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Cenâiz", 92 (no. 1385).

751 Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî Müslim, *Câmiu's-Sahîh: Sahîhi Müslim*, ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), "Cennet", 63 (no. 2865); İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/375.

752 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/375.

753 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/375.

için sevmek arasında bir ayrım yapılmalıdır.[754] Buna göre Allah ile birlikte başkalarını sevmek şirk, Allah için sevmek imandır.[755]

İbn Teymiyye Enbiyâ sûresi 22. âyette hakim anlayışta olduğu üzere Allah'ın kudret ve irade sahibi tek yaratıcı olduğu değil ibadet edilmeye layık tek ilâh olduğunun vurgulandığını düşünmektedir. Buna göre ilâh, kendisine ibadet edilmeye layık olandır. Fesad, varlığa gelmeme değil salahın zıddına düzenin bozulması, faydalı olana değil faydasız olana yönelme anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla âyette yeryüzünde Allah'tan başka ibadete layık başka ilâhlar olsaydı, göklerin ve yerin düzeninin bozulacağı ifade edilmektedir. Bu düzen bozulması, Allah'ın hakkının verilmemesidir. Ona göre insan, fıtratındaki bilgi gereği tek yaratıcının Allah olduğunu bilmektedir. Bu sebeple sadece O'na ibadet edilmeli ve sadece O'na yönelinmelidir. Evren O'nun kullarına duyduğu sevgi ve kullarının kalplerine yerleştirdiği sevgi sayesinde ayakta durmaktadır. Âyetin anlamı, göklerde ve yeryüzünde ibadete layık olup sevilen birden fazla varlık olsaydı evren darmadağın olurdu, şeklinde anlaşılmalıdır.

İsrâ sûresi 42. âyette "Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yollar ararlardı." buyurulmaktadır. İbn Teymiyye, bu âyet hakkında müfessirlerin iki delilden söz ettiklerini belirtmekte ve bu iki delil arasında tercihte bulunmaktadır.[756] Müfessirler bu âyet hakkında birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların arşın sahibine yaklaşmak, ona ibadet etmek ve ondan bir şeyler dilenmek için kendilerine yollar arayacaklarını söylemişlerdir. Bazı müfessirler ise âyete birden fazla ilâh olsa bu ilâhların arşın sahibini engellemek (*mümânea*') ve yenmek (*muğâlebe*) isteyecekleri anlamı vermişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre arşın sahibine yollar aramanın anlamı ona yaklaşmak istemektir. Nitekim müşrikler, ilâhların arşın sahibini engelleyeceklerini ve yenebileceklerini düşünmüyorlardı. Müzzemmil sûresi 19. âyette "Şüphesiz bunlar bir öğüttür; artık dileyen rabbine ulaştıracak bir yol tutar." buyurulması da bu anlamı desteklemektedir. Bu âyette ona ibadet ve itaat yolları kastedilmiştir. Nisa sûresi 34. âyette de mümin erkeklere baş kaldırmasından endişe ettikleri kadınlara karşı "Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın" buyurularak "yol arama" kalıbı kullanılmıştır. Yine Kur'an'da "Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşmaya vesile arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz." (Mâide 5/35) ve "Bu insanların yalvardıkları o varlıkların Allah'a en yakın olanları bile rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar; O'nun rahmetini umar, azabından korkarlar."

754 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/375.
755 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/378.
756 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416), 16/124, 577.

(el-İsrâ 17/57) buyurulmaktadır. Tüm bu âyetlerde insanların Allah'a yaklaşmak için vesile aramaları sebebiyle Allah dışında başka bir ilâha dua ettikleri görülmektedir.[757]

Ayrıca "O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız." (el-İsrâ 17/44) âyeti yeryüzündeki her şeyin O'nu tesbih ettiğini göstermektedir.[758] Allah Teâlâ canlı cansız tüm varlıkları kendisine tesbih edecek fıtratta yaratmıştır. Dolayısıyla insanların ibadet ettikleri ilâhlar da Allah'ı tesbih etmektedir. Cansız varlıklar dahi fıtratları gereği Allah'ın ibadet edilmeye layık tek ilâh olduğunu bilerek onu tesbih ediyorlarsa insan da Allah'ı fıtraten bilmektedir.[759]

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an bütünlüğü göz önüne alındığında İsrâ sûresi 42. âyette Allah ile birlikte ilâhlar olsaydı, bu ilâhların arşın sahibini tanıyacakları ve ona ibadet etmek ve yaklaşmak üzere yollar arayacakları şeklinde anlaşılmalıdır. O, bu anlamı birkaç yerde zikretmekte ve bunu Mu'tezile'ye ve Mu'tezilî fikirleri benimseyen Eş'arîlere karşı dile getirme gereği duyduğunu ifade etmektedir.[760] Zira onlar bu âyeti birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların arşın sahibini engellemek ve yenmek isteyecekleri şeklinde anlamlandırmışlardır. Dolayısıyla İbn Teymiyye âyetin kelam ilminde geliştirilen temanü' deliline uygun olarak anlamlandırılmasını doğru bulmamaktadır.

Mü'minûn sûresi 91. âyette "O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." (el-Mü'minûn 23/91) buyurulmakta ve İbn Rüşd'e göre farklı fiillere sahip ilâhların varlığı reddedilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd önce iki rabten tek bir fiilin ortaya çıkmasının imkânsızlığını açıklamış, ardından farklı fiillere sahip birden fazla rab olmasının imkânsızlığını ortaya koymuştur. Buna göre farklı fiiller olsaydı, bir meful olmazdı. Zira fiillerin zıtlaşması, mefulün bir olmasını engellemektedir. Halbuki evren bir tanedir. İbn Rüşd bu âyeti el-Enbiyâ 21/22 ile tefsir etmiştir.[761]

İbn Teymiyye'ye göre müşrikler ilâhların birbirlerini engelleme ve yenmeye kâdir olduklarını söylemeseler de Mü'minûn sûresi 91. âyette yaratma hususunda Allah'tan başka bir ilâhın var sayılmasının imkânsız olduğu kanıtlanmaktadır.[762] Âyette yer alan "*alâ*" fiili, insanların ittifakı ile kahir, kâdir ve tasarruf sahibi olma anlamına gelmektedir.[763] İbn

---

757 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/350-351.
758 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 16/577.
759 Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 33-34.
760 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/350-351.
761 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/348-349.
762 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 16/124.
763 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 1416, 16/119.

Teymiyye, müşriklerin Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul ettiklerini Mü'minûn sûresi 91. âyet ve öncesindeki pasaj aracılığıyla zikretmektedir.[764] Nitekim "De ki: "Biliyorsanız söyleyin, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?" "Allah'a" diyecekler. "O halde düşünmez misiniz?" de. "Peki yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?" diye sor. "Bunların rabbi Allah'tır" diyecekler. "O halde Allah'a saygınız yok mu?" de. "Biliyorsanız söyleyin, bütünüyle varlığın yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?" de. "Hepsi Allah'a aittir" diyecekler. "O zaman nasıl olup da böyle büyülenmiş gibi davranıyorsunuz?" de. Doğrusu biz onlara hakkı bildirdik, onlar ise kesinlikle yalancıdırlar." (el-Mü'minûn 23/84-90) buyurularak müşriklerin Allah'ı rab olarak kabul ettikleri ifade edilmiştir.

İbn Teymiyye'nin insanlık tarihinde Allah'ın tek rab ve yaratıcı kabul edilegeldiğini savunmasının nedeni fıtrata dayalı marifetullah inancıdır. Ona göre insanlar fıtratlarında bulunan bilgi gereği yaratıcının varlığını ve birliğini kabul etmektedir.[765] O, ilâh ile rab arasında bir ayrım gözetmekte; hem nüzul dönemindeki Arap müşriklerin hem tüm insanların Allah'ın tek yaratıcı olduğunu kabul ettiklerini, fakat O'ndan başka varlıklara ibadet ederek şirk koştuklarını düşünmektedir. Onun bu yorumu doğru görünmemektedir.[766] Zira müşrikler putları sadece aracı olarak görmemekte, onlara Allah'ın yanında ikincil yaratıcı ve yönetici ilâh pozisyonu vermektedir.[767] Ayrıca Kur'an bütünlüğüne bakıldığında müşriklerin Allah'tan başka varlıkları rab belledikleri yönelik âyetler de bulunmaktadır. Böylece müşriklerin hem rubûbiyet hem ulûhiyet birliğini kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.[768] Diğer taraftan ilâh ile rab kavramları bir bütün olarak düşünülmelidir. Allah'ın tek yaratıcı olması, yalnızca ibadete ve yardım istenmeye layık olan zatın O olduğu bilgisini de içermektedir. İlâh ve yaratıcı kavramlarını birbirinden kesin çizgilerle ayırmak zor görünmektedir.

İbn Teymiyye, İbn Rüşd gibi kelam ilminde geliştirilen delil ile Kur'an'daki delil arasında ayrıma gitmektedir. O, kelamcıların *temanü' delili* olarak isimlendirdikleri ve Allah'ın birliğini ispat sadedinde getirdikleri delilin, ilâhın birliğini değil rabbin birliğini kanıtladığını düşünmektedir. Söz konusu âyetlerde ise ilâhın birliğinden söz edilmektedir. İbn Teymiyye,

764 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416), 1/155; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416), 3/97.

765 Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 25.

766 Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kritiği", 57.

767 Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*, 19-20.

768 Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kritiği", 58.

kelamcıların delillerini rabbin birliği açısından kesin bulması ve âyetlerdeki delillerin kesinliğini açıklaması yönüyle İbn Rüşd'den ayrışmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar, Allah'ın birliğini üç şekilde açıklamış, onun fiillerinde bir olduğunu ifade etmek üzere çatışmaya dayalı *temanü'* delilini geliştirmişlerdir. Kelamcılara göre Allah Teâlâ zatı, sıfatları ve fiilleri itibariyle tektir. Zatının birliği kısımlarının olmaması, sıfatlarının birliği benzerinin olmaması, fiillerinin birliği ise ortağının olmaması anlamına gelmektedir. Fiillerinin birliğinin anlamı âlemin yaratıcısının bir olmasıdır. Kelamcılar tevhid ile fiillerin birliğinin kastedildiğini düşünerek Allah'ın fiilleri açısından birliği üzerinde durmuş ve âlemin tek bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamak üzere *temanü'* delilini geliştirmişlerdir.[769]

İbn Teymiyye'ye göre felsefeciler ve kelamcılar el-Enbiyâ 21/22, el-Mü'minûn 23/91 ve el-İsrâ 17/42 âyetlerde Allah'ın rubûbiyeti konusundaki şirkin olumsuzlandığını düşünmekte ve her biri bunu kanıtlama yolunda farklı yöntemler izlemektedir.[770] Onlar söz konusu âyetlerde geçen ilâh kelimesini ism-i fail formunda "âlih" olarak tanımlamış ve "yaratma gücü bulunan" şeklinde anlamlandırmışlardır.[771] Buna göre âyette, âlemin iki yaratıcısının (*halık*) bulunmadığı kanıtlanmaktadır. Dolayısıyla tek yaratıcının Allah olduğu sonucuna varılmaktadır.[772]

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar rubûbiyet ve sıfatlar konusundaki birliği kanıtlamaktadırlar. Ancak onlar ibadette/tapınmada birliği gözden kaçırmışlardır. Kelamcılar, felsefeciler ve sufiler tevhidin gayesini rubûbiyet sanmışlardır.[773] Bu zanlarının kaynağı ise tevhid konusundaki bilgisizlikleridir. Zira müşrikler onların tevhidin gayesi olarak kabul ettikleri rubûbiyet tevhidini zaten kabul etmekteydi. İbn Teymiyye âyetler bu şekilde anlamlandırıldığında Allah'ın yönetici (*müdebbir*) olduğunu kabul ederek güneşe, aya veya yıldızlara tapan kimselerin iman dairesinde olduklarını kabul etmek gerekeceğini ifade etmektedir. Zira farklı varlıklara tapan kimseler Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul etmekte, bununla birlikte başka ilâhlara ibadet etmektedirler.[774]

İbn Teymiyye kelamcıların bu âyetleri yorumlamada hataya düştüklerini belirtse de âyetlerden elde ettikleri temanü' delilinin rubûbiyetin birliğini kanıtlayan tam bir burhân olduğu kanaatindedir. İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'den ayrıştığı noktalardan biri budur.[775] O, mantıkçı

769 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 3/98.
770 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/348.
771 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/377; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 3/98.
772 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/377.
773 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/345.
774 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 3/101.
775 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/354-355.

kelamcılar olarak andığı âlimlerin açıklamalarına ve karşıt itirazlara yer vererek temanü' delilini de inceleme konusu etmektedir.[776]

Neticede İbn Teymiyye Allah'ın tek ilâh olduğunun ve tek yaratıcı olduğunun fıtraten bilineceğini düşünmektedir. İnsanlar zamanla fıtratlarını bozduklarında onlara bazı deliller getirilmesi gerekmiş, peygamberler bu amaçla insanlara Allah'ın ibadet edilmeye layık tek ilâh olduğunu öğretmek üzere gönderilmiştir. Bu minvalde âyetlerde Hz. Peygamber'in muarızları olan Arap müşriklerinin inançları baz alınarak Allah'ın tek yaratıcı rab olduğu değil ibadet edilecek tek ilâh olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu âyetlerde insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müsellem*) bilgiler kullanılarak Allah'ın tek ilâh olduğu burhânî kesinlikte ifade edilmiştir. Bu âyetlerde kelamcıların iddia ettiği gibi Allah'ın tek rab olduğu değil, tek ilâh olduğu kanıtlanmaktadır. Zira Arap müşrikleri ve Kur'an'da zikredilen peygamber kıssalarından anlaşıldığı üzere diğer ümmetler Allah'ın tek rab olduğunu kabul ettikleri halde tek ilâh olduğu noktasında sorun yaşamışlardır. Ona göre kelamcılar Allah'ın birliğinin özellikle fiillerinde birliği anlamı taşıdığını ifade ederek temanü' delilini bu çerçevede geliştirmiş, kudret, irade ve ilim sahibi birden fazla ilâh olamayacağı üzerinden Allah'ın fiillerinde birliğini kanıtlamak istemiş, söz konusu âyetleri bu çerçevede tefsir etmişlerdir. İbn Teymiyye kelamcıların geliştirdiği bu delilin kendi içerisinde geçerli olsa da âyetlerde kastedilen anlamın bu olmadığını izah etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre Enbiyâ sûresi 22. âyette birden fazla ibadete layık ilâh olamayacağı ifade edilmiştir. Âyette birden fazla ilâh olsaydı değil, Allah'tan başka ilâhlar olsaydı ifadesinin kullanılması muhatapların Allah'ın varlığını ve birliğini esasen kabul ettiklerini ancak ona yaklaşmak için ilâhlar edindiklerini göstermektedir. İsrâ sûresi 42. âyette de Allah'tan başka ilâhların var olması durumunda bu ilâhların arşın sahibi olan Allah'a yaklaşmak ve O'na ibadet etmek isteyecekleri ifade edilmiştir. Mü'minûn sûresi 91. âyette ise müşriklerin inancı bu olmasa da Allah'tan başka bir yaratıcının var olmasının imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Esasen bu bilgiler insanların fıtratlarında bulunmaktadır. İnsan fıtratı gereği Allah'ın tek yaratıcı olduğunu ve ibadete layık tek zat olduğunu bilmektedir. Ancak insanların fıtratları bozulduğu için bazen aklî izahlara ihtiyaç hasıl olmaktadır.

Kur'an'da insanların ihtiyaç duyacakları nakil ve akıl bilgisi bulunmaktadır. Allah'ın birliğine yönelik kanıtları içeren âyetlerde görüldüğü üzere Allah Teâlâ insanların fıtratlarında bulunan hakikat bilgisini açığa çıkartacak bir üslûba yer vermektedir. Bu çerçevede o, muhatap

776 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 9/355-371.

tarafından bilinen ve doğru olan bilgilerden yola çıkmaktadır. Muhataplar Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul ettikleri için bu âyetlerde O'nun ibadet edilmesi gereken tek ilâh olduğu ifade edilmektedir. İbn Teymiyye'nin bu teklifinin oldukça zayıf olduğu söylenmelidir. Zira insanların tamamının Allah'ın yaratıcı rab olduğunu kabul ettikleri iddiası yeterince temellendirilmiş değildir. Ayrıca bu âyetlerin kesin bir dille ibadete layık ilâhın Allah olduğunu nasıl kanıtladığı da izaha muhtaçtır. Nitekim O'ndan başka ibadet edilebilecek varlıklar olsa, onlar da Allah'a ibadet ederlerdi, şeklinde kurulabilecek bir kıyas, muhatabı ikna etmekten uzak görünmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HATÂBE EKSENİNDE TEVHİD DELİLLERİNİN BİLGİ DEĞERİ

1. Kur'an'da Tevhid Delilleri

Kur'an'ın ana konularından biri tevhiddir. Kur'an'da Allah'ın birliği, tevhid kelimesi yerine *vâhid*, *ahad* ve *vahde*(*hû*) kelimeleriyle ifade edilmiştir.[777] *Vâhid* kelimesi, "O/Allah birdir" (*huve/Allâhu el-vâhid*) formunda 6 kez[778], "tek bir ilâh" *(ilâhun vâhidun*) formunda 23 kez zikredilmiştir.[779] *Ahad* kelimesi ise İhlâs sûresinde doğrudan ve Beled sûresi 5. âyet gibi bazı âyetlerde dolaylı olarak Allah'a nispet edilmiştir.[780] Bununla birlikte Allah'ın birliği "O'ndan/Ben'den/Allah'tan/Sen'den başka ilâh yoktur." (*lâ ilâhe illâ hû/ene/ente*) kalıbıyla 37 âyette vurgulanmıştır.[781]

Allah'ın tek olduğunu ifade eden her âyet, bir kanıt formunda olmasa da, Allah'ın birliğine yönelik bir delil niteliği taşımaktadır. Ancak söz konusu âyetlerin birer delil olabilmeleri için peygamberin doğru sözlü olduğuna yönelik ikinci bir önermeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ifadelerin delil değeri taşıması, peygamberi kabule bağlıdır ve naklî delil kategorisinde değerlendirilmektedir. Kur'an'da naklî delillerle birlikte Allah'ın birliğine yönelik aklî deliller de yer almaktadır. Bu çalışmada naklî deliller değil Kur'an'da Allah'ın birliğine yönelik zikredilen aklî deliller konu edilecektir. İknaî-hatâbî delil ile naklî delil birbirine karıştırılmamalıdır. İknaî-hatâbî delil, aklî delilin bir türüdür. Aklî delil kesin önermelerden oluşuyorsa burhânî, kesinlik arz etmeyen zanna dayalı (*zannî*), güvenilir kimselerden alınarak kabul edilen (*makbûl*) veya ilk bakışta yaygın olduğu sanılan önermelerden oluşuyorsa iknaî-hatâbî olarak isimlendirilmektedir. Burada âyetler Allah kelamı olmaları açısından değil, kendindeki değerleri açısından incelenecektir.[782]

---

777 Mevlüt Özer, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

778 Yûsuf 12/39,er-Ra'd 13/16, İbrâhîm 14/48, Sad 38/65, ez-Zümer 39/4, el-Mü'min 40/16.

779 Bkz. el-Bakara 2/133, el-Bakara 2/163, en-Nisâ 4/171, el-Mâide 5/73, el-En'âm 6/19, et-Tevbe 9/31, Yûsuf 12/39, er-Ra'd 13/16, İbrâhîm 14/48, İbrâhîm 14/52, en-Nahl 16/22, en-Nahl 16/51, el-Kehf 18/110, el-Enbiyâ 21/108, el-Hacc 22/34, el-Ankebût 29/46, es-Sâffât 37/4, es-Sa'd 38/5, es-Sa'd 38/65, ez-Zümer 39/4, el-Mü'min 40/16, el-Fussilet 41/6.

780 Bekir Topaloğlu, "Ahad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/483.

781 Bkz. Bakara 2/163, Bakara 2/255, Al-i İmran 3/2, Al-i İmran 3/6, Al-i İmran 3/18, Nisa 4/87, Enam 6/102, Enam 6/106, Araf 7/158, Tevbe 9/31, Tevbe 9/129, Yunus 10/90 Hud 11/14, Rad 13/30, Nahl 16/2, Taha 20/8, Taha 20/14, Taha 20/98, Enbiya 21/25, Enbiya 21/87, Mü'minûn 23/116, Neml 27/26, Kasas 28/70, Kasas 28/88, Fatır 35/3, Saffat 37/35, Zümer 39/6, Mümin 40/3, Mümin 40/62, Mümin 40/65, Duhan 44/8, Muhammed 47/19, Haşr 59/22, Haşr 59/23, Teğabün 64/13, Müzzemmil 73/9.

782 İsmâîl Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl* (Dersaadet: y.y, 1316), 2/126.

Kur'an'da Allah'ın birliği sık sık vurgulanmakla birlikte aklî düzlemde de kanıtlanmaktadır. Kur'an'da Allah'ın birliğinden söz edilen âyetlerde genelde Allah'a ortak koşmanın yanlışlığı hakkında kanıtlar sunulmaktadır. Allah'a ortak koşmanın yanlışlığı konusundaki âyetler Allah'ın birliğine yönelik birer kanıt sayılabilirse de Allah'ın birliğinin kanıtları ile şirkin olumsuzlanmasına yönelik kanıtlar arasında ayrıma gitmek mümkündür.[783] Bu durumda salt Allah'ın birliğinin kanıtlandığı üç âyetin öne çıktığı görülmektedir.[784]

Kur'an'da Allah'ın birliğine yönelik aklî kanıt içeren âyetler el-İsrâ 17/42, el-Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 23/91 âyetleridir.[785] Söz konusu âyetlerde Allah'ın birliği, başka bir ilâhın daha var olamayacağı üzerinden kanıtlanmaktadır. Kuşkusuz düşünce geleneğimizde de Allah'ın birliği Kur'an'daki bu delillerden hareketle genelde birden fazla ilâh olamayacağı üzerinden kanıtlanmıştır.[786] Kelam ve tefsir âlimleri birden fazla ilâh olması durumunda ortaya çıkacak ihtimalleri değerlendirerek Allah'ın birliğine ulaşmıştır.

Klasik İslâm düşünce geleneğinde tevhidin bu âyetler üzerinden kanıtlanması ve örneklemi daraltma ihtiyacına binaen bu bölümde söz konusu üç âyetin incelenmesi ile yetinilecektir. Söz konusu âyetlerin genel çerçevesi hakkında bilgi verildikten sonra hatâbe sanatı ekseninde âyetlerde bulunan delillerin bilgi değerinin kelam ve tefsir kitâbiyâtında nasıl değerlendirildiği ortaya konulacaktır.

1.1. el-İsrâ 17/42

İsrâ sûresi 42. âyet, İsrâ suresinin takriben ortasında bulunmaktadır. 41. âyette "İyice düşünmeleri için bu Kur'an'da ayrıntılı açıklamalar yaptık. Ama bu, sadece onların haktan uzaklaşmalarını arttırıyor." buyurulmakta ve "De ki" hitabıyla muhatapların Allah'tan başka ilâhlar bulunduğuna yönelik itirazlarına cevap verilmektedir. Bu cevap, muhatapların iddialarının gerçek olması durumunu var saymaktadır. Âyette ": "قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ اٰلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ اِذاً

---

783 Abdullâh Yağız, *Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 124-135.

784 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b Necm b Abdülvehhab İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'âni'l-Kerîm.* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1413), 83-87; Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebû'l-fezâil er-Râzî, *Hucecü'l-Kur'an* (y.y., t.y.), 12; Gazzâlî, *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl*, 60-61; İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille*, 155; Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid* (İstanbul: Şafak Yayınları, 1994), 199-202; Mevlüt Özer, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 87-88; Yağız, *Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri*, 126-128; Muhammed Çelik, *Kur'an'ın İkna Hususiyeti* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 1996), 89-91.

785 Bu âyetlere ek olarak Rad sûresi 16. âyet ve Zümer 29. âyetin de Allah'ın birliğine yönelik deliller içermeleri açısından incelendiği ifade edilmiştir. Bkz. el-Matürîdî Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-câmiât Mısriyye, t.y.), 1/21; Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, 199-202; Mevlüt Özer, "Tevhid", *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/19.

786 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, 155.

لَابْتَغَوْا اِلٰى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً"" (Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yollar ararlardı.) buyurularak birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların arşın sahibi olan Allah'a yakınlaşmak veya onu yenmek üzere birtakım yollara başvuracakları ifade edilmiştir. Âyetteki delil iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. İki anlamı kapsayacak genel bir ifadeyle âyetin meâli şöyle verilebilir: "De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yollar ararlardı."

Âyetin tefsiri kapsamında pek çok konu ele alınmıştır. Bunlar, (1) cümlenin istinaf cümlesi olması, (2) "de ki" emrinin muhatabı ve bu emrin hikmeti, (3) "söyledikleri gibi" ifadesinin anlamı, (4) kıraat farklılıkları ve bu farklılıkların anlama yansıması, (5) şart ve ceza cümleleri: "*lev*" ve "*izen*" lafızlarının anlamı ve cümlenin hazfedilmesi, (6) özel isim yerine "arşın sahibi" ifadesinin tercih edilmesinin hikmeti, (7) "yol aramak" ifadesinin anlamı ve hangi anlamda bir mecaz olarak kullanıldığına yönelik görüşler, (8) âyetteki istidlâlin açıklaması, (9) âyetteki istidlâlin muhtemel anlamlarına göre Kur'an iç bütünlüğü gözetilerek çıkarılan bağlantılı âyetlerdir. Âyetteki delilin bilgi değeri hakkında fikir veren kısım, âyetteki istidlâlin açıklaması, "yol aramak" ifadesinin anlamı ve âyetin hangi âyetlerle tefsir edildiği bilgisidir.

Âyetteki kanıt iki şekilde anlaşılmaktadır. İlk açıklamaya göre kanıt, Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, onların da arşın sahibini tanıyacakları ve ona yakınlaşmak için kendilerine bir yol arayacakları, dolayısıyla ilâh olamayacakları düşüncesi üzerine kuruludur. İkinci bir anlama göre kanıt, Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, onların arşın sahibini yenmek için bir yol arayacağı ve tıpkı dünyadaki hükümdarlar arasında olduğu gibi aralarında anlaşmazlık çıkacağı fikrine dayalıdır. İlâhlar arasında çıkacak anlaşmazlık, kaosun baş göstermesine sebebiyet vereceğinden yeryüzünde düzenin tesis edilmiş olması, Allah'ın birliği için kanıt niteliği taşımaktadır. İkinci anlam baz alındığında âyet, Enbiyâ sûresi 22. âyet ve Mü'minûn sûresi 91. âyet ile benzer bir kanıt içermiş olacaktır.

Müfessirler genelde âyetin iki anlamına da yer vermektedir.[787] Onlar kimi zaman iki anlamı zikredip aralarında tercihte bulunmaktadır. Örneğin Zeccâc (ö. 311/923) müfessirlerin

---

787 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1005), 7/7/51-52; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/2/312; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 6/6/101; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân* (Mecmûatu buhûsi'l-kitâb ve's-sünne: Küliiyyetu'ş-şerîa ve'd-dirâsâati'l-İslâmiyye, 2008), 6/210; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 13/343-344; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/1122; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/458; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b

Allah'tan başka ilâhlar olduğu var sayıldığında bu ilâhların arşın sahibine yaklaşmak isteyeceği kanaati taşıdıklarını ifade etmiştir.[788] Begavî (ö. 516/1122), Ebüssuûd (ö. 982/1574) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) ise Allah'tan başka ilâhlar olduğu var sayıldığında ilâhların çatışacağına dayanan kanıtı tercih etmiş; bu anlamın daha açık, uygun ve doğru olduğunu söylemiştir.[789] Kimi müfessirler ise ikinci bir anlamdan söz etmemektedir. Örneğin Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların Allah'ın fazlını ve mertebesini bileceklerinden ona yaklaşmak isteyeceklerini belirtmiştir.[790] Mukâtil (ö. 150/767), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ise yalnızca ilâhların çatışmasına dayalı kanıtı zikretmiştir.[791]

Bahsi geçen iki delilin açıklamasına gelince, birinci ihtimale göre kanıt, birden fazla ilâh bulunması durumunda bu ilâhların Allah'ın bir olan zatından güç almadan bir şey yapamayacakları, onun fazlını ve mertebesini bildikleri için ona yaklaşmak isteyecekleri üzerine kurulmuştur. Bu durumda hiçbirinin ilâh olmadığı, bir olanın ilâhlığını kabul edecekleri sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre âyetin anlamı "arşın sahibine yakınlaşmak için bir yol

---

Alî b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, ed. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 3/26; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 20:346; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 10:265-266; Ebû Saîd Nasırüddin Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, ed. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3/256; Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, ed. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü'l-kalemi't-tayyib, 1419), 2/259; Şerefüddin Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*, thk. M. Abdürrahim (Dübey: Câizetü Dübeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 9/303-304; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 7/53-54; İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 11/513-514; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b Ebî Bekr Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr: Hâşiyetü's-Süyûtî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, 2005, 5:288; Sa'dullah b. Îsâ b. Emîrhan ed-Dadayî el-Kastamonî Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 168), 84a; Ebü'l-Fazl Muhammed el-Hatîb Kâzerûnî, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, 1330), 3/203; Şehâbeddin el-Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 6/34; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Kâsımî, *Mehâsinü't-teʾvîl*, ed. Muhammed Basil (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 6/463.

788 Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve iʿrâbüh*, ed. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 3/241.

789 Ebû Muhammed Ferrâ Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/135; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 5: 174; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, ed. Ali Abdülbari Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/79.

790 Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dârü'l-hicr, 2001), 14/603; İbn Kesir Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5/72.

791 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 2/532; Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1967), 2/349; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/109; Ebu Hafs Necmeddin Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-dirâsât ve tahkîki't-türâs, 2019), 9/414.

ararlardı." şeklindedir. Bu anlam için referans noktası Katâde'nin (ö. 117/735) bu minvaldeki nakli ve İsrâ sûresi 57. âyettir. Dolayısıyla âyet tâbiîn sözü ve bir başka âyet ile tefsir edilmektedir. Katâde, âyeti "Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, Allah'ın fazlını ve mertebesini bileceklerinden ona yaklaşmak isterlerdi." şeklinde tefsir etmiştir. Süddî'nin ve Mücâhid'in de bu kanaate sahip olduğu söylenmiştir.[792] Bu anlam "Bu insanların yalvardıkları o varlıkların Allah'a en yakın olanları bile rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar; O'nun rahmetini umar, azabından korkarlar." (el-İsrâ 17/57) âyeti ile desteklenmiştir.[793] Bununla birlikte âyet zaman zaman "Şüphesiz bunlar bir öğüttür; artık dileyen rabbine ulaştıracak bir yol tutar." (el-Müzzemmil 73/19) ve "Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler, -ki "sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz" diyorlar- ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü verecektir." âyetleriyle de desteklenmiştir.[794] Âyetin bu anlamı dikkate alındığında karşımıza muhatapların inançlarının olumsuzlandığı bir delil çıkmaktadır.

Bir diğer anlama göre âyette birden fazla ilâh bulunduğu takdirde her bir ilâhın mülkün sahibi kimse ona üstün gelmeye çalışacağına yönelik bir kanıt bulunmaktadır. Bu durumda dünyadaki hükümdarların yaptığı gibi, ilâhlar da arşın sahibini yenebilmek için onunla çatışmaya girecektir. Dolayısıyla "arşın sahibine yol aramak" ile kasıt, onu yenmek istemektir. Nitekim Tâbiîn neslinden Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) "arşın sahibine yol ararlardı." ifadesini "onun mülkünü yok etmek için arşın sahibine yol ararlardı." şeklinde tefsir etmiştir.[795] İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), Kelbî'nin (ö. 146/763), Nakkaş'ın (ö. 351/962), Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) ve kelam âlimlerinin âyete bu anlamı verdikleri

---

792 Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 14/603; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/2/312; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/6/101; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 6/210; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/245; Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/343-344; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/135; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, 3/26; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 5:288; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 8/79.

793 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve iʿrâbüh*, 3/241; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/7/51-52; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1112; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/256; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, 2/259; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5:174; İsâmüddin İsmâîl b. Muhammed Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 11/512-514; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 8/79.

794 Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/343-344; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 3/458; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 20:346.

795 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 6/210; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/245; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/109; Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/343-344; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 3/458; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, 3/26; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, 5:288; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 8/79.

ifade edilmiştir.[796] Buna göre âyetteki kanıt, Enbiyâ sûresi 22. âyeti[797] veya Mü'minûn sûresi 91. âyetiyle tefsir edilmiştir.[798] Bu da pek çok müfessire göre burhân-ı temanü'ya işaret etmektedir. Bu sebeple delilin açıklaması için okuyucu kimi zaman Enbiyâ sûresi 22. âyete yönlendirilmiştir.[799] Âyetteki delil müfessirlerin yönelimine göre kimi zaman tâbiîn nakline dayanılarak, kimi zaman Enbiyâ sûresi 22. ve Mü'minûn sûresi 91. âyeti ile tefsir edilerek, kimi zaman da bu dayanaklara yer verilmeksizin doğrudan takrir edilmektedir.

Âyet "arşın sahibine yakınlaşmak için bir yol ararlardı" şeklinde anlaşılırsa, muhatapların inançları olumsuzlanmış olacaktır. Buna göre Hz. İsa'nın, Hz. Üzeyir'in, meleklerin veya putların Allah'a yaklaşmak için aracılar olduğu düşüncesinin yanlışlığı ortaya konulmuştur. Bu ise doğrudan Allah'ın birliğinin delili değil, şirkin olumsuzlanmasının bir ifadesidir. Ancak âyetin anlamı "arşın sahibinin mülkünü ortadan kaldırmak üzere dünyadaki hükümdarlar gibi çatışmak için yollar ararlardı" şeklinde okunursa bu durumda âyetteki delil ilâhların çatışmasını baz alan Allah'ın birliğine yönelik bir delil olacaktır. Nitekim âyet bu şekilde anlaşıldığında Enbiyâ sûresi 22. ve Mü'minûn sûresi 91. âyeti ile tefsir edilmiş, kimi eserlerde okuyucu Enbiyâ sûresi 22. âyetin tefsirine yönlendirilmiştir. Ancak bu delilin bilgi değeri tefsirlerde konu edilmemiştir. Bu sebeple söz konusu delilin bilgi değerinin tespit edilebilmesi için Enbiyâ sûresi 22. âyet yeterli görünmektedir.

1.2. el-Enbiyâ 21/22

Enbiyâ sûresi 22. âyet, inkârcılara karşı Allah'ın birliğine dair bir kanıt içermektedir. Âyette "لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ" (Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.) buyurularak ilâhın tekliği vurgulanmıştır.

---

796 Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/109; Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/343-344; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10:265-266; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, 3/26; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 3/458; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54.

797 Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/343-344; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1122; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 3/458; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 20:346; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54; İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 11/513-514; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5:174; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 6/34; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 11/512-514; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 8/79; Kâsımî, *Mehâsinü't-teʾvîl*, 6/463.

798 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/7/51-52.

799 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 20:346; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 9/303-304; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 6/34; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 11/512-513; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 8/79.

Enbiyâ sûresi 22. âyet, tefsir eserlerinde çeşitli yönlerden incelenmiştir. Bu yönler başlıklar altında toplanacak olursa şöyle sıralanabilir: (1) "*illâ*" lafzının anlamı ve nahvî konumu, (2) "*fîhimâ*" zarfının anlamı ve zamirlerin mercii, (3) "*lev*" edatının anlamı ve istidlâldeki kullanım farklılığı, (4) âyetin Mü'minûn sûresi 91. âyet ile tefsir edilmesi, (5) temanü' delili ile Enbiyâ sûresi 22. âyet arasındaki ilişki, (6) "*ilâh*" lafzının taşıdığı anlam, (7) "fesad"ın anlamı, (8) temanü' delilinin açıklaması, (9) âyetteki kıyasın bileşenleri arasındaki mülâzemet ilişkisi ve delilin kat'î-burhânî olması veya iknaî-hatâbî olması. "Fesad" ve "*ilâh*" kelimesinin anlamı, âyetteki delilin temelini oluşturan kavramlardır. Âyetteki delilin burhânî-kat'î veya iknaî-hatâbî olduğunu belirleyen şeyin, bu kelimelere verilen anlamlar olduğu söylenebilir. Bu sebeple âyetin Mü'minûn sûresi 91. âyet ile tefsir edilmesi, "fesad" ve "*ilâh*" lafızlarının anlamı, âyette yer alan delilin açıklaması, bu delilin temanü' delili ile ilişkisi, âyetteki önermenin bileşenleri arasındaki mülâzemet ve delilin kat'î-burhânî olması veya iknaî-hatâbî olması konularına temas edilecektir.

1.3. el-Mü'minûn 23/91

Mü'minûn sûresi 91. âyette, Allah'a ve onun mutlak gücüne inandıkları halde onun çocuk edindiğine ve ortakları bulunduğuna dair inanç besleyen inkârcılara yönelik bir delil bulunmaktadır. Âyette onların kendileriyle çeliştiklerine işaret edilmekte ve "مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ اِلٰهٍ اِذاً لَذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ" (Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.) buyurulmaktadır. Âyetin öncesindeyse vahiy dönemindeki inkârcıların itirazlarına yer verilmiştir. Bu çerçevede müşriklere sorulduğunda alınacak muhtemel cevaplar şöyle zikredilmiştir: "De ki: "Biliyorsanız söyleyin, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?" "Allah'a" diyecekler. "O halde düşünmez misiniz?" de. "Peki yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?" diye sor. "Bunların rabbi Allah'tır" diyecekler. "O halde Allah'a saygınız yok mu?" de. "Biliyorsanız söyleyin, bütünüyle varlığın yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?" de. "Hepsi Allah'a aittir" diyecekler. "O zaman nasıl olup da böyle büyülenmiş gibi davranıyorsunuz?" de. Doğrusu biz onlara hakkı bildirdik, onlar ise kesinlikle yalancıdırlar." (el-Mü'minûn 23/84-90)

Âyet kapsamında (1) müşriklerin inançları, (2) âyetin putperestlere veya Hristiyanlara cevap niteliği taşıması, (3) Allah Teâlâ'nın çocuğu olmasının, ortağı olmasından önce olumsuzlanması, (4) Allah'ın ortağının olmadığına yönelik bir kanıt zikredilmesine rağmen

çocuk edinmemesine dair bir kanıtın zikredilmemesi, (5) "*izen*" ve "*lam*" lafızlarının kullanımı, (6) "yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmenin" anlamı, (7) kanıtın açıklaması, (8) önermelerden birinin örtük bırakılması, (9) sonucun kıyastan önce zikredilmesi ve (10) kanıtın bilgi değeri hakkında çeşitli konular ele alınmaktadır. Bu konular arasında âyetin bilgi değeri ile doğrudan ilgili olması hasebiyle müfessirlerin yalnızca kanıta yönelik tutumları incelenecektir.

Mü'minûn sûresi 91. âyetin yanı sıra Enbiyâ sûresi 22. âyette de Allah'ın birliğine dair aklî bir kanıt bulunmaktadır. Allah'ın birliğine yönelik aklî delil genelde Mushaf tertibine göre önce bulunan Enbiyâ sûresi tefsirinde ele alınmakta, kimi zaman kanıtın açıklanması Mü'minûn sûresine bırakılmaktadır. Örneğin *el-Keşşâf* şârihlerinden Sirâceddin el-Kazvînî (ö. 745/1344), Zemahşerî'nin Mü'minûn sûresi 91. âyetteki açıklamalarının daha elverişli bir zemin sunacağı gerekçesiyle Enbiyâ sûresi 22. âyetin tefsirinde kanıtın bilgi değerine yönelik değerlendirmeyi Mü'minûn sûresi 91. âyete bıraktığını ifade etmiştir. Âlûsî de (ö. 1270/1854) Kazvînî'nin bu görüşüne Mü'minûn sûresi 91. âyette değinmiştir. *Envâr* şerhlerinde de kanıtın bilgi değerine yönelik tartışma, genelde, Mü'minûn sûresi 91. âyetin tefsirine havale edilmiştir. Beyzâvî'nin bu âyette bulunan önermedeki art bileşenin (*lâzım*) icmâ, tümevarım ve burhân ile bâtıl olduğuna yönelik yorumu, şârihlerin kanıtı bu âyetin tefsiri sırasında incelemelerine imkân tanımıştır. Şârihler Beyzâvî'nin bu ifadeleri çerçevesinde kanıtın bilgi değerine yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla Sirâceddin el-Kazvînî, Sâdî Çelebi (ö. 945/1539), Hafâcî (ö. 1069/1659), İsmâil Konevî (ö. 1195/1781) ve Âlûsî kanıtı Mü'minûn sûresini tefsir ederken açıklamaktadır. Bunun dışında âyetteki delilin bilgi değeri genelde Enbiyâ sûresi 22. âyette incelenmektedir. Delilin bilgi değeri incelenirken bu durum göz önüne alınacak ve müfessirlerin iki âyeti tefsirine de yer verilecektir.

1.4. Değerlendirme

el-İsrâ 17/42, el-Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 23/91 âyetler, tefsir kitâbiyâtında birbiri ile tefsir edilmektedir. Âyetlerin birbiri ile tefsir edilmesi, üç âyette de benzer bir kanıtlama yöntemi izlendiğini göstermektedir. İsrâ sûresi 42. âyet, farklı anlamlara muhtemeldir. Âyetin Allah'ın birliğine yönelik ilâhların çatışma ihtimaline dayanan bir kanıt içerdiği kabul edildiğinde, âyet, Enbiyâ ve Mü'minûn suresindeki ilgili âyetler ile tefsir edilmekte; kimi zaman okuyucu kanıtın ayrıntılı açıklaması için bu âyetlerin tefsirlerine yönlendirilmektedir. Buna karşın Enbiyâ sûresi 22. âyeti veya Mü'minûn sûresi 91. âyeti, İsrâ sûresi 42. âyetle tefsir eden bir müfessir bulunmamaktadır. Bu durumun sebebi, İsrâ sûresi 42. âyette bulunan kanıtın muhtemel iki anlamı bulunmasıdır. İsrâ sûresinde ise mevcut anlamı desteklemek üzere âyetin diğer âyetler ile tefsir edildiği görülmektedir.

Mü'minûn sûresi 91. âyet ile Enbiyâ sûresi 22. âyet birbiri ile tefsir edilmektedir. Âyetlerde bulunan kanıtın açıklaması bu iki âyet tefsirinden birinde yapılmaktadır. Tefsir kitâbiyâtında Allah'ın birliğine yönelik kanıtın bilgi değeri İsrâ sûresinde konu edilmemiştir. Genelde Enbiyâ sûresi tefsirinde ele alınmış, kimi zaman ise Mushaf tertibine göre daha sonra gelen Mü'minûn sûresinde incelenmiştir. Dolayısıyla âyetlerde bulunan kanıtın bilgi değeri incelemesi için Enbiyâ sûresi 22. âyet ile Mü'minûn sûresi 91. âyet tefsirleri dikkate alınacaktır.

Âyetlerde bulunan kanıtın açıklanması esnasında sık sık "dünyadaki hükümdarlar" benzetmesi yapılmaktadır. Kimi müfessirler İsrâ sûresi 42. âyette bulunan delili açıklarken ilâhların anlaşmazlığa düşme durumunu dünyadaki hükümdarlara benzetirken,[800] kimi müfessirler hükümdar benzetmesini Enbiyâ sûresi 22. âyette zikretmiş,[801] kimileri ise Mü'minûn sûresi 91. âyetin tefsirinde anlaşamayacak ilâhları dünyadaki hükümdarlara benzetmiştir.[802] Dolayısıyla bu benzetmenin çok sık yapıldığı anlaşılmaktadır. Kanıtın bu benzetme üzerine kurulduğunu söylemek, onun zannî ve iknaî bir hüviyet taşıdığını göstermektedir. Ancak bu benzetmenin yapılmış olması, delili destekleyici bir tutum olarak görülebilir. Nitekim hatırlanacağı üzere bu tür benzetmeler hatâbe içerisinde temsîl olarak isimlendirilmektedir. Şayet temsîl kanıttan önce zikrediliyorsa söz tümevarım formuna girmektedir. Ancak temsîl kanıttan sonra zikrediliyorsa destekleyici bir anlam ifade edecektir. Bu sebeple hatâbe sanatında temsîlin örtük kıyas ismi verilen önermelerinden birinin veya birkaçının örtük tutulan kıyastan sonra zikredilmesi daha uygun bulunmuştur.[803]

Ayrıca Kur'an dilinin zâhir ve bâtın olarak ikili bir yapı arz ettiğini düşünen veya âyetlerin ibare ve işareti arasındaki delâlet farkını dikkate alan müfessirlere göre âyetlerin birbiriyle bağlantılı iki ayrı anlam taşıması mümkündür. Bu durumda ilâhların hükümdarlara

---

800 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/6/101; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 6/210; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10:265-266; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 3/256; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, 2/259; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/53-54; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5:174; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 11/512-514; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 8/79; Kâsımî, *Mehâsinü't-teʾvîl*, 6/463.

801 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/7/336; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/1101; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/418-421; Kâsımî, *Mehâsinü't-teʾvîl*, 7/183; Muhyiddîn Kocevî Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 1991), 3/345; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 10:318; Sirâceddin Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 174), 304a-304b.

802 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/164; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/2/488; Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/16/48-50; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/296-297; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/373; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 23-291; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/146; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, 2/479; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/581; Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa, 174), 319b; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/148; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/258.

803 Aristoteles, *Retorik*, 136; İbn Sînâ, "el-Hatâbe", 4/169.

benzetilmesi ile kurulan bir delil âyetin ibaresinden yola çıkarak kurulan veya zahirinden anlaşılan hatâbî bir delil olabilmektedir. Bu sebeple söz konusu benzetmenin yapılmış olması doğrudan müfessirlerin delili iknaî hatâbî olarak gördükleri sonucunu vermemektedir.

2. Kelâm Literatüründe Kur'an'daki Tevhid Delilleriyle Temanü' Delilinin Özdeşliği Problemi

Kur'an'daki tevhid delilleri, kelam ilminde geliştirilen delillerin kaynağını oluşturmaktadır. Allah'ın birliğinin kanıtlanması için kullanılan en yaygın delil, *burhân-ı temanü'* olarak isimlendirilen birden fazla ilâh bulunması durumunda ortaya çıkacak çatışma (temanü') ihtimali üzerine kurulu olan delildir.[804] Temanü' delilinin bu denli yaygınlaşma sebebi onun Kur'an'da bulunduğunun düşünülmesidir.[805] Bu sebeple temanü' delili ile Kur'an'da yer alan tevhid delillerinin özdeşliği araştırılacaktır. Zira bu iki delilin özdeş olduğu düşünüldüğünde birine yapılan itiraz bir diğeri için de geçerli olacaktır.

2.1. Erken Dönem Yorumları

III. (IX.) asır itibariyle Allah'ın birliğinin kanıtlanması esnasında temanü' delili de kullanılmaya başlanmıştır. Temanü' delilinin en erken kullanımlarından biri Zeydî kelamcı Ressî'nin (ö. 246/860) eserlerinde görülmektedir.[806] Ancak o, bu delili herhangi bir âyetle irtibatlandırmamaktadır.

Eş'arî gelenekte temanü' delilinin kullanan ilk isim kurucu düşünür Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) olmuştur. İmâm Eş'arî, *el-Lüma'* ve *Risâle ilâ ehli's-Segr*'de Allah'ın birliğine dair delilleri serdetmiş ve bu delili Enbiyâ sûresi 22. âyet ile desteklemiştir.[807] O, Eş'arî mezhebinin temel görüşlerini topluca vaz' ettiği *el-Lüma'*'da yeryüzünde iki ilâh bulunduğu varsayıldığında aralarında çıkması muhtemel anlaşmazlığa dikkat çekmektedir. Onun erken bir dönemde ilâhların çatışmasının gerçekleşmesini değil, imkânını baz alması dikkat çeken bir husustur. *Risâle ilâ ehli's-Segr*'de ise delili çatışma temelinde ele alsa da zımnen ilâhların anlaşma ihtimaline de değinmektedir.[808] Onun âyette zikri geçen Allah'tan

---

804 Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

805 Şeyma Nur Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânû'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 32.

806 Osman Nuri Demir, *Tanrı Kanıtlaması Erken Dönem Kelâmında Kasım er-Ressî Örneği* (İlâhiyât Yayınları, 2023), 68-69; Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er-Ressî, "Münâzara me'a mülhid", *Mecmû'u kütübi ve resâili'l-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, ed. Abdülkerim Ahmed Cedban (San'a: Dârü'l-hikmeti'l-Yemâniyye, 2001), 1/304-305.

807 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lümaʿ fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ: The theology of al-Ash'ari*, ed. Richard J. Mc Carthy (Beyrut: Imprimerie Catholique [el-Matbaatü'l-Katolikiyye], 1953), 8; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, "Risâle ilâ ehli's-Segr", çev. Kıvâmüddin Burslan, *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 7 (1928), 175; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli'ss-Segr*, ed. Abdullâh Şakir Muhammed el-Cüneydî (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2002), 156-157.

808 Nitekim kelam alimleri, kimi zaman ilâhların anlaşma ihtimallerini göz önüne almamaları sebebiyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Emad Hassan Marzouk, "et-Temânü' el-Kur'ânî min burhâniyyeti'd-delîl ilâ muğâletâti'l-istidlâl", *Mecelle siyâkâti'l-luga ve dirâsâti'l-beyniyye* 2/5 (2017), 108-109.

başka bir ilâh olması durumunda göklerde ve yerde bulunacak fesadı, düzenin bozulması ile açıkladığı anlaşılmaktadır. Eş'arî'nin *Lüma'*'daki açıklaması şöyledir:

> Şayet biri, 'Neden şeylerin yaratıcısının bir olduğunu söylüyorsunuz?' diye sorarsa ona şöyle denir: İki kişinin yönetimi bir düzende yürümez ve sağlam da olmaz. İkisinin veya birinin âciz olması gerekir. Çünkü biri bir kişiyi öldürmeyi, diğeri yaşatmayı irade edebilir. Bu durumda ya ikisinin de muradı gerçekleşmez ya ikisininki de gerçekleşir ya da birininki gerçekleşmez. İkisinin isteğinin aynı anda gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü bir cismin tek bir halde ölü ve canlı olması mümkün değildir. İkisinin isteği de gerçekleşmezse, ikisi de âciz olur. Âciz olan ise ilâh veya kadîm olamaz. Birinin isteği gerçekleşirse, isteği gerçekleşmeyen âciz olur ve âciz olan ilâh veya kadîm olamaz. Zikrettiğimiz bu [ihtimaller], şeylerin tek bir yaratıcısı olduğunu gösterir. Allah Teâlâ da "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) buyurmuştur. Bu anlam daha önce *ihticâc* ettiğimiz anlamdır.[809]

Eş'arî'nin *Risâle*'deki açıklaması ise şu şekildedir:

> Allah Teâlâ fiillerinin sağlam ve düzenli olması ile kullarının dikkatlerini tek olduğuna ve fiillerinde ortağı olmadığına çekmiştir. Bu durumu Enbiyâ sûresi 22. âyette "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." buyurarak [belirtmiştir]. "Fesad"ın açıklaması şöyledir:
>
> Eğer iki ilâh olsa işleri düzenli ve sağlam olmazdı. Fiillerde [gerçekleşecek] karşılıklı çatışmaya kudretleri yettiği takdirde biri veya ikisi mutlaka âciz kalır. Zira [ilâhlardan her biri] diğerinin kâdir olduğu şeye bedel yoluyla ya kâdir olacaktır ya da iki ilâh da buna kâdir olmayacaktır. Şayet diğerinin fiilinden bedel yoluyla, biri diğerinin kâdir olduğu bir fiile kâdir ise ikisi de sadece kendisine bırakıldığında diğerinin kâdir olduğu fiili yapabilir. İkisi de sadece diğerine bırakarak fiilde bulunabiliyorsa, birbirlerini bu fiilden engellemeleri de caizdir. Engellenmesi mümkün olan ve sadece diğeri kendisine bıraktığında fiilde bulunabilen ise âciz bir yöneticidir (*müdebbir*). Şayet ikisi de bedel yoluyla, diğerinin kudretinin gerçekleştiği şeyin (*makdûr*) misline kâdir değilse, ikisi de âcizdir ve kudretleri hadistir. Âciz olan ise rab veya ilâh olamaz.[810]

Görüldüğü üzere Eş'arî, iradelerin ve kudretlerin çatışmasına dayanan bu delilin âyetten elde edildiğini düşünmektedir. Eş'arî tevhid delili sadedinde yalnızca Enbiyâ sûresi 22. âyeti zikretmiş olsa da kendisinden sonra Eş'arî gelenekte Mü'minûn sûresi 91. âyet ile İsrâ sûresi

809 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma'*, 8.
810 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli'ss-Segr*, 156-157.

42. âyet de bu minvalde zikredilerek söz konusu üç âyetin temanü‘ deliline kaynaklık ettiği fikri yerleşmiştir.[811]

Mâtürîdî gelenekte burhân-ı temanü‘a yer veren ilk isim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’dir (ö. 333/944). O, *Kitâbü’t-Tevhîd*’de Allah’ın birliğine dair aklî delilleri zikrederken bu delilleri söz konusu âyetlerle ilişkilendirmekte, *Te’vîlât*’ta da bu tutumunu sürdürmektedir.[812] Mâtürîdî aklen, naklen ve yaratılanlara bakılarak âlemin tek bir yaratıcısı (*muhdis*) olduğunun kanıtlanabileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede o *Kitâbü’t-tevhîd*’de önce naklî delilleri zikretmektedir. Naklî deliller, farklı olmalarına rağmen insanların yaratıcının birliği konusunda uzlaşmış olması ve mucizelerle desteklenen peygamberlerin kişiyi yaratıcının birliğini kabule mecbur etmesidir. Aklî deliller ise birden fazladır. O, öncelikle dört ayrı âyet zikrederek bu âyetlerin anlamlarına göre üç ayrı aklî delile yer vermektedir. Bununla birlikte iki aklî delil daha zikreden müellif, âlemin kendisiyle de yaratıcının varlığına delil getirilebileceğini izah etmektedir.

Mâtürîdî’ye göre birden fazla ilâh bulunması durumunda âlem ancak bu ilâhların uzlaşısı neticesinde var olacaktır. Bu uzlaşı ise ilâhlar birbirlerinden farklı şeyler isteyebilecekleri için rubûbiyete aykırıdır. O, bu aklî delilin “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu.” (el-Enbiyâ 21/22) âyetinde vaz‘ edilen esas üzerine kurulduğunu ifade etmektedir.[813] Buna göre âyette yer alan delilde fesad ile kastedilen âlemin var olmamasıdır. Âlemin var olması, yaratıcısının tek olduğunu ve yönetiminin sürdüğünü göstermektedir. Bu yorumu göz önüne alındığında Mâtürîdî’nin tefsirinde zikrettiği dört ihtimalden ilkini benimsediği anlaşılmaktadır.[814] Kısaca ona göre fesad ile âlemin var olmaması kastedilmektedir. Hükümdarların âdeti olduğu üzere birinin yapmak istediği şeyi, diğerinin yıkmak istemesi mümkündür. Dolayısıyla birden fazla ilâh olsaydı, yer ve gök baştan var olmazdı. İlâhların farklı şeyler istemelerinin mümkün olması, rubûbiyete aykırıdır. Bir başka ifadeyle temanü‘un imkânı, rubûbiyete engel teşkil etmektedir. Burada delilin çatışmanın gerçekleşmesi değil imkânı üzerine kurulu olduğu ve âlemdeki düzenin değil âlemin baştan var olmasının temel alındığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî ikinci olarak ilâhlar arasında gerçekleşecek yarışı, hükümdarlar arasındaki otorite ve güç yarışına benzetmektedir. Bir hükümdar, tüm mülkün güçlü olana kalması için

---

811 Emad Hassan Marzouk, “et-Temânü’ el-Kur’ânî min burhâniyyeti’d-delîl ilâ muğâletâti’l-istidlâl”, 110.
812 Mâtürîdî, Mecdî Bâslûm, *Te’vilatu ehli’s-sünne: Te’vilatü’l-Kur’an*, 7/7/336; Ebû Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/20-21.
813 Ebû Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/20.
814 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne: Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/7/336.

diğerini yenmek isteyecektir. Bunun için tüm gücünü sarfederek diğerinin hükmünü uygulamasını ve otoritesini kurmasını engelleyecektir. "Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine ulaşmak için yollar ararlardı." (el-İsrâ 17/42) âyetinde bu durum açıklanmaktadır.[815] Allah Teâlâ'nın otoritesini uygulayabilmesi, onun tek olduğunun kanıtıdır. Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta *Kitâbü't-Tevhîd*'deki açıklamasını ikincil olarak zikretmektedir.[816] Bu durum Mâtürîdî'nin tefsirinde zikrettiği görüşler arasındaki tercihini belirleme noktasında dikkatli davranılması gerektiğini göstermektedir.

Mâtürîdî'nin ifadelerine göre yaratıcının birliğine işaret eden bir başka delil, Allah'tan başka bir ilâh bulunması durumunda bu ilâhın kendini ortaya koyması ve fiillerini ayırmasının gerekeceği hakkındadır.[817] Bu durum, "O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." (el-Mü'minûn 23/91) ve "Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu iki yaratma arasındaki benzerlikten dolayı mı şaşırdılar?" (er-Ra'd 13/16) âyetlerinde zikredilmektedir. Buna göre Allah ile birlikte başka bir ilâh olsaydı, bu ilâh kudreti ve otoritesinin bilinmesi için hikmetini ortaya koyar ve kendi fiilini Allah'ın fiilinden ayırırdı. Bunun gerçekleşmemesi, Allah'ın ulûhiyette ve rubûbiyette tek olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî bu âyetin tefsirini söz konusu delili destekler şekilde yapmaktadır.[818] Buna göre birden fazla ilâh olsaydı onlar da hükümdarlar gibi birbirini yenmek için çaba sarf eder ve üstünlük yarışına girerlerdi. Dolayısıyla ulûhiyet ve rubûbiyet ortaya çıkmazdı. Böyle bir olay yaşanmadığına ve evren düzen içerisinde işlediğine göre yaratıcının tek olduğu, ortağı veya çocuğu olmadığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu âyet Allah'ın ulûhiyetini tanımayanlara değil, ulûhiyeti tanıdığı halde rubûbiyette O'nu tek görmeyenlere karşı getirilmiş bir delil niteliği taşımaktadır. Mâtürîdî söz konusu aklî delilleri şöyle açıklamaktadır:

> Birden fazla ilâh olsaydı, âlemin var olması ancak bu ilâhların uzlaşmaları (*ıstılâh*) ile mümkün olurdu. Ne var ki bu, rubûbiyetin fesadı anlamına gelmektedir. Zira kendisine ilâhlık nispet edilen ilâhlardan biri bir şeyin olumlanması diğeri olumsuzlanmasını, biri var olmasını diğeri yok olmasını, biri varlığını sürdürmesini diğeri son bulmasını isteyebilir. Bu durumda aralarında çelişki (*tenâkuz*) ve uyumsuzluk oluşacaktır. Dolayısıyla varlığın kendisi, âlemin bir muhdisi olduğuna ve âlemin onun yönetiminde bulunduğuna işaret etmektedir.

---

815 Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/20.
816 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/7/51-52.
817 Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/21.
818 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/7/489.

Bununla birlikte mutad olan, mülkün güçlü olana ait olması için hükümdarların benzerlerini yenme konusunda tüm güçlerini sarf etmeleri ve her bir hükümdarın gücü nispetince diğerlerinin hükmünü uygulamasını ve otoritesini kurmasını engellemesidir. Böyle olmayıp Aziz ve Hakim olanın otoritesini uygulaması, onun tek olduğunu kanıtlamaktadır. Bu, "Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yollar ararlardı." (el-İsrâ 17/42) âyetinin tevilidir. İlki ise "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) âyetinde vaz' edilen (esas) üzerine kurulmuştur.

Yine, Allah ile birlikte başka bir ilâh olsaydı, bu ilâh kudreti ve otoritesinin bilinmesi için hikmetini ortaya koyar ve kendi fiilini Hak olan Allah'ın fiilinden ayırırdı. Böyle yapmadığına göre, Allah'ın ulûhiyetle birlendiği ve rubûbiyetle teferrüd ettiği (anlaşılmaktadır). Bu, "O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." (el-Mü'minûn 23/91) âyetinin anlamıdır. Yine "Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu iki yaratma arasındaki benzerlikten dolayı mı şaşırdılar?" (er-Ra'd 13/16) âyetinin anlamı da budur.

Uzlaşmanın (*ıstılâh*) anlamı da acziyete ve bilgisizliğe işaret etmektedir. Böyle (bir anlaşma) olsa yaratılanların işlerinin ilâhlardan birine ait olması, bu ilâhın ancak diğerlerini yenmesi ve onları kudretinin ve yaratmasının (*sun'ihî*) altına alması ile gerçekleşebilir. Allah muvaffak edendir.[819]

Bu üç delilin sonunda Mâtürîdî, uzlaşının acziyet ve bilgisizlik anlamı taşıdığını söylemektedir. Zira uzlaşı, ilâhlardan birinin diğerlerini yenmesi ve onu kudreti ve yaratması altına alarak yaratılanları kendisine ait kılması ile gerçekleşebilir. Buna göre uzlaşı bir tür yola getirme eylemi olup sonuçta âlem yalnızca bir ilâhın kudreti altında var olacaktır. Ayrıca o, bu üç delil dışında iki aklî delile daha yer vermektedir.[820]

---

819 Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/20-21.

820 İmâm Matürîdî daha sonra rab olanın gayb bilgisine sahip olmasının zorunluluğu üzerine bir delil kurmaktadır. Buna göre ilâhlar gizli bir fiil yapmaya kâdir ise birbirlerini bilgisiz bırakmış olurlar ki, bu durum rubûbiyete aykırıdır. İkisi de gizli bir fiilde bulunmaya kâdir olamazlarsa âciz olurlar, ki acziyet ulûhiyete aykırıdır. İlahlardan biri gizli bir fiil yapmaya kâdir ise bu ilâh rab, diğeri kul konumundadır. Dolayısıyla ulûhiyet ve rubûbiyet gereği ancak bir ilâhın bulunması gerekmektedir. Matürîdî'nin zikrettiği son aklî delil, ilâhların kudretlerinin birbirlerini engellemeye yetip yetmediğidir. İlahlardan birinin kudretinin diğerini engellemesi mümkündür. Bu durumda kudretin yitirilmesi ve acziyet vaki olmaktadır. Bu imkân, rubûbiyete engel teşkil etmektedir. Bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Yine Allah ile birlikte başka bir ilâh daha olsaydı, biri diğerinden gizleyebileceği bir fiile (a) ya kâdir olurdu (b) ya da kâdir olmazdı. Allah Teâlâ için de aynı şey geçerlidir. (a) İkisi de buna kâdir olursa, birbirlerini bilgisiz bırakmış olurlar. Bu durumda rubûbiyet ortadan kalkar. (b) İkisi de buna kâdir olamazlarsa âciz olurlar. Acziyet ise ulûhiyeti düşürür. (c) İki ilâhtan biri (diğerinden fiilini gizlemeye) kâdir olursa bu ilâh rab olurken diğeri kul (merbub) olur. Gayb bilgisi, rubûbiyet bilgisidir. Gaybı bilmeyen ancak kuldur.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre üç ayrı âyetle ilişkilendirilen bu üç delil, birbirinden farklıdır. Ayrıca onun ilâhların çatışmasının gerçekleşmesi ile gerçekleşme ihtimali arasında bir ayrıma gittiği, ilâhların uzlaşma ihtimalini değerlendirmeye aldığı ve birden fazla ilâhın var olması durumunda ortaya çıkacak fesadın âlemin var olmaması veya düzeninin bozulması anlamına gelebileceğini zikrettiği görülmektedir. Onun bu açıklamaları delilin kelamın erken dönemlerinde olgunlaştığını göstermektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin söz konusu üç âyetteki delili, aklî delil kategorisinde zikretmesi dikkate değerdir. Bu durum âyetlerdeki delillerin naklî veya aklî-naklî olarak ele alınasının yanında kendinde aklî değerlerinin araştırılmasına imkân tanımaktadır.

Mu'tezilî geleneğin erken dönem metinlerine kısmen Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) kapsamlı eserleri üzerinden ulaşmak mümkündür. O, Allah'ın birliğine yönelik delillere *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* ve *el-Mecmûʿ fi'l-Muhîṭ bi't-teklîf*'te yer vermektedir. Buralarda Allâf (ö. 235/849-50 [?]) gibi erken dönem mütekellimlerinden ve Cübbâîlerden alıntılar yapmaktadır. *el-Muğnî*'de konu oldukça tafsilatlı incelenirken, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de delilin dayandığı temel önermeler formüle edilerek zikredilmektedir.[821]

Allah'ın birliğine yönelik pek çok naklî delil bulunduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın birliğinin "Allah'tan başka ilâh yoktur."[822] şeklindeki âyetlerde zikredildiğini ve Hz. Peygamber'den zorunlu olarak bilindiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte ona göre bir aklî delil Allah'a hem tüm sıfatlarında hem de bazı sıfatlarında ortak olabilecek ikinci bir ilâh anlayışı çürütebilir.[823] Kâdî Abdülcebbâr'a göre temanüʿ kısaca iki kâdirden her birinin,

---

Yine ilâhlardan her birinin kudreti (a) ya diğerinin istediği fiili engellemeye kâdir olur (b) ya da kâdir olmaz. Böyle bir durumda her ikisi için de kudretin kalkması ve aczin gerçekleşmesi mümkündür (imkân). Bu (imkân durumu) ise rubûbiyeti düşürmektedir. Veya özel olarak biri buna kâdir olabilir ki bu (ilâh) Rab Teâlâ'dır."

821 Burada meselenin kendisi değil erken dönemde ele alınma biçimi incelenmek istendiği için meseleyi ayrıntıya boğmama adına *Şerḥu'l-Usûli'l-hamse* baz alınacak, *Muğnî*'ye ikincil kaynak olarak yer verilecektir.

822 Bkz. el-Bakara 2/163, el-Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/2, Âl-i İmrân 3/6, Âl-i İmrân 3/18, en-Nisâ 4/87, el-En'âm 6/102, el-En'âm 6/106, el-Aʿrâf 7/158, et-Tevbe 9/31, et-Tevbe 9/129, Yûnus 10/90, Hûd 11/14, er-Raʿd 13/30, en-Nahl 16/2, Tâhâ 20/8, Tâhâ 20/14, Tâhâ 20/98, el-Enbiyâ 21/25, el-Enbiyâ 21/87, el-Mü'minûn 23/116, en-Neml 27/26, el-Kasas 28/70, el-Kasas 28/88, el-Fâtır 35/3, es-Sâffât 37/35, ez-Zümer 39/6, el-Mü'min 40/3, el-Mü'min 40/62, el-Mü'min 40/65, ed-Duhân 44/8, Muhammed 47/19, el-Haşr 59/22, el-Haşr 59/23, et-Teğâbün 64/13, el-Müzzemmil 73/9.

823 Kâdî Allah'ın tekliğini kabul etmeyen birinin iki şeyden birini iddia edeceğini belirtir. Kişi (a) ya tüm sıfatlarında Allah'a ortak olan kadîm bir zat olduğunu iddia edecektir, ki Kâdî'ye göre bunu kimse ileri sürmez. (b) Ya da bazı sıfatlarında O'na ortak olan kadîm bir zat olduğunu iddia edecektir. Kādî Deysânîlerin, Maniheistlerin ve Mecusilerin böyle bir tasavvura sahip olduklarını ifade etmektedir. O, Allah'ın tüm veya bazı sıfatlarına ortak ikinci bir ilâh tasavvurunu ortadan kaldıracak bir delil getireceğini ifade etmektedir. Kâdî'nin "Allah'a tüm veya bazı sıfatlarında ortaklık" şeklinde iki seçeneği itibara alması, müşriklerin birbirine denk iki ilâh tasavvur etmedikleri, bu nedenle eşit iki ilâhı nefyeden temanüʿ delilinin yetersiz

diğerinin engel olacağı şeyi yapmasıdır.[824] İcmâlen ise şöyle ifade edilmelidir: Allah'tan başka ikinci bir kadîm varlık varsa, bu varlık onun dengi (*misl*) olmalıdır. Zira kıdem, nefsî sıfatlardan olup bu sıfatta ortaklık diğer zatî sıfatlarda ve *temâsül*de ortaklığı gerektirmektedir. Allah Teâlâ li-zatihî kâdir olduğuna göre, ona ortak olacak varlık da li-zatihî kâdir olmalıdır. Bu durumda kudretlerinin gerçekleştiği şeyler (*makdûr*) ya (a) aynıdır, ya da (b) farklıdır. Bir makdûrun iki kâdiri olması muhal olduğu için makdûrları aynı olamaz. Makdûrları farklı ise temanü'un gerçekleşmesi (*vukû'*) vâcibtir. Bir şeye kâdir olanın, zıddı olan bir şeyin kendisine de zıddına da kâdir olması gerektiği için aralarında çatışmanın gerçekleşmesinin sıhhati gerekli olmaktadır.[825] Şayet ilâhlardan biri hareketi diğeri hareketsizliği irade ettiği için aralarında çatışma çıktığı düşünülürse şu üç seçenekten biri gerçekleşecektir: İlkine göre ikisinin de istediği olur ki, iki zıddın birleşmesi (*ictimâü'z-ziddeyn*) nedeniyle bu mümkün değildir. İkinci bir ihtimale göre iki ilâhın da isteği gerçekleşmez. Bu durumda bir olanın li-zatihî kâdir olması nefyolunur. Üçüncü seçeneğe göre ise birinin isteği gerçekleşir. Bu durumda isteği gerçekleşen ilâh olurken, gerçekleşmeyen engellenmiş olur. Engellenmiş olan varlık kudretle kâdir olur ve kudretinin yettiği şeyler (*makdûr*) sınırlıdır. Âlemin yaratıcısının kudretle kâdir olan bir cisim olması mümkün olmadığı için bu seçenek de geçersizdir.[826]

Bu şekilde kurulan temanü' delili, ilâhlar arasındaki çatışmanın gerçekleşmesine değil, takdirine dayandırılmaktadır. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr, ilâhların birbirlerini engellemeyecek hakîm varlıklar olabileceğine dair bir itirazı kabul etmemektedir. O, bu durumu Zeyd ile bir aslan arasında düşünülen yarışa benzeterek açıklamaktadır. Nasıl ki, aralarında

---

olduğu eleştirisini geçersiz kılması açısından önemlidir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/446-448.

824 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/450-451.

825 Kādî şöyle bir soruya pek çok cevap verilebileceğini ifade eder: "İki ilâh da li-zatihî kâdir olduğu için makdurlarının aynı olduğunu inkâr etmiyorsunuz. Ancak bu durumda temanü'un vukuu bilinemez. Bu, kişinin kendi nefsiyle arasındaki duruma benzer. Nasıl ki makduru aynı olduğu için kişi ile nefsi arasında temanü'un vaki olması mümkün değilse [iki ilâh arasında da] temanü' vaki olmayabilir." Kādî bu soruya verilebilecek üç cevap zikreder ve bir çözüm yolu teklif eder. O, bu soruya önce Ebû İshak b. Ayyaş'ın görüşü ile cevap verilebileceğini ancak bu cevabın yukarıda zikrettiği ilkelerle çeliştiği için doğru olmadığını ifade eder. Bu soruya verilebilecek ikinci cevap Kâdılkudat'ın görüşüdür. Üçüncü cevap ise ona göre ilim bakımından kolay, cedel bakımından zordur. Temanü' delilini yukarıda zikrettiği şekilde kurmak ise olası soruyu ortadan kaldıracaktır. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/448-449, 452-454.

826 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/448-449; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, ed. Ebû'l-Vefa el-Ğınemî - Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965), 4/275-276; Dolayısıyla temanü' delilinin dokuz temeli bulunmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir: (1) Kadîm, li-nefsihî kadîmdir. (2) Zatî sıfatlarda ortaklık, temâsülü ve diğer sıfatlarda ortaklığı gerektirir. (3) Her iki kâdirin arasında çatışmanın gerçekleşmesi mümkün olmalıdır. (4) Dâî (muharrik sebep) kendisine yöneldiğinde kâdir o şeyi kesin olarak gerçekleştirmelidir. Öyle ki bu şey gerçekleşmezse kâdir, kâdir olmaklıktan çıkar. (5) Bir şeyin zıddı varsa, kâdir o şeyin zıddına da kendisine de güç yetirebilmelidir. (6) Muradı gerçekleşmeyen, makdûru sınırlı bir engellenmiş olur. (7) Kâdirin kudretinin gerçekleştiği şeylerin (makdûr) sınırlı olması, onun kudretiyle kâdir olduğu anlamına gelir. (8) Kudretiyle kâdir olanın cisim olması gerekir. (9) Âlemin yaratıcısının (hâlik) cisim olması caiz değildir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/450-452.

hiçbir zaman yarış olmasa da Zeyd ile aslan arasında yaşanacak bir yarışta birinin kazanıp diğerinin kaybedeceği, kaybedenin engellenmiş olacağı, engellenmiş olanın kudreti sınırlı ve zayıf olacağı biliniyorsa; burada da iki ilâhın bulunmasının aralarındaki çatışmayı gerektireceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada takdir, tahkik yerine geçmektedir.[827]

Kâdî Abdülcebbâr, ilâhlar arasındaki çatışmayı onların iradelerinin çatışması ile açıklamadığının da altını çizmektedir. Buna rağmen Ehl-i sünnet'ten bazı âlimler temanü' delilinin Mu'tezile'nin kulların fiilleri hakkındaki görüşlerine aykırı olduğunu düşünerek Mu'tezile'yi kendi içinde çelişkiye düşmekle itham etmiştir. Ne var ki Kâdî Abdülcebbâr, çatışmayı ilâhların muharrik sebepteki (*dâî*) ihtilafları üzerine kurmaktadır. Uykudaki iki kişinin iradeleri olmadığı halde örtüyü çekerek birbirlerini engellemelerini örnek olarak göstermektedir. Ona göre irade şart değildir. Temanü' "ilâhlardan birinin diğerinin zıddını yapması" anlamında olup mücerret fiilde kasıt ve irade aranmadığı için mücerret fiilde çatışma mümkün hale gelmektedir.[828]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre temanü' delili Allah'ın hem tüm sıfatlarında hem de bazı sıfatlarında ortak olacak ikinci bir ilâhın bulunduğu fikrini çürütmektedir. O, temanü' delilini ilâhların çatışmasının imkânı üzerine kurmuş ve bunun takdir edilmesinin tahkik yerine geçeceğini ifade etmiştir. Çatışma ihtimali, ilâhların kâdir olmasını engellediğinden iki ilâhın varlığını nefyetmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kâdî Abdülcebbâr'ın delili, herhangi bir âyet ile ilişkilendirmemiş olmasıdır. Bu tutumu, onun temanü' delili ile âyetlerde zikredilen delillerin farklı olduğunu düşündüğü şeklinde yorumlanabilir.[829] Ancak o, delilin âyetten elde edildiğini söylemediği gibi bunun aksini de dile getirmemektedir. Dolayısıyla onun bu konudaki kanaatini belirlemek güçleşmektedir.

İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî temanü' delilinin Enbiyâ sûresi 22. âyetten elde edildiğini ifade etmiş; İmâm Mâtürîdî bu âyetin yanında Mü'minûn sûresi 91. ve İsrâ sûresi 42. âyeti de ayrı birer delil olarak zikretmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ise kullandığı kanıt ile Kur'an'da bulunan kanıtları eşleştirmek konusunda çekimser kalmıştır. Mu'tezilî âlimlerin temanü' delili ile Kur'an âyetleri arasında bir ilişki olduğunu dile getirmemeleri, onların temanü' delilini çeşitli açılardan eleştirmelerinin ve revize etmelerinin önünü açmıştır.[830]

827 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/456-457.
828 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/454-457.
829 Emad Hassan Marzouk, "et-Temânü' el-Kur'ânî min burhâniyyeti'd-delîl ilâ muğâletâti'l-istidlâl", 110.
830 Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânû'*, 88.

2.2. Aklî Kesinliğin Araştırılması

Temanü‘ delili ile Enbiyâ sûresi 22. âyet arasında birliktelik kurulması ve âyetteki delilin aklî bir delil mahiyeti taşıyıp taşımadığına yönelik soruşturma İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115), Ebû Hâşim el-Cübbâî’yi (ö. 321/933) eleştirisi ile başlamıştır. Cüveynî isim vermeksizin Mu‘tezilî âlimleri hedef alırken Nesefî doğrudan kelam ilminde geliştirilen temanü‘ delilinin kesinlik arz etmediğini söyleyen Ebû Hâşim el-Cübbâî’yi küfürle itham etmiştir. Bu iddiaya göre Ebû Hâşim Allah’ın birliğinin aklen kanıtlanamaz olduğunu savunmakta, temanü‘ delilinin kesin olmadığı ve Allah’ın birliğinin ancak nakille kanıtlandığı kanaati taşımaktadır.[831]

Nesefî ve Cüveynî Mu‘tezilî âlimleri temanü‘ delilini kabul etmedikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Nesefî, Mu‘tezilî âlimler arasında özellikle Ebû Hâşim’i anarken Cüveynî müteahhir dönem Mu‘tezilî âlimlerini hedef almaktadır. Ancak daha önce bahsi geçtiği üzere Mu‘tezilî bir âlim olan Kâdî Abdülcebbâr temanü‘ delilini kullanmıştır. Hatta o, yaptığı açıklamaların mevcut delili temanü‘ delili olmaktan uzaklaştıracağı yönündeki eleştirileri kabul etmemiştir.[832] Nesefî ve Cüveynî’nin zamansal ve mekânsal birlikteliğe[833] rağmen niçin Kâdî Abdülcebbâr’ı dikkate almadıkları ayrıca araştırılmayı beklemektedir. Bunun yanında Ebû Hâşim’in veya diğer Mu‘tezilî âlimlerin iddia edildiği gibi keskin bir kanaate ulaşmadıkları görülmektedir.[834] Dolayısıyla bu eleştirilerin ne derece isabetli olduğu ayrı bir araştırma konusudur. Burada Kur’an’da bulunan tevhid delillerinin aklî bir mahiyet içerip içermediklerine yönelik tartışmalara odaklanılacaktır.

---

831 Cüveynî Ebû Hâşim’i ismen hedef almaz. O, Kâdî ismiyle andığı Bâkıllânî’den nakille Müteahhir dönem Mu‘tezilî alimlerinin kendi usûlleri üzere tevhidin kanıtlanamayacağının farkına vardıklarını, kendi kurallarını gözden geçirmek yerine Allah’ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağı sonucuna vardıklarını belirtmektedir. Buna göre Allah’ın birliği sadece nakil yoluyla bilinebilmektedir. O, Mu‘tezile’yi birçok konuda aklı temel almalarına rağmen bu konuda devre dışı bırakmaları açısından eleştirmektedir. Ancak ona göre Allah’ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağını söylemek kişiyi naklen kanıtlanamayacağı fikrine götürmektedir. Zira te’vîl ehli Enbiyâ sûresi 22.âyetin Allah’ın birliğine dair Kur’an’ın delillerinden (hüccet) olduğu konusunda icmâ etmiştir. Bu âyette gaybî bir durumdan veya olası bir olaydan bahsedilmemekte, doğrudan delil getirilmektedir. Âyet, ümmetin icmâsı ile Allah’ın birliği konusunda aklî bir delil içermektedir. Kur’an’da Allah’ın birliğinin bu yolla kanıtlanmasına rağmen bu kanıtın aklî olmadığını söyleyen kişi onu inkâr etmiş olacaktır. İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn*, ed. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeetü’l-Meârif, 1969), 274-375; Direk, *Ebü’l-Muîn en-Nesefî’de Burhân-ı Temânû’*, 91; Krş. Ebü’l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi en-Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, ed. Salame Claude (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 2/85-88.

832 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/454.

833 Cüveynî, Kâdî Abdülcebbâr’ın vefatından dört yıl sonra dünyaya gelmiş ve her iki düşünür de Horasan’da benzer bir kültür coğrafyasında yaşamıştır. Mahmut Çınar, “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kâdî Abdülcebbâr Örneği”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11 (2013), 534-535.

834 Ahiret hayatına yönelik Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşleri ile Ehl-i Sünnet alimlerin Mu‘tezile’ye nispet ettikleri görüşler arasında da pek çok konuda örtüşme bulunmamaktadır. Benzer bir durumun temanü’ delilinde de söz konusu olduğu düşünülebilir. Bkz. İlyas Çelebi, “Kādî Abdülcebbâr (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/108.

Sistematik eleştirileri ve kendisinden sonraki literatüre etkisi sebebiyle Nesefî'nin görüşlerinin incelenmesi yerinde olacaktır. Ancak Cüveynî'nin ve kendisinden nakilde bulunduğu Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Nesefî'den önce bu eleştiride bulunmuş olmaları dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Nesefî'nin günümüze ulaşan eserleri *Tebsıratü'l-edille*, *et-Temhîd* ve *Bahrü'l-kelâm*'dır.[835] Burada Nesefî'nin görüşlerine *Tebsıra* üzerinden ulaşılacaktır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî temanü' delilinin Kur'an'dan elde edilmesi nedeniyle, söz konusu delilin kesinlik ifade etmediğine yönelik görüşlerin küfür ile sonuçlanacağı kanaatindedir. O, bu delilin burhân-ı temanü' olarak isimlendirildiğini ve Kur'an'dan elde edildiğini ifade etmekte; bu çerçevede Enbiyâ sûresi 22. âyet ile Mü'minûn sûresi 91. âyeti zikretmektedir.[836] Nesefî'ye göre bu delil iki şekilde kurulabilir.[837] Ancak bu iki kurulum Mu'tezilî esaslar ile uyuşmaz.[838] O, erken dönem Mu'tezilî âlimlerin bu durumu zayıf delillerle çözmeye çalıştıklarını, bunun için Allah'ın peygamberine öğrettiği yollarla Allah'ın birliğinin kanıtlanamayacağı sonucuna vardıklarını söylemektedir.[839] Buradan anlaşıldığı üzere Nesefî, kelamcılar tarafından kullanılan temanü' delilini, Kur'an'da zikredilen delile eşitlemektedir. Ona göre Ebû Hâşim'e gelene değin Mu'tezile âlimleri Allah'ın birliğine yönelik Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin kesin olmadığını düşünmüş ve Allah'ın birliğini kanıtlamak üzere alternatif deliller üretmişlerdir.

Nesefî, Mu'tezilî âlimlerin bu çerçevede geliştirdikleri bazı delillere yer verdikten sonra Ebû Hâşim'in Mu'tezile mezhebinin öncü ismi haline geldiğinde kendi mezhebinin temel esasları doğrultusunda Allah'ın birliğinin kanıtlanamayacağını ve seleflerinin bu konudaki eksikliğini fark ettiğini belirtmektedir.[840] Ancak ona göre Ebû Hâşim doğru yola dönmek yerine mezhebi doğrultusunda ilerleyerek Allah'ın aklî delillerle kanıtlanamayacağı, yalnızca naklî delillerle kanıtlanabileceği sonucuna varmıştır. Ebû Hâşim seleflerinin geliştirdiği alternatif delilleri yetersiz bulmuş, bunun sonucunda Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağını ve sadece nakil vasıtasıyla kanıtlanabileceğini düşünmüştür. Nesefî'ye göre Allah Teâlâ Enbiyâ sûresinin 22. âyetinde aklî bir çıkarıma yönlendirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın birliğinin aklen ispatlanamaması, naklen ispatlanamamasına eşitlenmektedir. Âyetteki delil kesinlik değeri

---

835 *Bahrü'l-kelâm* müellifin gençlik dönemlerinde kaleme aldığı bir eserdir. *et-Temhîd*, *Tebsıra*'nın bir özetini sunmaktadır. *Tebsıra* ise hem Nesefî'nin hem Mâtürîdî mezhebinin en hacimli eseri olup Mâtürîdî düşüncenin temel kaynaklarından biridir. Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/570; Muhammed Aruçi, "Tebsıratü'l-Edille", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/225.

836 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/84.

837 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 2/81-82.

838 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/83-84.

839 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/85.

840 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/85-86.

taşıyan aklî bir delil değilse Allah Teâlâ peygamberine yanlış ve eksik bir delil telkin etmiş olmaktadır. Bu da yaratıcının eksik bilgiye sahip olması veya bilerek yanlış bir bilgiyi doğru gibi göstermesi anlamına gelmektedir. Nesefî bu sonucu son derece katı bir şekilde reddetmektedir. Onun ilk reddi şu şekildedir:

> Ona denilir ki: Senin bu itirazın Allah Teâlâ'nın gönderdiği peygambere öğrettiği şeyde hataya düştüğü sonucunu verir. Ki Allah peygamberini, kendisi ile birlikte başka ilâhlar edinip kendisine ortak koşmayı din edinenleri, Allah'ın birliğinin (*vahdaniyet*) delillerine ve kendisinin dışındaki putların (*esnâm*) ve heykellerin (*evsân*) ulûhiyetinin imkânsız olduğuna davet etmek üzere göndermiştir. Bu durumda öğrettiği delil itiraz edilebilir, fasit, aslında kendisiyle istidlâl edilen şeye delâlet etmeyen bir delil olacaktır. Zira bu da aklî bir delildir. (Size göre) aklî bir delil ise bulunmamaktadır.[841]

Nesefî, Ebû Hâşim'i dini yıkmaya çalışmakla itham etmekte, Ebû Hâşim'in Mu'tezile'nin yanlış temellerinin farkına varmasına rağmen bundan vaz geçmeyip Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanabilirliğinden vaz geçmesini küfür olarak değerlendirmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere bu konunun aklen kanıtlanamayacağını söylemek, Allah'ın peygamberine yanlış ve eksik bir bilgi verdiği sonucuna götürmektedir. O, Ebû Hâşim'in naklen kanıtlanabileceğini söylemesini de tutarlı bulmaz. Çünkü Allah Teâlâ insanlara aklî bir delil sunmuştur. Aklî bir delil olamayacağını söylemek, bu naklî delilin de yeterli olmadığını göstermektedir. Nesefî'nin Ebû Hâşim'e karşı ifadeleri şöyledir:

> Bu mülhidin istediği şey Allah'ın birliğinin feshedilmesi, risaletin bozulması, bunun sonucunda şeriatlerin rafa kalkması ve dinin kavaidinin temelden yıkılmasıdır. Böyle olmasa o, Kaderiyye'nin yöntemi Allah'ın birliğinin feshine yol açtığı için bu yöntemin yanlış olduğunu görür, bunu terk eder ve Ehl-i Hakk'ın yolunu tutardı. Böylece iki ilâh inancına ve tevhid delillerinin feshedilmesine yardım etmiş olmazdı. Dolayısıyla Hakk'ı eleştirmez ve yanlışlığı ikrar etmezdi. Yöntemlerin gidişatı, onun muradının zikrettiğimiz şeyler olduğunu göstermektedir.
>
> Bu akideye rağmen kendini "Ehl-i Adl ve't-Tevhîd" olarak adlandırması da şaşılacak şeydir. İşte bu, din ve hayanın azlığı ile küstahlığın göstergesidir. Tüm bunlardan daha şaşırtıcı olan ise bu hatası belli, yanlışlığı açık, dinin kavaidini yıkan, mülhidlerin ekmeğine yağ süren görüşlerine rağmen takipçilerinin olması, onu kendisine itimad edilen bir İmâm olarak görmeleri ve dinî işlerini onu taklit ederek

841 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/86.

görmeleridir. Allah bizi ilhada yol açan görüşlerden uzak kılsın ve doğru yoldan sapmaktan muhafaza etsin.

Sonra ona denilir ki: Allah, Enbiyâ sûresi 22. ve Mü'minûn sûresi 91. âyetler ile zikri geçen âyetlerde bunu zikretmedi mi? Şüphesiz ilâhların iradelerinin aynı olması ile ilâhların birbirlerine üstün gelmeye çalışacakları ve göklerin ve yerin fesada uğrayacağı tasavvur edilemez. Dolayısıyla göklerde ve yerde ihtilaf düşünülemeyecek olsa, Allah Teâlâ peygamberine delil olması caiz olmayan bir şey ile müşriklere delil getirmesini öğretmiş olurdu. Aynı şekilde kafirlere aklî delillerle -ki bu konuda aklî delil de yoktur- delil getirmeyi öğretmesi de onu bilgisiz (cahil) ve akılsız (sefih) kılardı. Allah'a böyle bir şey nispet edenin kafir olacağı aşikardır. Ona yakın insanların, bu kimsenin başını bedeninden ayırmaları ve zayıf Müslümanlardan şerrini kesmeleri gerekir.[842]

Ebû Hâşim, Nesefî'nin betimlediği şekilde düşünüyorsa, bu, kelam ilminde geliştirilen delilin bilgi değerine yönelik bir itiraz olarak yorumlanabilir. Bazı çalışmalarda Ebû Hâşim bu açıdan İbn Rüşd'e benzetilmiştir.[843] Ancak İbn Rüşd, kelamcıların geliştirdiği delilin kesin olmadığını söylese de, Kur'an'da bulunan delilin aklî bir kesinlik taşıdığı kanaatindedir. Nesefî'nin ifadelerinden Ebû Hâşim'in Kur'an'da zikredilen delilin kesinlik değeri taşımadığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hâşim'in kendisine ait ifadeleri araştırıldığında, görüşlerine kısmen Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri üzerinden ulaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezilî âlimlerin temanü' deliline yönelik yapıcı veya yıkıcı eleştirilerine ve sundukları alternatif delillere yer vermektedir. Ancak bu kanıtlar arasında hiçbiri doğrudan Ebû Hâşim'e atfedilmemiştir.[844] Bununla birlikte Ebû Hâşim'in bu delili kullandığına dair belirtiler de bulunmaktadır. Ebû Hâşim'in Allah'ın birliğini hangi delile dayanarak kanıtladığı bilinmese de Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in temanü' delilini zikrettiğini nakletmektedir.[845] Bu durumda Ebû Hâşim'in temanü' delilini kullandığı ve diğer delillerde olduğu gibi temanü' delilinin de farklı noktalarına çeşitli eleştiriler yönelttiği söylenebilir.[846] Dolayısıyla Ebû Hâşim'in bu delili bütünüyle reddetmeyip mesafeli durduğu anlaşılmaktadır.[847]

842 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/87-88.
843 Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânû'*, 92.
844 Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânû'*, 87.
845 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 4/294.
846 Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânû'*, 89.
847 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 300-301.

Nesefî Enbiyâ sûresi 22. âyetin Allah tarafından zikredilen aklî bir delil olduğunu ve Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağını iddia eden kimsenin bunu da geçersiz göreceğini ifade etmiştir. Yine o, Allah Teâlâ'nın inanmayanlara karşı zikrettiği delillerin aklî kesinlikten uzak olduğunu söylemenin Allah'a bilgisizlik ve akılsızlık nispet edilmesi anlamına geleceğini belirtmektedir. Allah bu delilin zayıf olduğunu bilmiyorsa bilgisiz; biliyor ve buna rağmen peygamberine bu delili öğretiyorsa akılsız olacaktır. Halbuki O, bundan münezzehtir.[848]

Neticede temanü' delilinin kaynağını âyetten aldığı düşüncesi Cüveynî ve Nesefî'yi delile yöneltilen eleştiriler konusunda hassaslaştırmış görünmektedir. Onlar, Kur'an'da bu delilin zikredildiğini, bu sebeple delilin aklî kesinliğe sahip olmadığı düşüncesinin Allah'a karşı bir eleştiriye götüreceğini düşünmüşlerdir.

Temanü' delilinin Allah'ın birliğini aklî düzlemde kanıtladığının ortaya konulması, onun kesinlik değerine dönük tartışmaların temelini oluştursa da bu dönemde delilin önermelerinin ve kendisinin bilgi değeri incelenmemiştir. Cüveynî ile birlikte kelamda yöntem eleştirileri dile getirilmeye başlamış ve bu eleştiriler kelamcıları mantık ilmine yönlendirmiştir.[849] Mantık ilmi verileri Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî ile birlikte İslâmî ilimlerde kullanılmaya başlanmıştır.[850] Delillerin mantık ilminde geliştirilen kıyas öğretisi çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu meyanda bilgi değerlerinin sorgulanması, Kur'an'da bulunan delillerin bu perspektiften yorumlanmasına sebep olmuştur. Hatırlanacağı üzere kıyas içerdiği önermelerin bilgi değeri açısından burhân, hatâbe, cedel, şiir ve mugalata olmak üzere

---

848 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/86.

849 Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (01 Ocak 2008), 21; Cüveynî kelamda yöntem eleştirisini başlatmış, Gazzâlî bu çabayı sürdürmüştür. Cüveynî'nin eleştirilerini hazırlayan bir sürecin bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bununla birlikte Gazzâlî kendisinden önceki bu birikimi kelama tatbik ederek ona yeni bir yüz kazandıran, yalnızca Eş'arî kelamının değil tüm kelam müktesebatı açısından bir kırılma noktasını oluşturan isim olmuştur. Fahreddin er-Râzî ise bu süreci sistematik hale büründürmüştür. Türker'e göre Râzî'nin en büyük başarısı, akıl yürütmenin burhânî olmasıyla kişide oluşan kesinlik hissi arasındaki farkı kavramasıdır. Bir delilin mantıkî açıdan doğruluğu, formel şartlara uygunluğu ile ölçülebilmektedir. Ancak burhânî olup olmadığı öncülün konusu ve yüklemi arasındaki ilişkinin belirlenmesi ile anlaşılmaktadır. Bu belirlenim mahiyet teorisine dayanmaktadır. Râzî, beş duyu ile algılanamayan konular hakkındaki önermeler açısından, önermenin konusu ile yüklemi arasındaki ilişkinin tayin edilemeyeceğini düşünmektedir. Bir başka deyişle bu tür önermelerde konu ve yüklem arasındaki ilişki varlık tespiti seviyesini aşamamaktadır. Dolayısıyla bu önermeler açısından kanıtlanabilir farklı görüşler ileri sürmek mümkündür. Zira bu konularda mahiyet araştırması yapılamamaktadır. Bu konular aklî müşahedeye konu edilememektedir. Râzî'den sonra delilin cedelî gücüyle delillendirilen şey arasında organik bir bağ olmadığı anlaşılmış ve bu düşünce Râzî takipçileri tarafından geliştirilmiştir. Esasen Râzî öncesindeki kelamcılar da bunun farkındadır. Hatta bazı Mu'tezilî alimlerin dış dünyanın akılla mutabakatı arasında ayrıma gittikleri görülmektedir. Bununla birlikte Râzî bu düşünceleri kelam ve felsefenin tamamına uyarlayarak ayrı bir konum elde etmiştir. Bkz. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 17-43.

850 Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1996), 13/495.

beşe ayrılmaktadır. Gazzâlî ve İbn Rüşd Kur'an'daki delilleri hatâbe sanatı çerçevesinde incelemiş olsa da bu incelemenin bir tartışmaya dönüşmesi zaman almıştır.

2.3. Burhân-Hatâbe Çerçevesinin Kullanımı

Cüveynî ve Nesefî'nin temanü' delilinin ve bu delilin kaynağını oluşturan Enbiyâ sûresi 22. âyetin kesin aklî bir delil olduğuna yönelik savunularından yaklaşık iki asır sonra Teftâzânî Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'i üzerine yazdığı *Şerhu'l-Akâid*'de Enbiyâ sûresi 22. âyette Allah'ın birliğine yönelik iknaî hatâbî bir kanıtlama yöntemi kullanıldığını söylemiştir.[851] Onun bu ifadeleri kendisinden sonra büyük bir tartışmanın kapısını açmıştır.[852]

Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*'de Allah'ın birliği konusunda öncelikle *vâcibü'l-vücûd* mefhumunun ancak bir zat için mümkün olacağını söyleyerek felsefecilerin birlik kanıtlamasını kullanmaktadır. Daha sonra kelamcılar arasında burhân-ı temanü'un meşhûr olduğunu ve Enbiyâ sûresinde bu delile işaret edildiğini belirtmektedir.[853] Dolayısıyla Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyette temanü' deliline işaret edildiğini kabul ettiği görülmektedir. O, temanü' delilinin yaygın kullanımına getirilen eleştirileri dışarıda bırakmak için çatışmanın gerçekleşmesini (*vukû'*) değil imkânını merkeze alarak delili detaylandırmaktadır.[854] Daha sonra tartışmanın başlangıcını oluşturacak şekilde Enbiyâ sûresi 22. âyette zikredilen delilin iknaî, âyetteki mülâzemetin hatâbiyâta uygun şekilde alışkanlığa dayalı (*âdî*) olduğunu şöyle ifade etmektedir:

---

851 Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullâh Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye mea Hâşiyeti Cem'u'l-Ferâid bi-inârati Şerhi'l-Akâid ve yelîhimâ Şerhu Mizani'l-Akâid* (Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2009), 119.

852 Tartışmaya konu olması hasebiyle Şerhu'l-Akâid'deki ibareleri temel alınacaktır. Bununla birlikte o, *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'da da Allah'ın birliği (tevhid) hakkındaki delillere yer vermektedir. Bu eserlerinden Teftâzânî'nin, kelamcıların kullandığı hudûs kavramını ve dinî nasları kullanarak ortaya koydukları delilleri değil, felsefecilerin vücûb kavramı etrafında ördükleri delilleri önceledi̇ği anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Sünger, *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu' Delili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 60-61.

853 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 117.

854 "[Delilin] açıklaması şöyledir: Şayet iki ilâh olsaydı, birinin Zeyd'in hareketini diğerinin hareketsizliğini irade etmesi ile aralarında çatışma (temanü') çıkması mümkün olurdu. (lev emkene … le emkene …) Çünkü [Zeyd'in hareketi ve hareketsizliği] kendinde mümkündür. İradenin [Zeyd'in hareketi ve hareketsizliğine] taalluk etmesi de kendinde mümkündür. Nitekim iki irade arasında bir tezat yoktur. Tezat iki murad arasındadır. Bu durumda ya (1) iki şey de meydana gelecektir. [İkisinin istediği de gerçekleşirse] iki zıt birleşecektir. Ya da (2) iki şey de gerçekleşmeyecektir. [İkisinin isteği de gerçekleşmezse] ikisinden birinin âciz olması gerekecektir. Âcizlik, hudûs ve imkân alametidir (emare). Çünkü âcizlikte ihtiyaç şüphesi bulunur. Birden fazla ilâh bulunması (teaddüd), muhali gerektiren çatışmanın (temanü') imkânını gerektirir. Bu ise muhaldir. Bu [zikredilenler] şu ifadelerin ayrıntılı halidir (tafsil): '[İlahlardan] biri diğerine muhalefet etmeye kâdir değilse, âciz demektir (lezime). Eğer [bu ilâh] diğerine muhalefet etmeye kâdir ise bu durumda da diğeri âcizdir. Bizim zikrettiğimiz şekle şöyle eleştiriler getirilemez: (1) Çatışmadan (gayr-ı temanü') anlaşmaları (ittifak) mümkündür. (2) Karşılıklı olarak engelleme (mümânea') ve muhalefet, muhali gerektirdikleri için mümkün değildir. (3) İki iradenin birleşmesi, bir iradenin aynı anda Zeyd'in hareketini ve hareketsizliğini irade etmesine benzer şekilde imkânsızdır." Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 117-118.

> Bilmelisin ki, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) âyeti iknaî bir delildir (*huccet*). [Âyetteki] mülâzemet hatâbiyâtta olduğu üzere alışkanlığa dayalıdır (*âdî*). Birden fazla hâkim olması halinde [bunların] "mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." (el-Mü'minûn 23/91) âyetinde işaret edildiği üzere çatışmaları ve üstünlük yarışına girmeleri âdettir.[855]

Teftâzânî bu pasajda âyette birden fazla ilâh olması ve fesadın ortaya çıkması arasındaki mülâzemetin kesin olmadığını, âdete dayalı gerçekleştiğini, bu sebeple kurulacak delilin burhânî değil hatâbî bir bilgi değerine sahip olacağını ifade etmektedir. Birden fazla hâkimin arasında yaşanacak çatışma, insan için her zaman gözlemlenebilen olağan bir hadisedir. Teftâzânî bu durumun Mü'minûn sûresi 91. âyette de zikredildiğini, birden fazla ilâh olması durumunda âyette bu ilâhların çatışarak üstünlük yarışına gireceklerinin ifade edildiğini belirtmektedir. Teftâzânî'nin âyetteki delili iknaî hatâbî olmakla nitelemesi, âyetin hatâbî bir bilgi değeri taşıyıp taşımadığına dair tartışmalara neden olmuştur. Bu durum zaman zaman Kur'an delillerinin veya Kur'an dilinin bütününe teşmil edilmiştir. Teftâzânî âyetin tefsirini yapmayı amaçlamamaktadır. Ancak o, mevcut delildeki fesad ile kastedilebilecek dört anlama işaret edip bu açıklamaların zayıf yönlerini zikretmektedir.[856] Buna göre fesad ile bi'l-fiil ve bi'l-imkân düzenin bozulması veya bi'l-fiil ve bi'l-imkân varlığın meydana gelmemesi kastedilebilir.[857]

Teftâzânî'nin âyetin bilgi değerine yönelik açıklamaları kendisinden sonra farklı şekillerde anlaşılmıştır. (1) Teftâzânî'nin öğrencilerinden Alâeddin el-Buhârî'nin açıklamasına göre Teftâzânî, âyetteki delilin toplumun geneli için iknaî hatâbî bir bilgi değerine; seçkin kimseler için kat'î burhânî bir bilgi değerine sahip olduğunu düşünmektedir.[858] (2) İkinci olarak Teftâzânî'nin Allah'ın birliğinin sadece peygamberin doğruluğuna dayalı olarak naklî bir delil ile kanıtlanabileceğini düşündüğü söylenmiştir. Kirmânî (ö. IX. yy./ 835'ten sonra) bu

---

855 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 119-120.

856 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 120.

857 Ona göre fesad ile bi'l-fiil düzenin bozulması kastediliyorsa aynı düzende anlaşmaları da mümkün olduğu için, birden fazla ilâh olması düzenin bozulacağını göstermemektedir. Şayet fesad ile bi'l-imkân fesad yani düzenin bozulmasının mümkün olduğu kastediliyorsa, bu imkân her zaman mevcuttur. Hatta Kur'an'da kıyamet günü düzenin bozulacağı bildirilmektedir. Dolayısıyla birden fazla ilâh bulunması durumunda düzenin bozulmasının mümkün olduğunu söylemek anlamlı değildir. Teftâzânî'ye göre bir diğer ihtimal fesad ile göklerin ve yerin varlığa gelmemesinin kastedilmesidir. Fesad ile bi'l-fiil âlemin var olmayacağı kastediliyorsa mülazemetin men edilecektir. Zira çatışmanın imkânı birden fazla yaratıcının olmadığını gösterse de yaratılanların meydana gelmediğini göstermemektedir. Fesad ile kastedilen âlemin bi'l-imkân var olmayacağı ise bu durumda lâzımın meydana gelmemesi men edilecektir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 119-120.

858 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 53-59.

açıklamayı Alâeddin el-Buhârî'ye nispet etmektedir.[859] (3) Kirmânî'nin aktarımına göre Teftâzânî'nin bazı öğrencileri onun âyetteki delili Allah'ın birliğine yönelik aklî kesinliğe sahip bir delil olarak görmediği, ancak Allah'ın birliğini farklı aklî delillerle kanıtladığını söylemişlerdir.[860] (4) Bir başka ihtimal ise Teftâzânî'nin karar değiştirmiş olmasıdır. Buna göre o, son derece yaygın olan bilgileri kesin bilgi kategorisine almış ve *Şerhu'l-Akâid*'den sonra kaleme aldığı *Şerhu'l-Makâsıd*'da temanü' delilinin burhânî bir delil olduğunu kabul etmiştir. İsmâîl Gelenbevî, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'de âyetteki delilin iknaî olduğunu iddia ettiğini, *Şerhu'l-Makâsıd*'ta ise bunun aksine âyette zikredilen fesad ile âlemin var olmamasının kastedildiğini ve âyetin kat'î olduğunu ifade ederek kendisiyle çeliştiğini belirtmektedir.[861] Çağdaş araştırmacılar tarafından, Teftâzânî'nin muasırlarının küfre varan eleştirilerinden kaçmak için *Şerhu'l-Makâsıd*'da farklı bir yol izlediği de öne sürülmektedir.[862] Buna göre fesadın var olmama anlamına geldiğinin söylenmesi dilsel açıdan bir hatadır. Fesadı, var olmamak ile tefsir etmeye mecbur eden şey, âyetin burhânî bir bilgi taşıdığı konusundaki ısrardır. (5) Bir başka açıklama ise Teftâzânî'nin kendisiyle çeliştiği yönündedir. Buna göre Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*'in başında alışkanlığa dayalı mülâzemetin kesin bilgi sağlamayacağı gerekçesiyle temanü' delilini hatâbî olmakla nitelerken eserin sonlarında yer alan mucize bahsinde alışkanlığa dayalı mülâzemetin kesin bilgi kapsamında değerlendirilebileceğini söylemektedir. İbn Ebû Şerîf, Teftâzânî'nin bu tutumuna işaret eden kişidir.[863]

Teftâzânî'nin âyetteki delilin hatâbî olmasıyla neyi kastettiği kendisinden sonraki literatür göz önüne alınarak kronolojik olarak incelenmelidir. Bu noktada özellikle *Şerhu'l-Akâid* haşiyeleri taranmalıdır. Bu esnada kelam ilminde geliştirilen delil ile âyetteki delilin özdeş görülüp görülmediğine ve eleştirilerin hangi delile getirildiğine dikkat edilmelidir. Zira onun kelam âlimleri tarafından yaratıcının birliğinin kanıtlanması için geliştirilen temanü' deliline yönelttiği eleştiriler, âyetteki delile yöneltilmiş olmayabilir. Bu araştırma, mevcut çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte Teftâzânî'nin Gazzâlî çizgisini takip ederek âyetteki delili hatâbî bir bilgi değerine sahip olmakla nitelediği söylenebilir. Nitekim Alâeddin el-Buhârî ve İbn Kutluboğa da bu kanaati taşımaktadır. Ancak Teftâzânî'nin âyetin ibaresi ve

---

859 Abdüllatîf Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", nşr. Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 82-83.

860 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 79.

861 Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, 2/127.

862 Emad Hassan Marzouk, "et-Temânü' el-Kur'ânî min burhâniyyeti'd-delîl ilâ muğâletâti'l-istidlâl", 114.

863 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 60-61.

işaretini ayırarak mı yoksa zâhiri ile bâtınını ayırarak mı bu sonuca ulaştığı ayrıca tahkik edilmelidir.

Burada hatâbe sanatı çerçevesinde Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin bilgi değeri incelemesinin Teftâzânî sonrasında nasıl bir boyut kazandığının gösterilmesi için Kirmânî (ö. IX. yy./ 835'ten sonra) ve Alâeddin el-Buhârî'nin bu meseleye tahsis ettikleri risaleleri ile Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'si üzerine oluşan literatür incelenecektir. Söz konusu eserlerin seçilme nedeni, yazarlarının Teftâzânî veya Kirmânî'ye öğrencilik yapmış olması ve meseleyi bir silsile halinde ele almalarıdır. Ayrıca bu isimlerin Teftâzânî'nin yanı sıra Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini açıkladıkları ve konuyu âyetin bilgi değerinden çıkararak Kur'an delillerinin bilgi değerine taşıdıkları görülmektedir.

Abdüllatif Kirmânî, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'de Enbiyâ sûresi 22. âyet hakkındaki "delil iknaî, mülâzemet hatâbiyata uygun olarak alışkanlığa dayalıdır (*âdî*)" sözüne reddiye sadedinde bir risale kaleme almıştır.[864] Kirmânî, Teftâzânî'nin bu sözündeki yanlışlığı genç yaşından itibaren fark ettiğini, insanların Teftâzânî'nin ünü karşısında susmayı yeğlediklerini söylemektedir.[865] Ona göre Teftâzânî "Birden fazla ilâh olması bunu gerektirmez. Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." diyerek âyetleri inkâr etmiştir. Bu ifadeleri kullanan, öğrencilerine öğreten ve buna boyun eğen herkes Teftâzânî gibi küfre düşmüştür.[866]

Kirmânî daha önce Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezilîlerin ve onlara uyan bazı kişilerin yaratıcının (*sâni'*) birliğinin aklen kanıtlanamayacağı görüşünde olduklarını, ancak buna rağmen naklen kanıtlanabilirliğini inkâr etmediklerini söyleyerek Teftâzânî'nin bu konuda daha hatalı olduğunu ve tekfir edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.[867] Ona göre Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyeti iknaî bir delil olmakla nitelemesi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim hakkında söyledikleri üzerinden reddedilmelidir.[868] Zira Teftâzânî'nin görüşü hem âyetlere[869]

---

864 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 61.

865 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 62.

866 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 64.

867 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 62.

868 O, Nesefî'nin ifadelerini açıklamalı olarak sunmakta, arada Teftâzânî'nin ifadelerinin yanlışlığını ortaya koyacak şekilde kendi yorumlarına yer vermektedir. Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 65.

869 Kirmânî "Birden fazla ilâh olması bunu gerektirmez. Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." İfadesinin, aklın Allah Teâlâ'nın vahdaniyetinin bilinmesi için bir araç olduğunu inkâr anlamına geldiğini düşünmektedir. Ona göre bu, Kur'an âyetlerine ve ümmetin icmâına aykırıdır. Zira Mü'minûn sûresi 117. âyette "Her kim Allah ile birlikte başka bir ilâhya taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak surette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!" buyurularak Allah'tan başka ilâhlar edinen kimselerin kesin bir delillerinin (burhân) olmadığından söz edilmektedir. Kirmânî'ye göre Allah Teâlâ O'ndan başka bir ilâh olduğuna yönelik akılda veya nakilde bir delil olmadığını söylemiş, Teftâzânî ise "Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." sözüyle birden fazla ilâh olmasının caiz olduğunu ileri sürerek bu âyetteki iflah olmayacak inkârcı kapsamına girmiştir. Kirmânî'nin bu ithamının Teftâzânî'nin kastettiğinin çok ötesinde aşırı bir yorum olduğu söylenmelidir. Zira Teftâzânî

hem de ilâhiyat konusunda aklın öncelenip naklin aklı destekleyici konumda olması hakkındaki icmâya aykırıdır.[870]

Kirmânî, Teftâzânî'yi Enbiyâ sûresi 22. âyeti iknaî hatâbî bir delil olmakla nitelemesi ve ilâhların bir düzende uzlaşı sağlamasının mümkün olabileceğini ifade etmesi sebebiyle tenkit etmektedir. Ona göre Teftâzânî, Allah'ın birliğinin hem aklen hem naklen kanıtlanmasının imkânsız olduğunu söylemiş ve Allah'ın birliğini inkâr etmiştir. Buna göre Teftâzânî'nin âyetteki delili iknaî hatâbî olmakla nitelemesi, Allah'ın birliğinin naklen kanıtlanamayacağı anlamına gelmektedir. Zira Kirmânî, iknaî hatâbî delilin bilgi sağlamadığını düşünmektedir. Ona göre Teftâzânî'nin ilâhların uzlaşmalarının mümkün olduğunu söylemesi ise Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağını göstermektedir.[871] Kirmânî'ye göre Teftâzânî'nin birden fazla ilâhın uzlaşmasının caiz olduğuna dayanarak birden fazla ilâhın varlığının mümkün olduğunu söylemesi aklen inkâr ettiğini; âyetin iknaî bir delil olduğunu söylemesi ise naklen inkâr ettiğini göstermektedir. Ancak Kirmânî'nin bu noktada haklı olduğunu söylemek güçtür.

Kirmânî, Teftâzânî'nin âyette kurulan delildeki mülâzemetin kesin olmaması sebebiyle delili iknaî hatâbî olarak nitelemesini, âyeti inkâr olarak değerlendirmektedir. Buna göre âyette birden fazla ilâh olsa anlaşamayacakları söylenmiş, Teftâzânî ise anlaşabileceklerini söylemiştir. Kirmânî'nin ifadeleri değerlendirilecek olursa her şeyden önce âyette ilâhların anlaşmasına veya anlaşamamasına yer verilmediği söylenmelidir. Çatışma (temanü') faktörü kelam âlimleri tarafından merkeze alınmıştır. Âyette yalnızca Allah ile birlikte başka ilâhların olması durumunda göklerde ve yerde fesadın ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Fesadın anlamı, fesadın bil'l-fiil veya bi'l-imkân gerçekleşmesi, ilâhların anlaşma veya anlaşamama durumları yorumlanmaya açıktır. Ayrıca âyetteki delilin iknaî olarak nitelenmesi, delilin kendinde değerini göstermektedir. Naklî delilin inkâr edildiği sonucuna ulaşmak için yeterli değildir. Naklî delil, peygamberin doğruluğuna dayanmaktadır. Allah'ın bir olduğunun ifade edildiği her âyet, bir delil içermese de naklî delil kategorisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu delil her halükarda peygamberin doğruluğu ile birlikte ele alınırsa naklî delil olarak kullanılabilir. Ancak burada tartışma konusu edilen şey delilin peygamberin doğruluğundan bağımsız olarak kendi içindeki kesinlik değeridir. Aklî deliller kesinlik derecelerine göre burhânî veya iknaî

ilâhların anlaşma ihtimallerine işaret ederek Allah'ın birliğini inkâr etmemiş, yalnızca delil bu şekilde kurulduğunda oluşacak mantıkî boşluklara işaret etmiştir. Dolayısıyla bu ifadeleri, Allah'tan başka ilâhlar olacağına yönelik bir delil arama girişimi kapsamına alınmamalıdır. Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 63-64.

870 Kirmânî, yaratıcının (sani') birliğinin kanıtlanması konusunda iki bilginin önceden edinilmesi gerektiği kanaatindedir. Buna göre ilk olarak icmâ ile aklın takip edilen, naklin ise aklı destekleyici olduğu bilinmeli; ikinci olarak akıl ile istidlâlin keyfiyeti bilinmelidir. Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 66.

871 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 62.

hatâbî olarak isimlendirilebilmektedir. Gelenbevî'nin de ifade ettiği üzere iknaî delil de burhânî delil de aklîdir. İknaî delilin naklî olduğunu düşünmek doğru değildir. Zira istidlâl, bu ifadenin Allah kelamı olmasına dayanmamaktadır. Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delil, şartlı istisnalı kıyas formunda bir akıl yürütmedir. Naklî delilin örneği ise Rad sûresi 30. âyetteki "O'ndan başka ilâh yoktur" ifadesidir.[872] Dolayısıyla Teftâzânî'nin delili iknaî olmakla nitelemesinden hareketle onun Allah'ın birliğinin naklen kanıtlanamazlığını savunduğu veya Kur'an âyetini inkâr ettiği söylenmemelidir.

Teftâzânî'nin ilâhların uzlaşma ihtimallerinin bulunduğunu söylemesine gelince, Kirmânî bu eleştirisinde Teftâzânî'nin zikrettiği farklı ihtimalleri göz ardı etmiş görünmektedir. Nitekim Teftâzânî'ye göre fesad ile bi'l-fiil düzenin bozulması, bi'l-fiil varlığa gelmeme, bi'l-imkân düzenin bozulması ve bi'l-imkân varlığa gelmeme şeklinde farklı anlamların kastedilmiş olması mümkündür. O, tüm bu şıkları değerlendirmektedir. Kirmânî ise bunlardan yalnızca birine odaklanmıştır. Kirmânî'nin itiraz ettiği yorum Teftâzânî'nin "fesad" ile bi'l-fiil düzenin bozulması kastedildiğinde gündeme geleceğini ifade ettiği sorundur. Teftâzânî "bi'l-fiil fesad kastediliyorsa, yani göklerin ve yerin duyulur düzenden çıkmaları kastediliyorsa, sadece birden fazla ilâh olması bunu gerektirmez. Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." demektedir.[873] Kirmânî, Teftâzânî'nin fesad ile bi'l-imkân düzenin bozulması, bi'l-imkân varlığa gelmeme veya bi'l-fiil varlığa gelmeme anlamları kastedildiğinde ortaya çıkacak itirazlara ve muhtemel cevaplarına yer vermemektedir.

Kirmânî, Teftâzânî'nin öğrencilerinin kesin burhânları, hüccetleri ve delilleri mükabere ve inatla inkâr ettiklerini söylemektedir.[874] Onlardan bazısının Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyeti ile istidlâlde bulunmayı reddedip başka bir delil ile tevhidi kanıtladığını düşündüklerini aktarmaktadır.[875] Kirmânî'ye göre Teftâzânî'nin öğrencilerinin "O, tevhidi başka bir delille kanıtlamıştır." savunusundaki "başka delil" aklî veya naklî olmalıdır. Naklî ise "De ki: O Allah birdir." (el-İhlâs 112/1) âyeti ve bunun gibi diğer âyetlerde olduğu üzere o, naklen âlemin yaratıcısının (*sâni'*) bir olduğunu söylemektedir. Bu durumda âyetin içerdiği delil yine kesin olmayacaktır. Eğer Teftâzânî'nin Allah'ın birliği için sunduğu delil aklî ise o, ilâhların bir düzen üzerinde uzlaşmalarının mümkün olduğuna dair sözünü geri çekmiş olmalıdır. Kendisinden beklenen de bu sözünden dönmesidir. Ancak o, ilâhların bu düzende anlaşabileceklerine dair fikrinden dönmeyip Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanabileceğini

872 Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, 2/126.
873 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 63.
874 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 80.
875 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 79.

söylediyse kendi içinde çelişkiye düşmüştür.[876] Dolayısıyla Kirmânî'ye göre bu savunu Teftâzânî'nin âyeti inkâr etmediğini söylemek için yeterli değildir.

Kirmânî, Teftâzânî'nin öğrencilerinden Alâeddin el-Buhârî ile bizzat tartışmıştır. Kirmânî'nin naklettiğine göre Alâeddin el-Buhârî Mısırlılar arasında muteber bir üne sahiptir. O, Kirmânî'nin itirazı üzerine bu konuyu araştırmış, Eş'arî mezhebine ait eserlerde Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hem kesin hem zannî bir bilgi değerine sahip olabileceği sonucuna ulaşıp Teftâzânî gibi zannî olduğu kanaatine varmıştır.[877] Kirmânî Alâeddin el-Buhârî ile yaşadıkları tartışma sonucu Buhârî ve takipçilerinin şehri terk etmek durumunda kaldıklarını ve Mısır ulemasının kendisini haklı bulduğunu aktarmıştır. Mısır uleması Alâeddin el-Buhârî'ye göre Allah'ın birliğinin sadece naklen kanıtlanabilir olduğuna, Kirmânî'ye göre hem aklen hem naklen kanıtlanabilir olduğuna hükmetmiştir.[878]

Alâeddin el-Buhârî bu konuya dair bir risale kaleme alarak Kirmânî'ye cevap vermiştir. Onun bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Kirmânî'nin aktarımının doğruluğu ise teyide muhtaçtır. Zira gerçekten de tartışma Kirmânî'nin tasvir ettiği şekilde mi ilerlemiştir? Kuşkusuz bu düğümün çözümünde hem Kirmânî'ye hem Alâeddin el-Buhârî'ye öğrencilik yapmış ve bu tartışmaya eklemlenmiş İbn Kutluboğa'nın ve İbn Ebû Şerîf'in Alâeddin el-Buhârî'den yaptıkları alıntı yardımcı olacaktır. Baştan ifade etmek gerekirse Kirmânî risalesinde Teftâzânî'ye ve Buhârî'ye yönelik okurları yanıltıcı bir yorumda bulunmuştur. Onun Buhârî'nin açıklamasını anlamadığı veya kasten çarpıttığı görülmektedir.

Alâeddin el-Buhârî de Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hatâbî olmasının anlamını açıklamak üzere bir risale yazmıştır. Alâeddin el-Buhârî'nin risalesi henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Bu nedenle onun görüşlerine İbn Kutluboğa ile İbn Ebû Şerîf'in aktarımları

---

876 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 80.

877 Alâeddin el-Buhârî'nin Kahire'den ayrılması ile ilgili Kirmânî ile girdiği tartışmanın yanında tabakatlarda farklı sebeplere de yer verilmiştir. Bu anlatılarda ortak nokta onun, bir alimle tartışma sonrası Mısır'dan ayrılmasıdır. Buna göre Alaeddin el-Buhari'nin Molla Fenarî ile "Hamd Allah'a aittir." (elhamdülillâh) cümlesi üzerine giriştiği bir tartışmadan sonra veya Şemsüddin el-Bisâtî ile İbnü'l-Arabî hakkında girdiği tartışma sonrası bölgeyi terk etmiş olabilir. Ancak Alaeddin el-Buhari'nin Kirmânî'ye karşı yazdığı risalede Bisâtî'ye Şeyhimz diyerek atıfta bulunması, Bisâtî'nin onun hocası veya kıymet verdiği bir kimse olduğunu göstermektedir. Kirmânî'nin Alaeddin el-Buharî'ye yönelik doğrudan ifadeleri ve çağdaşlarının bunun tasdik etmeleri, onun Kirmânî ile yaşanan tartışma sonrası bölgeyi terk etmiş olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte bu konu ayrıntılı bir araştırmayı gerektirmektedir. Alaeddin el-Buharî hakkında yapılan çalışmalarda onun Kirmânî ile ilişkisine değinilmemiş olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bkz. Abdulmelik Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdıhatü'l-Mülhidin adlı eseri ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 2; Vezir Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XIII/1 (2015), 141-142; Mervenur Tiryaki, *Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda yönelik eleştirileri* (Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 17.

878 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 82-83.

üzerinden ulaşılacaktır.[879] Bu eserlerde Buhârî'nin ibareleri korunarak aktarımda bulunulmuştur. Bu alıntılardan Kirmânî'nin iddia ettiği gibi Alâeddin el-Buhârî'nin Allah'ın birliğinin sadece nakille ispatlanabileceği kanısında olmadığı anlaşılmaktadır. Buhârî bu problemi âyetlerin işareti ile ibaresini ayırarak çözmeye çalışmıştır.

Alâeddin el-Buhârî risalede önce Gazzâlî'nin Kur'an delillerini hatâbe ve burhân sanatları arasında nasıl konumlandırdığını izah etmiş; ardından Allah'ın birliğinin nasıl kanıtlandığına ve bu kanıtın zikredildiği Enbiyâ sûresi 22. âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgi vermiştir. O, Gazzâlî ve Râzî'ye referansta bulunmuş ve meseleyi Kur'an'daki delillerin bilgi değerine taşımıştır. Dolayısıyla Kirmânî'nin resmettiği üzere, Buhârî, Eş'arî mezhebinin önde gelen isimlerinin görüşlerini araştırarak bir sonuca varmaya çalışmıştır. Kirmânî ise fikirlerini Mâtürîdî mezhebi düşünürlerine dayanarak desteklemektedir.[880] Onun özellikle Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim eleştirisini kendisine mihenk aldığı görülmektedir. Kirmânî, Ebu'l-Muîn'in görüşlerinden destek alırken; ona karşı gelen Alâeddin el-Buhârî'nin Ebu'l-Muîn ile aynı dönemde yaşayan Gazzâlî'den alıntılar yapması dikkate değerdir.[881] Kirmânî, Eş'arî ve Hanefî akaid kitaplarını, tefsirleri ve diğerlerini imkân dâhilinde incelediğini, hepsinde âlemin yaratıcısının (*sâni'*) birliğinin aklen burhânlarla ve naklen kesin âyetlerle kanıtlandığı sonucuna ulaştığını söylemektedir. Ona göre Alâeddin el-Buhârî Eş'arî metinlerine müracaat etmiş fakat yanlış bir çıkarımda bulunmuştur. Zira Kirmânî'ye göre Eş'arî âlimler Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delili kat'î bir delil olarak açıklamaktadır.[882] Alâeddin el-Buhârî ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim hakkındaki yorumlarını insafsız bulmaktadır. O, Nesefî'nin âyetin delâletinin zannî olduğunu söyleyen kişiyi tekfir etmesine şaşırmaktadır. Ona göre uzmanlaşmış âlimlerin öldürülmeleri bir yana varlıkları için duacı olunmalıdır.[883]

---

879 Alâeddin el-Buhârî'nin görüşlerine İbn Kutluboğa ile İbn Ebû Şerif'in eserleri üzerinden ulaşılacaktır. İbn Kutluboğa ile İbn Ebû Şerif Gazzâlî'nin er-Risâletü'l-Kudsiyye'si üzerine şerh kaleme alan iki isimdir. Aynı zamanda İbn Kutluboğa hem Kirmânî'ye hem Alâeddin el-Buhârî'ye öğrencilik yapmıştır. Bu iki çalışmayı özel kılan bir başka husus Allah'ın birliği hakkında Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim'i eleştirisinden başlayarak Kirmânî'nin Teftâzânî eleştirisini ve Alâeddin el-Buhârî'nin itirazına ayrıntılı olarak yer vermeleridir. İbn Kutluboğa, İbn Ebû Şerîf'ten daha uzun bir alıntıda bulunmaktadır. O, Alâeddin el-Buhârî'nin Nahl sûresi 125. âyeti kapsayan yorumlarına da yer vermektedir.

880 O, risalesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ömer en-Nesefî,Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139), Nureddin Sâbûnî ve Hüsâmeddin Hüseyin es-Siğnâkî'ye referansta bulunmuştur. Bkz. Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 63, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 74, 82.

881 Alâeddin el-Buhârî'nin Buharalı bir Hanefî olması onun Mâtürîdî mezhebine bağlı olduğu izlenimi verse de yapılan çalışmalarda da onun Eş'arî mezhebine bağlı olduğu veya Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini Ehl-i Sünnet altında görerek ikisini birleştirdiği ve kendi görüşlerini sunduğu ifade edilmiştir. Bu risalesinde de o, Eş'arî İmâmlarının görüşlerinden destek almıştır. Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdıhatü'l-Mülhidin adlı eseri ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri*, 4; Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", 141.

882 Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 73, 82-83.

883 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 60; İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 60.

Buhârî, meseleyi izah etmek üzere Gazzâlî'den destek almaktadır.[884] Gazzâlî'ye göre yaratıcının varlığı ve birliğine dair deliller ilaca benzemektedir. Kişilere, hastalıklarına göre uygun ve belirli dozlarda ilaç verilmelidir. Kişilere ilaç tedavisi uygulamasına benzer şekilde, hidayete davet etmek üzere kullanılan deliller de muhatabın anlayış seviyesine uygun ve belirli dozlarda olmalıdır. Zira yakînî ve kat'î kesinliğe sahip aklî burhânlar herkese yarar sağlamamaktadır. Kendi kabullerini önceleyen ve iknaî delillerden anlayan zihinler, burhânî kesinliğe sahip delilleri anlamakta güçlük çekmektedir. Öyle ki burhânî deliller bu kişilerin inancına zarar vermektedir. Onlar yetersizliklerinden dolayı burhân seviyesindeki bilgiye erişemedikleri gibi, bu bilgi kendilerine sunulduğunda daha çok zarar görmektedir. Nitekim aklın nuruyla doğruya erişme yeteneği az sayıda kişiye lütfedilmiştir. Bu sebeple bilgisiz kimselere kesin bilgi vermeye çalışmak beyhude bir çabadır. Buna karşın hatâbî sözlerle ikna olmayan zeki kimselere ise burhânî kat'î kesinliğe sahip deliller sunulmalıdır. Bilgisiz kişilere bilgi aktarımı, bilginin ziyanıdır. Ancak buna ihtiyaç duyan kişiden bilgi kaçırmak da muhataba zulmetmektir. Burhânî bilgiyi almaya elverişli bir yapısı bulunmayan kişilere, onların kabul ettikleri (*makbûl*) ve onları ikna edebilen sözlerin kullanılması gerekmektedir.[885] Buhârî'nin Gazzâlî'nin konuya yaklaşımının isabetli olduğu ifade edilmelidir. Nitekim ilgili bölümde ortaya konulduğu üzere, Gazzâlî'nin sadece alıntıları değil bir bütün olarak düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda da aynı sonuca ulaşılmaktadır.

Yaratıcının (*sâni'*) varlığı ve birliği herkesin inanmakla yükümlü olduğu bir konudur. Avam veya havas, herkes yaratıcının birliğini bilmelidir. Hz. Peygamber tüm insanları bunu doğrulamaya davet etmekle yükümlüdür. Kat'î kesinliğe sahip burhânî delilleri anlamayan müşrikler de bu davetin muhataplarıdır. Onlar alışageldikleri ve kat'î sanarak kabul ettikleri (*makbûl*) bilgiler ile bunlara dayalı hatâbî bilgilerden hareketle bilgi almaya açıktır. Dolayısıyla onlarla iletişimde bu bilgilerden oluşan önermeler kullanılmalıdır.[886]

Buhârî'ye göre Kur'an, herkesi hidayete davet ettiği için hem burhânî hem hatâbî delilleri içermelidir. Bu sebeple Kur'an'da sadece âlimlerin anlayabildiği burhânî kat'î delillere işaret yoluyla yer verilmiştir. Aleddin el-Buhârî, Fahreddin Râzî'nin pek çok âyette bunu açıkladığını söylemekte ancak bunu örneklendirmemektedir. Onun Râzî'ye atfettiği bu görüşün doğruluğu ayrıca araştırılmayı beklemektedir. Buhârî'ye göre Kur'an'da işaret yoluyla zikredilen burhânî delillerin yanında hatâbî deliller de yer almaktadır. Bunlar herkese fayda

884 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 53.
885 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 54.
886 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 53-54.

sağlayacak şekilde avama ve havasa hitaben zikredilmektedir. Burhânî delilleri tamamlayıcı olan hatâbî deliller Kur'an'da ibare yoluyla sunulmaktadır. "Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır." (el-En'âm 6/59) âyeti, ibare ve işaret yoluyla Kur'an'ın tüm bilgileri kapsadığı gerçeğini dile getirmektedir.[887]

Kur'an'daki delillerin herkese hitap etmesi nedeniyle işaret yoluyla burhânî, ibare yoluyla hatâbî olduğunu dile getirdikten sonra Alâeddin el-Buhârî, sözü, Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delile getirmektedir. Buna göre Enbiyâ sûresi 22. âyeti ibare yoluyla hatâbî bir delil içermektedir. Âyette birden fazla ilâh bulunması halinde göklerin ve yerin duyulur düzenden şaşarak fesada uğramalarının gerekliliği (*lüzûm*) konu edilmiştir. Göklerin ve yerin duyulur düzenden şaşmaları, ilâhlar arasında anlaşmazlık olduğunda gerçekleşecektir. Ancak ilâhlar arasında uzlaşma imkânı bulunduğu için onların anlaşmazlığa düşmeleri kat'î bir gereklilik değildir. Bu sebeple Alâeddin el-Buhârî göklerin ve yerin duyulur düzenden şaşmaları anlamına gelen fesadın alışkanlıklara (*âdet*) dayalı bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Fahreddin Râzî de âyetteki delil hakkında "Allah Teâlâ zahir üzere bina ederek mümkünü gerçekleşmiş (*vâki'*) konumuna getirmiştir." diyerek buna işaret etmiştir.[888]

Alâeddin el-Buhârî, bu delilin burhânî ve kat'î olduğunu söylemenin zorlama bir yorum olacağı kanaatindedir. Zira *nefsü'l-emr*de gerekli (*lâzım*) ve kat'î olmayan bir şey birinin demesiyle kat'î konuma yükselemez. Din, kat'î kesinliğe sahip olmayan bir şeyin kesin gibi gösterilmesine ihtiyaç duymaz. Kur'an'da sadece havasın anlayabildiği, aklî kesinliğe sahip deliller, havasın zihnî seviyesine uygun şekilde işaret yoluyla, herkesin anlayabileceği hatâbî deliller ise avamın zihnî seviyesine uygun şekilde ibare yoluyla zikredilmektedir.[889]

Alâeddin el-Buhârî'nin açıklamasına göre Enbiyâ sûresi 22. âyette işaret yoluyla kelamcıların icmâsı ile kesin bulunan burhân-ı temanü'dan söz edilmektedir. Buna göre iki kâdirin bir makdûrda hüküm vermesi, onlardan birinin veya ikisinin aczi ile sonuçlanmaktadır. Bu da kelam kitaplarında açıklandığı üzere aklen imkânsızdır. Ancak Enbiyâ sûresi 22. âyet ibare yoluyla bundan söz etmemektedir.[890]

İşaret yoluyla zikredilen fesadın kesin bir şekilde gerekli olması, ibare yoluyla zikredilen fesadın gerekliliğinin hatâbî olmasını olumsuzlamamaktadır. İşaret yoluyla ortaya çıkan fesad, iki kâdirin bir makdûra sahip olması, bu durumda iki ilâhtan birinin veya ikisinin

887 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 55-56.
888 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 56.
889 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 56.
890 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 57.

âciz olması sebebiyle gerçekleşmektedir. İbare yoluyla ortaya çıkan fesad ise göklerin ve yerin düzenlerinin bozulmasıdır. Dolayısıyla işaret yoluyla birden fazla ilâhın bulunması aklen imkânsızdır. Ancak ibare yoluyla düşünüldüğünde ilâhların uzlaşma ihtimalinin bulunması söz konusu olduğu için aklî bir imkânsızlık bulunmamaktadır. İşaret yoluyla ortaya çıkan aklî kesinlik, ibare yoluyla ortaya çıkan kesinlik ile aynı olmak zorunda değildir. Ayrıca ibare yoluyla zikredilen fesadın anlamına göre, ilâhlar arasındaki uzlaşının imkânı ortadan kalkabilmektedir. Bu durum, aklen birden fazla ilâh olmasının imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Burada lüzûm, alışkanlık (*âdet*) üzerinden kurulmaktadır. Dolayısıyla ilâhların çatışması (*temanüʿ*) burhânî veya hatâbî seviyede anlaşılabilmektedir. Kelamcıların temanüʿ delili kurguları da birbirinden farklıdır. Onların zikrettiği her delil katʿî burhânî bir delil olmak zorunda değildir.[891]

"Kur'an-ı Mecîd'in tevhide dair katʿî delileri işaret yoluyla; hatâbî delilleri ise ibare yoluyla içerdiği anlaşılmaktadır." dedikten sonra Alâeddin el-Buhârî, Nahl sûresi 125. âyetin bu duruma işaret ettiğini zikretmektedir. Buna göre Nahl sûresi 125. âyette "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." buyurularak Hz. Peygamber'e muhataplarının aklî yetkinliklerine göre delil getirmesi emredilmiştir. Dolayısıyla o ümmetin seçkinlerine de geri kalanına da hitap etmektedir. Hz. Peygamber bu gerçeği "Biz peygamberler insanların akıllarına göre konuşmakla emrolunduk." şeklinde dile getirmiştir.[892] Ona göre Kur'an'ın havas için katʿî burhânları içerdiği gibi toplumun genelini oluşturan avamı ilzâm etmek ve susturmak (*ilzâm* ve *ifham*) üzere hatâbî delilleri içerdiğini söylemek dini inkâr etme anlamı taşımaz. Yine Kur'an'da hatâbî deliller olduğunu söylemek, Senevîlerin yöntemine meyletme anlamına da gelmez. Dine yardım etme amacıyla hatâbî bir delilin, kesin burhânî bir delil olduğu iddia edimemelidir. Âlimler, hatâbî bir inancın gerçekte (*nefsü'l-emr*) öyle olmadığı halde kesin burhânî olarak isimlendirilemeyeceğini bilirler. Zira bilgi, vakıaya mutabık kesin (*câzim*) inanç olarak tanımlanmıştır. Bu tanım kabul edildiğinde hatâbî bir inanç, kesin bilgi kapsamında değerlendirilmemelidir.[893]

Alâeddin el-Buhârî'ye göre delillerin tasnifi, farklı delil türlerinin faydası, konumu ve derecesi ile Hz. Peygamber'in farklı muhataplarına göre delil getirmekle yükümlü tutulması göz önüne alındığında Kur'an'ın aynı anda hem hatâbî hem burhânî delilleri içerdiği

---

891 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 57-58.

892 İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâʾidi'l-münciye fi'l-âhire", 59; Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/306; Süyûtî bu hadisin meşhûr olmakla birlikte zayıf olduğunu belirtmektedir. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 2/1096.

893 İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâʾidi'l-münciye fi'l-âhire", 59-60.

anlaşılmaktadır.[894] Alâeddin el-Buhârî ibarenin ve işaretin delâletini birbirinden ayırarak Kur'an'da hem burhânî hem hatâbî delillerin yer aldığını düşünmektedir. Ona göre Teftâzânî tevhid delillerini bu pencereden yorumlamıştır. Âyetlerin ibareleri kesin olmayan hatâbî, işaretleri kesinlik taşıyan burhânî deliller içermektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin ifade ettiği üzere Alâeddin el-Buhârî'nin veya Teftâzânî'nin Allah'ın aklen kanıtlanamaz, naklen kanıtlanabilir görüşünde olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Alâeddin el-Buhârî'nin Teftâzânî yorumu da tahkik edilmeye değerdir. Nitekim ne Teftâzânî ne de Gazzâlî âyetlerin işareti veya ibaresine yönelik bir farklılıktan söz etmektedir.

Gazzâlî *er-Risâletü'l-Kudsiyye* isimli bir risale kaleme almış, daha sonra bu risaleyi *İhyâ*'ya dercetmiştir. Bu eser üzerine yapılan çalışmalarda Kur'an'daki tevhid delilleri hatâbe çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu delillerin bilgi değeri soruşturulmuştur. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbnü'd-Deyrî en-Nablusî (ö. 867/1463), Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ve Sadreddinzâde Mehmed Emin eş-Şirvânî (ö. 1036/1627) bu kapsamda eser üreten müelliflerdir. Bu eserlerin Teftâzânî'nin yorumu üzerine Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî arasında başlayan tartışmanın yaşandığı IX. (XV.) asırda yazılmış olmaları ve tevhid delillerini hatâbe çerçevesinde değerlendirmeleri, Teftâzânî ile başlayan sürecin devam ettiğini göstermektedir.[895] Gazzâlî *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'de tevhid hakkındaki kesin delilin Enbiyâ sûresi 22. âyette zikredildiğini ifade etmekte ve bunun açıklamasını şu şekilde yapmaktadır:

> Bunun [tevhidin] burhânı "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök var olmazdı/düzenleri bozulurdu." (el-Enbiyâ 21/22) âyetidir. Onun açıklaması şöyledir: Eğer iki ilâh olsaydı, onlardan biri bir şeyi irade eder ve diğeri buna yardım etmeye mecbur kalırsa, [yardıma mecbur kalan] ikinci mağlup (*makhûr*) ve âciz olur ve kâdir bir ilâh olamaz. Eğer ikinci [ilâh] diğerine muhalefet etmeye ve kendisini müdafaa etmeye kâdir ise güçlü ve galip (*kâhir*) olur. Bu durumda ilk [ilâh] zayıf ve yetersiz olup kâdir bir ilâh olamaz.[896]

---

894 İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 60.

895 Bu müellifler arasında İbnü'l-Hümâm, İbn Ebû Şerîf ve İbn Kutluboğa'nın görüşleri takip edilecektir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) yıllar sonra Gazzâlî'nin eserini dikkate alarak bir eser üreten öncü bir isimdir. İbnü'l-Hümâm Gazzâlî'nin bu eserini özetlemeye başladıktan sonra genişletmiş ve ona paralel el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire isimli bir eser kaleme alarak bir yazım geleneği oluşmasını sağlamıştır. Onun görüşleri bu açıdan önem taşımaktadır. İbn Ebû Şerîf'in İbnü'l-Hümâm'ın eseri üzerine yazdığı şerh, öğretim faaliyetlerinde sıklıkla kullanıldığı için incelenmeyi hak etmiştir. İbn Kutluboğa ise Kirmânî, Alâeddin el-Buhârî ve İbnü'd-Deyrî en-Nablusî'nin öğrencisi olması itibariyle ayrı bir önemi haizdir. İbn Kutluboğa temanü' delili ve Enbiyâ sûresi 22. âyetin bilgi değerine yönelik farklı görüşlere sahip, zıt kutuplarda bulunan hocaların öğrencisi ve çağdaşıdır.

896 Gazzâlî - Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi*, 1/665.

İbnü'l-Hümâm'a göre Gazzâlî tevhid delilini açıklamak için Enbiyâ sûresi 22. âyet ile istidlâlde bulunmuştur. Mevcut izah âyetin açıklaması değil, sadece bir giriştir. Âyette birden fazla ilâh olması durumunda fesadın gerekli olduğu (*lüzûm*) açıklanmaktadır. Delildeki "iki ilâh olsaydı" ifadesiyle tam bir kudret ve iradeye sahip, ulûhiyet sıfatları ile muttasıf iki ilâh kastedilmektedir.[897]

İbn Ebû Şerîf, İbnü'l-Hümâm gibi Gazzâlî'nin tevhidi kanıtlamak üzere Enbiyâ sûresi 22. âyet ile istidlâlde bulunduğunu söylemektedir. Ancak ona göre Gazzâlî "bunun açıklaması" (*beyânuhû*) derken, burhânın yani âyetin açıklamasını vermektedir. Dolayısıyla Gazzâlî doğrudan âyetteki delili açıklamaktadır. Açıklaması verilen bu delil, Alâeddin el-Buhârî'nin dikkat çektiği üzere âyetin işareti ile kurulan ve temanü' delili olarak bilinen Allah'ın birliğine yönelik burhândır. Bu tevhid burhânı âyetin delâletinin açıklamasıdır. Teftâzânî de temanü' delili konusunda sonradan bu noktaya varmıştır. İbn Ebû Şerîf'e göre Gazzâlî önce âyetin ibaresini açıklamaktadır. Buna göre âyetin anlamı, birden fazla ilâh olduğu düşünüldüğünde fesadın gerekli olduğudur (*lüzûm*).[898] İbn Kutluboğa'ya göre de Gazzâlî âyetteki burhânı açıklamıştır.[899]

İbn Kutluboğa, hocası Alâeddin el-Buhârî gibi âyetlerin ibare ve işaretlerini ayırmaktadır. Ona göre Teftâzânî de, "Allah Teâlâ'nın şu sözüyle işaret ettiği" diyerek âyetin işaret yoluyla temanü' delilini gösterdiğini düşünmektedir. Ancak âyetin buna lügat yönünden mi, birinin ıstılâhı yönünden mi işaret ettiği bilinmemektedir. İbn Kutluboğa bu noktada bir diğer hocası Şemseddin el-Bisâtî'den (ö. 842/1439) yardım almaktadır. Buna göre Bisâtî, âyetin, indiği dönemdeki muhataplarına yönelik kesin bir delil olduğunu söylemiştir. Gerçek bir ilâhın *kâhir* olması gerekmektedir. Göklerde ve yerde birbirinin üzerine giden (*kâhir*) ilâhlar olsa bu durumda gökler ve yer fesada uğrayacaktır. Göklerin ve yerin fesada uğramamış olması Allah'tan başka bir ilâhın olmadığını göstermektedir. Ancak âyetin ibaresi bu bilgiyi doğrudan vermemektedir.[900]

İbn Kutluboğa âyetlerin sadece aklî bilgisi yetersiz ve anlayışsız kimselere hitap ettiği ve onları ikna ettiği düşünüldüğünde, zeki kişilerin âyetlerden şüphe etmesi ve belki de dinden dönmesinin mümkün olacağının farkındadır. Ona göre Nahl sûresi 125. âyette "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et." buyurularak

---

897 Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire", *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'türâs, 2006), 48.

898 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 48.

899 İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 48-49.

900 İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 61.

Kur'an'da her tür delilin var olduğu ifade edilmiştir. İbn Kutluboğa söz konusu âyetin yorumu için el-*Keşşâf*'a başvurmaktadır. Buna göre Nahl sûresi 125. âyette "Rabbinin yoluna davet et" ifadesiyle kastedilen İslâm'dır. Hikmet, şüpheleri gideren ve gerçeği açıklayan deliller olan doğru ve muhkem sözlerdir. Öğüt ise insanların bildikleri ve onlara fayda sağlayan şeylerdir. Burada Kur'an'ın kastedilmiş olması mümkündür. Bu durumda anlam, "onları güzel öğüt ve hikmetten oluşan Kur'an'a davet et" şeklindedir. Âyette yer alan "en güzel şekilde tartışma ise" yumuşak, tatlı, kaba ve inatçı olmayacak şekilde tartışmadır. Bazı insanlara az bir vaaz ve kolay bir nasihat yeterli olurken bazı insanlar bununla ikna olmazlar. Onlara verilen nasihat havanda su dövmek (soğuk demiri dövmek) gibi boşuna uğraşmaktır. Hz. Peygamber'in bu konudaki sünneti sika ravilerden aktarıldığı haliyle bilinmektedir.[901] Özetle İbn Kutluboğa, hocası Alâeddin el-Buhârî gibi Kur'an delillerinin ibare yoluyla herkese, işaret yoluyla seçkin kimselere yönelik olduğunu düşünmekte, İbnü'l-Hümâm ile İbn Ebû Şerîf'e katılmamaktadır.

İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebû Şerîf'e göre de âyetteki delil, dini kabul etsin etmesin herkes için kesinlik arz etmekte ve herkese hitap etmektedir.[902] Bu delilde tevhid, birden fazla ilâh olması durumunda fesadın gerekli olduğu (*lâzım*) üzerinden kanıtlanmaktadır. Âyette birden fazla ilâh olması durumunda fesadın meydana geleceği haber verildiği için Müslüman bu bilgiden kesin olarak emin olmaktadır. Zira Allah'ın söylediği bir şeyden vazgeçmesi (*hulf*) imkânsızdır. Ne dediyse mutlaka gerçekleşecektir. Müslüman olmayan biri de birden fazla ilâh olması durumunda bu düzenin bozulacağını bilmektedir. O, bu bilgiyi ya İslâm hak olduğu için zorunlu olarak kabul edecektir ya da alışkanlıklar (*âdet*) ve bunlar üzerine kurulu (*âdî*) bilgiler ile bu sonuca ulaşacaktır. Müslüman olmayan biri için önce dinin sübutu gerçekleşmekte ve dinin doğruluğu kabul edilmekte; ardından Allah Teâlâ'nın birden fazla ilâh bulunması halinde fesadın meydana geleceğini haber vermesi kesin olarak doğrulanmaktadır. Yine Müslüman olmayan biri bu bilgiye alışkanlıklar (*âdet*) ve bunlar üzerine kurulu (*âdî*) bilgiler üzerinden ulaşabilmektedir. Birden fazla ilâh olması durumunda fesadın gerçekleşeceği alışkanlıklar ve bu alışkanlıklar üzerine geliştirilen ilimlerle bilinmektedir. Alışkanlıklar ve bunlarla geliştirilen ilimlerle de kesinlik yakalanmaktadır. İ'câzı kalıcı olan Kur'an'daki deliller, inkâr edilmesi mümkün olmayan ve hasımları yenecek güce sahip olan delillerdir. Bu deliller dinin hakikatine dayanmaktadır.[903]

---

901 İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 61.

902 İbn Ebû Şerif'e göre dine (mille) bağlı kimse ifadesi, iki anlama gelebilir. Birincisi herhangi bir peygambere inanan; ikincisi özel olarak Hz. Peygamber'e inanan kimse kastedilebilir. Ona göre İbnü'l-Hümam, Hz. Peygamber'e inanan kimseyi kastetmiştir. İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire", 48.

903 İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire", 49; İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 48-50.

İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebû Şerîf, alışkanlığa dayalı mülâzemet ilişkisiyle kurulan delillerin hatâbî bir bilgi değerine sahip olmak zorunda olmadığını, bu delillerin kesin bilgi kategorisinde değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Nitekim İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebû Şerîf kesin bilginin sınırlarını genişletmiştir.

İbn Ebû Şerîf ve hocası İbnü'l-Hümâm sürekli olarak devam eden bir alışkanlık yoluyla elde edilen bilgilerin kesin bilginin tanımı içerisine girebileceğini düşünmekte ve alışkanlığa (â*det*) dayalı bir mülâzemetin kesin sonuç verebileceğini iddia etmektedir. Bu durumda her ne kadar birden fazla ilâhın bulunması zorunlu olarak söz konusu ilâhların çatışmasını gerektirmese de olay sürekli olarak bu şekilde cereyan etmiştir. İlâhlar hükümdarlara benzetilmiştir. İki hükümdarın anlaşamama durumu insanların daima gözlemlediği bir bilgidir. İki hükümdarın bulunması ile düzenin bozulması arasındaki mülâzemet alışkanlığa dayalı olsa da kesindir. Birden fazla hükümdarın çatışacağı bilgisi ile kurulan bir delil de kesin bir burhân olabilmektedir. İlâhlar tekebbürün zirve noktasını teşkil ettiği için, hükümdarlar için geçerli olan durum, onlar açısından da geçerli olacaktır. Buna göre bir dağın görülmediğinde dahî taştan ibaret olduğuna dair bilgi, kesin bir bilgidir. Dağın taş olarak kalacağı ve altına dönüşmeyeceği yeryüzünde süre gelen alışkanlık (*âdet*) sebebiyle bilinmektedir. Dağın aniden altına dönüşmesi aklen imkânsız görülmese de, alışkanlığa dayalı bilgi devamlılık arz ettiği için artık çelişiğine ihtimali olmayan bir bilgi kategorisine erişmiştir. Birden fazla ilâh bulunması halinde fesadın meydana gelmesi de, bu gibi kat'î kesinlikte bir bilgi statüsündedir. Nitekim süregelen alışkanlık, iki kudretli hükümdarın tek bir şehirde birbirlerine muvafakat etmediklerini, birbirilerinden yüz çevirdiklerini ve tek hükümdar olmak istediklerini göstermektedir. Tekebbürün zirve noktasında bulunan ilâh da bu şekilde başka bir ilâha üstün gelmek isteyecektir. Nitekim Mü'minûn sûresi 91. âyette "mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." buyurulmaktadır. İnsan bunun aksini neredeyse düşünememektedir. Dolayısıyla bu, kesin bir bilgidir. Bu sebeple âyetteki delilin alışkanlığa (*âdet*) dayalı olması hasebiyle iknaî bir delil olduğunu söylemek hatalıdır. Buradaki hata, kesin bilginin mefhumunun dar tutulmasıdır. Zira kesin bilginin tanımı gözden geçirildiğinde âyetin burhânî bir delil içerdiği, iknaî olmadığı ortaya çıkacaktır.[904]

İbn Ebû Şerîf, Teftâzânî'nin mucize konusunda bu görüşe yakınlaştığını belirtmektedir.[905] Zira Teftâzânî Allah Teâlâ'nın mucize sonrasında insanlarda peygamberin

---

904 İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire", 50-52; İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 52.

905 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 60-61.

doğruluğuna dair oluşan bilgiyi yaratmasının zorunlu değil, bir âdet olduğu, bununla birlikte mucize sonrası peygamberin doğruluğu konusunda kesin bilgiye ulaşılabileceğini düşünmektedir.[906] Bir başka ifadeyle peygamber mucize gösterdikten sonra onun doğruluğuna dair bilgi aklen değil, âdeten oluşmaktadır. Bu bilginin oluşması aksi alınamaz bir zorunluluk değildir. Pekala, Allah Teâlâ bu bilgiyi yaratmayabilir. Bununla birlikte oluşan bilgi âdete dayansa da kesin bir bilgidir.[907]

İbn Ebû Şerîf'e göre Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'in başında alışkanlığa (â*det*) dayalı bilgiyi, kesin bilgi kategorisinde değerlendirmezken mucize bahsine geçtiğinde karar değiştirmiştir.[908] Teftâzânî'nin kendisiyle çeliştiğine yönelik bu eleştiri gözden geçirilmelidir. Zira temanü' delilinde söz konusu edilen mülâzemet, şahidin gaibe kıyası ile elde edilmiştir. Çatışma canlıların doğasında vardır. İlâhlar arasında çatışmanın meydana geleceğini düşünmek, canlılar arasındaki çatışmaya dair bilgimize dayanmaktadır. Oysa mucizenin kesin bilgi vermesi, hissî bir bilgi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle Teftâzânî'nin çeliştiğini söylemek doğru olmayacaktır.[909]

İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebû Şerîf âyetteki delilin kesinliği konusunda ısrarcıdır. Kesin bilginin tanımına alışkanlıklara dayalı (*âdî*) bilgilerin dâhil edilmesi durumunda, âyetteki delil kesin burhânî bir delil olacaktır. Kısaca onlara göre âyetteki delil, alışkanlıklara dayanan bir delil olsa da aklî kesinliğe sahiptir. İbn Ebû Şerîf'e göre burhân seviyesindeki delillerde alışkanlığa (*âdî*) dayalı mülâzemet kullanılabilmektedir. Burhân ile medlûlün bilgisini kazanmak amaçlanmaktadır. Alışkanlığa (*âdî*) dayalı mülâzemet bu şartı sağladığı için

---

906 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 298.

907 Teftâzânî'nin konu hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Mucize, inkârcıların meydan okuması karşısında onları bir benzerini meydana getirmekten âciz bırakacak şekilde, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde âdete aykırı olarak oluşan şeydir. Şayet mucize ile desteklenmeseler, sözlerinin kabul edilmesi vâcib olmaz; risalet iddiasında doğru söyleyen ile yalancı ortaya çıkmazdı. Mucize meydana geldiğinde âdet yoluyla kişide peygamberin doğruluğuna yönelik kesin bilgi (cezm) oluşur. Allah Teâlâ'nın, bu bilgiyi yaratmaması kendinde mümkün olsa da, mucize meydana geldikten sonra [peygamberin] doğruluğuna dair bilgiyi yaratır. Bir topluluğun karşısında kendisinin melikin elçisi olduğunu iddia eden kimse de böyledir. Bu elçi melike 'eğer doğru söylüyorsam âdetine aykırı davranarak üç kez yerinden kalk' der ve melik de bunu yaparsa, yalan söylemesi kendinde mümkün olsa da insanlarda bu elçinin doğru söylediğine dair âdete dayalı zaruri bir bilgi oluşur. Aklın izin vermesi anlamında bir şeyin zatında mümkün olması, kesin (kat'î) bilginin oluşumuna aykırı değildir. Bu bizim kendinde mümkün olmasına rağmen Uhud dağının altına dönüşmeyeceğine dair bilgimize benzer. Aynı şekilde burada da âdetin gerektirmesiyle peygamberin doğruluğuna dair bir bilgi oluşur. Çünkü [âdet], his gibi bilgi yollarından biridir. Buna, mucizenin Allah'tan başkasından gelmiş olabileceği, mucizenin tasdik amacı dışında olması veya mucizenin yalancının tasdik edilmesi için gelmesi gibi ihtimaller zarar vermez. Nasıl ki var olmadığı düşünüldüğünde ondan muhal lâzım gelmeyeceği anlamında, ateşin sıcaklığının olmamasının imkânı, ateşin sıcaklığının hissî zarurî bir bilgi olmasına zarar vermiyorsa [bu ihtimallerin düşünülebiliyor olması, mucize ile oluşan bilginin adî zaruri olmasına] zarar vermez." Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 298.

908 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 60.

909 Sünger, *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu' Delili*, 92-93.

burhânda alışkanlığa (*âdî*) dayalı mülâzemetin kullanılmasının bir mahzuru yoktur.[910] İbnü'l-Hümâm "mülâzemet iknaîdir veya zannîdir" ifadelerini kullanan kimselerin tekfir edildiğini aktarmakta ancak mülâzemetin iknaî veya zannî olduğu fikrini beyan eden ve buna karşı küfür ithamında bulunan kimsenin kimliğini açık etmemektedir. İbn Ebû Şerîf Teftâzânî'nin bu ifadeleri dolayısıyla çağdaşı Abdüllatif Kirmânî tarafından küfürle itham edilmesinin haddi aşan bir hüküm olduğunu düşünmektedir. O, Abdüllatif Kirmânî'nin saldırısına karşılık Teftâzânî'nin öğrencisi Abdullâh el-Buhârî'nin savunusuna yer vermektedir.[911]

Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin ve temanü' delilinin çeşitli kelam eserlerinde de hatâbe çerçevesinde incelendiği görülmektedir. Örneğin Ali el-Karî (ö. 1014/1605) *Şerhu Molla Kârî alâ Fıkhi'l-Ekber*'de, Katip Çelebi (ö. 1067/ 1657) *Keşfü'z-zünûn*'da, Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) *Tarîkat-ı Muhammediyye* Şerhi *Berîka*'da, Gelenbevî (ö. 1205/1791) *Haşiye alâ Cevherati't-Tevhîd*'de, Beycûrî (ö. 1276) *Hâşiye alâ Cevherati't-Tevhid*'de (*Tuhfetü'l-Mürid*), Meydânî (ö. 1298/ 1881) *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'de, Mercânî (ö. 1306/1889) Devvanî haşiyesinde meseleyi ele alan isimlerdir. Ancak bu eserlerin araştırmaya dahil edilmesi, mevcut çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Neticede VIII. (XIV.) asır sonrasında Kur'an delilleri ile temanü' delilinin özdeşleştirilmediği ve çeşitli eserlerde özellikle Enbiyâ sûresi 22. âyetin hatâbe çerçevesinde tahlil edildiği görülmektedir.

2.4. Değerlendirme

II. (VIII.) asrın başlarından itibaren Allah'ın birliği hakkında ayrıntılı açıklamalara yer verilmiş; Allah'ın birliğini *vâhid* ve *ahad* sıfatları üzerinden inceleyen ilk isim Ebû Hanîfe olmuştur.[912] III. (IX.) asır itibariyle ise Allah'ın birliğine yönelik deliller geliştirilmiştir. Bu deliller arasında en yaygın kullanıma sahip olan delil, burhân-ı temanü'dur.[913] Kur'an'dan elde edildiği düşünüldüğü için temanü' delili zaman zaman Kur'an'da yer alan tevhid delilleri ile özdeşleştirilmiştir. V. (XI.) asırda Cüveynî ve Nesefî'nin temanü' delilini kabul etmeyen kişi ve kişileri âyetleri inkâr etmekle itham etmeleri hem kelam ilminde geliştirilen temanü' delilinin hem de Kur'an'daki tevhid delillerinin kesinliğine yönelik daha hassas bir tutum izlenmesine yol açmıştır. Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî'nin etkisi ile mantık ilminde geliştirilen kıyas öğretisi İslâmî ilimlerde kabul görmüş ve hem kelam ilminde geliştirilen hem de Kur'an'da bulunan deliller bu çerçevede yeniden ele alınmıştır. Buna göre kesin

---

910 İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 53.
911 İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire", 52-53; İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 53-59.
912 Yavuz, "Vahdâniyyet", 42/428.
913 Yavuz, "Vahdâniyyet", 42/428.

önermelerden oluşan akıl yürütmeler burhân; insanlar arasında yaygın kabul gören (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*) ve ilk bakışta yaygın olduğu düşünülen önermelerden oluşan akıl yürütmeler hatâbe; muhatabın kabul edip verili aldığı (*müsellem*) ve insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerden oluşan akıl yürütmeler ise cedel olarak isimlendirilmiştir.

Yukarıda ortaya konulduğu üzere Gazzâlî'ye göre Enbiyâ sûresi 22. âyeti içine alan tevhid delilleri, bir yönüyle burhânî, bir yönüyle hatâbî ve cedelîdir. Temanü' delili Enbiyâ sûresi 22. âyetin burhânî anlamını oluşturmaktadır. İbn Rüşd de Kur'an'daki tevhid delillerini hem burhânî hem hatâbî olarak doğrulanabilir bulmuştur. Ancak o, temanü' delilini zayıf ve hatâbî bir delil olarak nitelemiştir. İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'daki tevhid delilleri fıtratla elde edilen bilgileri baz aldığından burhânî bir anlatım yöntemine sahiptir. O, Kur'an'daki tevhid delilleri ile kelam ilminde geliştirilen delillerin farklı olduğunu ifade ederek ikisini kendi içinde değerlendirmiştir.

VIII. (XIV.) asrın sonlarına gelindiğinde Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delili hatâbe sanatı ekseninde değerlendirmesi Kur'an'daki tevhid delillerinin tekrar sorgulanmasına sebep olmuştur. Teftâzânî'nin bu yorumu sonrasında Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin bilgi değerine yönelik Kirmânî ve Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin el-Buhârî arasında bir tartışma yaşanmıştır. Bu tartışma sonrasında âlimler hatâbe sanatı çerçevesinde tevhid delillerinin bilgi değerine dair farklı yorumlar getirmiş ve zaman zaman tartışmayı Kur'an'da izlenen anlatım yönteminin bütününe teşmil etmiştir. Böylece tevhid delillerinin bilgi değeri, kelam ilminde kendisine yer bulan bir mesele halini almıştır.

3. Tefsir Literatüründe Tevhid Delillerinin Bilgi Değeri

Molla Lârî, müfessir ve kelamcıların Enbiyâ sûresi 22. âyeti, iknaî hatâbî bir bilgi değerine sahip olarak yorumladıklarını öne sürmüştür.[914] Bu kanaatin doğruluk derecesi, müfessirlerin tefsir pratikleri taranarak ortaya konulmalıdır. Bu başlık altında tefsir tarihinde öne çıkan başlıca tefsirlerden hareketle müfessirlerin Kur'an'daki tevhid delillerini, kıyas türleri içerisinde hangi kategoride değerlendirdikleri saptanmaya çalışılacaktır. Kur'an'daki delillerin hatâbe sanatı ekseninde ele alınmasının âyetlerin yorumunda yapısal bir değişikliğe sebep olup olmadığının tespit edilebilmesi için tevhid delillerinin yorumu, ilk dönemlerden itibaren incelenecektir. Esasında Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde tefsir ilmi henüz teşekkül etmemiştir.[915] Tâbiîn ve etbei't-tâbiîn dönemlerinde müfessir kimliği ile öne çıkan âlimlerin tefsirlerinden ziyade tefsir rivayetleri günümüze ulaşmıştır. Bütünlüklü bir bakış sunulabilmesi için bu veriler de dikkate alınacaktır.

3.1. Erken Dönem Yorumları

Sahabe ve Tâbiîn Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delile yönelik bir yorumda bulunmamıştır. İlk dört asırda yazılan tefsir kaynakları kronolojik olarak incelendiğinde Mukâtil, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Kuteybe, Tüsterî, Taberî ve Zeccâc'ın Enbiyâ sûresi 22. âyetin tefsiri sırasında âyette yer alan delilin içeriğine yönelik açıklamada bulunmadıkları görülmektedir. Mâtürîdî ise âyetin tefsirinde delilin birkaç farklı şekilde anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin naklettiği yorumlar, Enbiyâ sûresi 22. âyetin temanü' deliline kaynaklık ettiğini desteklemekte ve delilin erken dönemlerden itibaren farklı şekillerde açıklandığını göstermektedir.[916]

Âyetteki delilin bel kemiğini "ilâh" ve fesad" kelimelerine yüklenen anlam oluşturmaktadır. İlâh kelimesi "kendisine ibadet olunan" (*ma'bûd* ve *ibadete layık*) şeklinde anlamlandırıldığında, İbn Teymiyye'nin ifade ettiği üzere âyette yeryüzünde Allah'tan başka ibadet edilmeye layık bir varlık bulunamayacağı belirtilmiş olmaktadır.[917] Bu durumda âyette Allah'ın tek yaratıcı ve yönetici olduğu kanıtlanmamaktadır. Zira buna göre müşrik Araplar da dâhil olmak üzere hiçbir insan Allah'ın tek yaratıcı olduğuna şüphe duymamaktadır. İnsanlar

914 Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi", 160-170.

915 Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 331, 511; Enes Büyük, *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2024), 77-78.

916 Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Ebû Mansûr Mâtürîdî, Mecdî Bâslûm, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1005), 7/336.

917 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, ed. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 9/377.

Allah'ın varlığını ve yaratıcılığını kabul etmek konusunda değil O'nunla birlikte başka varlıklara ibadet etme konusunda sorun yaşamışlardır. Bu sebeple âyette sadece Allah'ın ibadet edilmeye layık olduğu ifade edilmiştir. İlâh kelimesi yaratıcı ve yönetici olarak açıklandığında ise Allah'ın tek yaratıcı ve yönetici olduğu kanıtlanmış olacaktır. Dolayısıyla ilâh kelimesi yaratıcı ve yönetici olmakla tefsir edildiğinde delil Allah'ın birliğine yönelik bir delildir. Aksi halde müşriklerin inançlarına karşı Allah'ın ibadeti hak eden tek ilâh olduğu ifade edilmiş olacaktır.

İlk dört asırda incelenen tefsirler arasında ilâh kelimesini açıklayan müfessirler Taberî ve Mâtürîdî'dir. Taberî "ilâh" kelimesine ulûhiyeti ile ibadete layık olan ve yaratıcı anlamları vermiştir.[918] Dolayısıyla o, kelimenin ibadete layık olma anlamına yer vermiş olsa da ilâh kelimesiyle tek kastın bu olmadığı, kelimenin Allah'ın yaratıcı olmasını içerdiği kanısındadır. Mâtürîdî ise ilâh kelimesini yaratıcı ve yönetici (*müdebbir*) olmakla açıklamıştır.[919]

Âyetteki delilin içeriğini etkileyen bir diğer kelime "fesad"dır. Süddî, Mukâtil ve Semerkandî âyetteki fesad kelimesini göklerin ve yerin harap olması ve içindekilerin helak olması ile tefsir etmiştir.[920] Süddî ve Mukâtil yalnızca helak anlamını, Semerkandî ise hem harap hem helak anlamlarını zikretmiştir. Fesadı harap olma, helak olma ve düzenin bozulması ile açıklamak, var olan âlemin düzeninin devamlı olamayacağı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, Mâtürîdî kelimeyi hem düzenin bozulması hem de evrenin meydana gelmemesi ile tefsir etmiştir.[921]

Mâtürîdî oldukça erken bir dönemde âyetteki fesadı, âlemin varlığa gelmemesi ile tefsir eden müfessirlerden biridir. Dolayısıyla erken dönemlerden itibaren fesada varlığa gelmeme anlamı verildiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, âyetteki delilin dört şekilde anlaşılabileceğini ifade etmiştir.[922] İlkin fesad ile göklerin ve yerin daha baştan varlığa gelmemesi kastedilmiştir. Bunun gerekçesi hükümdarların birbirlerinin yaptıklarını yıkma ve aksini isteme âdetidir. Hükümdarların anlaşamaması gibi birden fazla ilâh bulunması durumunda bu ilâhlar da baştan itibaren anlaşamayacak, dolayısıyla evren oluşmayacaktır. Âyetteki delilin ikinci bir açıklamasına göre birden fazla ilâh bulunması durumunda ilâhlardan birinin kullara sağladığı

---

918 Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dârü'l-hicr, 2001), 18/425.

919 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/336.

920 Müsaid b. Süleyman et-Tayyar (ed.), *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 14/502; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 2/354; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/423.

921 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/336.

922 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/336.

faydanın diğerinin sağladığı fayda ile bağlantısız olması ve birbirlerini engellemelerinden söz edilmiştir. Kulların elde ettikleri faydalar birbiri ile bağlantılıdır. Dolayısıyla birden fazla ilâh bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ihtimale göre âyetteki delil, birden fazla ilâh olması durumunda göklerin ve yerin yönetiminin aynı kalamayacağını ifade etmektedir. Ancak göklerdeki ve yerdeki düzen her yıl aynıyla sürmektedir. Dolayısıyla birden fazla ilâh bulunmamaktadır. Bu ihtimale göre fesad, düzenin bozulması anlamı taşımaktadır. Mâtürîdî son olarak, hükümdarların yeryüzündeki âdetinin Mü'minûn sûresi 91. âyette zikredildiği şekliyle "her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmesi ve mutlaka o ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışması" olduğunu düşünen kimselerin bulunduğunu eklemiştir.[923]

Mâtürîdî'nin zikrettiği farklı deliller henüz dördüncü asırda âyetteki delilin farklı açıklamalara konu olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca onun fesad kelimesini düzenin bozulmasının yanında hiç varlığa gelmeme ile açıklaması, kelimenin erken dönemlerden itibaren farklı şekilde anlamlandırıldığını göstermektedir. Bunlara ek olarak delillerin genelde ilâhların yeryüzündeki hükümdarlara benzetilmesi sonucu elde edildiği göze çarpmaktadır. Dolayısıyla duyulur evrenden hareketle görünmeyen hakkında bir hüküm verilmiş olmaktadır.

Erken dönem tefsirlerinde ilâh kelimesi hem yaratıcı ve yönetici hem de ibadete layık anlamında yorumlanmış; fesad hem varlığa gelmeme hem de düzenin bozulması ile tefsir edilmiştir. Âyetteki delilin içeriği hakkında Mâtürîdî haricinde ayrıntılı bir açıklama yapılmamış, bir terim olarak "temanü'" kelimesi kullanılmamıştır. Bu durum, erken dönem tefsirlerinin genel karakteristiğine uygunluk arz etmektedir. Nitekim ilk üç asır tefsirlerinde daha çok sahabe ve tâbiîn neslinden gelen rivayetlere ve dil verilerine yer verildiği, dördüncü asırda yazılan tefsirlerde farklı disiplinlerin sistemleşmesi ile bu disiplinlerden elde edilen verilerin tefsir kitâbiyâtına yansıdığı düşünülmektedir. Taberî ve Mâtürîdî'nin tefsirlerinin ayırıcı yönü bu noktada açığa çıkmaktadır.

Mü'minûn sûresi 91. âyette "Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur." buyurularak Allah'ın evlat edinmediğinden ve ortağı olmadığından söz edilmektedir. Âyette Allah'ın çocuk edinmediği ve O'nunla beraber başka bir ilâh olmadığı ifade edildikten sonra "her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." buyurulmakta, "Eğer O'nunla beraber başka bir ilâh olsaydı" şeklinde ifade edilebilecek şart cümlesi örtük bırakılmaktadır. Açıkça ifade etmek

923 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/336.

gerekirse âyetteki delil şöyle kurulmuştur: "Allah ile beraber başka bir ilâh olsaydı, her ilâh yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Yeryüzünde ilâhların yarattıklarını alıp bir tarafa çekildiğine veya birbirine baskın gelmeye çalıştığına tanıklık edilmemektedir. Öyleyse Allah'tan başka ilâh yoktur." Âyetin ilk kısmında Allah'ın çocuk edinmesi ve ortağının olması şeklinde iki iddiadan söz edilmektedir. İki iddiaya rağmen tek bir delil kullanılmıştır. Bu durum müfessirler tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır.

Âyetteki "Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur." cümlelerinin birbiri ile bağlantısı noktasında iki izah yapılmıştır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın çocuk edinmemesi ve O'ndan başka ilâh olmaması birbiri ile bağlantılı ise Allah'ın bir çocuk edinmesi, çocuğun da bir ortak olduğu anlamına gelecektir. Zira çocuk, babasının cinsinden ve onunla aynı özdendir. Bu sebeple iki iddiaya karşılık tek bir delilden söz edilmiştir. Şayet bu iki iddia birbirinden bağımsız ise Allah'ın evlat edinmesi değil ortağının bulunmaması hakkında bir delil getirilmiş olacaktır. Allah'ın çocuğunun olması kendinde imkânsız olduğundan bu konuda delil zikredilmemiştir. Evrendeki düzen ve bu düzenin devamlılığı tek bir yaratıcının ilâh olduğuna delil kılınmıştır.[924]

Âyette iki ayrı iddiadan söz edilip edilmediği kısmen âyetteki iddiaların sahiplerine bağlıdır. Âyetin muhatapları birden fazla gruptan oluşuyorsa sözü edilen bu iddiaların farklı olması muhtemeldir. Taberî'ye göre müşrikler Allah'ın çocuğu ve ortağı olduğunu iddia ediyordu. Onlara göre Allah'ın dışındaki ilâhlar da kıdemde ibadet olunan ilâhlardır. Âyette bu iddia reddedilerek yaratılış esnasında ve kıdemde Allah'tan başka ibadet edilmeye layık bir ilâh olmadığı ifade edilmektedir.[925] Mâtürîdî ise delilin, Allah'ı inkâr ederek putlara tapan Arap müşriklere ve Mekkeli kafirlere değil Allah'ın ilâh olduğunu bildiği halde O'na ortak koşan Seneviyye, Dehriyye ve Mecusilere hitap etmesini daha doğru bulmaktadır.[926] Dolayısıyla Mü'minûn sûresi 91. âyette yer alan delilin, Taberî ve Mâtürîdî tarafından farklı şekillerde izah edildiği anlaşılmaktadır. Âyetin muhatapları konusundaki görüşler, âyetteki delilin içeriğinin farklı yorumlanmasını sağlamıştır. Taberî'ye göre âyette Allah'tan başka ibadete layık ilâh olmadığı ve ondan başka yaratıcı olmadığı kanıtlanmıştır.[927] Bu durumda âyet İbn Teymiyye'nin ifadesiyle hem ulûhiyetin hem de rubûbiyetin tevhidine yönelik bir delil sunmaktadır. Esasında Mâtürîdî de Allah'ın ilâh olduğunu bildiği halde Allah'ın ortakları olduğunu iddia edenlere karşı bir delilden söz etmektedir. Ancak ona göre müşrikler Allah'ın

924 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/489.
925 Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/102.
926 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/489.
927 Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/102.

ilâhlığını reddetmektedir.[928] Seneviyye, Dehriyye ve Mecusiler ise O'nun ilâh olduğunun farkındadır. Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada bu dinî gruplarla yakından tanışık olması, onun âyetleri açıklama tarzını etkilemiş görünmektedir. Her iki ihtimale göre de âyette Allah'ın varlığını kabul ettiği halde O'na ortak koşanlara karşı bir delil bulunmaktadır. Dolayısıyla delilin yerini bulabilmesi için öncesinde Allah'ın varlığının kanıtlanmış olması beklenmektedir. Allah'ın var olduğu bilindikten sonra onun ancak tek olabileceği kanıtlanmaktadır.

Delilin açıklamasına gelince Mukâtil, Mâtürîdî ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî Mü'minûn sûresi 91. âyetin tefsirinde ilâhların birbirleri ile anlaşamayacaklarını ve onların yeryüzündeki hükümdarlar gibi kendi hükümranlık alanlarını belirlemek isteyeceklerini ifade etmiştir. Bu yoruma göre ilâhlar yeryüzündeki hükümdarlara benzetilmiştir.[929] Vâhidî'nin aktarımına göre İbn Abbâs ve diğer müfessirler ilâhların tıpkı dünyadaki hükümdarlar gibi birbirini öldürmek isteyeceğini söylemiştir.[930] Dolayısıyla duyulur âlemdeki örnekler üzerinden görünmeyen hakkında bir yargıya ulaşılmıştır. Mukâtil'e göre delil, dünyadaki hükümdarlar arasındaki güç yarışına benzetilerek kurulmuştur.[931] Mâtürîdî'ye göre birden fazla ilâh olduğunda, yeryüzündeki hükümdarların yaptığı gibi her ilâh rubûbiyetine ve ulûhiyetine işaret eden şeyleri yanına alarak bir diğerine üstünlük kurmak isteyecektir. Bu durumda Enbiyâ sûresi 22. âyette zikredildiği üzere göklerde ve yerde fesad ortaya çıkacaktır.[932] Semerkandî'ye göre Allah ile birlikte ilâhlar olsaydı yeryüzündeki hükümdarlar gibi her ilâh hakimiyetini kurmak isteyecek ve yarattıklarını yanına alarak diğerini yenmeye çalışacaktır.[933] Ferrâ ve Zeccâc da kısaca Allah ile beraber başka ilâhlar olması durumunda bu ilâhların birbirinin mülklerine göz dikerek birbirlerini yenmek isteyeceğini söylemiştir.[934] Taberî'ye göre âyetteki delil akıl ve düşünce sahipleri için kısaltılmıştır. Ona göre hiçbir güçlü zayıfı yüceltmeye razı olmaz. Birden fazla ilâh da aynı şekilde diğerine galip gelmeye çalışır.[935]

Müfessirlerin yorumları kronolojik olarak incelendiğinde erken dönem tefsirlerinde âyetin muhataplarının veya âyetteki kelime ve terkiplerin anlaşılmasına mesai harcandığı

---

928 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/489.

929 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/164; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/2/488; Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/489.

930 Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 13/16/48-50.

931 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/164.

932 Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilatü'l-Kur'an*, 7/489.

933 Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/2/488.

934 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b Ziyad b Abdullâh ed-Deylemi Ferra, *Meânî'l-Kur'ân*, ed. Ahmed Yusuf en-Necatî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısrıyye, t.y.), 2/241; Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve iʿrâbüh*, ed. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 4/20.

935 Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/102.

görülmektedir. Âyetteki delil ise daha çok duyulur âlemdeki örnekler üzerinden gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla delilin kesin burhânî yorumundan çok iknaî hatâbî yorumuna dikkat edildiği söylenebilir.

3.2. Aklî Kesinliğin Araştırılması

Hicrî beşinci asrın sonlarında Eş'arî ve Mâtürîdî kelam âlimlerinin Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delil ile kelam ilminde geliştirilen temanü' delili arasında bulunan bağdaşıklığa dikkat çektikleri ve bu minvalde Mu'tezilî âlimleri eleştirdikleri anlatılmıştı. Bu dönem beşinci ve altıncı müfessir tabakalarına denk gelmektedir. Bu asırlarda Mu'tezilî müfessir Zemahşerî haricinde aynı tutumun sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Zemahşerî çağdaşlarının aksine Kur'an'da yer alan delil ile kelam ilminde geliştirilen temanü' delilinin farklı deliller olduklarını düşünmektedir.[936] Zemahşerî'nin âyeti tefsiri şu şekildedir:

> Âyetin anlamı, "[Göklerin ve yerin] sorumluluğunu üstlenen, yöneten ve onları yaratan tek bir ilâhtan başka çeşitli ilâhlar olsa, fesada uğrarlardı." şeklindedir.
>
> Burada iki şeye işaret edilmektedir. İlki yalnızca bir yöneten olmasının gerekliliği; ikincisi ise "*illallah*" ifadesinde görüldüğü üzere bu bir yöneticinin ancak "o" olması gerektiğidir. Eğer "bu niçin gerekli oldu?" dersen, derim ki: Bilgimize göre halk iki hükümdarın yönetiminde fesada uğrar. Çünkü aralarında üstün gelme (*teğalüb*), birbirini reddetme (*tenakür*) ve anlaşmazlık (*ihtilaf*) meydana gelir. Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Said el-Eşdak öldürüldüğünde "Onun öldürülmesi benim gibi birinin kanının dökülmesinden önemlidir. Ne var ki bir gelinle iki damat gerdeğe girmez!" demiştir.
>
> Temanü' yoluna gelince, kelamcılar bu konuda farklı açıklamalar getirmiş ve tartışmalarda bulunmuşlardır. Çünkü bu fiiller, sabit olmak ve istikrâr bulmak üzere, bu sıfatlar ile temeyyüz etmiş zata ihtiyaç duyarlar.[937]

Sekûnî ve Tîbî Zemahşerî'nin kelamcıların temanü' delilini kabul etmediği noktasında hem fikirdir. Tîbî'ye göre Zemahşerî bu ifadeleriyle âyetin asıl anlamı ile kelamcıların ona yüklediği anlamın farklı olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Zemahşerî kelamcıların geliştirdiği delilin âyetten anlaşılan delil olmadığını düşünmektedir. Sekûnî de Zemahşerî'nin Mu'tezilî

---

936 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 4/418-421.

937 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421.

yaklaşımı sebebiyle temanü‘ deliline mesafeli durduğunu, bu nedenle âyetteki delile alternatif bir delil sunduğunu ifade etmektedir.[938]

Zemahşerî ile aynı dönemde yaşayan İbn Atıyye ise Enbiyâ sûresi 22. âyetin tefsiri sırasında bir kavram olarak “temanü‘” kelimesini kullanmakta, açık bir şekilde ifade etmese de Kur’an’da zikredilen delil ile temanü‘ delili arasında bir fark gözetmemektedir.[939] Râzî ve Beyzâvî’nin delil hakkındaki yorumları, Enbiyâ sûresi 22. âyette zikredilen delil ile temanü‘ delili arasında bir irtibat kurduklarını göstermektedir.[940] İbnü’l-Cevzî ve Kurtubî’nin âyetteki delil ile kelamcıların geliştirdiği delil arasında bir ayırıma gidip gitmedikleri ise açık değildir.[941] İbnü’l-Cevzî temanü‘ kelimesini kullanmakta, Kurtubî ise kullanmamaktadır.

Müfessirlerin “ilâh” ve “fesad” kelimelerine verdikleri anlam Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin değişmesine yol açmaktadır. Zemahşerî ve Râzî ilâh kelimesine yaratıcı, yönetici (*müdebbir*) ve sorumluluğu üstlenen anlamı verirken[942] Mekkî, İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî kendisine ibadet olunan (*ma‘bûd*) ve ibadete layık olan anlamı vermiştir.[943] Vâhidî ise ilâh kelimesini orta hacimli eseri *el-Vasît*’te yaratıcı ve yönetici olarak açıklarken geniş hacimli eseri *el-Basît*’te ibadeti hak eden ma‘bûd ile tefsir etmiştir.[944] Diğer müfessirler ise kelimenin anlamına doğrudan yer vermemiştir. Dolayısıyla hicrî beşinci ve yedinci asırlarda ilâh kelimesinin hem yaratıcı ve yönetici hem kendisine ibadet olunan ma‘bûd şeklinde iki anlamına da yer verildiği görülmektedir.

Fesad kelimesi göklerin ve yerin baştan var olmaması ve var olduktan sonra düzenlerinin bozulması ile tefsir edilebilmektedir. Kelam ilminde geliştirilen temanü‘ delili, ilâhların irade ve kudretlerinin çatışması ihtimaline dayandığı için bu delilde fesad, genelde evrenin baştan var olamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte temanü‘ delilinin gaye ve

---

938 Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl Sekûnî, *et-Temyîz limâ evdeahü’z-Zemahşerî*, ed. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 2/423-424.

939 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-veciz fî tefsiri’l-kitâbi’l-aziz*, ed. Abdüsselam Abduşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 4/78.

940 Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr: Mefâtîhü’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 22/127-130; Ebû Saîd Nasırüddin Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’v’îl*, ed. Muhammed Abdurrahmân el-Mer’aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418), 3/442-443.

941 Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağd*âdî* İbnü’l-Cevzî, *Zadü’l-mesir fî ilmi’t-tefsir*, ed. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422), 3/186; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1964), 11/279.

942 Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 6/1101; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr: Mefâtîhü’l-gayb*, 22/127-130.

943 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye fî ʿilmi Meâni’l-Kur’ân* (Mecmûatu buhûsi’l-kitâb ve’s-sünne: Küliiyyetu’ş-şerîa ve’d-dirâsâati’l-İslâmiyye, 2008), 7/4743; İbnü’l-Cevzî, *Zadü’l-mesir fî ilmi’t-tefsir*, 3/186; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/279.

944 Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 6/1101; Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri’l-Kur’ân*, 13/15:46-50.

nizam delilleri gibi evrendeki düzenin bozulması ile sonuçlanacak bir delile işaret ettiği de düşünülmektedir. Hicrî beşinci ilâ yedinci asırlarda Sa'lebî, Mâverdî, Vâhidî, Begavî, İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî kelimeyi göklerin ve yerin harap, içindekilerin helak olması ile tefsir etmiştir.[945] Harap ve helak olma âlemdeki düzenin bozulması anlamına gelmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, Kuşeyrî ve Zemahşerî kelimeyi doğrudan düzenin bozulması ile karşılarken Beyzâvî "bâtıl olmak" şeklinde açıklamıştır.[946] Beyzâvî'nin bâtıl olmakla düzenin bozulmasını mı, âlemin baştan varlığa gelmemesini mi kastettiği konusunda şârihler uzlaşmış değildir. Râzî ve İbn Atıyye'nin kelime hakkındaki yorumları ise açık değildir. Bu tabloya bakıldığında fesad kelimesinin daha ziyade düzenin bozulması anlamının öne çıktığı görülmektedir.

V. (XI.)- VII. (XIII). asırda taranan tefsirlerin çoğunda âyetteki delil gündelik hadiselerle gerekçelendirilmektedir. Kuşeyrî topluluğa yüklenen hiçbir işin düzen içinde devam etmeyeceğini; Begavî iki veya daha fazla kişiden meydana gelen her işin düzensiz ve harap olacağını söylemiştir.[947] Vâhidî hayatın pek çok alanında ikiliğin düzensizlik getirdiğini söyleyerek bu alanlar arasında hükümdarlığı da zikretmiştir.[948] Zemahşerî ve Râzî hükümdarların aralarında üstün gelme isteği ve anlaşmazlık olacağından halkın iki hükümdarın yönetiminde fesada uğrayacağından söz etmiştir.[949] Beyzâvî ise Mü'minûn sûresinde hükümdarların anlaşamamasına benzer şekilde ilâhların da anlaşamayacağını söylemesine rağmen bu âyetin tefsirinde hükümdarların anlaşamaması veya halkın fesada uğraması ihtimallerine yer vermemiştir. Kurtubî de benzer şekilde birden fazla ilâhın bulunması durumunda düzenin bozulacağını ifade edip bunun gerekçesini zikretmemiştir.[950]

Kuşeyrî âlemdeki düzenden hareketle Allah'ın birliğine delil getirileceğini düşünmektedir. Bunun gerekçesi ise birden fazla kişiye verilen her işin bozulmasıdır. Âyet, aralarında anlaşmazlık ve tartışma çıkacağından, topluluğa yüklenen her işin düzensiz olacağını

---

945 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 6/270; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/442; Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/15:46-50; Ebû Muhammed Ferrâ Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/285; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, 3/186; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/279.

946 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 7/4743; Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1967), 2/497; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/1101; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 3/442-443.

947 Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât*, 2/497; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/285.

948 Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/1101.

949 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130.

950 Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/285; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/279.

haber vermektedir.[951] Buna göre âlemdeki işlerin muntazam olması tek bir varlığın düzen kurduğuna işaret etmektedir. Kuşeyrî'nin ifadeleri şöyledir:

> Bu âyet, bir topluluğa yüklenen her işin bir düzen içinde kalamayacağını haber vermektedir. Zira [böyle bir topluluk] arasında anlaşmazlık (*hilaf*) ve tartışma (*nizâ'*) olur. Âlemdeki işlerin muntazam bir düzen içinde olması, onun hakîm bir yöneticinin (*müdebbir*) takdirinden ortaya çıktığını göstermektedir. Felekler göğün yüceliğinde döner. Onu tutan bir direk yoktur. Yer de düzenli bir şekilde sabittir. Onun gecesi gündüzünü takip eder. Güneş, ay ve diğer yıldızlar burçlarda döner. Gökyüzü kağıdı, bir gedik olmaksızın genişler. Bu Allame, Âlim ve Aziz'in takdiri iledir. Onun birliği üzerine işaret (*delâlet*) vardır.[952]

Begavî "[birden fazla ilâh olsa] yerin ve göğün içindekiler helak ve harap olurdu. Bunun nedeni, ilâhların arasında çatışma çıkmasıdır. Nitekim iki veya daha fazla kişiden meydana gelen hiçbir iş düzen içinde kalamaz." diyerek duyulur âlemde gözlemlenen hadisenin yaratıcılar arasında da yaşanacağını, bu sebeple ilâhlar arasında anlaşmazlık baş göstereceğini ifade etmiştir.[953]

Sa'lebî, Mekkî b. Ebi Tâlib, Mâverdî ve Kuşeyrî bir terim olarak "temanü'" kelimesinden söz etmemektedir. İncelemeye konu edilen tefsirler arasında Enbiyâ sûresi tefsiri sırasında "temanü'" terimini ilk olarak zikreden kişi Vâhidî'dir (ö. 468/1076). Vâhidî, âyetin burhân-ı temanü' ve birden fazla ilâhın iradeleri arasındaki *teâruz* burhânı olarak isimlendirilen aklî burhâna işaret ettiğini açıkça zikretmiş ve delili açıklamıştır. Vâhidî'den sonra delil hemen her tefsirde temanü' terimine yer verilerek açıklanmıştır. Bununla birlikte o, bu delilin doğruluğuna işaret eden gündelik örneklere de yer vermiştir.

Vâhidî'ye göre âyetin anlamı, "Allah'ın dışında göklerde ve yerde tasarruf sahibi ve yönetici ilâhlar olsaydı, gökler ve yer fesada uğrardı." şeklindedir. Vâhidî bu anlam ile ilâhın özellikle tasarruf sahibi olması ve yönetici yönüne dikkat çekmiştir. Ona göre âyette birden fazla ilâh bulunması (*teaddüd*) durumunda ilâhlar arasında anlaşmazlık (*ihtilaf*) ve üstün gelme yarışı başlayacak, her ilâh diğerinin yaptığını bozmak isteyecektir. Ancak gökler ve yer, yaratılışlarından bu yana düzenlerini aynı şekilde sürdürmektedir. Dolayısıyla birden fazla ilâh yoktur. O, bu şekilde âyetin Allah'ın birliğine kesin bir şekilde işaret ettiğini belirtmiştir.[954]

---

951 Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât*, 2/497.
952 Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât*, 2/497.
953 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/285.
954 Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/1101.

Vâhidî, âyetin burhân-ı temanü‘ ve birden fazla ilâhın iradeleri arasındaki *teâruz* burhânı olarak isimlendirilen aklî burhâna işaret ettiği kanaatindedir. Ona göre bu burhânın doğruluğuna işaret eden hayatın içinden pek çok örnek bulunmaktadır. Bir milletin tek bir hükümdarı olmasa, bedende tek bir kalp bulunmasa, ailede tek bir reis bulunmasa işler bozulacaktır. Ahzâb sûresi 4. âyette “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır.” buyurularak bir bedende birden fazla kalp bulunduğunda sistemin bozulacağı ifade edilmiştir. Dünyada görülen tüm bu örnekler her işin ancak ergin, hakim ve etkin tek bir irade tarafından gerçekleştirildiğinde sağlam olacağını; bu yönetimi bozacak kimse olmayacağından düzenin sabit kalacağını göstermektedir.[955] Vâhidî’nin açıklamalarından, onun fesad ile bi’l-fiil düzenin bozulmasını kastettiği anlaşılmaktadır. Zikrettiği örnekler de kesinliğe değil sağ duyuya dayalı örneklerdir. Dolayısıyla delilin bu haliyle iknaî hatâbî olduğunu söylemek mümkündür.

Zemahşerî de birden fazla ilâh olması durumunda ortaya çıkacak fesadı, hükümdarlar arasında meydana gelen anlaşmazlık ve üstün gelme yarışı sonucunda yaşanan fesada benzetmiş ve insanlar arasındaki bu anlayışı bir mesel üzerinden örneklendirmiştir.[956] Zemahşerî’ye göre âyetin anlamı “[Göklerin ve yerin] sorumluluğunu üstlenen ve onları yöneten, onları yaratan tek bir ilâhtan başka çeşitli ilâhlar olsa, fesada uğrarlardı.” şeklindedir. Ona göre âyette hem evrenin tek bir yöneticisi olduğuna hem de bu yöneticinin Allah olduğuna işaret edilmiştir. İki hükümdarın yönetimi altında halkın fesada uğraması gibi iki ilâh bulunduğunda da aralarında oluşacak üstün gelme (*teğalüb*), birbirini reddetme (*tenakür*) ve anlaşmazlık (*ihtilaf*) sebebiyle evren fesada uğrayacaktır.[957] Kısaca Zemahşerî ilâhın özellikle sorumluluğu üstlenen, yöneten ve yaratan olma vasıflarına dikkat çekmiş, fesadı düzenin bozulması ile açıklamış ve bunun gerekçesi olarak dünyadaki hükümdarların arasındaki üstün gelme, birbirini reddetme ve anlaşmazlığı göstermiştir. Râzî ise âyetteki delili halkın fesada uğraması üzerinden açıklamamış, bu örneği zayıf bir açıklama olarak zikretmiştir.

Âyette yer alan delili duyulur âlemdeki örneklerin ötesine geçerek aklî bir düzlemde değerlendiren müfessirler de bulunmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib, Ömer Nesefî, İbn Atıyye, Râzî ve Beyzâvî bu müfessirlerdendir. Mekkî b. Ebî Tâlib birden fazla ilâh olamayacağını, ilâhların tam bir irade sahibi olmaları üzerinden kanıtlamıştır. O, ilâh kelimesini kendisine ibadet olunan,

---

955 Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 6/1101.

956 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421.

957 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421.

fesadı ise yönetimin bozulması ile tefsir etmiştir. Ancak o, delil esnasında ilâh kelimesine aynı zamanda irade sahibi ve yaratıcı olma vasıflarını da vermiştir. Buna göre âyette kendisine ibadet olunan (*ma'bûd*) iki veya daha fazla ilâh olsaydı, bu ilâhların birbirinden farklı şeyler irade edecekleri ve bunun sonucunda birinin âciz kalıp ilâh olamayacağı üzerinden Allah'ın birliği şöyle kanıtlanmaktadır:[958]

> Âyetin anlamı şöyledir: İki veya daha fazla kendisine ibadet olunan (*ma'bûd*) ilâh olsaydı, yönetim (*tedbîr*) bozulurdu. Çünkü bu iki ilâhtan biri, diğerinin irade etmediği bir şeyi irade edebilir. Eğer birinin istediği olursa diğeri âciz kalır. Âciz olan bir şey de ilâh olamaz. Bu durumda iki veya daha fazla ilâhın varlığı fasit olur ve eşyayı takdir eden, öne geçeni öne geçiren, arkaya kalanı arkaya bırakan, eşyayı yokken var eden bir yaratıcı (*hâlık*) olması gerekir. Böylece onun birliği kanıtlanmıştır.[959]

Ömer Nesefî, âyette yer alan delili aklî temeller üzerine oturtmuştur. Ona göre, göklerin ve yerin iki yaratıcının ürünü olduğu vehmedildiğinde, bu ilâhların (a) ya ikisi de kâdir, (b) ya ikisi de âciz veya (c) biri âciz diğeri kâdir varlıklar olacaktır. Âciz olan ilâh olamaz. İkisi kâdir olduğunda birbirlerini engellemeye de güç yetireceklerdir. Bu durumda ya ikisi birbirinin fiilini imkânsız kılacak ya da iradelerini gerçekleştirmek için birbirlerine ihtiyaç duyacaklardır. İhtiyaç duyma ilâhlığı imkânsız kılan bir eksikliktir. Dolayısıyla âlemin düzen içinde bulunması, bir yaratıcısının olduğunu göstermektedir.[960] Ömer Nesefî'nin delili betimleyişi, kelamcıların tasnifine uygundur. O, delili ilâhların tam kudret sahibi olması ile temellendirmiştir. Bu yönüyle o, delili kelamî bir zemine çekmiş ve delili aklî bir delil olarak değerlendirmiştir.

İbn Atıyye, bir kavram olarak "temanü'" kelimesini kullanmaktadır. O, varsayılan ilâhlar arasında gerçekleşecek çatışmanın, birbirlerinin haklarına tecavüz etmeleri ve Mü'minûn sûresi 91. âyetten mülhem olarak yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmeleri ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ona göre iki ilâhın var olduğu düşünüldüğünde ilâhların iradesinin tam olması da, tam olmaması da muhalle sonuçlanacaktır.[961] Dolayısıyla İbn Atıyye'nin de temanü' deliline benzer şekilde delili ilâhların kudretlerinin ve iradelerinin çatışmasına bağladığı görülmektedir. Ayrıca o delili, çatışmanın imkânı üzerine kurmuş, çatışmanın imkânının, çatışmanın gerçekleşmesi anlamına geleceğini şu sözlerle izah etmiştir:

---

958 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 7/4743.
959 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 7/4743.
960 Ebû Hafs Necmeddin Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-dirâsât ve tahkîki't-türâs, 2019), 10:382.
961 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, 4/78.

> Allah Teâlâ temanü'u "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer gök fesada uğrardı" diyerek açıklamıştır. Bu, birbirlerinin haklarını yemeleri ve yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmeleri ile gerçekleşmektedir.
>
> Bu sözün özeti şudur: İki ilâhın var olduğu farz edilse, cismin hareketi ve hareketsizliği konusunda aralarında anlaşmazlık meydana gelirdi (*vukû'*). Bu durumda iki iradenin tam olması muhaldir. Ayrıca iki iradenin tam olmaması da muhaldir. Nitekim birinin isteği gerçekleşirse diğeri âciz olur ki bu durumda o ilâh olamaz. İkisinin anlaşamamasının caiz olması, anlaşmazlığın meydana gelmesi (*vâki'*) mertebesindedir. Bir başka açıdan yine sonuç budur. Çünkü her parça yokluktan varlığa çıkar. Dolayısıyla ona iki kudretin taalluk etmesi muhaldir. İkisinden birinin kudreti varsa, diğerinin kudreti fazla olur. Parça üzerindeki etkisi anlamsız olur. Düşünce bu şekilde parça parça sürdürülür.[962]

İbn Atıyye'ye göre ilâhların iradeleri tam değilse âciz olduklarından ilâh olamayacaklardır. Şayet tam bir irade sahibi iseler anlaşmaları iki irade çakışamayacağından dolayı mümkün değildir. Anlaşamamaları caiz olduğu için gerçekleşmiş konumunda değerlendirilecektir. Bu sebeple anlaşmaları da mümkün değildir. İbn Atıyye'nin "iki ilâhın anlaşamamasının caiz olması, bunun meydana gelmesi (*vâki'*) konumundadır." sözü onun anlaşmazlığın bi'l-fiil gerçekleşmese de bu ihtimal gündeme geldiğinde gerçekleşmiş gibi kabul edileceği anlamı taşımaktadır. İbn Atıyye, iki ilâhın kudretinin aynı şey üzerinde çakışması durumunun da muhal olduğunu ifade etmektedir.[963] Bu şekilde onun, burhân-ı temanü'u iradelerin ve kudretlerin çatışmasının yanında çakışmasını da (*tevârüd*) içine alacak şekilde anlamlandırdığı görülmektedir. Özetle İbn Atıyye de delili aklî temeller üzerine kurmuştur. Onun açık bir şekilde ifade etmese de Kur'an'da zikredilen çatışma ile kelamcıların geliştirdiği çatışma arasında bir fark gözetmediği ve çatışmayı bi'l-imkân olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Râzî âyetin tefsirinde ilk olarak kelamcılara göre iki ilâhın varlığının muhalle sonuçlanacağını söylemiş, daha sonra kendisini kelamcılar grubuna dâhil etmiş görünerek delilin nasıl muhalle sonuçlanacağını açıklamıştır. Onun ifadeleri şöyledir:

> Kelamcılar der ki: İki ilâhın varlığı muhale götürür. Dolayısıyla iki ilâhın varlığına dair bir görüşün muhal olması gerekir. Deriz ki: O, muhale götürür. Çünkü iki ilâh olduğunu var saysak ikisinin de tüm makdûrlar üzerinde kâdir olmaları gerekir. Böyle olursa ikisi de Zeyd'in hareketi ve hareketsizliği üzerinde kâdir olurlar. Böylece

962 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, 4/78.
963 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, 4/78.

> ikisinden birinin Zeyd'in hareketini, diğerinin hareketsizliğini irade ettiğini varsaydığımızda, (a) ya ikisinin muradı da gerçekleşecektir ki bu muhaldir. Çünkü iki zıttın aynı anda bulunması imkânsızdır. (b) Ya birinin muradı gerçekleşmeyecektir ki bu da muhaldir. Çünkü birinin muradı diğerine engel olmuştur. Dolayısıyla birinin muradı imkânsız olur veya aksi olur. (c) İkisi birlikte [ikisinin muradı da] imkânsız olsa ikisi birlikte var olur ki bu muhaldir. (d) Veya birinin muradı gerçekleşir ki bu da aynı şekilde muhaldir. Bunun iki sebebi vardır. (d1) İkisi de sonsuz biçimde kâdir olsalar ikisinden birinin daha kâdir olması imkânsız olur. Hatta ikisinin kudretlerinin eşit olması gerekir. Kudretleri eşit olduğunda birinin muradının diğerininkinden daha evla olması imkânsız olur. Böyle olmasa [yani birininki daha evla olsa] tercih nedeni olmaksızın bir mümkünün tercih edilmesi gerekir. (d2) [Birinin muradının gerçekleşmesinin muhal olmasının ikinci sebebi,] birinin değil diğerinin muradı gerçekleştiği zaman, muradı gerçekleşen kâdir, diğeri âciz olmuş olur. Acziyet ise bir noksanlık olup Allah için düşünülmesi muhaldir.[964]

Birden fazla ilâh bulunması durumunda ortaya çıkacak fesad gerçekleşmese de mümkündür. Ancak âyetteki delilde fesadın kesin olarak ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Râzî, bu konuda oluşacak soru işaretlerinin iki cevapla giderileceğini ifade etmiştir.[965] İlkin Allah'ın mümkün bir şeyi, gerçekleşmiş gibi zikrettiği düşünülebilir. İnsanın evrene dair gözlemi de bunu desteklemektedir. Zira hükümdarlar arasındaki üstün gelme isteğinden dolayı insanlar iki hükümdarın yönetiminde huzur bulamazlar. İki hükümdarın yönetiminin fesada yol açacağı herkes tarafından bilinir. Birden fazla hükümdarın bir bölgede hüküm süremeyeceği bilgisi zorunlu değil mümkün bir bilgi olsa da ona kesin gözüyle bakılır. Ancak Râzî'ye göre bu zayıf bir cevap olacaktır. Fesad mümkün olmasına rağmen âyette kesin gibi zikredilmesi ikinci olarak ilâhların kudreti üzerinden açıklanabilir. Râzî'ye göre bu güçlü bir cevaptır. İki ilâh var olduğunda ikisi de tüm makdûrlar üzerinde kâdirdirler. Bir makdûrun iki kâdirden meydana gelmesi ise muhaldir. Nitekim ilâhlar bağımsız şekilde yaratıyorlarsa, fiil ikisinden aynı anda meydana gelemeyeceği için birinden meydana gelmesi gereklidir. Bu durumda da ikinci bir ilâhın bulunması imkânsız olmaktadır. Böylece iki ilâh bulunması halinde fiil var olmayacağından fesad gerçekleşecektir. Râzî söz konusu delilin Allah'ın birliği konusunda tam bir delil olduğu kanaatindedir. Bunun yanında ikinci bir delil daha zikreden Râzî âyetin tefsiri kapsamında birden fazla ilâhın tek bir şeyde anlaşmaları ihtimali ve fesadın gerekliliği

964 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130.
965 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130.

hakkındaki soruya da cevap aramıştır. Kişi bu delilin hakikatini kavradığında âlemdeki tüm varlıkların Allah'ın birliğini gösterdiğini anlayacaktır.[966]

Râzî Allah'ın birliğine yönelik 14 aklî delil sıralamıştır. Ona göre zatı itibariyle vâcibü'l-vücûd olan iki mevcudun birbirinden ayrışması üzerine kurulu olan delil bunlar arasındaki en güçlü delildir. Bununla birlikte tüm bu deliller zannî-iknaî delillerdir. Aklî delilerin yanında birçok naklî delil de bulunmaktadır. Râzî bu minvalde sekiz âyet zikretmiş ve peygamberin doğruluğu bilgisine dayanmadığı için Allah'ın birliğinin naklî delillerle kanıtlanabileceğini söylemiştir.[967]

Râzî'nin ifadeleri onun âyetin kesin bir delil içerdiği görüşünde olduğunu göstermektedir. Râzî âyetin tefsirini bitirmeden temanü' delilini eleştirenlerin bulunduğunu nakletmiştir. Onlara göre âyetin anlamı "gökte ve yerde putlara tapanların ilâhlığını iddia ettikleri ilâhlar gerçekten var olsaydı, âlemin fesadı gerekli olurdu." şeklindedir. Nitekim putlar âlemin yönetimini takdir edemeyen cansız varlıklardır. Bu anlamı destekleyenler, âyetin siyakından yola çıkmaktadır. Önceki âyette "Yoksa onlar, yeryüzünden birtakım ilâhlar edindiler de ölüleri bunlar mı diriltecek?" şeklinde onlardan söz edilmiştir. Ancak Râzî'ye göre bu anlam dikkate alındığında delil, Allah'ın birliğini kanıtlamayacak, belli bir konuya özgü getirilen bir delil halini alacaktır.[968]

Beyzâvî'ye göre iki ilâh bulunması halinde âlemin bâtıl olmasının nedeni ilâhların arasında meydana gelecek anlaşmazlık ve birbirlerine engel olma halidir. O veciz bir ifadeyle ilâhların anlaşması durumunda kudretlerinin çakışacağını, anlaşamamaları durumunda iradelerinin işlevsiz kalacağını ifade etmiştir.[969] Bu ihtimaller Beyzâvî'nin delili aklî bir zeminde temellendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte onun fesad ile düzenin bozulmasını kastederek iknaî hatâbî bir delili mi, yoksa fesad ile varlığa gelmeme anlamını kastederek kat'î burhânî bir delili mi kastettiği şârihler arasında tartışma konusu olmuştur.

el-Keşşâf şerhleri arasında Enbiyâ sûresi 22. âyeti ele alan ilk kişi İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) olmuştur. İbnü'l-Müneyyir âyeti iç ve dış bağlama işaret ederek açıklamış, bunun yanında kısaca delilin mahiyetine ve kelam ilminde geliştirilen temanü' delili ile ilişkisine yer vermiştir. Müşrikler putların ilâhlar olduğunu iddia etmiş ve bu iddia gereği putları tam bir kudretle nitelemiştir. Enbiyâ sûresi 22. âyette müşriklerin bu iddialarının doğru olmadığı

966 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130.
967 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130.
968 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 22/127-130.
969 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 3/442-443.

kanıtlanmıştır. Nitekim inkârcılar Enbiyâ sûresi 21. âyette zikredilen "diriltecek ilâhlar" ifadesi ile ilâhlarına ulûhiyet sıfatlarını nispet etmeyi amaçlamışlardı. 22. âyette ise onların bu iddiaları ilzâm edilmiştir.[970]

İbnü'l-Müneyyir temanü' delilinin bu âyetin denizinden elde edildiğini ve kelam âlimlerinin bu delilin ateşini Enbiyâ sûresi 22. âyetten aldıkları nur ile tutuşturarak, taksim formunda dile getirdiklerini düşünmektedir. Buna göre, Allah ile birlikte başka bir ilâh olsa veya iki ilâhın var olduğu farz edilse, ya ikisi de ölüleri diriltme ve hayat verme gibi mümkünâta karşı kudreti kapsayan kemal sıfatları ile muttasıf olacaklardır. Ya da ikisi veya biri bu sıfatlara sahip olmayacaktır. Kelam âlimleri bu üç ihtimalin de muhal ile sonuçlanacağını ifade etmiş ve bunu *hulf burhânı* olarak isimlendirmişlerdir. Allah Teâlâ bu âyette söz konusu delilin en dakik kısmını iptal etmiş, bunun dışındaki kısımları kulların akıllarına havale etmiştir. Delilin kaynağını oluşturan bu kısmın iptal edilmesinden sonra Allah'ın yardımıyla diğer kısımlar da insanlar tarafından iptal edilmiştir. Zira bu ihtimaller arasında reddedilmesi gereken en önemli kısım, iki ilâhın da kemal sıfatları ile muttasıf olmalarıdır. Bunun muhal olduğunun gösterilmesi ile görüşün kaynağı bâtıl olacaktır. İbnü'l-Müneyyir, Allah Teâlâ'nın delilin bu kısmını gizli bir şekilde iptal ettiğini, kısa ve veciz bir üslûbla ve son derece bedi bir kelam ile mucizevi olarak açıkladığını beyan etmiştir.[971]

İbnü'l-Müneyyir âyetteki burhânın kelamcılar tarafından geliştirilerek farklı bir formda yeniden ifade edildiğini düşünmektedir. Kelamcılar temanü' delilini bu âyetin nurunun tutuşturulması ile elde etmiş ve delili taksim formunda ifade ederek tüm bu kısımların muhalle sonuçlanacağını göstermiştir. Âyette ise veciz bir şekilde en temel yapı taşı olumsuzlanmıştır. Âyette delil ayrıntılandırılmamış, son derece beliğ bir şekilde inkârcıların iddiaları temelden sarsılmış, kemal sıfatlara sahip olmaları nedeniyle birden fazla ilâhın mümkün olmadığı kanıtlanmıştır. Dolayısıyla âyetteki delil, temanü' delilinin temelini oluşturmaktadır.

V. (XI.)- VII. (XIII). asır aralığında yazılan tefsirlerde ilâh kelimesinin yaratan ve ibadete layık olan şeklinde iki farklı anlamının da kullanıldığı, fesadın düzenin bozulması ve varlığa gelmeme anlamlarının yanında bi'l-fiil ve bi'l-imkân olmasının gündeme alındığı ve delilin aklî bir düzlemde değerlendirildiği görülmektedir. Ayrıca bu dönemde âyetteki delil kelam ilminde geliştirilen delile benzetilmiştir. Müfessirlerin yorumları incelendiğinde delilin daha çok duyulur âlemdeki örnekler üzerinden gerekçelendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda

970 Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-iʿtizâl* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.), 2/567-568.

971 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-iʿtizâl*, 2/567-568.

delilin kesinliği değil ikna ediciliği ön plandadır. Ancak müfessirlerin delilin bu haliyle kesinlik taşıdığını düşündüklerini söylemek mümkündür.

Mü'minûn sûresi 91. âyette önce Allah'ın çocuk edinmediği daha sonra O'nunla birlikte başka bir ilâh olmadığı ifade edilmekte, ardından bir delil serdedilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın çocuk edinmemesi ve ortağı olmaması şeklinde iki hususa karşılık tek bir delilden söz edilmektedir. Tefsirlerde bu delilin Allah'ın çocuk edinmemesini kapsayıp kapsamadığı ve delilin muhatapları konu edilmektedir.

Vâhidî'ye göre Allah'ın çocuk edinmediği yalnızca olumsuzlanmış ve bu konuda bir delil getirilmemiştir. Allah'ın ortak edinmesi ise önce olumsuzlanıp sonra bir delil zikredilmiştir. Bunun sebebi, ortaklığı olumsuzlayan delilin çocuk edinmeyi de olumsuzlamasıdır. Zira Allah Teâlâ'nın bir çocuğu olsaydı, iki hükümdar veya iki ilâh arasında yaşanacak anlaşmazlık onlar arasında da çıkacaktır.[972] Kuşeyrî, Beyzâvî ve Kurtubî ise evlat edinmek ile ortak edinmeyi birlikte değerlendirmiştir. Buna göre âyetteki delil her iki iddia için de bir kanıt değeri taşımaktadır. Kuşeyrî'ye göre çocuk da ortak da Allah'a değer bakımından eşit olmayı gerektirmektedir. Ancak Allah'ın samed oluşu O'nun bir cins olmasını ve benzeri bulunmasını imkânsız kılmaktadır.[973] Beyzâvî'ye göre Allah'ın çocuk edinmemesi ve ortağının olmaması birbiriyle bağlantılıdır. Allah'ın bir dengi olmadığı için O'nun çocuk edinmesi de imkânsızdır. O'na ilâhlık konusunda denk olacak başka bir ilâh bulunmamaktadır. Beyzâvî bu iddiaların Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından dile getirildiğini, âyetin buna yönelik bir delil olduğunu söylemiştir.[974] Kurtubî de ortaklığın olumsuzlanmasının çocuk edinmenin olumsuzlanmasını içereceği kanaatindedir. Ona göre çocuk da babasına ortak olacak ve tıpkı ortaklar gibi ona karşı çıkacaktır. Böylece delil her iki iddiaya karşı da zikredilmiştir.[975] Kısaca âyetteki delilin esasen Allah'ın bir ortağı bulunmasını olumsuzladığı, dolayısıyla Allah'ın birliğini kanıtlamak üzere zikredildiği anlaşılmaktadır. Râzî de bu iki iddianın meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen ve putlara tapan putperestler olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte âyetin muhataplarının Hristiyanlar ve Senevîler olabileceğini dile getirmiştir.

Müfessirlerin yaygın biçimde ilâhı, hükümdara benzettikleri ve delili bu benzetme üzerinden kurdukları görülmektedir.[976] İncelemeye konu edilen müfessirler arasında beşinci

---

[972] Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/16/48-50.
[973] Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât*, 2/586-587.
[974] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.
[975] Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/146.
[976] Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/16/48-50; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/296-297; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/373; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve*

tabakadan Vâhidî bu benzetmenin İbn Abbâs ve sair müfessirler tarafından kullanıldığını belirtmektedir. İlâhların hükümdarlara benzetilerek anlaşamayacaklarının ifade edilmesi altıncı tabakadan Begavî ve Zemahşerî, yedinci tabakadan ise Râzî, Kurtubî ve Beyzâvî tarafından dile getirilmektedir. Buna karşılık Sa'lebî ve Mekkî güçlü olanın zayıf olanı ezip onu yenmek isteyeceğini söylemekte; Begavî ve İbnü'l-Cevzî ilâhın kendi yaratmasına ve nimet vermesine bir başkasının karışmasına izin vermeyeceğini ifade etmekte; Kuşeyrî ise iki kişinin yaptığı bir işin düzgün olamayacağını söylemektedir. Bu açıklamalar da benzetmeye dayanan gerekçelerdir. İncelenen müfessirler arasında Ömer Nesefî ve İbn Atıyye'nin delili, kelam ilminde geliştirilen temanü' deliline yaklaştırarak açıkladıkları; Beyzâvî'nin tanıklığa dayalı bir açıklama yanında birden fazla ilâh olma ihtimalinin icmâ, tümevarım ve burhân yoluyla da olumsuzlanacağını ifade ederek delili aklî bir zemine çektiği görülmektedir.

Âyette Allah ile birlikte başka ilâhlar olsaydı ilâhların yarattıklarını alıp başka bir tarafa çekileceği ve birbirlerine baskın gelmeye çalışacağı ifade edilmiştir. Bunun sebebi Vâhidî, Begavî ve İbnü'l-Cevzî'ye göre hiçbir ilâhın kendi yaratması ve nimet vermesine karışılmasından hoşlanmamasıdır. İlâhlar kendi yarattıklarını korumak adına bir başkasının kendi yarattıklarına hükmetmesini engelleyecektir. Bunun için de yarattıklarını kendi hükümranlık alanına çekecektir. Bu açıklamalarda ilâhın yaratıcı, nimet verici ve yönetici nitelikleri merkeze alınmaktadır.[977] Taberî gibi Sa'lebî ve Mekkî, âyetteki delili, güçlü olanın zayıf olanı yenmek istemesiyle gerekçelendirmiştir. Mekkî'nin farkı bunun sebebine değinmesidir. O, zayıf olanın âciz olacağını; âciz olanın ise zelil, mağlup ve yenik olacağını belirtmiştir. Bu sıfatlar ise yaratan ve kendisine ibadet edilen varlığın sıfatları olamaz. Bunlar sadece bir şeylere sahip olabilen yaratılanların sıfatlarıdır. Dolayısıyla zayıf olan ilâh olamayacaktır.[978] Böylece onun mevcut delili aklî bir zeminde değerlendirdiği görülmektedir.

Mâverdî âyet hakkında yorumda bulunmazken Kuşeyrî ikilik içindeki her işin düzensiz olacağını söylemiştir. Kuşeyrî'nin hükümdar benzetmesi yerine iki kişiden sadır olan işlerin düzensiz olacağını ifade etmesi dikkat çekicidir. O, temanü' delilinin usûl konularında zikredildiğini söyleyerek okuyucuyu bu eserlere yönlendirmiştir. Böylece Kuşeyrî'nin âyetteki delil ile temanü' delili arasında bağlantı kurduğu görülmektedir. İncelemeye konu ettiğimiz

uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)., 4/656-658; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 23-291; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/146; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.

977 Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/16/48-50; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/373; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, 3/270.

978 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/7/54; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 7/996; Krş. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/102.

müfessirler arasında Mü'minûn sûresi 91. âyet tefsirinde temanü' terimine yer veren ilk isim Kuşeyrî'dir.[979]

Vâhidî Mü'minûn sûresi 91. âyetin tefsirinde İbn Abbâs'ın ve müfessirlerin dünyadaki hükümdarlar gibi birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların da birbirlerini öldürmek isteyecekleri görüşünde olduklarını aktarmıştır. Bu yoruma göre ilâhlar yeryüzündeki hükümdarlara benzetilmiştir.[980] Dolayısıyla duyulur âlemdeki örnekler üzerinden görünmeyen hakkında bir yargıya ulaşılmıştır.

Kurtubî Allah ile birlikte ilâhlar olsaydı, onların yarattıklarını alıp bir köşeye çekilmeleri ve birbirine baskın gelmeye çalışmalarını, hükümdarlar arasındaki rekabete benzeten müfessirlerden biridir. Buna göre birden fazla ilâh olduğu varsayıldığında hükümdarlar arasında olduğu gibi güçlü olan ilâh zayıfı mağlup etmek isteyecektir. Zayıf bir varlık ise ilâh olmaya layık değildir. Dolayısıyla ilâh güçlü olan ve ibadet edilmeyi hak edendir.[981] Kurtubî'yi Taberî, Sa'lebî ve Mekkî'den ayıran husus, hükümdar benzetmesine yer vermesidir. Bunun dışında o da delili güçlü olanın zayıf olanı yenmek istemesiyle gerekçelendirmiştir.[982]

Ömer Nesefî ve İbn Atıyye ise delili benzetme yoluyla açıklamak yerine âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyeti ile tefsir etmekte ve âyetteki delili temanü' deliline uygun biçimde açıklamaktadır. Ömer Nesefî âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyeti ile tefsir etmiş ve kelam ilminde geliştirilen ilâhların kudret ve iradelerinin çatışmasına dayanan temanü' deliline uygun şekilde açıklamıştır. Ömer Nesefî âyetin "mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı" kısmını Enbiyâ sûresi 22. âyet ile tefsir etmiştir. Ona göre âyette Allah'ın ulûhiyette ortağının olmadığı şu şekilde kanıtlanmıştır: Şayet iki ilâh olsaydı ikisinden biri bir şeyi murad ederken diğerinin bunun tersini murad etmesi mümkün olurdu. Bu durumda ya ikisinin muradı gerçekleşecek ya ikisinin muradı gerçekleşmeyecek ya da birinin muradı gerçekleşecektir. İki zıddın birleşmesi imkânsız olduğundan ikisinin muradı aynı anda gerçekleşemez. Âciz olan ilâh olamayacağından ikisinin muradının gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Geriye birinin muradının gerçekleşmesi seçeneği kalır ki, bu durumda da muradı gerçekleşmeyen âciz olacağı

979 Kuşeyrî, *Letâifü'l-el-İşârât*, 2/586-587.
980 Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/16/48-50; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/296-297.
981 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/146.
982 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/7/54; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ʿilmi Meâni'l-Kur'ân*, 7/996; Krş. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/102.

için ilâh olamayacaktır.[983] Böylece Ömer Nesefî'nin hem âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyeti ile tefsir ettiği, hem de temanü' deliline uygun biçimde açıkladığı görülmektedir.

İbn Atıyye de âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyet ile tefsir etmiş ve âyette temanü' hakkında bir delil bulunduğunu belirtmiştir. Zira birden fazla ilâh bulunduğunda Enbiyâ sûresinde zikredilen fesad ortaya çıkacaktır. O, delili temanü' deliline uygun biçimde şöyle tefsir etmiştir: Âlem, birden fazla ilâhın ortak iradesi sonucu var olamaz. Zira bir şey birden fazla kudrete taalluk edemez. Birden fazla ilâhın iradesinin çatışması durumunda ise ya ikisinin muradı gerçekleşecek ya ikisinin muradı gerçekleşmeyecek ya da birinin muradı gerçekleşecektir. İkisinin iradesinin gerçekleşmesi veya ikisinin iradesinin gerçekleşmemesi imkânsızdır. Birinin iradesinin gerçekleşmesi durumunda ise diğeri ilâh olmayacağından yine imkânsızdır. İbn Atıyye bununla birlikte ilâhların iradelerinin çatışmasının bir varsayımdan ibaret olması itirazına karşılık inanmayanların bu delilin kurulumunu caiz gördükleri, cevazı gerekli olan şeyin ise gerçekleşmesi gerekli olan konumunda olacağını söylemiştir.[984]

Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî âyeti hükümdar benzetmesi üzerinden ve insanın yeryüzündeki tanıklığına dayanarak tefsir etmektedir. Zemahşerî'ye göre birden fazla ilâh olsa, yeryüzündeki hükümdarların yaptığı gibi ilâhlar da farklı hükümranlıklar kurarak birbirlerini yenmek isteyecektir. Ancak birbirinden ayrı mülkler veya birbirine üstünlük taslayan ilâhlar var olmadığına göre birden fazla ilâh yoktur ve her şeyin mülkü tek bir ilâhın elindedir.[985]

Râzî âyetteki delili Zemahşerî'ye benzer şekilde açıklamıştır. Buna göre birden fazla ilâhın olması durumunda ilâhlar, yeryüzündeki hükümdarlar gibi birbirlerini yenmeye çalışacak ve bunun sonucunda mülkleri birbirinden ayrılacaktır. Mülklerin ayrıldığı veya ilâhların birbirine üstünlük yarışına girdikleri görülmediğine göre her şeyin mülkünü elinde bulunduran tek bir ilâhın bulunduğu anlaşılmaktadır.[986] Beyzâvî de âyeti Zemahşerî ve Râzî'ye benzer biçimde tefsir etmiştir. Onun katkısı, delildeki lâzımın birçok yönden bâtıl olacağını ifade etmesidir. Beyzâvî'ye göre icmâ, tümevarım ve burhân ile delilin lâzımının doğru olmadığı (*bâtıl*) sonucuna ulaşılmaktadır. Burada bahsi geçen burhân, tüm mümkün varlıkların bir vacibe dayanması hakkındaki bilgiden elde edilmiştir.[987] Beyzâvî'nin icmâ ve tümevarım ile neyi kastettiği ise açık değildir. Bu durum şerhlerde farklı açıklamalar getirilmesine neden olmuştur.

---

983 Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 11/61-62.
984 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, 4/154.
985 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri).*, 4/656-658.
986 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 23/291.
987 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.

Gelinen noktada tefsir literatüründe Mü'minûn sûresi 91. âyetteki delilin ayrıntılandırılmadığı, yalnızca âyetteki ifadelerin açıklandığı görülmektedir. İncelenen müfessirler arasında Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu âyetin tefsiri sırasında temanü' terimine yer veren ilk isimdir. Ayrıca o temanü' delili için usûl eserlerini referans göstermektedir. Enbiyâ sûresi 22. âyet sırasında terime işaret eden ilk isim ise Vâhidî'dir (ö. 468/1076). Dolayısıyla beşinci asır sonlarında doğru âyetteki delil ile kelamdaki delil arasında sıkı bir ilişki kurulduğu ve delilin aklî olarak açıklanmasına daha fazla dikkat edildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Mü'minûn sûresi 91. âyetteki delili Vâhidî, Begavî ve İbnü'l-Cevzî'nin ilâhın yaratmasına ve nimet vermesine karışılmasına izin vermeyeceği üzerinden açıkladıkları; Sa'lebî, Mekkî, Kurtubî'nin ise delili, güçlü olanın her zaman zayıfı yeneceği, zayıfın ise ilâh olamayacağı üzerinden tefsir ettikleri görülmektedir. Kuşeyrî iki kişinin yaptığı işin düzgün olamayacağını ve anlaşmazlık çıkacağını belirterek temanü' delili için okuyucu usûl kitaplarına yönlendirmiştir. Ömer Nesefî, temanü' terimini kullanmasa da delili, temanü' deliline uygun şekilde tefsir etmiştir. İbn Atıyye ise bunun ötesine geçerek doğrudan âyette temanü' hakkında bir delil bulunduğunu belirtmiştir. Ömer Nesefî ve İbn Atıyye bu açıklamalarının yanında âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyet ile tefsir etmiştir.

Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin delil hakkındaki açıklamaları benzerdir. Buna göre âyette birden fazla ilâh olsaydı, yeryüzündeki hükümdarlar gibi ilâhların birbirinden ayrı duracakları ve birbirlerini yenmek isteyecekleri ifade edilmiştir. Ancak mülklerin ayrıştığına ve ilâhların üstünlük yarışına girdiklerine tanıklık edilmemektedir. Dolayısıyla melekûtu elinde bulunduran tek bir ilâh bulunmaktadır. İlerleyen dönemlerde yazılan şerh ve hâşiyelerde, delilin bu şekilde tanıklığın olmayışına dayandırılmasının delilin hatâbî olması ile sonuçlanacağı ifade edilecektir. Ayrıca Beyzâvî'nin Zemahşerî ve Râzî'den farkı mülklerin ayrışması ve ilâhların çatışması sonucuna (*lâzım*) icmâ, tümevarım ve burhân ile ulaşılabileceğini ifade etmesidir. Onun bu ifadeleri icmâ ve tümevarımın burhânî bir anlatım yöntemine uygun olup olmadığı, söz konusu konuşma düzleminin hangi tür delilleri içereceğinin ve âyetteki delilin hatâbî bir anlatım yöntemi izleyip izlemediğinin incelenmesine kapı açmıştır. Özetle bu dönemde delilin aklî düzlemde açıklandığını ve sonraki tartışmalar için bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür.

3.3. Burhân-Hatâbe Çerçevesinin Kullanımı

VIII. (XIV.) asırda kelam literatüründe Teftâzânî ile birlikte Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hatâbe ve burhân çerçevesinde ele alındığı açıklanmıştı. Bu dönemde mantık

terimlerinin yaygın biçimde tedavüle girdiği yalnızca tefsir kitâbiyâtı incelendiğinde dahi göze çarpmaktadır. Bu durum tefsir pratiğinin, ilimlerin gelişiminden bağımsız okunamayacağının bir göstergesidir. Üstelik değişen yalnızca terimler değildir. Bir ilmin verilerinin Kur'an yorumunda kullanılması, müfessirlere yeni yorum imkânları sunmaktadır. İlimlerin gelişimi, tefsir pratiğinde yapısal bir değişikliğe sebep olmasa da âyetlerin farklı açılardan incelenmesini sağlamaktadır. Enbiyâ sûresi 22. âyette bulunan delil de mantık ilmi verilerinin yaygın biçimde kullanıldığı bu dönemde bilgi değeri açısından yeniden gündeme alınmıştır. Âyetin mantık ilminin bir parçası olarak incelenen hatâbe sanatı açısından incelenebilmesi için önce, âyetin tefsiri kapsamında telif tefsirlerde ve şerhlerde kullanılan formel mantık terimleri kısaca izah edilmelidir. Enbiyâ sûresi 22. âyette bulunan delil, örtük bir şartlı kıyas formundadır. Bu delilde bir şartlı önerme, bir yüklemli örtük önerme ve örtük bir sonuç bulunmaktadır.

Şartlı önerme, yüklemli önermelerin bileşiminden oluşmaktadır. Şartlı önermenin bu bileşenlerinden ilki ön bileşen (*mukaddem*), ikincisi art bileşendir (*tâlî*). Bu bileşenler, şart ve seçenek bildiren edatlarla birbirine bağlanmaktadır. Söz konusu bileşenler arasında birliktelik (*musâhabe*) veya ayrışıklık (*muânede*) ilişkisi, önerme türlerini belirlemektedir. Unsurları arasında birliktelik ilişkisi olan şartlı önerme bitişik (*muttasıla*), ayrışıklık ilişkisi olan şartlı önerme ise ayrışık (*munfasıla*) olarak isimlendirilmektedir.[988] Şartlı önermenin bileşenleri bir gereklilik (*lüzûm*) ile oluşmuş ise bu önermelere *lüzûmiyye*, bileşenler arasındaki ilişki rastlantıya dayalı ise *ittifakiyye* denilmiştir.[989] Şartlı önermenin yer aldığı bir kıyasın sonuç vermesi için şartlı önermenin bileşenleri bir lüzûm (gereklilik) ile oluşmalıdır. Şartlı önermede ön bileşen *melzûm* (sebep), art bileşen ise *lâzım*dır (sonuç).

Enbiyâ sûresi 22. âyette bitişik şartlı önerme içeren şartlı bir kıyas formu yer almaktadır. Bu şartlı kıyasın bazı unsurları örtük bırakıldığı için âyette hatâbî argüman formu olan örtük kıyas bulunmaktadır. Bitişik şartlı bir kıyas şartlı önerme, yüklemli önerme ile sonuçtan oluşmaktadır. Âyette "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve

---

988 Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında 'Şartlı' Önermeler", çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (2012), 239; Harun Kuşlu, "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), Mahmut Kaya, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/363.

989 Bileşenler arasındaki lüzûm ilişkisi farklı şekillerde kurulabilmektedir. (1) Ön bileşen ile art bileşen birbirinin illeti olabilir. (2) Ön bileşen ile art bileşen başka bir nedenin sonucu olabilir. Bu durumda ön bileşen, art bileşenin nedeninin sonucudur. (3) Ön bileşen ile art bileşen arasında görelilik (tezâyüf) bulunmaktadır. İbn Sînâ lüzûmun farklı şekillerde kurulabileceğini söylese de dört örnek saymaktadır. Râzî, İbn Sînâ'yı izleyerek dört lüzûm ilişkisinden söz etmekte; Tûsî bu dört lüzûm ilişkisine ek olarak art bileşenin ön bileşene şart olabileceğini söylemektedir. Kâtibî *eş-Şemsiyye*'de bu ilişkileri neden (illiyet), sonuç (ma'lûliyyet) ve göreli olma (tezâyüf) ilişkisi olmak üzere üç başlıkta toplamakta; Tûsî'nin eklediği beşinci türü dışarıda bırakmaktadır. Bkz. Harun Kuşlu, "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 4-7.

gök fesada uğrardı (var olmazdı veya düzenleri bozulurdu)" şeklinde şartlı önerme zikredilmiştir. Yüklemli önerme ile sonuç, sözün siyakından anlaşıldığı, dış dünyadaki tezahürü herkes tarafından bilindiği veya muhataplar tarafından aşikar kabul edildiği için örtük bırakılmıştır. Örtük bırakılan yüklemli önerme art bileşeni olumsuzlayan "Elbette yer ve gök fesada uğramamıştır." önermesidir. Sonuç ise "Öyleyse yerde ve gökte Allah'tan başka bir ilâh yoktur." şeklinde ifade edilebilmektedir.

Sonucun geçerli olması için ön bileşenin olumlanması veya art bileşenin olumsuzlanması gerekmektedir. Burada ön bileşenin çelişiği yani Allah'tan başka ilâh olmadığı kanıtlanmak istendiği için art bileşen olumsuzlanmaktadır. Art bileşenin olumsuzlanması, ön bileşenin olumsuzlanmasını beraberinde getirdiğinden sonuç kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle art bileşen konumundaki fesadın gerçekleşmemesi, ön bileşen konumundaki Allah'tan başka bir ilâh olmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla sonuç "Öyleyse Allah'tan başka ilâh bulunmamaktadır." şeklinde zihinde belirmektedir. Âyette göklerin ve yerin fesada uğramaması, Allah'tan başka ilâh olmadığına delil kılınmıştır. Burada fesad kelimesine yüklenen anlam belirleyicidir. Fesad düzenin bozulması anlamına gelebildiği gibi var olmama (ortadan kalkma, meydana gelmeme, yok olma) anlamı da taşımaktadır. Burada bileşenler arasındaki gerekliliğin zorunlu veya alışkanlığa dayalı zannî bir gereklilik olması şartlı önermenin hatâbî veya burhânî olmasını sağlayacaktır. Zira şartlı bir önermede hüküm artık içerisinde bulunan iki yüklemli önermenin anlamını aşmıştır. İki yüklemli önerme bir bağ ile birleşmiş ve ortaya yeni bir hüküm çıkmıştır. Bu hükmün bilgi değeri ise iki yüklemli önerme arasındaki ilişkinin elde edilme yöntemine göre belirlenecektir.

Şayet fesad ile düzenin bozulması kastediliyorsa bu durumda birden fazla ilâh olması ile evrendeki düzenin bozulması arasında bir zorunluluk ilişkisi olup olmadığına bakılacaktır. Şayet fesad ile var olmama kastediliyorsa bu durumda birden fazla ilâh ile evrenin varlığı arasındaki ilişkinin zorunluluğu sorgulanacaktır. Bu noktada ilâh isminin mahiyeti ve gereklilikleri de önemlidir. Zira ilâhlığa yüklenen anlam, ilâhların irade ve kudretlerinin çakışması veya çatışması durumlarına sebebiyet vermekte veya vâcibü'l-vücûd bir varlık ile mümkün bir varlığa sahip olan evren arasında bir ilişki kurulmasını sağlamaktadır. Bu başlık altında VIII. (XIV.) asır ve sonrasında tefsir literatüründe sırasıyla Enbiyâ sûresi 22. âyet ile kelam ilminde geliştirilen temanü' delili arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna, ilâh ve fesad kelimelerinin anlamlarına, birden fazla ilâhın bulunması durumunun gündelik hadiselerde gerekçelendirilip gerekçelendirilmediğine ve delilin nasıl açıklandığına temas edilecektir.

Enbiyâ sûresi 22. âyet ile temanü‘ delili arasındaki irtibat müfessirler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Molla Gürânî, İbn Kemal, Ebüssuûd ve Âlûsî’nin açıklamaları iki delil arasında irtibat kurduklarını göstermektedir.[990] Onlar âyetteki delili temanü‘ deliline uygun biçimde tefsir etmiştir. Örneğin Ebü’l-Berekât en-Nesefî muhtemel iki ilâh arasında çıkacak çatışma sebebiyle göklerin ve yerin harap olacağını ifade ettikten sonra bunu kelam usûlünde açıkladığını ifade ederek okuyucuyu kelam eserine yönlendirmiştir.[991] Bu durum Kur’an’daki delil ile temanü‘ delili arasında bir irtibat kurduklarını gösterse de bu iki delili birbirine eş kabul ettiklerini söylemek için yeterli değildir. Zira onlar, Allah’ın birliği yönündeki delillerin genelde bu âyetten elde edildiğini söylemiştir.

Tîbî, İbnü’l-Müneyyir’in ifadelerini referans alarak temanü‘ delilinin Enbiya sûresi 22. âyetin ışığından elde edildiğini dile getirmiştir.[992] Buna göre temanü‘ delilinin özü, veciz bir şekilde Kur’an’da bulunmaktadır. Kur’an’da kudret sahibi iki ilâhın var olamayacağı kanıtlanmıştır. Bunun sebebi, müşriklerin bu yöndeki inançlarıdır.[993] İbnü’t-Temcîd de Enbiya sûresi 22. âyetinde, kelam ilminde zikredilen burhân-ı temanü‘ya bir işaret bulunduğunu zikretmiştir. Dolayısıyla İbnü’t-Temcîd’e göre temanü‘ delilinin kaynağı Enbiyâ sûresi 22. âyettir.[994] Sâdî Çelebi ile Konevî de âlimlerin, Allah’ın birliğine yönelik burhân değerine sahip delilleri, bu âyetin ışığından yola çıkarak bulduklarını söylemişlerdir. Buna göre Allah’ın birliğinin kanıtlandığı burhân-ı temanü‘ da mevcut âyetten elde edilen bir delildir.[995] Dolayısıyla bu âyet, çeşitli delillere kaynaklık etmekte ve bu delillerin özünü oluşturmaktadır. Hemen hemen kelam literatüründe konu edilen tüm tevhid delillerinin bu âyetten çıkarsandığını söylemek mümkündür. İslâmî ilimlerde genelde meselelerin Kur’an ve Sünnet kaynaklı olarak vaz‘ edildiği düşünüldüğünde bu sonuç gayet olağandır. Bu bakış açısı onları, temanü‘ delili veya bir başka tevhid delilini zayıf bulmanın âyeti inkâr anlamı taşımadığı sonucuna

990 Nesefî, Ebû’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiki’t-te’vîl*, ed. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü’l-kalemi’t-tayyib, 1419), 7/110-111; Şihabüddin Ahmed b. İsmâîl Gürânî, *Gâyetü’l-emânî fi tefsiri’l-kelâmi’r-rabbânî*, thk. Hamid b. Ya’kub el-Ferîh (Riyad: Darü’l-Hadare, 2018), 4/895-897; Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, ed. Mâhir Edib Habbûş (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd ve Dârü’l-Lübâb, 2018), 7/23; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.), 6/22; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu’l-meʿânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-ʿazîm ve’s-sebʿi’l-mesânî*, ed. Ali Abdülbari Atıyye (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 9/23-28; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Kâsımî, *Mehâsinü’t-teʾvîl*, ed. Muhammed Basil (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418), 7/183.

991 Nesefî, Ebû’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiki’t-te’vîl*, 7/110-111.

992 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fîmâ tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-iʿtizâl*, 2/567-568.

993 Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 10:318-326.

994 İbnü’t-Temcîd, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beyzâvî ve me’ahu hâşiyetü İbni’t-Temcîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 12/496.

995 Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beyzâvî*, 13/12/496-501; Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü’l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 119a.

götürmektedir. Bu dönemdeki tefsirlerde âyetteki delilin çeşitli şekillerde açıklandığı ve kimi zaman yine âyetten çıkarsanabilecek farklı delillere yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Sekûnî gibi kimi şârihlerin bu iki delili birbirine eş gördükleri anlaşılmaktadır. VIII. (XIV.) asır ve sonrasında özelde temanü‘ delilinin, genelde tüm delillerin bilgi değerinin sorgulanması neticesinde âyetin yorumunda bir genişleme olduğu gözlemlense de Sekûnî gibi bazı istisnalar bulunmaktadır.

Sekûnî Zemahşerî’nin ve Mu‘tezile’nin kulların fiilleri konusundaki inançları sebebiyle i‘tizâle sürüklenerek temanü‘ delilinden uzak durdukları kanısındadır. Ona göre Mu‘tezile Kadîm Teâlâ hakkındaki görüşlerinde küfre düşmüştür.[996] Sekûnî Zemahşerî’nin, Kur’an’da işaret edilen temanü‘ deliline alternatif bir delil ileri sürdüğü kanaatindedir. Zemahşerî Abdülmelik b. Mervan’ın, Amr b. Saîd el-Eşdak öldürüldüğünde “Onun öldürülmesi benim gibi birinin kanının dökülmesinden önemlidir. Ne var ki bir gelinle iki damat gerdeğe girmez!” dediğini nakletmiştir.[997] Böylece o, bir gelinle iki damadın birlikte olması deyimini, bir âlemde iki ilâhın bulunamayacağı hakkında bir şahit olarak kullanmıştır. Sekûnî Kur’an’dan yüz çeviren, akıl gözü körelmiş, aklını ve dinini yitirmiş kimse olarak nitelediği Zemahşerî’nin bu sözleriyle temanü‘ deliline alternatif sunduğunu düşünmüş ve ona şu sözlerle sitem etmiştir: “Abdülmelik b. Mervan’ın yaptığı şey nerede, Kur’an’daki delil ve temanü‘ delili nerede?”[998] Böylece Sekûnî, Zemahşerî’nin Allah’ın birliğini kanıtlamak üzere Kur’an’daki temanü‘ deliline alternatif bir delil önerdiğini, bunun Mu‘tezile’nin kulların fiilleri konusundaki inancından kaynaklandığını ve açık bir küfür olduğunu düşünmektedir.

Ebû Hayyân, âyetin tefsirinde Zemahşerî, İbn Atıyye ve Râzî’nin âyet hakkındaki açıklamalarını alıntılayıp ayrıca bir yorumda bulunmamıştır.[999] İbn Kesir de âyeti Mü’minûn sûresi 91. âyet ile tefsir etmekle yetindiğinden delil hakkındaki görüşlerine, tefsirinden hareketle ulaşmak mümkün görünmemektedir. İbn Kesir, Allah Teâlâ’nın kendisi dışında ilâhlar olsaydı göklerde ve yerde fesadın ortaya çıkacağını haber verdiğini ifade ettikten sonra âyeti, Mü’minûn sûresi 91. âyet ile ilişkilendirmiştir. Buna göre “O’nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o

---

996 Sekûnî, bu ithamında Cüveynî’den (ö. 478/1085) destek almaktadır. Buna göre Mu‘tezile, yanlış inançları sebebiyle, Cüveynî’nin İrşâd’da zikrettiği gibi temanü‘ delilini zikretmekten geri durmuşlardır. Krş. İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtıʿi’l-edilleti fî usûli’l-iʿtikâd*, ed. Ahmed Abdürrahîm Sâyic - Tevfîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü’ş-şekâfeti’d-dîniyye, 2009), 58.

997 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421.

998 Sekûnî, *et-Temyîz limâ evdeahü’z-Zemahşerî*, 2/423-424.

999 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîrü’l-Bahri’l-muhît* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 7/418-420.

ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." âyetinde olduğu üzere gökler ve yer fesada uğrayacaktır.[1000] Dolayısıyla o, bu konuda âyeti âyet ile tefsir etmekle yetinmiştir. Süyûtî de âyet ve içerisindeki delil hakkında açıklamada bulunmamıştır.[1001]

Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delilin bilgi değeri konusunda "fesad" ve "ilâh" kelimelerine yüklenen anlam belirleyici olmuştur. Zemahşerî'nin fesad hakkında belirgin bir açıklaması bulunmadığı için *el-Keşşâf* şerhlerinde bu kelimeye dair bir yoruma rastlanmamaktadır. Ancak Beyzâvî'nin fesadı "bâtıl olmak" ile izah etmesi, fesadın anlamının *Envâr* şerhlerinde tartışılmasına zemin hazırlamıştır.[1002] Hafâcî ve Konevî'ye göre fesadın anlamı örfî kullanımda olduğu üzere "değişim" ile sınırlı değildir. Bâtıl olmanın anlamı yok olma (*izmihlâl*) ve hükümsüz kalmadır (*butlân*).[1003] Şeyhzâde ise fesadı göklerin ve yerin harap olması, içindekilerin helak olması ile açıklamıştır. Bunun nedeni ona göre birden fazla kişinin yaptığı hiçbir işin tek bir düzende kalamamasıdır.[1004] İbn Kemal ve Ebüssuûd fesadı Beyzâvî'ye benzer şekilde bâtıl olmak ile tefsir etmiştir.[1005] Onların bâtıl olma ile evrenin var olmamasını kastettikleri anlaşılmaktadır. Âlûsî her iki anlama yer vermekle birlikte fesad ile evrenin var olmaması kastedildiğinde âyetteki delilin burhânî bir anlatım yöntemine sahip olacağı kanaatindedir.[1006] Dolayısıyla VIII. (XIV.) asır sonrasında fesadın yok olma anlamının öne çıktığı görülmektedir. Bunun nedeni büyük ölçüde fesada bu anlam verildiğinde, delilin kesinlik kazanmasıdır. Aksi halde fesad ile evrenin düzeninin bozulması kastedildiğinde, bu düzen ya kişisel gözleme ya da evrenin kaosa sürüklenmesinin imkansızlığına bağlanacaktır.

Âyetteki delilin durumunu belirleyen bir diğer unsur "ilâh" kelimesine verilen anlamdır. Bu dönemde ilâh isminin "ibadete layık olan" ve "kendisine ibadet edilen" anlamının yanı sıra

---

1000 İbn Kesir Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5:337.

1001 Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 5:621.

1002 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 3/442-443.

1003 Hafâcî isim vermeksizin Molla Lârî'nin âyet hakkındaki risalesinden alıntıda bulunmaktadır. Dolayısıyla Hafâcî'nin çok kez istinsah edilen Lârî'nin risalesine son derece vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, Beyzâvî'nin fesadı "bâtıl olmak"la açıklaması yalnızca kelimenin yalnızca değişim anlamına gelmediğini göstermektedir. Fesad yok olma (izmihlâl) ve hükümsüz kalma (butlân) anlamlarına gelmektedir. Fakihler bu iki anlam arasında ayrıma gitmiş olsalar da dil, lafzın iki anlamı kuşatmasını desteklemektedir. Zira sözlük anlamı buna imkân tanımaktadır. Konevî'ye göre fesadın anlamı örfî kullanımda olduğu üzere "değişim" değildir. Fesad kelimesi, fena bulma ve yok olma (izmihlal) anlamı taşımaktadır. Beyzavî bu nedenle fesadı bâtıl olmakla açıklamıştır. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Ömer Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 6/247; İsâmüddin İsmâîl b. Muhammed Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 13/12/496-501.

1004 Muhyiddîn Kocevî Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 1991), 3/345.

1005 İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/23; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/22.

1006 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

"bir ilâhta bulunması gereken sıfatları taşıyan varlık" anlamında kullanılması genel bir kabul halini almıştır. Tîbî'ye göre ilâh ismi, kendisine ibadet edilen anlamına gelse de, bir varlığın bu ismi alma sebebi yaratıcı, rızık verici, yönetici ve güç yetiren olmasıdır. O, ilâh isminin anlamını Ezherî'den (ö. 370/980) yaptığı alıntı ile desteklemektedir.[1007] Ezherî Ebü'l-Heysem'den ilâh kelimesinin anlamını şöyle aktarmıştır: "Bir şey kendisine ibadet edilinceye (ma'bûd oluncaya) dek ilâh olamaz. Ne zaman kulları için yaratıcı, rızık verici, yönetici, güç yetiren olursa [o zaman ilâh olabilir]. Böyle olmayan ilâh olamaz."[1008]

Kazvînî ilâhın anlamını tasarruf yetkisi ve yönetimde temekkün olarak belirlemiştir. Bu sebeple birden fazla ilâh olmasının olumsuzlanması, birden fazla yöneticinin olumsuzlanması demektir. İlâh ismi yalnızca hak olan ma'bûdda bulunmaktadır. Kazvînî'ye göre ilâh zatı itibariyle vâcibü'l-vücûd, hayy, âlim, mürîd, kâdir, hâlık ve müdebbirdir. Dolayısıyla ilâh, yaratılması tercihe bağlı olan mümkünlerin dışında bir şeydir. Kazvînî bunun herkes tarafından müsellem kabul edildiğini, burhân olduğunu ve fıtrî olana yakın olduğunu ifade etmektedir. Ona göre delilin açıklaması ilâh kelimesinin anlamına dayanmaktadır.[1009]

Ebüssuûd'a göre de ilâhlık, mutlak tasarruf yetkisiyle göklerde ve yerde hükmetmeye güç yetirmeyi (*kudret*) gerektirmektedir. İlâh gökleri ve yeri değiştirerek, dönüştürerek, yaratarak, yok ederek, dirilterek, öldürerek ve olduğu hal üzere bırakarak hükmetmeye kâdirdir.[1010] Dolayısıyla ilâh hakkındaki tanımlamaların kelimenin sözlük anlamından değil terim anlamından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

VIII. (XIV.) asır öncesinde yazılan çoğu tefsirde, ilâhlar arasındaki anlaşmazlığın sonucunda fesadın ortaya çıkması, gündelik hadiselere ve hükümdarların yönetiminde düzensizliğin baş göstermesine benzetilmiştir. VIII. (XIV.) asır ve sonrasında ise delilin örneklemeden ziyade aklî bir zeminde açıklandığı görülmektedir.

Zemahşerî'nin ilâhların yönetimini, hükümdarların yönetimine benzettiği daha önce açıklanmıştı.[1011] Kazvînî'ye göre Zemahşerî'nin "Biliyoruz ki halk (iki hükümdarın yönetiminde) fesada uğrar." sözü, Zemahşerî'nin âyetteki delili iknaî hatâbî bir delil olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Kazvînî ise ileride açıklanacağı üzere ilâhî ilimlerin en önemlisi olan böylesine değerli bir konunun alışkanlık (âdet) ve yaygınlık sebebiyle doğru

---

1007 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 10:318-326.

1008 Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, ed. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 6/223.

1009 Sirâceddin Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 174), 304a-304b.

1010 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/22.

1011 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*., 4/418-421.

kabul edilen önermelerden oluşan iknaî hatâbî bir delille kanıtlanmayacağını düşünmektedir.[1012] Kazvînî'nin bu izahı, Teftazânî öncesinde de âyetin hatâbî olup olmadığına yönelik bir tartışmanın var olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Tîbî ise Zemahşerî'nin birden fazla ilahın varlığı durumunda evrenin fesada uğramasını birden fazla hükümdarın yönetimi altında halkın fesada uğrayacağına benzeterek Zümer sûresi 29. âyete işaret ettiği kanaatindedir. Zira "Allah şöyle bir örnek veriyor: Bir adam var ki onun birbiriyle ihtilâflı birçok ortak efendisi bulunmaktadır; bir adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır. Şimdi bu iki adamın durumları eşit olabilir mi?" (ez-Zümer 39/29) âyetinde birden fazla ilâhın bulunamayacağı bir örnek üzerinden izah edilmektedir.[1013]

Envâr şerhlerinde ise Beyzavî'nin ibareleri üzerinden, âyetteki delilin burhânî bir bilgi değerine nasıl sahip olabileceği konu edilmiştir. Beyzâvî ise ilâhların yönetimini hükümdarların yönetimine benzetmemiş ve delili aklî bir zeminde değerlendirmeyi tercih etmiştir. O, âyeti kısaca ilâhların çatışmaları ve anlaşmaları durumlarını içine alacak şekilde şu sözlerle açıklamıştır:

> "*Lefesedetâ*" (fesada uğrarlardı) ifadesi, "*lebetaletâ*" (bâtıl olurlardı) anlamına gelmektedir. Bunun nedeni aralarında anlaşmazlık (*ihtilaf*) ve çatışma (temanü') olmasıdır. Dolayısıyla ilâhların muradı aynı olsa (*tevâfuk*) kudretleri kesişirdi. Muradları zıt olsa (*tehâlüf*) istediklerini yapmak konusunda engellenmiş olurlardı.[1014]

Beyzâvî'nin fesadın sebebi olarak ilâhların arasında oluşacak anlaşmazlık (*ihtilaf*) ve çatışmadan (temanü') söz etmesi ve ilâhların muradı aynı olsa (*tevâfuk*) kudretlerinin kesişeceğini, muradları farklı olsa (*tehâlüf*) istediklerini yapmak konusunda engellenmiş olacaklarını ifade etmesi şârihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. *Envâr* şârihleri hem Beyzâvî'nin fesadın sebebi olarak niçin anlaşma ihtimali yerine yalnızca anlaşmazlık (*ihtilaf*) ve çatışmaya (temanü') yer verdiğini hem de anlaşmazlık ve çatışmadan söz edip ardından bunun bir açıklaması izlenimi veren iradelerin aynı veya farklı olması ihtimallerini değerlendirmesi hakkında izahta bulunmuştur. Burada şârihlerin Beyzâvî'nin ifadelerine yönelik açıklamalarına veya fesadın sebebi hakkındaki görüşlerine yer verilmeyecektir.

İncelenen *Envâr* şerhlerinde Beyzâvî'nin ibarelerine yoğunlaşılmıştır. Âyetteki delil konusunda şârihlerin şahsî kanaatlerine gelince, şunu belirtmek gerekir ki, bir şârihin ana metinden bağımsız kendi fikrini tespit edebilmek kolay değildir. Bununla birlikte şârihlerin ana

---

1012 Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa, 174), 304a-304b.
1013 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 10:318-326.
1014 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 3/442-443.

metindeki ifadeye karşı çıktıkları veya birbirlerini eleştirdikleri noktalarda kendi fikirlerine ulaşmak kısmen mümkündür. Bu durum göz önüne alınarak şerhleri ihtiyatla okumak yerinde olacaktır.

el-Keşşâf şerhlerine bakıldığında Tîbî'den önce şârihlerin âyetteki delil hakkında ayrıntılı açıklama yapmadıkları görülmektedir. Örneğin Tâzîfî âyeti "gökleri ve yeri yaratan ilâhlar göklerin ve yerin sorumluluğunu alsaydı ve onları yönetseydi, bu ortaklar arasında anlaşmazlık ve tartışma çıkacağı için gökler ve yer fesada uğrardı" şeklinde kısaca açıklamıştır.[1015] Sekûnî yukarıda değinildiği üzere Zemahşerî'nin Eşdak alıntısına itiraz etmiştir.[1016] Çârperdî âyetteki delil hakkındaki fikrini beyan etmemiş, Zemahşerî'nin ifadelerini şerh etmekle yetinmiştir.[1017] Kutbüddin el-Fâlî Zemahşerî'nin ifadelerini bir nevi özetlemiştir. "İki damat bir gerdeğe giremez" denildiğini ve iki hükümdarın yönetiminde sorun oluştuğu bilindiği için ilâhların arasında da üstünlük yarışı başlayacağının bilineceğini ifade etmiştir.[1018] Îcî'nin yorumu da oldukça kısadır. O, Zemahşerî'nin "Çünkü aralarında üstün gelme (*teğalüb*), birbirini reddetme (*tenakür*) ve anlaşmazlık (*ihtilaf*) meydana gelir." ifadeleri ile Mü'minûn sûresi 91. âyete işaret ettiğini belirtmiştir.[1019]

Tîbî ise âyetteki delili açıklarken âyetin iç ve dış bağlamını dikkate almıştır. Enbiyâ sûresi 21. âyette "Yoksa onlar, yeryüzünden birtakım ilâhlar edindiler de ölüleri bunlar mı diriltecek?" buyurulmakta, 22. âyette Allah'tan başka bu fiillere güç yetirebilecek yaratıcı ve yönetici başka bir ilâhın var olamayacağı bir burhânla kanıtlanmaktadır. Dış bağlama bakıldığında da, Allah'ın birliğini inkâr edenler kendilerine ilâhlık isminin verilmesi doğru olmayacak ilâhlar edinmiştir. Bu sebeple hem muhataplar açısından hem siyak açısından delilin kesin olması beklenmektedir. Bu durumda Tîbî'nin delilin kesinliğini aramaya mesai harcayacağı açıktır.[1020]

Tîbî temanü' delilini Fahreddin er-Râzî'den uzun bir alıntı ile açıklamıştır. Buna göre kelam âlimleri irade ve kudret sahibi iki ilâhın varlığının muhalle sonuçlanacağını söylemişlerdir. Ancak ilâhların iradelerinin çatışması zorunlu değil mümkündür. Buna rağmen âyetteki delilde fesadın kesin olarak gerçekleşeceği zikredilmektedir. Dolayısıyla şöyle bir soru

---

1015 Bedreddin Muhammed b. Eyyûb Tâzîfî, *Muhtasarü'r-râşif min zülâli'l-kâşif* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa), 141a.
1016 Sekûnî, *et-Temyîz limâ evdeahü'z-Zemahşerî*, 2/423-424.
1017 Fahrüddîn Ahmed Çârperdî, *Tetimmetü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrâhîm Paşa, 163), 140b.
1018 Kutbüddin el-Fâlî, *Takrîbü'l-Keşşâf* (Fazıl Ahmed Paşa), 114b.
1019 Ebü'l-Fazl Adudüddîn Îcî, *Şerhu'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 70), 229b.
1020 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 10:318-326.

gündeme gelmektedir: İlâhların iradelerinin çatışması fesada sebep oluyorsa ve ilâhların iradelerinin çatışması zorunlu değil mümkün ise fesad kesin değil mümkündür. Öyleyse âyette niçin fesadın kesin olarak gerçekleşeceği var sayılmıştır? Tîbî'nin Râzî'den aktardığına göre bu soru iki şekilde cevaplanabilmektedir. (1) Allah Teâlâ mümkünü zahiri üzere gerçekleşmiş konumuna getirmiştir. Tîbî'ye göre Zemahşerî'nin "bu açıktır" ifadesi ile kastı bu olabilir. (2) İkincisi ilâhların arasındaki anlaşmazlık mümkün olsa dahi, fesadın gerçekleşmesi kat'î olarak gereklidir. İki ilâhın bulunduğu farz edilirse ikisi de tüm makdûrat üzerinde kâdir olmalıdır. Ancak bu durumda bir makdûr, aynı vecihten iki bağımsız kâdirden meydana gelmelidir. Bu ise muhaldir. Bir fiil, mümkün olduğu için ona bir fail isnad edilir. Allah'ın birliğinin delili bu şekilde kurulabilir. İki ilâh birbirlerinden bağımsız şekilde yaratıcı ise fiilin yaratıcısı ilâhlardan biri olmalıdır. Bir fiilin iki yaratıcısı olamaz. Bu durumda fiil ya iki ilâhtan da müstağni olmalı ya da ikisine de ihtiyaç duymalıdır. Ancak her iki halde de fiil meydana gelemez ve fesad kesin olarak gerçekleşir.[1021]

Tîbî ilâh kelimesinin ibadet olunma, yaratıcılık, rızık vericilik, yöneticilik ve güç yetirme vasıflarını kendisinde taşıdığına yönelik açıklamasında Ezherî'den; kelamcıların temanü' delili açıklamasında uzunca Râzî'den; Allah Teâlâ'nın bu âyette delili kısaltarak zikrettiği ve kelamcıların bunu ayrıntılandırdığı hususunda İbnü'l-Müneyyir'den ismen alıntıda bulunmuş; bununla birlikte Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'nin Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirileri cevaplamıştır. Neticede âyetin kesin bir bilgi değeri taşıdığı sonucuna varmıştır.[1022] Bununla birlikte o, âyetin iknaî hatâbî olması ile ilgili bir yorumda bulunmamıştır.

Tîbî ile aynı dönemde *el-Keşşâf* şârihlerinden Siraceddin el-Kazvînî âyetin iknaî hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olamayacağını dile getirmiştir. Kazvînî'ye göre bu âyet birden fazla tercih edenin (*muraccih*) bulunmasının caiz olmadığına işaret etmektedir. Zira bir mümkünün var olması için ya iki bağımsız ilâh bulunmalı, ya birbirine yardım eden iki ilâh bulunmalı, ya da tercih ilâhların birine ait olmalıdır. Ancak bu seçeneklerin hepsi tercih edenin (*muraccih*) tercih edici olmamasını gerektirecek muhaller ile sonuçlanmaktadır.[1023]

Kazvînî, yerin ve göğün fesadı ile onların görülür düzenden ayrılmalarının kastedildiği kanaatindedir. Ona göre Zemahşerî âyetteki delili iknaî hatâbî bir anlatım yöntemine uygun biçimde açıklamıştır. Ancak Allah'ın birliği en önemli ve değerli konulardan biridir. Bu konu

1021 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 10:318-326.
1022 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 10:318-326.
1023 Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa, 174), 304a-304b.

alışkanlık (*âdet*) ve yaygınlık baz alınarak kurulan iknaî hatâbî delillere bırakılamaz.[1024] Kazvînî, delilin iknaî hatâbî bir içeriğe değil fıtriyata dayalı burhânî bir içeriğe dayandığını öne sürmüştür. Ayrıca onun, delilin ilâh isminin nasıl anlaşıldığına dayandığını söylemesi oldukça önemli bir noktadır. Ona göre ilâh, zatı itibariyle vâcibü'l-vücûd, hayy, âlim, mürîd, kâdir, hâlık ve müdebbir anlamına geldiği için delil burhân değeri taşımaktadır.[1025] O, bu delili, Zemahşerî'nin görüşünün daha belirgin olduğu Mü'minûn sûresi 91. âyette açıklamayı tercih ettiğini söylemiştir.

Kelam ilminde Enbiyâ sûresi 22. âyet hakkında iknaî hatâbî nitelemesinde bulunduğu bilinen ilk kişi Teftâzânî'dir. Daha önce temas edildiği üzere o, *Şerhu'l-Akâid*'de Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delilin hatâbî olduğundan söz etmiştir. Tefsir kitâbiyâtı incelendiğinde ise Kazvînî'nin âyetin iknaî hatâbî olup olamayacağından söz ettiği görülmektedir. Kazvînî, Teftâzânî'ye karşıt bir fikir beyan etmiştir. Kazvînî ve Teftâzânî aynı dönemde, birbirlerine yakın bir coğrafyada yaşamıştır. Teftâzânî âyetin hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğunu zikrettiği *Şerhu'l-Akâid*'i 768 yılında Hârizm'de yazmıştır.[1026] Kazvînî ise bilindiği kadarıyla 37-38 yaşlarında 745 yılında vefat etmiştir.[1027] Dolayısıyla Teftâzânî'nin tartışma çıkaran sözleri Kazvînî'nin vefatından 23 yıl sonrasına tekabül etmektedir. Ayrıca Teftâzânî'nin Kazvînî'nin şerhinden yararlandığı bilinmektedir.[1028] Şu durumda Kazvînî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin iknaî hatâbî olamayacağını ifade etmiş olması, Teftâzânî'den önce de hatâbe çerçevesinde delilin bilgi değerinin konu edildiğini göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte iki düşünür arasındaki irtibat ayrı bir incelemeyi hak etmektedir. Ayrıca Kazvînî'nin Kutbüddîn er-Râzî'nin *el-Keşşâf* şerhinden isim vermeksizin istifade ettiği dikkatlerden kaçırılmamalıdır.[1029] Kutbüddîn er-Râzî, hatâbenin içinde bulunduğu beş sanatın ihmal edildiğine yönelik bilinen ilk eleştirilerden birinin sahibidir. Kazvînî'nin etkilendiği isimler kimler olursa olsun, söz konusu dönemde kıyasın içerik araştırmasına yönelik bir ilginin arttığı anlaşılmaktadır.

1024 Kazvînî burada iknaî terimini kullanmaktadır. Hatırlanacağı üzere ikna hatabenin merkezi kavramı olduğu için hatâbî yerine zaman zaman iknaî ismi kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kazvînî'nin iknaî delil ile kastı, hatâbî delil olmalıdır. Onun iknaî delilin karşısında konumlandırdığı kat'î delil de hatâbeyi kastettiğini göstermektedir. Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa, 174), 304a-304b.

1025 Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa, 174), 304a-304b.

1026 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/304; H. Murat Kumbasar, "Taftazani (H.'22-'92/M.1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 25 (2006), 157-158.

1027 Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakatü'l-müfessirin* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/7; Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 108.

1028 Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 110.

1029 Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 109.

Envâr şerhlerine bakıldığında, İbnü't-Temcîd söz konusu delilin kesin veya iknaî olması tartışmalarına yer vermemiştir. Bununla birlikte delili incelerken tüm ihtimallerin muhal bir sonuca götürdüğüne işaret etmesi, delilin kesin olduğunu kabul ettiğini çağrıştırmaktadır.[1030] İbnü't-Temcîd Beyzâvî'nin ifadeleri üzerinden, birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların iradelerinin aynı veya farklı olması ihtimallerini açıklamıştır. Onun âyetin iç ve dış bağlamından söz etmediği, fesadın veya ortaya çıkması beklenen çatışmanın bi'l-fiil mi yoksa bi'l-imkân mı gerçekleşeceği hakkında yeterli açıklamayı yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte onun delili kesin bir bilgi değerine sahip bulduğunu söylemek mümkündür.

Envâr şârihlerinden Kâzerûnî Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delili ilgilendiren bazı ince konuların bulunduğunu ve bunları *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde anlattığını ifade ederek okuyucuyu bu eserine yönlendirmiştir. Dolayısıyla onun söz konusu âyetteki tevhid delili ile temanü' delili arasında sıkı bir irtibat kurduğu anlaşılmaktadır.[1031]

Teftâzânî'den sonra Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hatâbî olduğunu düşünen bir diğer isim *Envâr* şârihlerinden Sâdî Çelebi'dir. Sâdî Çelebi'ye göre âyetteki delil iknaî hatâbî bir delildir. Zira önermenin ön bileşeni ile art bileşeni arasındaki ilişki alışkanlığa (*âdet*) dayalıdır. Bir diğer ifadeyle ön bileşen konumundaki Allah'tan başka ilâhlar olması ile art bileşen konumundaki evrenin fesada uğraması arasında bir neden sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Birden fazla ilâhın varlığı, anlaşmaları durumunda evrende fesada yol açmayacaktır. İlâhlardan biri, diğer ortağının iradesinin ilişmediği şeyleri irade ederek onunla anlaşabilir. Bu durumda ilâhlar bağımsız değil ortaklaşa bir yaratma ile anlaşabilir.[1032]

Sâdî Çelebi âyetteki delili hatâbî olarak nitelerken önermenin unsurları arasındaki ilişkiyi dikkate almıştır. Önermenin unsurları arasındaki ilişkinin kesinliği, burhânın şartlarından biri sayılmıştır. Bilindiği üzere burhânî kıyas, kesin önermelerden oluşmaktadır. Kesin önermelerin unsurları arasındaki ilişkinin de zorunlu bir ilişki olması beklenmekte, bu şartı taşımayan deliller hatâbî bir anlatım yöntemini haiz bulunmaktadır. Bununla birlikte Sâdî Çelebi Müslüman âlimlerin bu âyetin kandilinden apaçık delillerin ve parlak burhânların kıvılcımını yakaladıklarını ve kelam kitaplarının bu delillerle dolu olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla onun âyetin hatâbî bir anlatım yöntemi izlediği, kelam ilminde ise bu hatâbî

1030 İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 12/496.

1031 Ebü'l-Fazl Muhammed el-Hatîb Kâzerûnî, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, 1330), 4/38.

1032 Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 119a.

delilden yola çıkılarak Allah'ın birliğine dair burhâna ulaşıldığı kanısında olduğu anlaşılmaktadır.

Envâr şârihlerinden Şeyhzâde ise fesad kelimesinin anlamına ve bileşenler arasındaki ilişkiye bağlı olarak delilin hatâbî veya burhânî bir anlatım yöntemine sahip olduğunun değişeceği kanaatindedir. Ona göre şartlı önermenin unsurları arasındaki mülâzemet ilişkisinde ve önermenin art bileşeni olan lâzımın olumsuzlanmasında bir kapalılık bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere âyetteki şartlı önermede göklerde ve yerde düzenin bozulması anlamına gelen fesad, lâzımdır. Birden fazla ilâhın olması ise melzûmdur. Lâzım konumunda bulunan yeryüzünde fesadın meydana gelmemesi, melzûmun meydana gelmediğini göstermektedir. Şeyhzâde âyette görülen şartlı önermenin ön bileşeni ile art bileşeni arasındaki ilişkiyi, fesadın anlamı üzerinden açıklamıştır.[1033]

Şeyhzâde'ye göre eğer fesad ile bi'l-fiil düzenin bozulması kastediliyorsa fesad, sadece birden fazla ilâh bulunmasından kaynaklanmamaktadır. Fesadın sebebi birden fazla ilâh olması değil, bu ilâhların anlaşmazlık (*tehâlüf*) ve çatışma (temanü') durumudur. Birden fazla ilâh olması durumunda ilâhların anlaşmaya varması mümkündür. Bu sebeple birden fazla ilâhın varlığı doğrudan çatışacakları anlamına gelmemektedir.[1034] Eğer fesad ile bi'l-fiil değil, bi'l-imkân fesad kastediliyorsa mülâzemet iki kâdirin bir ma'lûlde birleşemeyeceğine dair zorunlu bir kabule dayanmaktadır. İlâhların çatışmasının imkânı, ma'lûlün fesada uğramasının imkânını gerektirmektedir. Şeyhzâde bu yorumu isabetli bulmamış ve bu noktada art bileşenin bâtıl olmadığını söylemiştir. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse "Eğer birden fazla ilâh olsa fesad mümkün olurdu. Fesadın meydana gelmesi mümkün değildir/imkânsızdır. Öyleyse birden fazla ilâh yoktur." şeklinde kurulabilecek bir argümanda, fesad imkânsız olmadığı için art bileşen doğru olmayacaktır. Nitekim kıyamet sahnesini tasvir eden âyetlerden anlaşıldığı üzere bir gün evrende fesad ortaya çıkacaktır. Âyetlerde "Gök yarıldığında" (el-İnşikâk 84/1), "Yıldızlar dökülüp söndüğünde" (et-Tekvîr 81/2), "Bir gün gelecek, yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek" (İbrâhîm 14/48) buyurulmaktadır. Dolayısıyla fesad imkânsız değildir, bu sebeple lâzımın, bir diğer ifadeyle art bileşenin bâtıl olması doğru değildir.[1035]

Şeyhzâde böylece âyetteki delilin iknaî, mülâzemetin hatâbî sözlere uygun şekilde alışkanlığa (*âdet*) dayalı olduğunu zikretmiştir. Zira hükümdarlar ve hâkimler birden fazla olduğunda aralarında üstünlük yarışı ve çatışmanın meydana gelmesi alışkanlık (*âdet*) halini

1033 Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/345.
1034 Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/345.
1035 Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/345.

almıştır. "Mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı." (Mü'minûn 23/91) âyeti buna işaret etmektedir. Şeyhzâde delilin hatâbî olduğunu, fesad kelimesinin anlamı üzerinden açıklamıştır. Ona göre Beyzâvî fesad ile bi'l-fiil fesadı kastetmiştir. Beyzâvî mülâzemeti ilâhların bağımsız kudretlerinin tek bir makdûrda birleşmesinin imkânsızlığı üzerine bina ederek delili ilâhların anlaşmalarının imkânsız olması üzerinden kurmuştur.[1036]

Envâr şârihlerinden Hafâcî'ye göre âyette kesin bir delil bulunmaktadır. Zira birden fazla ilâh olsaydı bu ilâhlar âlemi yaratmaya (*hudûs*) tek başlarına güç yetirebilir veya yetiremezlerdi. Şayet tek başlarına âlemi yaratabilecek güce sahiplerse iki illetin tek bir ma'lûlde birleşmesi gerekecektir. İlâhların kudretleri tek başına yaratmak için yeterli değilse bu durumda âciz olacaklardır. Hafâcî bu delile karşı zikredilen itirazları zayıf bulmuş; âyette zikredilen fesadı yok olma (*izmihlâl*) ve hükümsüz kalma (*butlân*) ile tefsir etmiştir.

Hafâcî, âyetten elde edilen delilin iknaî bir delil olduğunu ve delilin bileşenleri arasındaki mülâzemet ilişkisinin alışkanlığa (*âdet*) dayalı olduğunu düşünen kimselerin varlığından söz etmiştir. Buna göre ilâhlardan her biri ortağının iradesinin taalluk etmediği şeyleri irade edebilir veya ortaklaşa hareket ederek anlaşabilirler. Ancak ona göre, bu açıklamaya, âyetten elde edilen delilin kesin olduğu söylenerek itiraz edilebilir.[1037]

Hafâcî'nin aktarımına göre Teftâzânî, fesad ile varlığa gelmemenin (*adem-i tekevvün*) kastedilmesini mümkün görmektedir. Bu durumda âyetin anlamı, birden fazla ilâh olsa yer ve gök meydana gelmezdi, şeklindedir. Devvânî bunu takrir ederken ehlinin açıklaması beklenen bir görüş ortaya koymuştur. Hafâcî bazı çağdaş âlimlerin ise delili farklı bir şekilde takrir ettiklerini söylemiştir. Hafâcî'nin sözlerini alıntıladığı bu kişi Molla Lârî'dir.[1038] Kısaca onun delildeki mülâzemetin alışkanlığa (*âdet*) dayalı olup delilin iknaî hatâbî olmasını doğru bulmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla o, âyetteki delili kesin burhânî bir delil olarak görmüş, bununla birlikte farklı görüşlere de temas etmiştir.

Konevî, âyetin iknaî hatâbî bir bilgi değeri taşıdığını iddia eden Teftazânî ve Sâdî Çelebi'yi hatalı bulmuş ve onları bu fikirden çevirmeyi çok arzuladığını ifade etmiştir. Konevî'ye göre Allah'ın birliği bu âyetteki delil ile kanıtlandığı için delil yakînî bir kesinliğe sahip olmalıdır. Âyetin siyakı onun kesin olmasını gerektirmektedir. Konevî'ye göre delilin iknaî hatâbî olması yönündeki yorum doğru değildir. Bu, makbul bir tahayyül olsa da, âyetin siyakından anlaşıldığı üzere delil, kesin bir delil olmaya hamledilmelidir. Bu takdirde zihinleri

---

1036 Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/345.
1037 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/247.
1038 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/247.

karıştıran problemlerin çoğu kaybolacaktır. Bir önceki âyette "Yoksa onlar, yeryüzünden birtakım tanrılar edindiler de ölüleri bunlar mı diriltecek?" buyurulmuş, burada ölüleri diriltmeye güç yetirebilen Allah'tan başka ilâh olamayacağı kanıtlanmıştır. Kesin olmasa kanıt yerini bulmayacaktır. Tüm mülkü bilen Allah'ın beliğ kelamı, bu gibi bir sû-i zandan uzak tutulmalıdır. Delilin kesinliği (*yakîn*), bileşenleri arasındaki ilişkinin kesinliğine (*kat'î*) bağlıdır. Delilin kesin olabilmesi için, önermelerin unsurları arasındaki mülâzemetin kesinliği ortaya konulmalıdır.[1039]

Konevî âyetteki delilin alışkanlığa dayanan hatâbî bir delil olmasına karşı gelse de bu fikri savunanların tekfir edilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre âyetteki delili iknaî hatâbî bir delil olarak niteleyenler, güçlü bir şüpheye sarılmış olan yorumculardır. Âyetteki delil, "Allah dışında ilâhlar olsa bi'l-fiil çatışma meydana gelmesi gerekirdi." şeklinde okunduğunda önermeler arasındaki ilişki alışkanlığa dayalı (*âdet*) bir ilişki olup iknaî hatâbî bir nitelik taşımaktadır. Konevî birden fazla ilâh bulunması durumunda oluşacak çatışmanın gerçekleşmesi (*vukû'*) ile imkânı arasında ayırım yapmıştır. İlâhlar arasındaki çatışma şayet âyetin zâhirinden anlaşıldığı üzere bi'l-fiil ise, birden fazla ilâhın bulunması ile fesad arasındaki mülâzemet alışkanlığa dayalı olacağı için delil iknaî hatâbî olacaktır. Teftazânî *Şerhu'l-Akâid*'de bi'l-fiil çatışmayı esas almıştır.[1040] Dolayısıyla sûrelerin başlarında besmele bulunduğunu kabul etmeyen İmâm Mâlik ve ilk dönem Hanefî alimler küfürle itham edilmemiştir. Delili iknaî hatâbî olarak yorumlayan âlimler de bunun gibi tekfir edilmemelidir. Onlar, ilimlerinden istifade edilen din âlimleridir.[1041]

Konevî'ye göre önermenin unsurları arasında kesin bir gereklilik varsa ilâhlar arasında gerçekleşeceği düşünülen çatışma bi'l-imkân olmalıdır. Beyzâvî'nin Enbiyâ suresindeki açıklamasına göre delil şöyle kurulmalıdır: Göklerde ve yerde müessir iki ilâh olsa bu ilâhlar arasında çatışma (temanü') çıkması mümkün olurdu. Bu durumda ya biri ya da ikisi müessir yaratıcı (*sâni'*) olamazdı. İlâhların iradelerinin aynı olması mümkün olsaydı, kudretlerin çakışması mümkün olurdu. Bu kurgu, öncülün (*kaziyyenin*) cihetinin imkân olması durumunda geçerlidir. Dolayısıyla önermelerin ciheti imkândır. İlâhların iradelerinin farklı olması ihtimali için de aynı şekilde imkân baz alınmaktadır. Neticede çatışmanın ve çakışmanın imkânı bâtıldır.

1039 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/12/496-501.

1040 Konevî'ye göre zihinlerin şaşırabileceği konulardan biri, varsayılan ilâhların çatışmaksızın anlaşmalarının mümkün olmasıdır. Konevî buna temanü'un imkânı ile cevap verilebileceğini düşünmektedir. Zihinleri karıştırabilecek bir başka mesele de, varsayılan ilâhların muhalefet etmelerinin ve birbirlerini engellemelerinin mümkün olmayışının caiz olmasıdır. Zira karşılıklı engelleme ve muhalefet kendinde mümkün olduğundan, muhali gerektirmektedir. Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/12/496-501.

1041 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/12/496-501.

Çakışma veya çatışmanın mümkün olması farklı muhallere yol açmaktadır. Çakışma ve çatışmanın imkânı, duyulur âlemin yokluğunu gerektirmektedir. Nitekim art bileşen bâtıl ise ön bileşen de bâtıl olacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse, ön bileşen birden fazla ilâh olması, art bileşen ise âlemin var olmaması anlamına gelen fesaddır. Burada Konevî'nin fesada değişim değil yok olma (*izmihlâl*) ve hükümsüz kalma (*butlân*) anlamı verdiği hatırlanmalıdır. Art bileşen konumundaki âlemin var olmaması bâtıl olduğu için ön bileşen yani birden fazla ilâh bulunması ihtimali de bâtıldır. Böylece âyetteki delil şöyle kurulmuştur: Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka bir ilâh olsaydı, âlem var olmazdı. Yüklemli ikinci önermede art bileşen olumsuzlanmakta ve örtük biçimde şöyle denilmektedir: Âlem var olmamış değildir. Öyleyse Allah'tan başka ilâh yoktur. Konevî'ye göre Beyzâvî Allah'ın birliğinin bu şekilde kanıtlandığı kanaatindedir. Konevî de Allah'ın birliğinin daimi ve kat'î bir şekilde âyet ile kanıtlandığını düşünmektedir. Ona göre âyetin sonunda Allah'ın noksanlıklardan tenzih edilmesi, burhânın neticesidir. Bu ifade unsurlar arasındaki gerekliliğin kat'î olduğunu göstermektedir. Nitekim "*subhanallah*" ifadesi, yaratılanların ilâh addedilmesi ve Allah'a ortak olmaları konusundaki şaşkınlığı ifade etmektedir.[1042]

Konevî'ye göre muhakkik alimler de âyetteki delilin kesin burhânî bir bilgi değerine sahip olduğu kanaatindedir. Delilde örtük önermelerin bulunması, önermelerin cihetinin imkân olması ve fiil cümlesinden oluşması delilin burhânî olmasını engellememektedir.[1043] Konevî, Beyzâvî'nin delilin bileşenleri arasındaki mülâzemeti alışkanlığa bağlasa da kesin saydığı kanaatindedir.[1044] O, Ali el-Karî'nin *Fıkhu'l-ekber*'de şöyle dediğini nakletmiştir: "Gazzalî, Beyzâvî ve İbnü'l-Hümâm gibi muhakkikler iknaiyyât ile yetindiler. İknaiyyâtı, kat'î hakikatler saydılar. Hatta bunu söyleyeni tekfir ettikleri söylenmektedir." Ancak Ali el-Karî'nin yorumunun doğruluğu gözden geçirilmelidir. Nitekim Ali el-Karî Gazzâlî'nin iknaî bilgileri kesin saydığını söylese de Alâeddin el-Buhârî ve İbn Kutluboğa gibi isimler Gazzâlî'nin bu konu hakkındaki yorumunu farklı şekilde açıklamıştır. Gazzâlî düşüncesinin bütünü dikkate alındığında Alâeddin el-Buhârî'nin haklı olduğu görülmektedir. İbnü'l-Hümâm ise Ali el-Karî'nin ifade ettiği gibi alışkanlığa (*âdet*) dayanan iknaî hatâbî bilgiyi, kesin bilgi kategorisinde değerlendirmiştir.[1045]

Kısaca Konevî âyetteki delili iknaî hatâbî olmakla niteleyen Teftâzânî ve Sâdî Çelebi'nin hataya düştüğü, ancak onların bu hatasının küfürle itham edilmeleri için yeterli bir

---

1042 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/12/496-501.
1043 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/12/496-501.
1044 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/12/496-501.
1045 Zikredilen isimlerin konu hakkındaki düşünceleri için önceki bölüme bakılmalıdır.

sebep olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu âyette Allah'ın birliği kesin olarak kanıtlanmıştır. Şartlı önermedeki ön bileşen ile art bileşen arasında kat'î bir gereklilik (*mülâzemet*) bulunmaktadır. Kat'î bir gereklilik ilişkisinin kurulduğu bu delil de kesinlik değeri taşımaktadır. Bazı önermelerin örtük bırakılması ve önermelerin cihetinin imkân olarak okunması delilin burhân olmasını engellememektedir.

Şerhlerde durum böyleyken telif tefsirlerde de benzer şekilde delilin kesinliğinin araştırıldığı görülmektedir. Molla Gürânî, Ebüssuûd ve Âlûsî fesadın hem varlığa gelmeme hem düzenin bozulması ile tefsir edildiğini dile getirmiş ve lâzımın (art bileşen) meydana gelmemesinin melzûmun (ön bileşen) meydana gelmemesini gerektireceğini ifade ederek bu bileşenler arasındaki mülâzemet ilişkisini açığa çıkarmaya çalışmışlardır.[1046] İbn Kemal ise bu duruma işaret etmediği veciz tefsirinde fesadı evrenin bâtıl olması ile tefsir etmiş ve evrenin fesada uğramasını ilâhlar arasında oluşacak irade çatışmasına bağlamıştır. Ona göre ilâhların iradelerinin aynı olması, kudretlerin çakışmasını gerektireceği için baştan imkânsızdır. Bu imkânsızlık sebebiyle delil, ilâhların anlaşması değil anlaşamaması üzerinden kurulmuştur.[1047]

Molla Gürânî fesadın, evrenin var olmaması veya düzeninin bozulması anlamına gelebileceğini söyleyerek her iki ihtimale de yer vermiştir. Her iki anlama göre de fesadın sebebi ilâhların arasındaki irade ve kudret çatışmasıdır. Gürânî bu yüce konunun fesadın iki farklı anlamına göre de açıklanabileceğini dile getirmiştir.[1048] Fesad ile evrenin var olmaması kastediliyorsa belli özelliklere sahip iki ilâhın var olmasının imkânsızlığı üzerinden Allah'ın birliğine ulaşılacaktır. Buna göre kainatın yaratıcısı (*mûcîd*) kainatın dışındadır ve vâcib bir varlığa sahiptir. Gürânî bu özelliklere sahip iki yaratıcı olsaydı onların mahiyetlerinin aynı veya farklı olması üzerinden delili geliştirmiş ve her iki ihtimalin de muhal ile sonuçlanacağını ifade etmiştir. Lâzımın bâtıl olmasının, melzûmun bâtıl olmasını gerektirdiğini söyleyen Gürânî, lüzûmun ve bâtıl olmanın açık olması sebebiyle açıklamaya gerek duymamıştır. Ona göre fesad ile düzenin bozulması kastediliyorsa bu kez delil, evrenin korunması üzerinden kurulacak ve buradaki ihtimaller de muhalle sonuçlanacaktır.[1049] Kısaca Gürânî'nin âyetteki delili kesin

---

1046 Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 4/895-897; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/22; Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28; Kâsımî, *Mehâsinü't-teʾvîl*, 7/183.

1047 İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/23.

1048 Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 4/895-897.

1049 Gürânî bu açıklamalarından sonra âyetin açık bir burhân olduğunu, zannedildiği gibi anlamın fail-i muhtar ilâhın tek olması ile sınırlandırılamayacağını ifade etmiştir. Hamişte bulunan nota göre Gürânî burada Fahreddin Râzî'nin açıklamasına itiraz etmektedir. Bilindiği üzere felsefe ile kelamı ayıran mûcib bi'z-zât ve fâil-i muhtar tanrı tasavvurlarıdır. Kelamcılara göre evren varlığı zorunlu bir zata değil varlığı zorunlu olan zatın kudret ve irade sıfatlarının bir sonucudur, bir diğer ifadeyle evren Allah'ın bir fiilidir. Râzî delili bu anlayış üzerinden kurmuştur. Molla Gürânî ise Siraceddin el-Kazvinî'ye benzer şekilde âyetin yalnızca

bulduğu ve fesad kelimesinin her iki anlamına göre de delilin kesinliğine temas ettiği görülmektedir.[1050]

Ebüssuûd'a göre âyette göklerde ve yerde birden fazla ilâh bulunması ihtimalinin imkânsız olduğuna dair bir burhân bulunmaktadır. Art bileşen meydana gelmediğinde ön bileşenin meydana gelmediği bilinmektedir. Hatırlanması gerekirse "Şayet Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, gökler ve yer fesada uğrardı" şartlı önermesinde fesad art bileşen, Allah'tan başka ilâhların olması yani birden fazla ilâhın varlığı ön bileşendir. Dolayısıyla art bileşen konumunda bulunan fesad gerçekleşmediği için, ön bileşen konumunda bulunan birden fazla ilâhın varlığı da vaki değildir. Mülâzemetin açıklaması ise şöyledir: ilâhlık, göklerde ve yerde mutlak olarak tasarrufu, değiştirerek, dönüştürerek, yaratarak, yok ederek, dirilterek, öldürerek ve bulundukları hal üzere tutarak kendi başına kudrete sahip olmayı gerektirmektedir. Bu ilâh tasavvuruna göre, birden fazla ilâh bulunması durumunda evrendeki tasarruflar ya ilâhların tamamının ya da birinin tesiriyle meydana gelecektir ki, iki ihtimal de muhalle sonuçlanmaktadır. Şayet evrendeki tasarruflar tüm ilâhların tesiri ile meydana gelmişse bu durumda birden fazla illetin tek ma'lûlde toplanması gerekecek; bir ilâhın tesiriyle meydana gelmişse diğerleri ilâh olamayacaktır. Art bileşen göklerin ve yerin var olduktan sonra fesada uğraması iken ön bileşen göklerde ve yerde birden fazla ilâh bulunmasıdır. Mülâzemet bu şekilde kurulduğunda Allah'tan başka ilâh olmadığı sonucuna ulaşılacak ve fesad evrenin var olduktan sonra fesada uğraması anlamına gelecektir. Ayrıca bu durumda ilâhların evreni nasıl yaratmış oldukları sorgulanmakta, ilâhların çatışma ihtimali konu edilmemektedir. Ne var ki burhân Allah'tan başka ilâh olmadığına değil, mutlak olarak bir ilâh bulunması gerektiğine hükmetmektedir. Bu durumda fesad varlığın baştan meydana gelmemesi anlamındadır. Buna göre birden fazla ilâh bulunması durumunda ilâhların anlaşması da çatışması da imkânsızdır. Zira ilâhların muradları aynı olsa kudretleri çakışacak; muradları farklı olsa birbirlerini engelleyeceklerdir. Her iki durumda da mevcud baştan var olmayacaktır. Mevcud var olduğuna göre yani art bileşen konumundaki fesad meydana gelmediğine göre birden fazla ilâh da var olmayacaktır. Kısaca Ebüssuûd'un delili formel mantık terimlerine uygun şekilde inceleyerek âyetin Allah'ın birliği konusunda kesin bir burhân ortaya koyduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.[1051]

---

bu tanrı telakkisine göre ilâhın birliğini kanıtlamadığını ifade etmiştir. Molla Gürânî ve Siraceddin el-Kazvinî'nin mûcib bi'z-zât ve fâil-i muhtar tanrı tasavvuru hakkındaki görüşleri bu çalışmanın sınırlarını aşmakta, ayrıca incelemeyi hak etmektedir.

1050 Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 4/895-897.

1051 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/22.

Âlûsî kendisinden önceki birikimden oldukça istifade edip bunu tefsirine yansıtmıştır. Ona göre Enbiyâ sûresi 22. âyet birden fazla ilâh olmayacağını gösteren aklî bir delile işaret etmektedir. Bu aklî delil, seçmeli (*istisnâî*) kıyastır.[1052] O, öncelikle âyetin iç ve dış bağlamından yola çıkarak ilâhlığı tam, yönetici (müdebbir), kâdir ve yaratıcı ilâhın birden fazla olmadığının kesin bir şekilde kanıtlandığını ifade etmiştir. Zira "Yoksa onlar, yeryüzünden birtakım tanrılar edindiler de ölüleri bunlar mı diriltecek?" (el-Enbiyâ 21/22) âyetinden sonra putlara tapmanın yanlış olduğu ifade edilmektedir. Müşrikler Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun tekliğini kabul etmekte zorluk yaşamıştır. Bu durum çeşitli âyetlerde de ifade edilmektedir. "Onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, mutlaka "Allah" diyeceklerdir. De ki: "Bütün övgüler Allah'a mahsustur"; ama onların çoğu bilmez." (Lokmân 31/25) ve "Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler, -ki "sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz" diyorlar- ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü verecektir." (ez-Zümer 39/3) âyetleri müşriklerin Allah'ın varlığını kabul ettiklerini ancak onun tek yaratıcı, yönetici ve kâdir ilâh olduğunu kabule yanaşmadıklarını göstermektedir. Bu durumda onların asıl problemi yalnızca Allah'a ibadet meselesidir. Âyette bir nevi şöyle denilmiştir: "Gökte ve yerde putlara tapanların dediği gibi ilâhlar olsaydı, âlemin fesadı gerekli olurdu. Çünkü dedikleri bu ilâhlar âlemi yönetmeye güç yetiremeyecek cansız varlıklardır. Böylece âlemin fesadı gerekli olmuştur.[1053] Âlûsî âyetin iç ve dış bağlamından hareketle kesin bir delil içermesi gerektiği kanaatindedir.

Âlûsî, fesada evrenin var olmaması anlamı verildiğinde, âyetteki delilin burhânî bir anlatım yöntemine sahip olacağını düşünmektedir.[1054] Bununla birlikte o, Teftazânî'nin ibarelerini alıntılayarak âyetteki delilin iknaî hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olması hakkındaki tartışmalara da yer vermiştir. Buna göre Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*'de fesad ile ister var olmama ister düzenin bozulması kastedilsin âyetin iknaî hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğunu; *Şerhu'l-Makâsıd*'da ise fesada var olmama anlamı vererek âyetin burhânî bir anlatım yöntemine sahip olduğunu söylemiştir.[1055] Âlûsî bu kapsamda birden fazla ilâhın varlığı ile

---

1052 Seçmeli kıyas, şartlı önerme ve bu şartlı önermenin ön veya art bileşeninin kendisi veya çelişiğinden oluşan önermeden oluşan kıyastır. Âlûsî'ye göre âyetteki seçmeli kıyasta ön bileşenin çelişiğinin sonuç vermesi için art bileşenin çelişiği seçilmiştir. Yani "Şayet âlemde birden fazla ilâh olsaydı, âlem fesada uğrardı. Âlem fesada uğramamıştır. Öyleyse birden fazla ilâh yoktur." şeklinde bir kıyas kurulmuştur. Burada ön bileşen olan birden fazla ilâh olmasının çelişiği, yani birden fazla ilâh olmaması kanıtlanmaktadır. Bu sebeple art bileşen konumundaki fesad değillenmiştir. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/22.

1053 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

1054 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

1055 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

fesad arasındaki mülâzemet ilişkisini *Şerhu'l-Akâid* şârih ve muhaşşîlerinden Hayâlî ve Gelenbevî'ye atıfla açıklamıştır.[1056]

Âlûsî'ye göre birden fazla ilâh bulunduğunda hiçbir mümkün var olamayacaktır. Bunun iki sebebinden biri iki kâdirin bir makdûrda varlık göstermesinin muhal olması; diğeri tercihte bulunan olmaksızın tercihin var olmasıdır. Buna göre özetle kemal üzere iki kâdir ilâh olsaydı, çatışma mümkün olurdu. Çatışma mümkün değildir. Bir diğer ifadeyle lâzım batıldır. Zira ilâhların çatışması ve birinin yaratıcı olması durumunda ya yaratılanlar baştan var olmayacak ya da tüm ilâhların veya bir ilâhın kudretiyle var olacaktır. Yaratılanların, birden fazla ilâhın veya bu ilâhlardan birinin kudretiyle var olması, ilâhların âcizliğini göstereceğinden muhaldir. Dolayısıyla birden fazla ilâh olduğunda mümkün varlıklar var olamayacaktır. Zira yaratılanların varlığı ya kudretlerin çakışmasının imkânsız olması ya da tercih eden olmaksızın tercihin imkânsız olması sebebiyle mümkün değildir.[1057]

Âlûsî âyetin tefsiri kapsamında Lârî'nin fesadın var olmama anlamında kullanılmasına yönelik itirazlarına yer vermiştir. Lârî fesadın var olmama ile tefsir edilmesine karşı gelmektedir.[1058] Ancak Âlûsî bu yorumu isabetli bulmamış, fesadın var olmama şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını ifade etmiş ve filozofların birden fazla vâcibü'l-vücûdun varlığı üzere kurdukları delili uzunca açıklamıştır. Âlûsî'ye göre âlimlerin çoğunluğu (*cumhur*) fesad ile yok olma (*izmihlâl*) ve hükümsüz kalma (*butlân*) veya var olmama (*adem-i tekevvün*) anlamı kastedildiğini kabul etmektedir. Âlûsî Allah'ın birliği konusundaki farklı burhânların âyetten çıkarılabileceğini ve fesadın evrenin var olmaması ile tefsir edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aksi halde âyette iknaî bir delil kullanıldığını düşünmek gerekecektir ki, burhânı aramak ikna ile yetinmekten daha önemlidir.[1059] Ona göre delil, kesin bir mahiyet kazandığında havasa hitap etmekte, iknaî formuyla ise avama seslenmektedir. Sonuçta Allah'ın birliği insanların farklı anlayış seviyelerine göre kanıtlanmış olmaktadır.[1060]

Molla Lârî, Enbiyâ sûresi 22. âyetin tefsirini konu edinen bir risale kaleme almıştır. O, bu âyete özgü risalesinde, kesin bir sonuç verebilecek en açık, doğru ve zorlamadan uzak delili bulmayı vaat etmiştir. Ona göre müfessirlerin ve kelamcıların yorumları, Enbiyâ sûresi 22. âyetin hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğu, dolayısıyla hatâbî bir bilgi değeri taşıdığı

1056 Buna göre Hayâlî âyetteki mülâzemeti iki şekilde izah etmiş, Gelenbevî bu izahlardan ikincisini doğru bulmuştur. Yine Gelenbevî Devvânî'nin sözünü nakletmiştir.

1057 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

1058 Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi", 170-171.

1059 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

1060 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/23-28.

izlenimi vermektedir. Ne var ki âyetteki delil kesin burhânî bir anlatım yöntemine ve burhânî bir değere sahiptir. Lârî âyette fesad ile meydana gelmeme değil zâhirî anlamın kastedildiğini ve delilin bu haliyle kesin olduğu sonucuna ulaşmıştır.[1061]

Lârî "*kıyle*" lafzıyla Sâdî Çelebi'nin âyetteki delilin iknaî hatâbî olduğuna dair görüşüne yer vermiştir.[1062] Hatırlanacağı üzere Sâdî Çelebi, âyetten elde edilen delilin iknaî olduğunu, önermenin bileşenleri arasındaki mülâzemetin alışkanlığa dayalı olduğunu ifade etmektedir. Lârî bu yorumu doğru bulmamış ve delilin kesinliğini savunmuştur. O, önermedeki bileşenler arasındaki mülâzemetin açık olduğunu, bunu reddetmenin mükâbere olacağını zikretmiştir. Ona göre ilâhların âlemi yaratmaya yeterli kudrete ve iradeye sahip olmaları durumunda iki illetin bir ma'lûlde birleşmesi imkânsız olduğu için birden fazla ilâh bulunması imkânsızdır. Şayet ilâhların kudretleri tek başlarına yaratmaya yeterli değilse bu durumda âciz olacaklardır. Bu nedenle iki ilâhın kudretleri yettiği halde anlaşmaları mümkün değildir.

Lârî risalede Teftazânî, Devvânî ve hocası Mir Gıyaseddin'in âyetteki fesadı meydana gelmeme (*adem-i tekevvün, intifa*) olarak yorumladıklarını aktarmış, ancak bunu doğru bulmamıştır.[1063] Lârî, müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında delilin hatâbî olduğunu kabul etmiştir. Ne var ki delil farklı şekilde kurulduğunda hem fesad zâhirî anlamına alınacak hem de

---

1061 Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi", 170.

1062 O, risalesine Enbiyâ sûresi 22. âyeti zikrederek başlamış ve dil bilginlerinin âyette bulunan şart cümlesine nasıl bir yorum getirdiklerini nakletmiştir. Ardından İbn Kemal ve Sâdî Çelebi'nin Beyzâvî'nin bu âyetin tefsiri kapsamındaki ibarelerini nasıl anladıklarını aktarmış ve kendi açıklamasını zikretmiştir. Buna göre İbn Kemal Beyzâvî'nin ilâhların kudret ve iradelerinin hem çakışmasını hem çatışmasını zikrederek hata ettiğini, Sâdî Çelebi ise Beyzâvî'nin bu tutumuyla doğru olanı yaptığını söylemektedir. İbn Kemal Beyzâvî'nin hata ettiğini tefsirinin hamişinde zikretmiştir. Sâdî Çelebi'nin İbn Kemal'in ibarelerini alıntılarken hamişteki notu da metne dâhil etmesi dikkat çekicidir. Lârî her iki düşünüre de katılmamıştır.O, ilâhların anlaşmalarının imkânsızlığının, anlaşamamalarının imkânsızlığından daha açık olduğunu; bu sebeple âlimlerin çatışmaya odaklandıklarını ve delilin bu sebeple burhân-ı temanü' ismiyle meşhur olduğunu belirtmiştir. Beyzâvî de benzer şekilde fesadın sebebinin ilâhların çatışması ve anlaşamaması olduğunu dile getirmiştir. Beyzâvî'nin asıl görüşü bu yönde olup daha sonra tâlî olarak ilâhların kudretlerinin çakışmasından söz ettiği düşünülmelidir. Hafâcî de Envâr şerhinde Lârî'nin bu ifadelerini alıntılamış ve ona katılmıştır. İbn Kemal, Tefsîru İbn Kemâl Paşa, 7/24; Sa'dullah b. Îsâ b. Emîrhan ed-Dadayî el-Kastamonî Sâdî Çelebi, el-Fevâidü'l-Behiyye (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 168), 119a; Hafâcî, Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî, 6/247; Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi", 157.

1063 Teftazânî, fesadın meydana gelmeme (adem-i tekevvün) anlamında kullanılabileceğini düşünmektedir. Devvanî âyette yer alan fesadın meydana gelmeme (intifa) anlamında kullanıldığı kabul edildiğinde âyetteki delilin Allah'ın birliğine dair kesin bir delil halini alacağı kanaatindedir. Lârî, Devvanî'nin açıklamalarında bazı yanlışlıklar olduğu kanaatindedir. Bu sebeple yanlış olduğunu düşündüğü ibareleri tekrar alıntılayarak tek tek cevaplamıştır. Mir Gıyaseddin'e göre de fesad ile meydana gelmeme anlamı kastedilmektedir. Mir Gıyaseddin müfessirlerin ve kelamcıların yorumuna göre âyetin hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olacağını belirtmektedir. Ona göre müfessirler ve kelamcılar âyeti şöyle açıklamaktadır: "Eğer yerde ve gökte birden fazla ilâh olsa arasında arbede ve tartışma yaşanırdı. İlâhların muradı aynı olsa kudretleri kesişirdi. Muradları zıt olsa (tehâlüf) birbirlerine mukavemet ederlerdi." Mir Gıyaseddin'e göre delil bu haliyle hatâbîdir. Kendisi ise bu delilin, parlak ve ince bir burhân olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de fesadın meydana gelmeme ile açıklanması gerektiği kanaatindedir. Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi", 160-170.

delil kesin burhânî bir hüviyet kazanacaktır. Lârî âyetten elde edilen, zorlama olmayan, en açık ve en güçlü delili benimsediğini belirtmiştir. Lârî'nin Allah'ın birliğine dair kurduğu delil ayrıntılı bir incelemeyi hak etmektedir.[1064]

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Abdullâh el-Hâdimî (ö. 1192/1778) *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihe"* şeklinde isimlendirilen risalesinde Enbiyâ sûresi 22. âyette Allah'ın birliğine dair, dikkatli (*müdekkik*) havasa yönelik işaret ve iltizam yoluyla kesin bir burhân bulunduğunu, anlayış seviyesi daha aşağıda bulunan avama yönelik tasrih yoluyla iknaî hatâbî bir delil bulunduğunu açıklamak üzere bir risale kaleme almıştır.[1065]

Hâdimî kesin delil (*burhân*) daha önemli olmasına rağmen âyette niçin bu delilin tercih edilmediğini sorgulamıştır. Ona göre bu soru, âyetin muhatap kitlesinde cevabını bulmaktadır. Zira âyet, bilgisiz sıradan kimseler olan avama hitap etmektedir. Avam kesin burhânlara ulaşmayı sağlayan kesin önermeleri idrak edememektedir. Bu nedenle âyette onların anlayış seviyeleri dikkate alınarak hatâbî bir anlatım yöntemi takip edilmiştir. Buna göre âyette ilâhların anlaşmaları imkân dâhilindedir. Ancak tüm insanlar birden fazla hükümdarın yönetiminde düzenin bozulacağını kesin bir bilgi gibi kabul etmektedir. Avam, alışkanlığa dayalı olarak akıl yürütmektedir. Birden fazla hükümdarın yönetimi altında sabit bir düzenin devam edemeyeceği de insanların alışkanlıklarına göre şekillenmiş bir hükümdür. Buna göre âyette göklerin ve yerin yaratılması esnasında birden fazla ilâh söz sahibi olsaydı, zorunlu değil alışkanlığa dayalı olarak bilindiği üzere ikisinin de düzenlerinin şaşacağı ifade edilmektedir.[1066]

Hâdimî'ye göre âyet, avama hitap ettiği gibi havasa da hitap etmektedir. Bu sebeple âyette Allah'ın birliğine dair bir burhâna da işaret edilmektedir. Buna göre benzer iki ilâh olsa mümkünâtın varlığı, bir ihtimale göre iki ilâhın yaratmasıyla meydana gelecektir. Ancak bu seçenek muhaldir. Zira bu durumda ikisi de yaratma konusunda diğerine muhtaç ve tek başına yaratmaktan âciz olacaklardır. Böylece ulûhiyet gerçekleşmeyecektir. Mümkünâtın varlığı,

---

1064 Nitekim onun âyetten elde edilen en iyi, en açık ve güçlü bulduğu delil şöyledir: İbadete layık olan ilâh, vacibü'l-vücud olmalıdır. Vâcibü'l-vücûd kendi zatıyla kaimdir. Nitekim fasl-ı hitap ve hikmette uzmanlaşanlar şu sonuca varmıştır: Varlığa (*vücud*) mugayir hiçbir var olan (*mevcûd*), nefsü'l-emirde, kendisine varlık bitişmeksizin var olamaz. Onun dışındaki her varlık, var olmak için kendisi dışındaki bir varlığa muhtaçtır. Bu durumda o mümkün bir varlık olur. Dolayısıyla onun dışındaki her şey mümkündür. Bu şekilde Allah'ın vâcibü'l-vücûd olduğu kanıtlanmaktadır. Kendi kendine taayyün eden, sadece bu varlıktır (*vücud*). Dolayısıyla o, kendi kendine taayyün eden ve var olandır (*vücud*). Aynı zamanda o, var olan (*mevcud*) ve kendisiyle taayyün edendir. Her şeyin varlığı, kendisiyle bu şey arasındaki bir bağ sebebiyle gerçekleşmektedir (*tahakkuk*). Bu bağ, illiyet bağıdır. Dolayısıyla birden fazla ilâh olsa, varlık olmazdı. Dolayısıyla şeyler de var olmazdı. Zira şeylerin varlığı, vücud ile ilişkisine bağlıdır. Bu durumda göklerin ve yerin fesadının varlığa gelmeme değil zâhirî anlamıyla anlaşılması gerektiği açığa çıkmaktadır.

1065 Muhammed b. Abdullâh Hâdimî, *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihetün"* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi), 3a.

1066 Hâdimî, *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihetün"* (Hacı Mahmûd Efendi), 3a.

ikinci bir seçeneğe göre, iki ilâhtan birinin yaratmasına bağlı olarak meydana gelecektir. Bu da muhaldir. Zira bu durumda şu ihtimallerden birinin gerçekleşmesi gerekir: (a) Tek bir ma'lûl üzerinde iki tam illetin çakışması (*tevarüd*) gerekli olur. (b) *Tahsîlü'l-hâsıl* olur. (c) Varlık birinin yaratmasıyla ortaya çıkar. (d) İki ilâhın da yaratması sebebiyle bir şeyin iki varlığının olması gerekir. Bunların hepsi de yanlıştır (*fâsit*). Üçüncü bir seçeneğe göre de mümkünâtın varlığı iki ilâhtan birinin yaratmasıyla meydana gelecektir. Bu durumda da (a) ilâhların dereceleri eşit olursa tercih eden olmaksızın bir tercih (*tercîh bilâ müraccih*) durumu ortaya çıkacaktır. (b) İlâhların derecesi eşit değil ve biri daha üstün ise bu durumda da biri diğerini mağlup edecektir ki bu durum ulûhiyeti ortadan kaldıran bir eksiklik addedilmektedir.[1067]

Hâdimî Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'deki ibarelerini aktardıktan sonra Ebu'l-Muîn en-Nesefî takipçilerinin aşırıya giderek Teftâzânî'yi suçladıklarını söylemiştir. Hâdimî'ye göre Nesefî takipçileri âyetteki mülâzemetin alışkanlığa dayalı olmasını, Allah Teâlâ'ya karşı bir cahillik yakıştırması olarak algılamıştır. Zira mülâzemet alışkanlığa dayalı olduğunda, Allah peygamberine müşriklere karşı tam olmayan bir akıl yürütme öğretmiş olacaktır. Bu da Allah'a akılsızlık ve cahillik nispet edilmesi anlamı taşımaktadır. Hâdimî bu iddialara karşı verilecek cevapları naklettikten sonra Teftâzânî'nin ibarelerini açıklamıştır. Daha sonra o, babası Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *el-Berîka'l-Ahmediyye* isimli *Tarîkat-ı Muhammediyye* şerhine referansta bulunarak âyetteki delilin nasıl anlaşılacağına dair bir pasaj aktarmıştır.[1068]

Ayrıca Hâdimî "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et." (en-Nahl 16/125) âyetindeki hikmet, güzel öğüt ve mücadelenin burhân, hatâbe ve cedel yöntemleri ile insanları davet etme anlamına geldiğini belirtmiştir.[1069] Kısaca Hâdimî, âyette muhatapların zihnî seviyelerine uygun biçimde iknaî hatâbî bir delil kullanıldığını, ancak âyetin içerisinde havas için kesin bir delil barındırdığını düşünmektedir. Ona göre âyet zâhiri itibariyle iknaî hatâbî bir anlatım yöntemi izlemektedir. Zira âyetteki önermenin bileşenleri arasındaki mülâzemet alışkanlığa dayalıdır. Ancak âyetin işaret ettiği delil burhânî bir delildir. Dolayısıyla bu delile göre âyetteki önermenin bileşenleri arasındaki mülâzemet kesindir.

Mü'minûn sûresi 91. âyette evlat edinmeme ve O'ndan başka bir ilâhın bulunmaması şeklinde iki konudan söz edilmekte ancak tek bir delil zikredilmektedir. Müfessirlerin büyük

---

1067 Hâdimî, *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihetün"* (Hacı Mahmûd Efendi), 3a-3b.
1068 Hâdimî, *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihetün"* (Hacı Mahmûd Efendi), 3b.
1069 Hâdimî bu âyet ile ilgili yorumu risalenin hâmişinde "minhu" kaydı ile zikretmiştir. Hâdimî, *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihetün"* (Hacı Mahmûd Efendi), 3b.

bir kısmı âyette, Allah'ın birliği konusunda bir delil bulunduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Allah'ın çocuğunun olmadığına dair bir delil zikredilme meselesini gündeme almaktadırlar.

Allah'ın çocuk edinmediği üzerine delil getirilmemesi sebebi, çocuk edinmenin yanlışlığının apaçıklığından kaynaklanabileceği gibi Allah'ın birliğinin kanıtlanması, O'nun çocuğu olmamasını da içereceği için zikredilmemiş olabilir.[1070] Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Şeyhzâde çocuk babasının cinsinden ve özünden olacağı için onun da ilâh olması gerektiğini, bu durumda onun da diğer ilâhlar hakkındaki hükümden pay alacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla birden fazla ilâhın olmayacağı, aynı zamanda O'nun çocuğu olmadığını da göstermektedir.

Nesefî, Şeyhzâde ve Hafâcî'ye göre âyette putları ilâh edinen müşriklere karşı bir cevap bulunmaktadır.[1071] Müşrikler hem evlat edinme hem ortak isnat etme konusunda yanlışa düşmüşlerdir. Âyetteki delil ile müşriklerin ilzâm edilmesi amaçlanmaktadır. Ebû Hayyân Allah'ın evlat edinmemesinin meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyenlere karşı; Allah'tan başka ilâh olmamasının ise putperestlere karşı bir cevap niteliğinde olduğu kanaati taşımakla birlikte bu ifadelerin Hristiyanlara ve Senevîlere karşı bir cevap olmasını da mümkün görmektedir.[1072] Sâdî Çelebi, Ebüssuûd ve Konevî Allah'ın evlat edinmemesinin Hristiyanlara yönelik, Allah ile birlikte bir ilâh olmamasının ise ilâhlıkta Allah'a putları ortak koşan müşriklerin iddialarına yönelik bir cevap olduğunu düşünmektedir.[1073] Zira Hristiyanlar ve müşrikler ibadet ettikleri ilâhların kendilerini Allah'a yaklaştıracağını düşünmekteydi. Bu sebeple onlar bu delille ilzâm edilmiştir. Kısaca âyetin muhataplarının müşrikler, Hristiyanlar veya Senevîler olduğu yönünde farklı görüşler bulunmaktadır.

Mü'minûn sûresi 91. âyette Enbiyâ sûresi 22. âyete benzeyen bir akıl yürütme bulunmaktadır. Buna âyette bileşik şartlı istisnâî bir kıyas bulunmaktadır. Âyette "Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir ilâh da yoktur; aksi takdirde her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir." (el-Mü'minûn 23/91) buyurulmaktadır. Mealde "aksi takdirde" ifadesiyle gösterilen bir hazif bulunmaktadır. Buna göre hazfedilen önerme, şartlı önermenin ilk kısmını oluşturan ön bileşendir.

1070 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/258.

1071 Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, 2/479; Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/410; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.

1072 Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/581.

1073 Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 148b; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/148; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/218-219.

Hatırlanacağı üzere şartlı kıyasların ilk öncülü şartlı önermeden oluşmaktadır. Şartlı önermeler ise iki yüklemli önermeden meydana gelmektedir. Bu kıyasta şartlı önermeyi oluşturan bileşenlerden ilki, sözün siyakından anlaşıldığı için hazfedilmiştir. Kıyas ile ulaşılmak istenen sonuç önce zikredilmiştir. Âyetin "O'nunla beraber başka bir ilâh yoktur" kısmı neticedir. Netice önce zikredildiği için örtük bırakılan ön bileşenin "O'nunla beraber başka bir ilâh olsaydı" şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kıyas şu şekilde kurulmuştur: "O'nunla beraber başka bir ilâh olsaydı, her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmemiş ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışmamıştır. Öyleyse O'nunla beraber başka bir ilâh yoktur."

Kıyasta art bileşen olumsuzlanarak ön bileşenin çelişiğinin doğru olduğu kanıtlanmıştır. Bu kıyasın şartlı önermesinde "O'nunla beraber başka bir ilâh olsaydı" kısmı ön bileşen yani melzûm; "her ilâh kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı" kısmı art bileşen yani lâzımdır.

Delilin sonuç verebilmesi için formel olarak ya ön bileşen olumlanmalı, ya da art bileşen olumsuzlanmalıdır. Bu kıyasta ön bileşenin çelişiğinin doğru olduğu kanıtlanacağı için art bileşen olumsuzlanmaktadır. Art bileşenin olumsuzlanması, ön bileşenin olumsuzlanmasını gerektirmektedir. Formel mantık açısından durum böyleyken informel mantık açısından art bileşenin olumsuzlanmasının kesinliğine bakılmaktadır. Kıyasın içeriğinin kesinliği ölçülmek istendiğinde ilkin kıyastaki önermelerin hangi yoldan elde edildiği bilinmelidir. Delilin kesinliği, ön bileşen ile art bileşen arasındaki mülâzemet ilişkisinin kesinliğiyle ölçülmelidir. Şartlı önermeler söz konusu olduğunda hem önermenin bileşenlerinin nasıl elde edildiği hem de bu bileşenler arasındaki ilişkinin hangi bilgiye dayalı kurulduğu önem taşımaktadır.

Eğer delilin önermeleri zanna veya güvenilir kimselerden alınan bilgiye dayalıysa veya önermenin bileşenleri arasındaki ilişki alışkanlığa, bir başka ifadeyle zanna dayalıysa delil iknaî hatâbî bir delil olacaktır. Delilin iknaî olarak isimlendirilmesinin sebebi hatâbî delilin amacının ikna olmasıdır. Eğer delilin önermeleri kesin bilgilere dayanıyor ve önermenin bileşenleri arasındaki ilişki kesin bilgiler aracılığıyla kuruluyorsa bu durumda delil kat'î burhânî bir delildir. Burhânî delil kat'î bilgiye ulaşmayı amaçladığından kat'î şeklinde isimlendirilmektedir. Nitekim her burhânî bilgi kat'î bilgidir.

Kazvînî, İbnü't-Temcîd, Sâdî Çelebi, Şeyhzâde, Ebüssuûd, Hafâcî, Konevî ve Âlûsî âyetteki delil hakkında ayrıntılı açıklama yapan müfessir ve şârihlerdir. Tîbî, Çârperdî, Îcî, İbn

Kesîr, Süyûtî âyetteki delil hakkında yorumda bulunmamıştır. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebû Hayyân ve İbn Kemal ise delili Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'ye benzer biçimde kısaca açıklamıştır.[1074] Buna göre şayet birden fazla ilâh olsaydı her ilâh yarattıklarını alıp bir kenara çekilecek, onları diğerlerinin mülkünden ayıracak ve yeryüzündeki hükümdarlar gibi ilâhlar da birbirlerini yenmeye çalışacaktır. Birden fazla ilâhın birbirinden ayrıştığı ve birbirlerini yendikleri görülmediğine göre tüm mülkü elinde bulunduran tek bir ilâhtır. Bu açıklamaya göre delildeki "her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmesi ve o ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışması" tanıklık sonucu elde edilmiş bir bilgidir. Önermenin bileşenleri arasındaki ilişki ise dünyada hükümdarların davranışlarına yönelik bilgi aracılığıyla kurulmaktadır. Molla Gürânî de benzer şekilde ilâhların durumunu hükümdarlara benzetmiş ve bu konudaki yeterli bilgiyi Enbiyâ sûresi 22. âyette verdiğini söyleyerek okuyucuyu bu âyetin tefsirine yönlendirmiştir.[1075]

Beyzâvî şartlı önermede art bileşen konumunda bulunan "her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmesi ve o ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışmasına" dair bilginin icmâ, tümevarım ve burhân aracılığıyla olumsuzlandığını söylemiştir.[1076] Onun bu ifadesi icmânın hangi konuda ve kimler arasında gerçekleştiği, icmânın bu düzlemde kesin bilgi veren bir yöntem olup olmadığı, tümevarımın nasıl elde edildiği, bu düzlemde kullanılmasının uygun olup olmadığı ve burhânın nasıl açıklanacağı hakkında bazı tartışmalara zemin hazırlamıştır.

Beyzâvî'ye göre her bir ilâhın yarattıklarını alacağı, hakim olacağı, mülkünü diğerlerinin mülkünden ayrıştıracağı ve birbirilerini yenecekleri konusunda icma bulunmaktadır. İcmânın tarafları tarafları ve delildeki art bileşenin yani lâzımın doğru olmadığına yönelik bilginin bu yolla edinilmesinin sıhhati, müfessirler ve şârihler tarafından incelenmiştir. İbnü't-Temcîd'e ve Hafâcî'ye göre icmâ müslümanlar ile kafirler/Arap müşrikler arasında; Sâdî Çelebi'ye göre Müslümanlar ile Hristiyanlar ve Arap müşrikler arasında; Konevî'ye göre ise Müslümanların kendi arasındadır.[1077]

1074 Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, 2/479; Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, 7/581; İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/217; Krş. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*., 4/656-658; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 23/291; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.

1075 Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 5:72.

1076 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.

1077 İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 13/218-219; Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 148b; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/218-219.

İbnü't-Temcîd'e göre bu konuda Müslümanlar ile kendilerine delil getirilen kafirler arasında uzlaşı bulunmaktadır. Nitekim kendilerine delil getirilen grup, her bir ilâhın yarattıklarını alıp bir kenara çekilmediğini, kendi yarattıklarına hakim olup mülkünü diğerinin mülkünden ayrıştırmadığını ve birbirlerini yenmeye çalışmadıklarını kabul etmektedir. Dolayısıyla bu sonuç muhatapların kabulüne dayanılarak reddedilmiştir. Bu durumda icmâ Müslümanlar ile kafirler arasında yaşanmaktadır.[1078]

Sâdî Çelebi'ye göre âyet Hristiyanların ve Arap müşriklerin iddialarını ortadan kaldırdığı için icmâ da bu gruplar ile Müslümanlar arasında olmalıdır. Nitekim onlar daha önce geçen âyetlerden anlaşıldığı üzere ilâhlık isnad ettikleri ilâhlarının bir şey yarattığını veya vâcib bir varlığa sahip olduğunu iddia etmemektedir. Dolayısıyla her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekildiğini ve ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışacağını onlar da kabul etmektedir.[1079]

Hafâcî'ye göre Beyzâvî Arap müşrikler ile Müslümanların icmâsından söz etmektedir. Zira âyetteki delil ile Arap müşriklerin ilzâm edilmesi amaçlanmaktadır. Burada Müslümanların kendi içindeki icmâsı veya tüm dinlerin icmâsı kastedilmemiştir. Yalnızca lâzımın doğru olmadığının Müslümanların icmâsı ile anlaşıldığını söylemek ve bunun üzerinden bir delil getirmek delilin muhatapları olan Arap müşrikler için bir anlam ifade etmeyeceği için yanlıştır. Lâzımın doğru olmadığının tüm dinlerin icmâsı ile kabul edildiğini söylemek de Senevîler gibi gruplar bu icmâya katılmadığından yanlış olacaktır.[1080]

Konevî'ye göre icmâ ile kasıt Müslümanların icmâsı olmalıdır. Zira Müslümanlar dışındaki kişilerin icmâsı geçerli değildir. İcma ehli Müslümanlardır. Arap müşrikler ve Hristiyanlar kastedilmiş olamaz. Arap müşrikler ve Hristiyanlar ilâhlarına vâcib olma veya yaratma vasfı izafe etmemekte; önceki âyetlerin işaret ettiği üzere varlığı vâcib olan varlığın tek yaratıcı olduğunu ve tüm mümkünlerin ona dayandığını kabul etmemektedir. Konevî, Sâdî Çelebi'nin Hristiyanları ve Arap müşrikleri icmâ ehlinden sayarak usûldeki kaideye aykırı davrandığını belirtmiştir. Hristiyanlar ve Arap müşrikler ibadet ettikleri ilâhların kendilerini Allah'a yaklaştıracağını düşünmektedir. Bu sebeple onlar bu delille ilzâm edilmektedir.[1081]

Dolayısıyla İbnü't-Temcîd'in, Sâdî Çelebi'nin ve Hafâcî'nin muhatapları gözeterek bir tercihte bulundukları anlaşılmaktadır. Konevî ise usûl kurallarına itimat etmiş görünmektedir.

1078 İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 13/218-219.
1079 Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 148b.
1080 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.
1081 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/218-219.

Art bileşen hakkındaki bilginin icmâya bağlı olarak doğru veya yanlış kabul edilmesine gelince İbn Kemal ve Hafâcî bunun kesinlik düzleminde kullanılamayacağını ifade etmiştir. Sâdî Çelebi ise âyetteki delilin muhatapları ikna etmesinin yeterli olduğunu, bu sebeple delilin kesin değil hatâbî olmasının mümkün olduğunu, bu sebeple art bileşen hakkındaki bilginin icmâya dayanmasının doğru olacağı kanaatindedir.

Delilin önermesindeki art bileşene ilişkin bilginin icmâ ile sağlanması hakkında, İbn Kemal ve Hafâcî'nin tutumu olumsuzdur.[1082] Onlar, icmâ ile lâzımın doğru olmadığı sonucuna ulaşmayı doğru bulmamıştır. Eğer lâzım hakkındaki bilgi icmâya dayalı bir bilgiyse delil, iknaî hatâbî olacaktır. Hatırlanacağı üzere bir delilin hatâbî olmasını sağlayan şey önermeler hakkındaki bilginin elde edilme yöntemidir. Önermelerin içeriği güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*) ve ilk bakışta doğru ve yaygın olduğu düşünülen bilgilerden oluşmaktadır. Bu önermelerden oluşan kıyasın amacı muhatapları bir fikre ikna etmektedir. İcmaya dayalı bilgi de bu kapsamda zanna dayanan (*zannî*) ve ilk bakışta doğru ve yaygın olduğu düşünülen bilgiler kategorisinde değerlendirilebilmektedir. İbn Kemal ve Hafâcî'ye göre söz konusu âyette kesin bir delil kullanılmıştır. Delilin kesin olması gerektiği için icmâ ve tümevarımın bu düzlemde kullanılması doğru olmayacaktır. icmâ ve tümevarım bu makama uygun yöntemler değildir. Ayrıca Hafâcî'ye göre bu icmâ ve tümevarım tam olmamalarına ek olarak aklî delil sayılmadıkları için kesinlik beklenen bir düzlemde kullanılmamalıdır.

Sâdî Çelebi ise delil kat'î yakînî değil muhatapları ilzâm edici bir delil olduğu için icmâ ile lâzımın doğru olmadığının ortaya konulmasını mümkün görmektedir. Zira ona göre âyet Hristiyanların ve Arap müşriklerin iddialarını ortadan kaldırmaktadır. Onlar daha önce geçen âyetlerden anlaşıldığı üzere ilâhlık isnad ettikleri ilâhlarının bir şey yarattığını veya vâcib bir varlığa sahip olduğunu iddia etmemektedir. Bu sebeple onlar ile Müslümanlar arasındaki icmâ da, onları ikna etmek için yeterli bir delildir. Sâdî Çelebi, âyetin muhataplarını ikna etmeyi amaçladığını ve bu minvalde bir delil getirildiğini düşünmektedir.[1083] İbn Kemal ve Hafâcî ise kesinlik beklenen bir konuşma düzleminde iknaî hatâbî bir delilin zikredilmesini doğru bulmamaktadır.

İcma ehlinin kapsamı âyetin muhatapları ve delilin kat'î veya iknaî olduğu konusundaki farklı görüşlere bağlı olarak değişmektedir. İbnü't-Temcîd ve Hafâcî'ye göre âyette Arap

---

1082 İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/217; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.

1083 Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 148b.

müşrikler muhatap alındığı için icmâ ehli Müslümanlar ile Arap müşriklerdir. Sâdî Çelebi'ye göre âyetteki delil müşriklerle birlikte Hristiyanları muhatap almıştır. Bu sebeple icmâ ehli Müslümanlar, Hristiyanlar ve Arap müşriklerdir. Konevî ise yalnızca Müslümanların icmâ ehli sayılabileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte İbn Kemal ve Hafâcî'ye göre kesin bir delil sunulması gereken bu düzlemde kesin bir sonuç vermeyen icmânın delil olarak kullanılması doğru değildir. Sâdî Çelebi ise âyetteki delilde muhatapların ilzâm edilmesinin amaçlandığını, bu sebeple kesin değil, muhatapların kabulleri üzerinden iknaî bir delil zikredilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.

Beyzâvî'ye göre her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmesi ve o ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışmasının doğru olmadığı tümevarım yoluyla da anlaşılmaktadır.[1084] İbnü't-Temcîd tümevarımı, mülk âlemindeki tanıklıkla açıklamaktadır. Birden fazla ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekildiği ve her birinin diğerine baskın gelmeye çalıştığı görülmediğine göre ilâhın tek olacağı anlaşılmaktadır. Hafâcî ise hükümdarların yönetimine bakılarak tümevarım yoluyla bir ülkede iki hükümdarın hüküm süremeyeceği bilgisinin elde edildiğini düşünmektedir. Ancak bu durumda delil iknaî hatâbî olacaktır. Bu sebeple icmâ ve tümevarımın bu makamda kullanılmaması gerekmektedir. Çünkü söz konusu icmâ ve tümevarım tam olmamalarının yanında aklî delil sayılmazlar.[1085] İbn Kemal de tümevarımın bu makama uygun olmadığını söylemiştir.[1086]

Beyzâvî'ye göre lâzım konumunda bulunan art bileşenin yani "her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmesi ve o ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışmasının" doğru olmadığı burhân yoluyla da kanıtlanmaktadır.[1087] Bu burhân "tüm mümkün varlıkların bir vâcib varlığa dayanması" hakkındaki bilgidir. Ancak bazı şârihler tüm mümkünlerin bir vacib varlığa dayanmasının zorunluluğu üzerine kurulan burhânın melzûm konumda bulunan ön bileşen yani "O'nunla beraber başka bir ilâhın var olmasının" doğru olmadığını kanıtladığını düşünmektedir.

İbnü't-Temcîd'e göre Beyzâvî burhân ile her ilâhın kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilmediği ve o ilâhlardan birinin diğerine baskın gelmeye çalışmadığını kanıtlandığını düşünerek hata etmiştir. İbnü't-Temcîd'e göre zikredilen burhân ile melzûm konumunda bulunan "O'nunla beraber başka bir ilâhın var olmasının" doğru olmadığı kanıtlanmaktadır.[1088]

1084 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.
1085 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.
1086 İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/217.
1087 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.
1088 İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 13/218-219.

Şeyhzâde'ye göre ise lâzımın ortadan kaldırılmasının (bâtıl olması) melzûmu ortadan kaldıracağı bilindiğinden melzûmun doğru olmadığını gösteren delil aynı zamanda lâzımın da doğru olmadığını gösterecektir. Dolayısıyla Beyzâvî'nin yanıldığını söylemek insaflı bir yorum olmayacaktır.[1089]

Konevî'ye göre Beyzâvî'nin burhân ile lâzımın bâtıl olacağına dair ifadesi, önermenin bileşenleri arasındaki mülâzemet ilişkisinin kesin olduğunu, dolayısıyla delilin bir burhân olduğunu göstermektedir. Konevî Gazzâlî ve İbnü'l-Hümâm'ın tercihinin bu yönde olduğunu ve alışkanlığa (âdet) dayanan bilginin kesin bilgi kategorisine dâhil edilebileceğini ifade etmiştir.[1090] Konevî burada Gazzâlî ve İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşte olduğunu söylese de ayrıca açıklama yapmamıştır. Ona göre önermenin unsurları arasındaki mülâzemet alışkanlığa dayalı olsa da kesin bilgidir. Sâdî Çelebi ise buna rağmen mülâzemetin alışkanlığa dayalı olması sebebiyle delilin, kesin bir bilgi sağlamayacağını öne sürmektedir.

İbn Kemal ve Hafâcî Beyzâvî tarafından zikredilen burhânı yeterli bulmamıştır. İbn Kemal ve Hafâcî'ye göre Beyzâvî mevcûdât silsilesinin zatı itibariyle vâcibü'l-vücûd olanda son bulduğu üzerine bir delil kurmuştur. Ancak bu delil, birden fazla varlık silsilesi olabileceği için birden fazla ilâh olmayacağı sonucunu vermemektedir. Hafâcî bu burhânın, burhân-ı temanü'u reddetme anlamı taşıdığı kanısındadır. Allah'ın birliğine yönelik burhân (burhânü'l-vahde), kelamda temanü' delili dışında da çeşitli yöntemlerle açıklanmıştır.[1091]

Lâzımın icmâ, tümevarım ve burhân ile doğru olmadığının nasıl ortaya konulduğu açıklandıktan sonra şârihlerin Beyzâvî'nin hükümdar benzetmesi hakkındaki açıklamalarına yer verilmelidir. Nitekim VIII. (XIV.) asır öncesinde ilâhlar arasında oluşacak anlaşmazlık, hem gündelik hadiselere hem de hükümdarların durumuna benzetilmiştir. VIII. (XIV.) asır sonrasında ise artık kesinlik aranan bir konuşma düzleminde bu benzetmenin kullanılmasının ne denli doğru olduğu sorgulanmaya başlanmıştır. Şerhlerde bu tartışma Zemahşerî ve Beyzâvî'nin ibareleri üzerinden ilerlemiştir. Beyzâvî âyetteki delili şu sözlerle açıklamıştır:

> Dediğiniz gibi O'nunla beraber başka ilâhlar olsaydı, dünyadaki hükümdarlar gibi onların da her biri kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir, tek başına hükmeder, mülkünü diğerlerininkinden ayırt eder ve aralarında savaş ile üstünlük yarışı başlardı. Bu durumda her şeyin melekûtu bir tek O'nun elinde olmazdı. Lâzım icmâ, tümevarım

[1089] Şeyhzâde, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/410.
[1090] Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/218-219.
[1091] İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/217; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.

(istikrâ) ve tüm mümkün varlıkların bir vâcib varlığa dayanması üzerine kurulan burhân ile bâtıldır.[1092]

Konevî'ye göre Beyzâvî'nin "yeryüzündeki hükümdarlar gibi" ifadesi delilin, muhataplarını kesin bir şekilde ilzâm etmediğini, alışkanlığa (âdet) dayalı iknaî hatâbî bir delil olduğunu göstermektedir.[1093] Sâdî Çelebi de buna dayanarak delilin iknaî hatâbî olduğunu düşünmüştür.[1094] Konevî Sâdî Çelebi'nin gerekli açıklamayı Enbiyâ sûresi 22. âyet yorumunda gerçekleştirdiğini, buna göre önermenin ciheti imkâna hamledildiğinde mülâzemetin ve delilin kesinlik taşıyacağı kanaatinde olduğunu aktarmıştır.[1095]

Sâdî Çelebi'nin Mü'minûn sûresi 91. âyet hakkındaki yorumuna bakıldığında Enbiyâ sûresi 22. âyet hakkındaki görüşünü sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ona göre Mü'minûn sûresi 91. âyetteki delil de iknaî hatâbî bir delildir. Nitekim ön bileşen ile art bileşen arasındaki mülâzemet alışkanlığa (âdet) dayalıdır. Beyzâvî'nin açıkladığı delil de buna işaret etmektedir. Zira Beyzâvî birden fazla ilâh olsaydı aralarında savaş ve üstünlük yarışının başlayacağını, bu durumda melekûtu elinde bulunduran tek bir ilâh olamayacağını ifade etmiştir. Bu ifadeleri onun, delili iknaî hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Sâdî Çelebi'ye göre âyette, insanların mülklerin ayrıştığına veya ilâhların birbirlerini yenmeye çalıştıklarına tanıklık etmedikleri için, tek bir ilâhın olduğu sonucuna varacakları söylenmiştir. Bu tanıklık, ön bileşen ile art bileşen arasındaki mülâzemetin alışkanlığa (âdet) dayalı olduğunu göstermektedir. Zira dünyada Senevî ve Manûtîlerin dediği üzere küfür ve iman, itaat ve isyan gibi zıt şeyler, birbirinden farklı fiiller görülebilmektedir. Dünyadaki bu zıt fiiller, evrende mülkün ayrışmadığına dair kesin bilgiye ulaşılmasını engellemektedir. Ancak Arap müşrikler ve Hristiyanlar evrende bir düzenin hakim olduğu, mülklerin ayrışmadığı, ilâhların üstünlük yarışına girmediği konusunda hem fikirdir. Bu sebeple icmâ ile lâzımın bâtıl olacağı sonucuna ulaşılabilmektedir.[1096]

Hafâcî Beyzâvî'nin birden fazla ilâhın yeryüzündeki hükümranlığı paylaşmasını dünyadaki hükümdarlara benzeterek delili oluşturmasını tenkit etmiştir. Hafâcî'ye göre "yeryüzündeki hükümdarlar gibi" ifadesi sebebiyle bu delilin ilzâmi ve kat'î değil alışkanlığa (*âdet*) dayalı olduğu ve kesin değil iknaî hatâbî bir delil olduğu söylenmiştir. O, bu ifadenin delilin muhataplarını ilzâm eden kesin bir delil olmayıp alışkanlığa (âdet) dayanan iknaî hatâbî

1092 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'v'îl*, 4/94.
1093 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/218-219.
1094 Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 148b.
1095 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 13/218-219.
1096 Sâdî Çelebi, *el-Fevâidü'l-Behiyye* (Süleymaniye, 168), 148b.

bir delil olduğunu gösterdiği kanaatindedir. Dolayısıyla delil kesin ise bu örnek ve tümevarım üzerinden temellendirilmemelidir.[1097]

Hafâcî'ye göre Beyzâvî açıkça burhândan söz etse de Kazvînî hatâbî bir delilden söz edildiğini düşünmüştür. Kazvînî'nin *el-Keşşâf* şârihi olduğu düşünüldüğünde Hafâcî'nin bu itirazı tuhaf görünmektedir. Ancak Beyzâvî bu açıklamasında Zemahşerî ve Râzî'yi izlemiştir. Dolayısıyla bu konuda Zemahşerî'ye yapılacak bir itiraz Râzî ve Beyzâvî'yi de kapsayacaktır. Kazvînî Zemahşerî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyette olduğu üzere kat'î olmayan bir burhândan söz ettiğini düşünerek âyetin kesin olduğunu açıklamaya çalışmıştır.[1098]

Zemahşerî âyetteki delili şu sözlerle ifade etmiştir:

> Her bir ilâh yarattıkları ile yalnız kalırdı ve onlar üzerinde hükümran olurdu. Böylece siz her birinin mülkünü/hükümranlığını diğerininkinden ayrılmış, biri diğerine üstün gelmiş görürdünüz. Nitekim dünyadaki sultanların mülkleri/hükümranlıkları böyle birbirlerinden ayrı ve birbirlerini yenme üzerine [kuruludur]. Şimdi onların mülklerinin ayrıldığını ve birbirlerine üstün geldiklerini görmediğine göre bilmelisin ki, her şeyin mülkü tek bir ilâhın elindedir.[1099]

Kazvînî'ye göre Zemahşerî'nin ifadeleri, onun bu âyeti Enbiyâ sûresi 22. âyetteki üslûbuna benzer şekilde tefsir ettiğini göstermektedir. Buna göre delil kesin bir delil değildir. Halbuki âyetteki delil Allah'ın birliğine yönelik açık bir burhândır. Kazvînî bu burhânı vâcibü'l-vücûd'u merkeze alarak açıklamaktadır. Onun ifadeleri bir kelam veya felsefe eseri okunduğu izlenimi verecek kadar ayrıntılıdır.[1100] Âlûsî Kazvînî'nin âyetteki burhân hakkındaki ifadelerini alıntılamış ve onun ifadelerinin tahkik edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre böyle bir tahkik sayesinde bazı tartışmaları çözümlemek mümkün olacaktır.[1101]

Ebüssuûd lâzımın icmâ ve tümevarım yoluyla bâtıl olacağı yönündeki düşünceye katılmamış görünmektedir. Zira o, bu sonuca burhândan yola çıkılarak ulaşılacağını ve hiçbir akıl sahibinin bu sebeple birden fazla ilâhın var olduğunu iddia edemeyeceğini söylemekle yetinmiştir. Ebüssuûd'a göre âyette muhatapların zannettiği gibi birden fazla ilâh olsaydı her birinin yarattığını alıp bir kenara çekileceği, diğerine hakim olmaya ve mülküne sahip çıkmaya çalışacağı, mülkünü diğerinden ayırmak isteyeceği ve bu sebeple hükümdarlar arasında olduğu

---

1097 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.
1098 Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî:*, 6/343.
1099 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri).*, 4/656-658.
1100 Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa, 174), 319b.
1101 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/258.

gibi ilâhların arasında da savaş ve üstün gelme yarışının başlayacağı ifade edilmiştir. İlâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalıştığında her şeyin melekûtu tek bir ilâhın elinde bulunmayacaktır. İlâhlardan birinin diğerine baskın geldiği doğru değildir. Tüm mümkünlerin zatı itibariyle tek olan vâcibü'l-vücûda dayandığına dair burhân bulunduğu için akıl sahibi hiç kimse bunun aksini söyleyemeyecektir. Dolayısıyla Ebüssuûd'un Beyzâvî'nin ibarelerini bilerek hareket ettiği anlaşılmaktadır. O da lâzımın bâtıl olduğunu söylemiş, ardından burhânı zikrederek bu burhâna sahip olan kimsenin Allah ile beraber başka bir ilâh olduğunu iddia etmeyeceğini söylemiştir.[1102]

Âlûsî [O'nunla beraber başka bir ilâh olsaydı,] her ilâh yarattıklarına hükmeder, tek başın tasarrufta bulunur, kendi mülkünü diğerinden ayırır ve hükümdarlar arasında olduğu gibi onlar arasında da savaş ve üstünlük yarışı başlardı" şeklinde tefsir ettiği âyetteki delilde art bileşenin bâtıl olduğunu söylemiştir.[1103] Bu iki şekilde gerçekleşebilir. Birincisi tüm ilâhların veya biri hariç diğer ilâhların ilâhlığının yanlışlanması gereklidir. Dolayısıyla art bileşen bâtıldır. İkincisi kelamda ve muhatap nezdinde her şeyin melekûtunun Allah'ın elinde olduğu kelamda ve muhataplar nezdinde burhân ile bilindiğinden art bileşen bâtıl olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın melekûtu paylaşması fikri kendinde bâtıldır. Nitekim daha önce geçen soru ve cevabın işaret ettiği üzere her şeyin melekûtunun ona özgü olduğu söylenmektedir. Kısaca bu ihtimale göre delil, muhatapların inancı baz alınarak kurulmaktadır. Muhataplar da herkes gibi her şeyin melekûtunun Allah'a ait olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Âlûsî'ye göre âyetten anlaşılan şartlı önermenin bileşenleri arasındaki lüzûm aklî değil alışkanlığa dayalıdır. Bu sebeple âyetin Allah'ın birliğine yönelik kesin değil iknaî hatâbî bir delil olduğu söyleyenler olmuştur. O ise Kazvînî'nin ayrıntılı deliline yer vermektedir.[1104]

3.4. Değerlendirme

Bu başlıkta Kur'an-hatâbe ilişkisi bağlamında, Kur'an'daki tevhid delilleri sadedinde el-Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 23/91 âyetlerine yönelik yorumların mahiyeti kronolojik olarak incelenmiştir. Hatâbe ekseninde Kur'an'daki tevhid delillerinin bilgi değerinin incelenmesi VIII. (XIV.) asır ve sonrasına tekabül etmektedir. Kelam literatüründe olduğu gibi tefsir literatüründe de bu soruşturmaya aynı asırda yer verildiği tespit edilmiştir. Bu perspektifin, Kur'an yorumunda yapısal bir değişikliğe sebep olup olmadığının saptanabilmesi için bu asırdan önceki âyet yorumları da izlenmiştir. Bu âyet yorumlarının takip edilmesi,

---

1102 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/148.
1103 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/258.
1104 Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, 9/258.

tefsirin diğer ilimlerle yakın iletişimi hakkında da fikir edinilmesini sağlamıştır. Araştırma, âyetlerin konusunu doğrudan ilgilendiren disiplinlerin gelişiminin, tefsir üzerinden izlenebileceği sonucunu vermiştir.

Mevcut dönemlendirme, mutlak bir tefsir tarihi dönemlendirme iddiası taşımamaktadır. Söz konusu dönemlendirmede ilk dört asır erken dönem yorumları olarak isimlendirilmiş; beşinci ilâ yedinci asırlar aklî kesinliğin araştırıldığı dönemler olarak nitelenmiş; sekizinci asır ilâ on üçüncü asır ise burhân-hatâbe çerçevesinin kullanıldığı dönem olarak tavsif edilmiştir.

Tefsirin hazırlık ile teşekkül aşamalarında ve erken dönemlerinde âyetlerdeki delile yönelik bir soruşturma görülmemiştir. Enbiyâ sûresi 22. âyetinde yer alan delil, gündelik hadiselerle gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde hatâbe ekseninde bir araştırma da yapılmamıştır. Ancak hatâbe çerçevesinde bakıldığında bazı tefsirlerde âyetin iknaî hatâbî bir delil olarak değerlendirildiği rahatlıkla söylenebilmektedir.

İslâmî ilimlerin ve dolayısıyla kelam ilminin sistemleşmesine paralel olarak dördüncü asırda yazılan tefsirlerde bir yorum çeşitliliği gözlenmiştir. Tefsir kitâbiyâtında tevhid delillerinin izi sürüldüğünde, aklî bir soruşturmanın ilk nüvelerinin dördüncü asırda görüldüğü ve beşinci asırda yerleştiği sonucuna varılmıştır. Çalışmada buna uygun olarak beşinci asır ikinci periyodun başladığı bir çizgi olmuştur. Beşinci asır, kelam ilminde temanü‘ delilinin ve bu delilin kaynağını bulduğu Enbiyâ sûresi 22. âyetin aklî açıdan sorgulandığı döneme tekabül etmektedir. Bu gelişme, tefsir eserlerinde de aklî açıklamaların yer bulmasına vesile olmuştur.

İkinci periyodu oluşturan beşinci asır ilâ sekizinci asır arasında yazılan tefsirlerde, âyetlerde bulunan deliller açıklansa da önermeler baz alınarak bir bilgi değeri soruşturmasında bulunulmadığı görülmüştür. Delilin genelde cismânî dünya ve gündelik hadiselerle gerekçelendirildiği tespit edilmiştir. İncelemeye konu edilen tefsirler arasında temanü‘ kavramına ilk kez V. (XI.) asırda rastlanmıştır. Enbiyâ sûresi 22. âyeti açıklarken temanü‘ kavramına yer veren ilk müfessir Vâhidî iken Mü’minûn sûresi 91. âyetin tefsiri sırasında Kuşeyrî olmuştur.

VIII. (XIV.) asır ve sonrasında Kur’an’daki tevhid delillerinin bilgi değeri, hatâbe ekseninde sorgulanmıştır. Bu süreçte kelam ve tefsir kitâbiyâtında eş zamanlı olarak Enbiyâ sûresi 22. âyet çerçevesinde Kur’an-hatâbe ilişkisinin konu edildiği gözlenmiştir.

Kazvînî, İbnü’t-Temcîd, Sâdî Çelebi, Kâzerûnî, Şeyhzâde, Ebüssuûd, Hafâcî, İsmâîl Konevî ve Âlûsî âyetlerdeki delillerin bilgi değerine odaklanan müfessir ve şârihlerdir. Bu isimlerin ortak noktası Kazvînî, Ebüssuûd ve Âlûsî hariç her birinin Beyzâvî’nin *Envâr*’ına şerh

yazmış olmasıdır. Kazvînî *el-Keşşâf*'a şerh yazmıştır. Ebüssuûd ise tefsirinde *el-Keşşâf* ve *Envâr*'ın içerik ve yöntem açısından sıkı takipçisidir. Bu yönüyle onun da şerhlerle kıyaslanması mümkündür. Âlûsî de kendisinden önceki birikimi yansıtan kapsamlı bir tefsir yazmış ve bu tartışmaya dahil olmuştur. O, âyeti açıklarken Teftâzânî'nin açıklamalarını doğrudan alıntılayıp *Şerhu'l-Akâid* hâşiyelerine başvurması açısından zengin bir içerik sunmaktadır. Bu dönemde İbn Kesir ve Süyûtî gibi âyetteki delil hakkında açıklamada bulunmayan müfessirler de yer almaktadır. Bu durum ise söz konusu müfessirlerin tefsir yönelimlerinden kaynaklanmaktadır.

Müfessirler, delilin bilgi değerine yakînî/kat'î veya iknaî/hatâbî kelimeleriyle işaret etmiştir. Şeyhzâde, Konevî, Hâdimî ve Âlûsî Enbiyâ sûresi 22. âyetteki, Kazvînî ve Hafâcî ise Mü'minûn sûresi 91. âyetteki delil için doğrudan hatâbî kavramını kullanmıştır. Bununla birlikte daha önce ifade edildiği üzere hatâbî anlatım yöntemi, amacı açısından iknaî olarak da isimlendirilmektedir. Dolayısıyla onun iknaî olarak nitelenmesi aynı zamanda hatâbî olduğunu göstermektedir.

Müfessir ve şârihlerin âyetler hakkındaki kanaatlerine gelince Sâdî Çelebi, Şeyhzâde ve Hâdimî âyetteki delili hatâbî olmakla niteleyen isimlerdir. Bunun dışında müfessir ve şârihlerin âyetteki delilin kesinliğini araştırdıkları ve Teftâzânî'ye hak vermedikleri görülmüştür. Hatırlanacağı üzere Teftâzânî âyetteki delilin hatâbî bir anlatım yöntemine sahip olduğunu ifade etmiştir. Öğrencisi Abdullâh el-Buhârî'ye göre Teftâzânî bu ifade ile âyetlerin ibareleri itibariyle hatâbî, işaretleri itibariyle burhânî bir anlatım yöntemi takip ettiğini kastetmiştir. Bununla birlikte tefsir kitâbiyâtında genelde Teftâzânî ve Gazzâlî'nin bu yorumu dikkate alınmamış, doğrudan âyetlerin kesinlik değerine vurgu yapılmıştır. Ancak Hâdimî'nin ifade ettiği üzere âyetler zâhiri itibariyle burhânî bir anlatım yöntemi izlememiştir.

Hatırlanacağı üzere hatâbî anlatım yönteminin üslûbu önermelerden birinin örtük bırakılmasıdır. el-Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 32/91. âyetler bu açıdan hatâbî bir üslûba sahiptir. Amaçları, Allah'ın birliğine davet etmek ve muhatapları bu konuda ikna etmektir. Dolayısıyla âyetlerin hatâbî bir üslûp ve amaç taşıdıkları ifade edilmelidir. Bununla birlikte âyetlerde bulunan delillerin önermelerinin elde edilme biçimleri hakkında uzlaşı bulunmamaktadır. Âyetlerin bilgi değerini belirleyecek şey, delilin anlatım yöntemidir. Anlatım yöntemi ise önermelerin elde edilme biçimlerine bağlıdır.

Enbiyâ 21/22 ve Mü'minûn 23/91. âyetlerde bulunan delillerde birinci öncül, şartlı olduğundan önermenin bileşenleri arasındaki ilişki soruşturulmaktadır. Dolayısıyla birden fazla

ilâh bulunması ile evrende fesadın oluşması arasındaki ilişki sorgulanmaktadır. Bu noktada ilâh ile fesadın anlamı ve önermenin ciheti büyük bir önem taşımaktadır. İlâh kelimesi ibadet edilmeye layık olan anlamına gelebildiği gibi belirli nitelikleri haiz olan anlamı da taşımaktadır. Fesad kelimesi de aynı şekilde bi'l-imkân veya bi'l-fiil düzenin bozulması veya evrenin yokluğu anlamına gelebilmektedir. Müfessirler âyetteki delilin kesinliğini arama noktasında kimi zaman evrenin yokluğu kimi zaman bi'l-fiil yokluğu; kimi zaman bi'l-imkân yokluğu arasında tercihte bulunmuştur. Ancak ilk muhataplar ve insanların çoğunu oluşturan avam açısından düşünüldüğünde âyetlerde bulunan deliller, hatâbî bir anlatım yönteminin takip edildiği izlenimi vermektedir. Zira sıradan bir insan, yöneticiler arasındaki iktidar savaşlarını göz önünde bulundurarak evrenin birden fazla yaratıcısı ve yöneticisi olamayacağı sonucuna doğrudan ulaşmaktadır. Bu çıkarım, alışkanlığa dayalı bir çıkarım olduğundan ilk bakışta yaygın olduğu düşünülen bir bilgi veya galip de olsa zanna dayalı bir bilgidir. Dolayısıyla âyetlerin sıradan muhatapları için onları ikna edecek hatâbî bir anlatım yöntemi izlediği söylenebilir. Ancak âyetler aynı zamanda uzmanların farklı çıkarımlarına da kaynaklık etmektedir. Bu açıdan ilâhların çatışmasının mümkün olması üzerinden evrenin baştan var olamayacağı sonucuna varılabilir. Bu çıkarım, zanna değil kesin bilgilere dayanan önermelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla âyetlerin avama yönelik hatâbî, havasa yönelik burhânî bir anlatım yöntemini bir arada bünyesinde taşıdığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışma, klasik İslam düşüncesinde hatâbe kavramı etrafında şekillenen Kur'an dili tartışmalarını tarihsel bir perspektifle ele alarak literatüre katkı sunmayı hedeflemiştir. Bu kapsamda hatâbe kavramının Kur'an dili bağlamında nasıl anlaşıldığı ve kullanıldığı ortaya konmuş, ardından Kur'an dilinin bilgi değeri hakkında ortaya çıkan yaklaşımlar, temsil gücü yüksek düşünürler üzerinden incelenerek tartışmanın teorik zemini aydınlatılmıştır. Son olarak, tevhid delillerinin yorumunda hatâbe kavramının etkisi, tarihsel bir süreç içerisinde izlenerek, tefsir ve kelam literatüründeki dönüşüm görünür kılınmıştır. Araştırmanın özellikle tevhid delillerinin yorumuna odaklanması, İslam düşünce tarihinde metodolojik bir mesele olarak ortaya çıkan hatâbe-burhan tartışmasının somut bir tartışma zemini üzerinden değerlendirilmesine imkân tanımıştır. Tevhid delillerinin yorumunda belirginleşen farklı yaklaşımlar, İslam düşünce geleneğinde mantık, kelam ve tefsir ilimlerinin etkileşimini göstermesi bakımından da ayrıca önem arz etmektedir.

Araştırma sürecinde bazı sınırlılıklar ve zorluklarla karşılaşılmıştır. Hatâbe kavramının farklı bağlamlarda kullanılması, kavramsal bir çerçeve oluşturmayı zorlaştırmıştır. Ayrıca, Kur'an dili tartışmalarının farklı disiplinlerde (felsefe, kelam, tefsir, mantık) dağınık bir biçimde yer alması, bütüncül bir resim oluşturmayı zorlaştırmıştır. Bu sebeple disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiş ve farklı geleneklerdeki tartışmalar bir arada değerlendirilmiştir. Modern epistemolojik kavramlarla klasik dönemdeki kavramların örtüşmemesi de tarihsel analizle çağdaş değerlendirmeleri birleştirmeyi güçleştiren bir diğer faktör olmuştur. Bu sorun, anakronizmden kaçınarak ve tarihî bağlam gözetilerek giderilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde, Kur'an'ın hatâbî anlatım yöntemi izlemesinin onun gerçeklik değerine zarar vermeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre bir sözde hakikatin kendisinin mi yoksa onun sembolik bir anlatımının mı tercih edildiğinin saptanması için farklı ipuçlarına başvurulmalıdır. Hatâbî anlatım yöntemi, hakikatin kendisinden söz edilmesine engel teşkil etmemektedir. Bununla birlikte hatâbî anlatım yöntemiyle elde edilen bilgi, kesinlik açısından zannî-hatâbî bir bilgi değerini haizdir. Dolayısıyla mutlak bir kesinlik taşımamaktadır.

Hatâbî önermelerde akıl, özne ve yüklem arasında kesin ve değişmez bir irtibat kuramamaktadır. Yüklemli önermeler söz konusu olduğunda özne ve yüklem; şartlı önermeler söz konusu olduğunda ön bileşen ve art bileşen arasındaki irtibatın kesinliğe değil alışkanlığa dayalı olarak kurulması, bu önermelerin aksinin düşünülebileceğini göstermektedir. Aksi düşünülebilen bilgiler, kesinlik değeri taşımamaktadır. Çalışmada hatâbî önermelerin çeşitli

seviyelerde zannî bilgi değerine sahip olması sebebiyle bu önermelerle ulaşılan bilginin de zannî bilgi değeri taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla hatâbî bilgi ile zannî bilgi eş değer görülmüştür. Burada dikkat edilmesi gereken şey, önermenin unsurları arasındaki ilişkinin kim tarafından kurulduğudur. Nitekim matematiksel bir bilgi, kendisine güven duyulan kişilerden iletilen, zanna dayanan ve ilk bakışta doğru ve yaygın olduğu düşünülen bilgiler aracılığıyla elde edilebilmektedir. Kendinde apaçık ve zorunlu bir bilgi, sadece güvenilir kişinin sözüne itimat edilerek kabul edilebilmektedir. Bu durum söz konusu bilginin kendinde kesinliğiyle ilgili değildir. Muhataplar bilgiyi farklı yollarla elde etmektedir. Zira insanların anlayış kapasiteleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle insanların anlayış kapasitelerine bağlı olarak biri için kesin bir yolla elde edilen ve kesinlik değeri taşıyan bilgi, bir başkası için zanna dayalı elde edilip zannî bilgi değeri taşıyabilmektedir. Peygamber için kesin bilgi değerine sahip olan önerme, peygambere duydukları güven sebebiyle o bilgiyi kabul eden sıradan insanlar için kesin değil zannîdir. Dolayısıyla bilginin değeri, onu algılayan muhataplara göre değişiklik göstermektedir.

Bu çalışmada klasik İslam düşünce geleneğinde Kur'an dili ile hatâbî anlatım yöntemi arasında dört farklı ilişki tesis edildiği tespit edilmiştir. Kur'an dilinin (i) tamamının, (ii) muhatapların seviyesine göre bir yönünün veya (iii) bir kısmının hatâbî bir anlatım yöntemine ve dolayısıyla hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğu ile (iv) kendisine özgü bir anlatım yöntemi takip ederek kesin burhânî bir bilgi değerine sahip olduğuna yönelik dört yaklaşım belirlenmiştir. Bu yaklaşımların dayandığı arka plan, temsîl kabiliyeti yüksek isimler üzerinden incelenmiştir.

Bu tasnife göre Kur'an'ın bütünüyle hatâbî anlatım yöntemine sahip olduğu ve hatâbî bir bilgi değeri taşıdığı fikri, az da olsa, İslâm düşünce geleneğinde kendisine yer bulmuştur. Fârâbî ile temsîl edilebilecek olan İslâm filozoflarına göre Kur'an dili, hatâbî bir bilgi değerine sahiptir. Ancak bu durum, onun hakikatin misallerine yer verdiği anlamına gelmemektedir. İbn Teymiyye'nin ve bu çizgiyi takip eden çağdaş araştırmacıların Fârâbî hakkında yanıldığı noktanın bu olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Kur'an'da kavramlar açısından hakikatin misâlleri tahayyül ettirilmekte, yargılar açısından hatâbî bir anlatım yöntemi izlenmektedir.

Gazzâlî Kur'an'da hatâbe ve burhânın eş zamanlı olarak konumlandığı kanaatindedir. O, aynı âyetlerin hem zâhir hem bâtın anlamlar taşıdığına işaret ederek, avam için hatâbî, havas için ise burhânî bir bilgi değeri sunduğunu savunmuştur. İbn Rüşd ise Kur'an'da hatâbenin sürekliliğine karşı burhânın konumsal olarak tezahür ettiğini düşünmektedir. Ona göre burhân,

yalnızca temel konularda geçerli bir anlatım yöntemidir. Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberin varlığı ve ahiretin varlığı söz konusu olduğunda Kur'an dili hem burhânî hem hatâbî bir anlatım yöntemi izlemektedir. İbn Rüşd ile Gazzâlî'yi ayıran nokta Gazzâlî'nin varlık anlayışına bağlı olarak âyetlerin zâhiri ile bâtını arasında ayrıma gitmesidir. İbn Rüşd ise her âyetin zâhiri ve bâtını olduğunu kabul etmemektedir. Çağdaş çalışmalarda, bu ayrıma işaret edilmediği görülmüştür.

Kur'an bilimsel verileri sistematize eden bir kitap olmadığı için tamamının kesin önermelerden oluştuğunu düşünmek, bir diğer ifadeyle burhanî bir anlatım yöntemi izlediğini söylemek mümkün görünmemektedir. İbn Teymiyye ise burhâna farklı bir anlam yükleyerek Kur'an'ın burhânî bir bilgi değerine sahip olduğunu öne sürmektedir. Literatür değerlendirmesinde ifade edildiği üzere çağdaş çalışmalarda İbn Teymiyye çizgisi takip edilmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin klasik mantık verilerini mihenk almadığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Bugün, klasik mantık yerini modern mantığa bırakmıştır. Bununla birlikte kanımızca, klasik mantığın terimleri kullanıldığında Kur'an'ın, sıradan bir okuyucu için hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira insanlar, Kur'an metnine iyi niyetle yaklaştıkları sürece ikna olmaktadır. Ancak Kur'an, Arap olsun olmasın, nüzul asrında veya sonrasında yaşayan tüm insanların ihtiyaçlarını karşılayacak burhânî bir anlatım yöntemini ve kesinliği de haiz olmalıdır. Nitekim o, bilgiyi doğrudan ve kesin biçimde elde edebilecek kapasitedeki kimseleri göz ardı etmemiştir. Deliller bazında düşünüldüğünde Kur'an'da insanların çoğunun etkilendiği hatâbî deliller kullanıldığı, bununla birlikte seçkin kimselerin göz ardı edilmediği, işaretlerle veya bâtınî anlamlar vasıtasıyla onlar için de kesinliğe uzanan yeni kapılar açıldığı sonucu daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada çağdaş araştırmacıların aksine, mevcut yaklaşımlar arasında Gazzâlî'nin yaklaşımı daha isabetli bulunmuştur.

Araştırmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri, Kur'an ile hatâbe arasındaki ilişkinin tarihsel süreçteki gelişimidir. VI. (XII.) asırda Gazzâlî ile birlikte mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasına paralel olarak hatâbe sanatı da konu edilmiştir. Ne var ki Kur'an ile hatâbe arasındaki ilişkinin gündeme alınması, VIII. (XIV.) asrı bulmuştur. Bu veriye ulaşılabilmesi için çalışmada Allah'ın birliğine yönelik kanıtlar ile Kur'an'da yer alan kanıtlar arasındaki ilişkinin izi sürülmüştür. Buna göre erken dönemlerde Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler temanü' delilinin kaynağının Kur'an âyetleri olduğunu düşünmüş ve delili dikkatli biçimde

açıklamışlardır. V. (XI.) asır itibariyle Cüveynî ve Nesefî'nin temanü' delilini kabul etmeyen kişi ve kişileri âyetleri inkar etmekle itham etmeleri, hem kelam ilminde geliştirilen temanü' delilinin hem de Kur'an'daki tevhid delillerinin kesinliğine yönelik hassas bir tutum izlenmesine yol açmıştır. Böylece bu dönemden sonra Kur'an'da bulunan tevhid delillerinin, aklî düzlemde daha ayrıntılı sorgulandığı görülmüştür.

Yapılan incelemelere göre, kelam literatüründe Kur'an'daki tevhid delillerinin hatâbî bir bilgi değerine sahip olup olmadığı, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i ve Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'si üzerine yapılan çalışmalarda bir tartışmaya dönşmüştür. Tartışmayı alevlendiren Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'de el-Enbiyâ 21/22. âyetteki delilin iknaî hatâbî bilgi değerini haiz olduğunu ifade etmesidir. Bu dönemde hem kelam ilminde geliştirilen temanü' delilinde hem de Kur'an'daki tevhid delillerinde kullanılan önermelerin bilgi değeri ve kesinliği incelenmiş, delilin iknaî hatâbî mi kat'î burhanî mi olduğu sorgulanmıştır. Bu konu, Kirmânî ve Teftâzânî'nin öğrencilerinin kendilerine bir taraf belirlemeleri ile kelam literatüründe gündeme alınan bir mesele halini almıştır. Kirmânî ve Alaeddin el-Buhârî tarafından hatâbe çerçevesinde tevhid delillerinin bilgi değerine yönelik müstakil risaleler yazılmıştır. Dolayısıyla VIII. (XIV.) asır itibariyle özellikle el-Enbiyâ 21/22 âyetteki delilin zannî bir kesinlik derecesine sahip hatâbî bir bilgi değerine sahip olup olamayacağı tartışmaya konu edilmiştir.

Tefsir kitâbiyâtı tarandığında VIII. (XIV.) asır öncesinde tevhid delillerinin yer aldığı âyetlerin dilbilimsel açıdan, iç ve dış bağlam zikredilerek veya âyetteki delil kısaca bildirilerek yorumlandığını söylemek mümkündür. el-Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 23/91. âyetlerinde yer alan tevhid delillerinde hatâbî anlatım yönteminin kullanılıp kullanılmadığı ve bu deliller sonucu elde edilen bilginin hatâbî olup olmadığı, incelemeye konu ettiğimiz eserler arasında ilk kez Kazvinî'nin *el-Keşşâf* üzerine yazdığı şerhte konu edilmiştir. Bu eser, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inden kısa bir süre önce kaleme alınmıştır. Kazvinî'nin, Teftâzânî'den önce söz konusu âyetlerde bulunan delillerin bilgi değerini "hatâbe" kavramı etrafında araştırması, tartışmanın mevcut dönemde var olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla hem tefsir hem kelam literatüründe el-Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 23/91. âyetlerdeki delillerin bilgi değerinin VIII. (XIV.) asır sonrasında gündeme alındığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu dönemde Kur'an'daki delillerin hatâbî olup olmadıklarının sorgulanması, müfessirlerin klasik mantık literatüründe görülen delil tasnifini özümsediğini ve Kur'an âyetlerine uyguladığını göstermesi açısından önemlidir. Buna göre Kur'an delillerinin formel

mantığa uygun forma sokulabilecek deliller oldukları kabul edilmiştir. Bu durumda yüklemli önermelerde özne ve yüklem, şartlı önermelerde ön bileşen ile art bileşen arasındaki lüzûm ilişkisinin mahiyeti konu edilmiştir. Zira önermenin içeriğini belirleyen şey, bu ilişkinin nasıl kurulduğudur. Bir diğer ifadeyle önermedeki bilginin nasıl elde edildiği, önermenin türünü; önermenin türü ise delilin türünü belirlemektedir. Şartlı önermeler söz konusu olduğunda ön bileşen ile art bileşen arasındaki lüzûm ilişkisi kesin ise delil burhanî, kesin değilse hatâbî bir anlatım yöntemine ve dolayısıyla bilgi değerine sahip olacaktır. Müfessirlerin, bu kapsamda, âyetlerde bulunan kelimelerin anlamlarını açıklama noktasında dikkatli davrandıkları, cümlelerin cihetlerini itibara aldıkları, âyetlerdeki delilde yer alan lüzûm ilişkisini konu ettikleri ve bu lüzûmun kesinliğe dayalı elde edildiğini ortaya koymaya gayret ettikleri gözlenmiştir. Bu durum, Kur'an yorumunda yapısal bir değişikliğe sebep olmamış, yorumda çeşitlenmeye yol açmıştır. Denilebilir ki, tefsir kitâbiyâtında VIII. (XIV.) asır itibariyle Kur'an'daki tevhid delillerinin, hatâbe sanatı çerçevesinde bilgi değeri tahlil edilmiştir. Bu bağlamda müfessirlerin çoğunlukla âyetlerin burhânî kesinlik taşıyan yönüne odaklandıkları ve hatâbî bir bilgi ifade ettiğini söylemekten kaçındıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Kur'an'daki tevhid delillerinin yorumlarına bakıldığında tefsir eserlerinde, İbn Rüşd'ün âyet yorumlarının yankı bulmadığı; İbn Teymiyye'nin yorumunun ise kelam ilminde geliştirilen temanü' delilini eleştiren ehl-i hadis perspektifine yakın olup münferit kaldığı tespit edilmiştir. Fârâbî'nin ise Kur'an yorumunda bulunmadığı görülmüştür. Fârâbî'nin, Kur'an dilinin temsîli bir anlatıma sahip olduğunu düşünmesi hasebiyle Kur'an lafızlarıyla ilgilenmediğini söylemek mümkündür. Gazzâlî'ye gelince onun, Kur'an'da yer alan tevhid delillerinin burhân veya hatâbe yöntemlerini bir arada izlediği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre âyetlerin bilgi değeri, muhatapların bilgiyi elde etme biçimlerine göre değişmektedir. Dolayısıyla âyetlerde farklı cihetler itibara alınmalıdır. Kur'an yalnızca çoğunluğu değil tüm muhataplarını baz alarak aynı anda hem hatâbî, hem burhanî anlatım yöntemi izlemektedir. Gazzâlî'nin bu tutumu Râzî tarafından sürdürülmüş, bundan sonra her ne kadar Kur'an ile hatâbe ilişkisi açıkça kurulmasa da bu yaklaşım mevcut paradigmayı etkilemiştir.

Sonuç olarak, klasik İslam düşüncesinde Kur'an dilinin bilgi değeri tartışmaları, hem tarihsel bir fenomen olarak hem de günümüz epistemoloji ve hermenötik çalışmalarına katkı sunabilecek zengin bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışma, söz konusu tartışmaların tarihsel gelişimini ortaya koyarak, ilahiyat alanındaki çağdaş metodolojik arayışlara ve disiplinler arası diyaloglara katkı sunmayı hedeflemiştir. Gelecek çalışmalarda tevhid delilleri

dışındaki konuların hatâbe perspektifinden incelenmesi, araştırmanın kapsamını genişletecektir. Yine ileri çalışmalarda çağdaş İslâm düşüncesinde Kur'an dilinin bilgi değerine dair yaklaşımların, klasik dönemdeki tartışmalarla ilişkisi araştırılabilir. Ayrıca hatâbe kavramının, çağdaş dilbilim, hermenötik, din dili ve retorik teorileriyle karşılaştırılması, verimli bir alan oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

Afacan, Hülya. *Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Akay, Ali. "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'' ile İlgili Bir Risalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2005), 147-171.

Akın, Murat. "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kritiği". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* X/19 (2023), 47-66.

Alper, Ömer Mahir. "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, 51-66.

Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Altındağ, Keziban Hilal. *Fârâbî Felsefesinde Havâs ve Mille İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Altınörs, Atakan. "Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması". *EKEV Akademi Dergisi* 49 (2011), 81-92.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. ed. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Arıcan, M. Kazım. "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2008), 225-252.

Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'ân anlayışı.* Ankara: Fecr Yayınları, 2002.

Aruçi, Muhammed. "Tebsıratü'l-Edille". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2020), 1120-1141.

Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 211-233.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2018.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/8 (1988), 35-49.

Aykıt, Asiye. "Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayile Gücü". *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 35-60.

Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.

Baba, Coşkun. "Retorik ve Mantık İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 247-260.

Baltacı, Burhan. "Osmanlı Dönemi Âyet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (2011) 405-417.

Barlak, Muzaffer. "İbn Teymiyye'nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 363-378.

Begavî, Ebû Muhammed Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Ben Issâ Bâ Tâhir. "Teysîru'l-belâğa fî kütübi't-türâs". *el-Lugatü'l-Arabiyyü'l-Ürdünî*, 29-75.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. ed. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Bolay, M. Naci. "Beş Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. ed. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Burns, Gerald L. "Gazali'nin Tasavvufi Hermenötiği". çev. Turan Koç. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 420-428.

Câbirî, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2000.

Canşı, Muhammed. *Taşköprizâde'nin Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye Adlı Eserinin Meânî Bölümünde Tahkîk Ettiği Bazı Meseleler*. Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Cengiz, Lütfü. "İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Varlığı ve Birliği". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2012), 125-153.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 3. Basım, 1999.

Corbin, Henry Eugenie. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

Coşkun, Abdulkadir. *İbn Sina Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. "el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh". çev. Yüksel Çelik. *Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn. *el-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. ed. Ahmed Abdürrahîm Sâyic- Tevfîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü'ş-şekâfeti'd-dîniyye, 2009.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn el-. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. ed. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeetü'l-Meârif, 1969.

Çağrıcı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. TDV Yayınları, 1996.

Çağrıcı, Mustafa. "Zanniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çârperdî, Fahrüddîn Ahmed. *Tetimmetü'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrâhîm Paşa, 163.

Çelebi, İlyas. "Kādî Abdülcebbâr (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çelik, Muhammed. *Kur'an'ın İkna Hususiyeti*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2. Basım, 1996.

Çınar, Mahmut. "Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kâdî Abdülcebbâr Örneği". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11 (2013), 533-556.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Delice, Engin. *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Demir, Osman. "Yakīn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Demir, Osman Nuri. *Tanrı Kanıtlaması Erken Dönem Kelâmında Kasım er-Ressî Örneği*. İlâhiyât Yayınları, 2023.
Demir, Sinan. *Aristoteles ve Fârâbî'de Hitabet Sanatı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
Demirbaş, Servet. "Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 39-66.
Demirbaş, Servet. *Tefsir-Mantık İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Direk, Şeyma Nur. *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhan-ı Temânû'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
Duman, Mehmet Akif. *Retorikten Belagate Mecazdan Metafora*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
Duman, Soner vd. "İbn Teymiyye". *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 26 Şubat 2024. https://islamdusunceatlasi.org/ibn-teymiyye/399
Durusoy, Ali. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
Durmuş, İsmail. "Temsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/434. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Durusoy, Ali. "Yakīniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/273. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Dündar, İbrâhîm Halil. "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 185-203.
Dürüşken, Çiğdem. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2001.
Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *İsâgûcî ve Şerhi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Hatâbe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1980.
Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *İmam İbn-i Teymiyye*. çev. Nusreddin Bolelli vd. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988.
Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.s.
Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Târîhü'l-cedel*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980.
Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: OTTO, 3. Basım, 2013.
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. ed. Richard J. Mc Carthy. Beyrut: Imprimerie Catholique [el-Matbaatü'l-Katolikiyye], 1953.
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. "Risâle ilâ ehli's-Segr". çev. Kıvâmüddin Burslan. *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 7 (1928), 154-176.
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Risâle ilâ ehli's-Segr*. ed. Abdullâh Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2. Basım, 2002.
Ebüssuûd. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Ece, Muhammed Nasih. "Klasik Mantığın Beş Sanatına Yönelik Felsefî Bir Çözümleme". *Klasik Mantıkta Beş Sanat*. 95-133, ts.
Elmaî, Zâhir b. Avâd. *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/1984.
Emad Hassan Marzouk. "et-Temânü' el-Kur'ânî min burhâniyyeti'd-delîl ilâ muğâletâti'l-istidlâl". *Mecelle siyâkâti'l-luga ve dirâsâti'l-beyniyye* 2/5 (2017), 98-114.
Emiroğlu, İbrâhîm. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Emiroğlu, İbrâhîm. "Safsata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. ed. Muhammed İvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
Fâlî, Kutbüddîn. *Takrîbü'l-Keşşâf*. Köprülü Kütüphanesi: Fazıl Ahmed Paşa.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. "Kitâbü'l-kıyâsi's-sagîr". çev. Mübahat Türker-Küyel. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. 53-95. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Tahsîlü's-saâde*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitabu'l-Burhân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Harfler Kitabı: Kitâbü'l-hurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *et-Tavtıe: Mantığa Başlangıç Risaleleri*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kategoriler ve Retorik: Kitâbü'l-makûlât ve Kitâbü'l-hatâbe*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2021.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2022.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. "Kitâbü'l-Cedel". *el-Mantık inde'l-Farabi*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Meârifü'l-akliyye ve lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*. ed. Abdülkerim el-Osman. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1963.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. ed. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. Kahire: Dârü'l-meârif, 4. Basım, 1966.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Kıstâsü'l-müstakim- Hak Yolcularının Miracı (Mi'râcü's-sâlikîn)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Eskin Matbaası, 1971.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'râcü's-sâlikîn*. Matbaatü'l-Alâviyye bi-Müsteğânim, 2. Basım, 1992.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. ed. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. ed. Mahmûd Beycû. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıd el-Felâsife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2002.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Münkız mine'd-dalâl*. ed. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, 2007.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yârü'l-ilm: İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Nur Metafiziği: Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed - Mardinî, Yusuf Sıdkî. *İhya Tercüme ve Şerhi: Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerhu Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrâhîm Çapak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kelam ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*. çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
Gelenbevî, İsmâîl. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*. 2 Cilt. Dersaadet: y.y, 1316.
Gemuhluoğlu, Zeynep. "Gazzâlî Düşüncesindeki Kur'an-Varlık-Metin-Âlem İlişkileri Işığında 'Roman ve Kur'ân' Tartışmalarına Dair Bir İnceleme". *Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/169-181. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012.
Gemuhluoğlu, Zeynep. "Gazzali'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Ekim 2011*, 603-614.
Gemuhluoğlu, Zeynep. "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme". *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*. 603-614. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012.
Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum: Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.
Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*. çev. İbrâhîm Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-298.
Hâdimî, Muhammed b. Abdullâh. *Risâle fî tefsîri âyeti "Lev kâne fihimâ âlihetün"*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi.
Hafâcî, Şehâbeddîn. *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
Haklı, Şaban. "Farabi'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı". *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 7-8 Ekim 2004*, 303-314.
Harman, Vezir. "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XIII/1 (2015), 141-165.
Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
İbn Ebû Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006.
İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2009.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. ed. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire". *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*. ed. Mahmûd Kâsım. Kahire: Mektebetü'l-Anclû el-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl fî takrîr mâ beyne'ş-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Telhîsü'l-Hatâbe*. Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-matbûât- Dâru'l-Kalem, t.s.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. "Retorik Üzerine Küçük Şerh". çev. Ali Tekin. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/2 (2015), 179-193.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i Alâî : Alâî Hikmet Kitabı (Neşir-Çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. "el-Hatâbe". *eş-Şifâ*. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1954.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1992.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mübâhasât*. ed. Muhsin Bîdârfer. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1371/1951.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Uyûnü'l-hikme*. Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-matbûât- Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1980.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*. ed. Muhammed Reşad Salim. 11 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 11 Cilt. İstanbul: Dâru'l-İman, 2019.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Nakzu'l-Mantık: Meşşâî Mantığın Eleştirisi*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zadü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. ed. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2001.

İbnü'l-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Necm b. Abdülvehhâb. *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1413/1992.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed. "el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire". *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit't-Türâs, 2006.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *el-Kavâidü'l-celiyye*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1991.

İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.s.

İbnü't-Temcîd. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve meahu hâşiyetü İbni't-Temcîd*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011,

İnal, Zeynep. "Fârâbi Bütüncül Bir Din Dili Teorisi Önermekte Midir?" *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 232-253.

İnal, Zeynep. *Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. ed. Ebû'l-Vefa el-Gınemî - Muhammed Mustafa Hilmi. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım 2012.

Karlığa, Bekir. *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.

Karlığa, Bekir. "Faslü'l-makâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. ed. Muhammed Basil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Şemsiyye Risâlesi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kaya, Mahmut. "Mugalata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kaya, Mahmut. "Önerme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/363. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kâzerûnî, Ebü'l-Fazl Muhammed el-Hatîb. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1330.

Kazvînî, Sirâceddîn. *Keşfü'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 174.

Kılıç, Recep. "Vahiy: Mahiyeti, İmkanı ve Doğrulanması Üzerine". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 21-47.

Kıyıcı, Burhaneddin. "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2010), 110-134.

Kıyıcı, Burhaneddin. *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kocakaplan, Nursema. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Konevî, İsâmüddin İsmâîl b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve meahu hâşiyetü İbni't-Temcîd*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Kömürcü, Kamil. "Antik Yunan'da Retorik Algısı". *Felsefe Dünyası* 59 (2014), 113-131.
Kubat, Mehmet. *Kur'an'da Tevhid*. İstanbul: Şafak Yayınları, 1994.
Kumbasar, H. Murat. "Taftazani (H.'22-'92/M.1322-1390)'nin Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 25 (2006), 145-160.
Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm. *Letâifü'l-işârât*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 3. Basım, 1967.
Kuşlu, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 1-16.
Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn, Bahrülulûm. *Şerhu Bahrülulûm alâ Süllemi'l-ulûm*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ', 2012.
Maden, Şükrü. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, 2017, 581-657.
Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları". *Bilimname* 6/15 (2008), 123-146.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye, t.s.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Mecdî Bâ Sellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân*. 13 Cilt. Şârika: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne: Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008.
Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
Mutıî, Abdülazîm İbrâhîm Muhammed. *el-Mecâz inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve telâmizuhû beyne'l-inkâr ve'l-ikrâr*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995.
Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *Câmiu's-Sahîh: Sahîhi Müslim*. ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. 15 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve Tahkîki't-Türâs, 2019.
Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi. *Tebsıratü'l-edille*. ed. Salame Claude. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*. ed. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kalemi't-Tayyib, 1. Basım, 1419/1998.
Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Özer, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
Özer, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Özervarlı, M. Sait. "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn (İtikadî Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/405-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.
Özkan, Abdullâh. "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler". *ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi* 4 (2020), 5-30.

Polat, Kerim. *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
Râzî, Kutbüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâlii'l-envâr*. İstanbul: Matbaatü el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1885.
Râzî, Kutbüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*. Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 2. Basım, 1426/2005.
Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415/1994.
Râzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebû'l-Fezâil. *Hucecü'l-Kur'ân*. y.y. t.y.
Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâîl. "Münâzara mea mülhid". *Mecmû'u kütüb ve resâili'l-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*. ed. Abdülkerim Ahmed Cedban. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.
Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
Rouayheb, Khaled el-. *İslam Mantığının Gelişimi*. çev. Yusuf Daşdemir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
Sâdî Çelebî, Sa'dullâh b. Îsâ b. Emîrhan ed-Dadayî el-Kastamonî. *el-Fevâidü'l-Behiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 168.
Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
Samsunî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Abdüssamed. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya.
Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı, 2012.
Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
Sekûnî, Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl. *et-Temyîz limâ evdeahü'z-Zemahşerî*. ed. Seyyid Yûsuf Ahmed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
Smyth, William. "Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm". çev. Abdullâh Yıldırım. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII/1 (2013), 167-179.
Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
Sünger, Adem. *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu' Delili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974.
Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr: Hâşiyetü's-Süyûtî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, haz. Ahmed b. Abdullâh b. Ali ed-Derûbî (doktora tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn, Mekke, 2005.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. ed. Muhammed Enes Topgül- Faik Akcaoğlu. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Şeyhzâde, Muhyiddîn Kocevî. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. 4 Cilt. İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 1991.

Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. ed. Abdullâh Nûrânî - Mehdî Muhakkık. Tahran: Müessese-i Motaleât-i İslâmî, 1385/1965.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. ed. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dârü'l-Hicr, 2001.

Taha Hüseyin. "El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı". çev. M. Akif Özdoğan. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 131-157.

Tâzîfî, Bedreddîn Muhammed b. Eyyûb. *Muhtasarü'r-râşif min zülâli'l-kâşif*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye mea hâşiyeti Cem'u'l-Ferâid bi-inârati Şerhi'l-Akâid ve yelîhimâ Şerhu Mizani'l-Akâid*. Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2009.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhü'l-İmâm es-Sa'd et-Teftâzânî ale'ş-Şemsiyye fi'l-mantık li'l-İmâm el-Kâtibî*. ed. Cadullah Besbam Salih. Amman: Dâru'n-Nûr, 2011.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Ömer Türker. 4 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tekin, Ali. *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Tekin, Ali. "Mes'eletü burhâniyyeti's-sanâi' el-kıyâsiyye el-hams inde'l-mantıkiyyîn el-meşşâîn fi'l-islâm". *Entelekya Logico-Metaphysical Review* 7/2 (2023), 11-33.

Tepebaşılı, Fatih. *Retorik: Konuşma Sanatı-Söz Bilimi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Tîbî, Şerefüddîn. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*. thk. M. Abdürrahim. 17 Cilt. Dübey: Câizetü Dübeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Tiryaki, Mervenur. *Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda yönelik eleştirileri*. Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tokat, Latif. Dinde Sembolizm. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 75-98.

Topaloğlu, Bekir. "Ahad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Treiger, Alexander. "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 1-32.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân. *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*. ed. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed - İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Şerhu'l-İşârât (İşârât ve't-tenbîhât içinde)*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1992.

Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni". *Klasik Mantıkta Beş Sanat*. 83-94. İstanbul: Divan Kitap, 2023.
Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kındî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik, 2019.
Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 17-43. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2021.
Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (1987).
Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd -Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/30 (2019), 112-131.
Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1430/2008.
Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.
Yağız, Abdullâh. *Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
Yangın, Abdulmelik. *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdıhatü'l-Mülhidin Adlı Eseri ve Vahdet-i Vücûd Nazariyesine İlişkin Eleştirileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefî, Ebü'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Yezdî, Abdullâh b. Hüseyin. *Şerhu't-Tehzîb mea hâşiyetihi'l-cedîdeti'l-müsemmâ Ferahu't-takrîb*. Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2018.
Yıldırım, Abdullâh. *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
Yıldırım, Emine Taşçi. "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 665-685.
Yılmaz, Nurten Kiriş. "Sofistler 'Sofist' miydi?" *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012).
Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. ed. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.