

Osmanlı Düşüncesi *Kaynakları ve Tartışma Konuları*

Editörler:

Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim

MAHYAYAYINCILIK 85

**Osmanlı Düşüncesi
Kaynakları ve Tartışma Konuları**

Yayına Hazırlayanlar
Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim

Kapak Tasarımı / Sayfa Düzeni
stepajans@stepajans.com

Baskı / Cilt
Step Ajans Rek. Matbaacılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No:11 Bağcılar / İstanbul
Sertifika No: 12266 T (0212) 446 88 46

1. Baskı, İstanbul, Eylül 2019
ISBN 978-605-5222-78-9

© Mahya Yayıncılık, 2018
Tartım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz.

Mahya Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri San. Tic. A. Ş.
Karagömrük Mah. Adnan Menderes Blv. No: 76/29 Fatih / İstanbul
Sertifika No: 40658 T: (0212) 531 25 25
info@mahyayayincilik.com.tr

KLASİK OSMANLI DÖNEMİ UFUK ESERLERİNDEN NESEFÎ'NİN MEDÂRİK'İNDE TE'VÎL OLGUSU ve OSMANLI DÜŞÜNCESİNE KATKILARI

Sıddık BAYSAL* - Muhammed Bahaeddin YÜKSEL**

Giriş

Osmanlı Düşüncesi ifadesi, bu isim altında çalışma yapacak araştırmacının konusunu araştıracağı dönem ve sosyo-kültürel vasata ilişkin şekli bir kayıt olmanın ötesinde doğrudan araştırma konusunun mahiyetine dair belirleyicilik hususiyeti çok yüksek temel bir kavramdır. Osmanlı'ya nispet edilen düşünsel bir konunun zaman-mekân koşuluyla birlikte özsel/zâfî nitelikleri bakımından da bu nispeti/Osmanlılığı doğrulayabilmesi gerekir. Bu tespitin gereği olarak bu tebliğde; öncelikle Osmanlı düşüncesi kavramı açıklanacak; oradan Osmanlı düşüncesinin kendini ifade ettiği temel alanlardan biri olması nedeniyle Osmanlıda Tefsir anlayışına değinilecektir. Ardından Osmanlı düşüncesinin kendinden önceki bir müessirin/müessirlerin eseri olduğu kaziyesinden hareketle Osmanlı'daki tefsir-te'vil anlayışının kökleri, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* örneği üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Osmanlı düşüncesine etkileri bakımından Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) eseri *Medârik*'teki te'vil olgusu, *Kitâbu't-teysîr fi kavâid-i ilmi't-tefsîr*'de Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) vazettiği, *muhkem* ve *müteşabih* ayetlerin delâletlerinin bilinebilirliğine ilişkin küllî kaidelerle karşılaştırılacaktır. Kâfiyeci, bu iki kavramı, murad-ı ilâhînin farklı düzeylerini ve bu düzeylerdeki kastın bilinebilirliğini içermesinden dolayı tefsir ilminin odağına yerleştirmiş ve tefsiri, bu çerçevede tanımlamıştır. *Medârik Tefsiri*'yle *Kitâbu't-teysîr*'in mukayesesi, Osmanlı düşüncesini etkileyen dinamiklerden biri olan te'vilin zaman içindeki hareketini görmemizi sağlayacaktır. Hocası Molla Fenârî'nin Kâfiyeci üzerindeki

* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. Dr. Öğr. Üyesi (sbaysal72@mynet.com).

** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. Dr. Öğr. Üyesi (bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr).

etkilerineyse Osmanlı düşüncesinin müessiri değil de bizzat Osmanlı düşüncesinin nüvesi olması hasebiyle icmâlen değinilecektir.

Bu çalışma, tarihî şahsiyetler/eserler üzerinden yürütüldüğünden betimleyicilik esasına dayanacaktır. Farklı zamanlarda yazılmış iki eser/iki düşünce arasındaki ilişkilerin *benzerlik*, *ayrıklık*, *özdeşlik* ve *uyuşmazlık* gibi mantık ilkeleri temelinde incelenmesi nedeniyle de analiz ve sentezlere başvurulacaktır.

Osmanlı Düşüncesi Kavramı

Tahsin Görgün, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniye*'ye atıfla Osmanlı düşüncesi kavramının, Osmanlı idaresi altındaki coğrafyada ortaya çıkan düşünce anlamına geldiğini belirlemiş ama bu tanımı yeterli görmediğinden bu düşüncenin Osmanlı siyasi haritasındaki bütün din ve dillerde ortaya çıkan düşünceleri kapsadığını eklemiştir. Bu itibarla Osmanlı düşüncesi, salt resmî görevlilerin temsil ettikleri düşünce hareketlerinden ibaret değildir; bilâkis resmî-gayr-ı resmî tüm kurumlarda faaliyet gösteren ilim adamları ve aydınların, fikir, sanat ve zanaat erbabının, hâsılı toplumun tüm kesimlerinin katılımıyla oluşturulmuş bir dönem düşüncesidir. Bir başka ifadeyle Osmanlı düşünürünün yazılı ve şifahi eserleriyle sabit dönem fikriyatıdır.^[1]

Osmanlı düşüncesi belirli siyasî coğrafyada oluşan dönem düşüncesi olma özelliğiyle Türk düşüncesinden ayrılmaktadır. Türk düşüncesi kavramı, Osmanlı'ya bağlı olmaksızın ama onu kapsayacak şekilde Türkçe konuşan insanların farklı dillerde ortaya koydukları tüm düşünsel faaliyetleri içermektedir. Dolayısıyla Osmanlı düşüncesi, Türk düşüncesinin tarihî bir evresi ve tezahürüdür. Ancak bu tanım, etrafını câmi değildir. Çünkü Osmanlı düşüncesi, aynı zamanda kendinden önceki bir başka düşüncenin, İslâm düşüncesinin devamı ve yeniden üretilmesidir. Buna rağmen ne Türk düşüncesinin ne de İslâm düşüncesinin yegâne formudur. Osmanlı düşüncesi kavramı, orijini/kaynağı bakımından Türk düşüncesiyle İslâm düşüncesinin kesiştiği noktada özel bir alanı işaret etmektedir; dolayısıyla Türk düşüncesi veya İslâm düşüncesine indirgenemez.^[2]

Osmanlı düşüncesinin zemininde Râzî'nin durduğunu düşünen çağdaş araştırmacılar, onu kavramak için Râzî'yi anlamış olmayı önkoşul olarak zikretmektedirler. Onlara göre bu düşüncede ilmin karakterini Râzî'nin *kelâmî-felsefî* sistemi biçimlemektedir. Esfıruddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Ebu'l-Fadl el-İcî (ö. 765/1355), Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1364), Sa'duddin et-Teftazânî (ö. 792/1390), es-Seyyidu's-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Molla

[1] Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", *Türk Araştırmaları Dergisi* 13/14 (2003): 31-32.

[2] Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", 32.

Fenârî (ö. 834/1431) ve ed-Devvânî (ö. 908/1502) bu sistemin mümessilleridir. Diğer taraftan Osmanlı düşüncesi, Muhyiddin ibnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî'nin (ö. 672/1273) *vahdet-i vücud* fikrine dayalı nazarî tasavvuf düşüncesini, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Şemsuddin Molla Gürânî (ö. 893/1488) ve Molla Fenârî'nin katkılarıyla kelâmî-felsefî sistemle yoğuran, böylece irfânî sistemi, beyânî ve burhânî sistemle buluşturan bir düşüncedir.^[3]

Osmanlı'da Tefsir Anlayışı

Osmanlı düşüncesini anlamayı güçleştiren temel etkenlerden biri, tarihte bu adla bir düşüncenin hiç var olmadığı şeklindeki yargı; diğeriyse Osmanlı düşüncesinin varlığını kabul eden ama onun kendisinden öncekilerin bir tekrarı olduğu gerekçesiyle yok hükmünde addedilmesini savunan yargıdır. Bu yargılar, Osmanlı düşüncesini incelemeyi değersizleştirmekte, düşünsel çabaların israfına indirgemekte ve araştırmacıların bu alandan uzak durmasına yol açmaktadır. Oysa mevcut Osmanlı külliyesi, bu düşüncenin varlığının fiili kanıtıdır.^[4] Aynı vakıa, Osmanlı'da tefsir düşüncesinin gerek usûl gerekse pratik düzeyinde var olduğunu da göstermektedir. *Kitâbu't-teysîr* ve bu dönemde yazılan tefsirlerin mukaddimeleri veya şerh, hâşiyeler ve ta'lik tarzındaki eserler, Osmanlı'daki tefsir usûlünün nüveleridir.

Osmanlıda tefsir kültürü, genellikle kendisini şerh ve hâşiyeler tarzında ifade etmiştir. Klasik tefsirlerin günün ihtiyaçlarını karşılayabileceği kabullünden hareketle bu dönemde yeni eserler yazılmamış, onun yerine şerh ve hâşiyeler yazılmış veya medreselerde öğrenilen temel bilgilerin tatbiki sadedinde sure tefsirleri üretilmiştir. Molla Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân*'ı, Safer Şah'ın (ö. 834/1431) *Tefsîru Sûreti't-Tekâsur*'u, Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Tefsîr-i Yâsin-i Şerîf*'i, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Risâle fî esrârî'l-Fâtihâ*'sı bunun örnekleridir.^[5] Bu dönemde pek çok sure tefsiri yazılmıştır ama zaman itibarıyla bu tebliğin dışında kalmaktadır.

Osmanlı'da sure tefsiri yazımının revaçta olması, Kur'an'ın tümüyle tefsirinin hiç rağbet görmediği anlamına gelmez. Kutbeddin İznîkî'nin (ö. 821/1418) *Tefsîru'l-Kur'an*'ı, Hacı Paşa'nın (ö. 827/1424) *Mecmau'l-envâr*'ı, Şihâbuddin es-Sivâsî'nin (ö. 860/1455) *Uyûnu't-tefâsîr*'i ve Molla Gürânî'nin

[3] Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları - I* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2013), 91-160; Mehmet Paçacı, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları - I* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2013), 63-89.

[4] Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", 30-45.

[5] Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış," 121-129, 136-141.

Gâyetu'l-emânî'si Kur'an'ın tamamının tefsirleridir. Bu tarzda yazılmış birkaç örneği daha zikretmek mümkündür. Ancak onlar, Kâfiyeci'nin vefatından sonra yazıldığından bu tebliğin sahası dışında kalmaktadır. Bu tefsirlerin ortak özelliği, her birinin rivayetleri mündemiç olmakla birlikte dirayet esasına müsteniden yazılmış olmasıdır.^[6] Bu veri, Osmanlı'da tefsir ilminin nakil-akıl bütünlüğünde tasavvur edildiğini ve tefsir faaliyetlerinin bu ekseninde yürütüldüğünü göstermektedir. Kâfiyeci'nin tefsir tasavvuru da bu şekildedir.

Öte yandan bir tür olarak şerh, hâşiye ve ta'lik, aslında Osmanlı'daki yöntem kaygısının tezahürü sayılmalıdır. Zira bu tür çalışmalar, kendilerine ulaşan ilmi müktesebatın anlaşılması çabasına yöneliktir. Mevcut müktesebatın nasıl okunması gerektiğine ilişkin ilkeleri ve altyapılarındaki düşünce sistemlerini içermektedir. Dolayısıyla şerh, hâşiye ve ta'lik; ilgili olduğu esere has usûl konumundadır. Şerhleri usûl olarak telakki etmenin önünde duran en ciddi engel, onların açıkladıkları eserleri nicelik itibarıyla aşmış olmasıdır. Zira usûl, mahiyeti gereği fûru' gibi detay içermez.

Medârik'te Te'vil Olgusu

Biyografi eserleri Ebu'l-Berekât'ı^[7] zahit, muttaki, ileri düzeyde Arapça ve Farsça bilen, ömrünü ilme adanmış salih bir âlim olarak tanıtmaktadır. İbn Hacer'e göre "*allâme-i cihandır.*" Leknevî'ye göre ise "*kendisiyle içtihat kapısının mühürlendiği, kendinden sonra mezhepte müçtehidin kalmadığı*"^[8] İslâm âlimidir. Bu tasvirler, Ebu'l-Berekât'ın liyakatinin remizleridir. Moğol istilasının oluşturduğu ağır psikolojik baskıya rağmen çoğu tamamen imha edilmiş İslâmî birikimin etrafa saçılan küçük ve düzensiz parçalarını yeniden tedvin ettiği için o, bu sıfatlara layıktır.^[9] Eserleriyle İslâm kültür mirasının tespit ve transferinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu çalışmada *Medâriku't-tenzîl* tefsiri, te'vil noktasında Osmanlı düşüncesine etkileri bakımından *Kitâbu't-teysîr*'deki tefsir-te'vil ilkeleri üzerinden değerlendirilecektir.

Haneffî-Mâturîdî düşüncenin tefsir sahasındaki savunusu niteliğindeki *Medârik* tefsiri, *tenzilin* bilgisiyle birlikte *te'vilin* hakikatlerini açıklamak gayesiyle yazılmış özel bir eserdir. Müfessirin mukaddimede koyduğu bu kayıt,

[6] Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış," 130-136.

[7] Ebu'l-Berekât'ın diğer eserleri, *el-Mustasfa*, *el-Musaffa*, *el-Vâfi*, *el-Kâfi fî şerhi'l-Vâfi*, *Kenzu'd-dekâik*, *Menâru'l-envâr*, *el-Munevvir fî şerhi'l-Menâr*, *Keşfu'l-esrâr fî şerhi Menâri'l-envâr*, *Şerhu'l-Muntehab fî usûli'l-mezheb*, *Umdetu'l-akâid*, *el-İ'timâd fî'l-i'tikad*, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-lâmiyye fî't-tevhîd*'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil Adli Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi* (Ankara: Bilge Yayınları, 2016), 42-47.

[8] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2: 287.

[9] Murteza Bedir, "Nesefî, Ebû'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2006), 32: 567.

eserin muhtevasını ve kaynak metinleri okuma usulünü içermektedir. *Medârik* metninin tefsir rivayetleriyle birlikte te'vili, Kur'an lafız ve ibarelerinin açıklanmasında ve anlamlandırılmasında göreve çağırması, yazarın Kur'an perspektifinden vakıya bakışı ve güncelin değişken tabiatını tenzilin sabit referanslarıyla ilişkilendirme isteğiyle alâkalıdır. Bir tefsirde tarih ve dile başvurulması kaçınılmazdır. Ancak Kur'an, geçmişteki hadiseleri eşzamanlı bir dille tahkiye etmek kastıyla indirilmiş, o ana münhasır, donmuş bir kitap değildir. Tevhid inancının merkezinde yer aldığı ahlâklı bir hayat tarzı vaz etmesi sebebiyle her çağa yönelik mesajlar içermekte ve hangi çağda yaşarsa yaşasın birey ve toplumun hayatını etkilemektedir. Bu yüzden müfessir, eserinin Kur'an'ın indiği andaki anlamlarını belirlemenin ötesinde rol üstleneceğini başından belirtmiştir.^[10]

Ebu'l-Berekât'ın esere yüklediği rollerden ötürü *Medârik*, yazarının idealleri ve dünya görüşünün ifadesidir, denebilir. *Medârik* metninin kısa ve örtük ifadeleri sayısal niceliklerinin üstünde iletiler taşımaktadır. Kullandığı terimlerin arkasında bir düşünce dünyası; yazarı, üyesi olduğu inanç toplumuna bağlayan hususi dünya görüşü; vakıya bakışını yönlendiren bir zihniyet ve hayatına egemen normları vaz eden bir hukuk sistemi durmaktadır. Bunları görebilmek için tarihe, dilbilimsel analizlere, antropolojik incelemelere, epistemolojik ve ontolojik tahlillere ve bilgi sosyolojisi ekseninde nitelikli/derinlikli okumalara ihtiyaç vardır. Eserin orijinal yönü, muhtasar olmasına rağmen taşıdığı yüksek ifade gücüdür. Diğer taraftan eser, sıradan okumalarda yüzeysel anlamlarıyla tebarüz eder. Bu okuma düzeyinde kendisini *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den ayıran içeriği açığa çıkarmadığından intihal muamelesi görür.

Otantik bilgiyle çağdaş birikimleri birlikte kullanan *Medârik* nazarında te'vilin rolü, yorum modeli hüviyetiyle Kur'an'ı geleceğin ilgisine açmaktadır. Nassa müstenit olması nedeniyle tefsirin kaynakları tüm zamanlarda sabittir. Tüm tefsirler, bu verileri/nassı sabit delâletleriyle kullanır. Burada orijinalite aramak gereksizdir. *Medârik* de böyledir. Onda da tefsirin kaynakları, sünnet, icma' ve sahabe rivayetleridir. Nüzulle eş zamanlı şiire, lafızların ahvâlinin aydınlatılmasında haricî karine olarak başvurmaktadır. Lafızların morfolojik ve semantik yüklenimlerini inceleyen dil ve belâgat ilimleri, eşzamanlı/senkronik tespitler kapsamında tefsirin referansıdır. Ancak *Medârik*'te dil ve belâgat grubundaki ilimler, te'vilin de aracıdır ama te'vil için başvurulduklarında sundukları delâlet, artzamanlı/anakroniktir.^[11]

[10] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 281; İbn Şâh, *el-İklîl alâ Medâriki't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1: 7-12; Alaaddin Ali Hâzin, *Tefsiru Hâzin* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, ty.), 1, 2-11.

[11] Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*, 53-162.

Osmanlı tefsir anlayışında statik tabiatından ötürü nass düzeyinde orijinalite arayışına girmek geçmişte olduğu gibi bid'at sayılmıştır. O zaman orijinaliteyi dinamizmin mümkün olduğu sahalarda aramak gerekir. Tefsir ilmi söz konusu olduğunda o alan, te'vildir. Bu yüzden *Medârik*'te tefsir değil de te'vil olgusu üzerinde durulacaktır.

Medârik'te Te'vilin Mahiyeti

Lügatte "hedef", "akıbet", "yorum", "bir şeyi ilk haline/aslına döndürmek" anlamlarına gelen te'vil, ıstılahta ibarenin tâli anlamını bir karineden ötürü ilk/esas anlamına tercih etmektir. Kelâma nispet edildiğinde sözün manası, anlatılmak istenen şeyin kendisidir. Kelâm talep içeriyorsa talebe konu fiilin kendisi, haber içeriyorsa haber verilenin aynen zuhurudur.^[12]

Maturîdî te'vili "...kat'i konuşmaksızın, yani muradın bu olduğuna Allah'ı şahit tutmaksızın lafzı içerdiği muhtemel manalardan birine bir karine mucibince hamletmektir ve fukahaya aittir."^[13] şeklinde tanımlamaktadır.

Bunlar te'vilin literatürdeki tanımlarıdır. Ancak bu tebliğ te'vili, *Medârik* bağlamında incelemektedir. Dolayısıyla bu tebliğe esas tanım, Ebu'l-Berekât'ın zihnindeki tanımıdır. Ancak *Medârik*'te te'vil, pratiğiyle tanımlanmıştır. Öte yandan *Medârik*'i dibacesinde taşıdığı ve onunla bütünlük arz ettiği için *Hâzin Tefsiri*'ndeki te'vil tanımı, Ebu'l-Berekât'ın te'vil tanımı addedilebilir. O tanım şöyledir: "Te'vil, Kitap ve Sünnet'le çelişmeyecek şekilde ayeti istinbat yoluyla muhtemel manalarından kontekstine uygun olanına sarf etmektir. Meşruiyetini sahabenin tatbikatından alır. Sahabe, Kur'an'ın anlamlarına dair söylediği her şeyi Hz. Peygamber'den öğrenmemiş; Kur'an'ı anlayabildiği kadarıyla tefsir etmiştir."^[14] Buradan müfessirin te'vili, sahabe uygulamalarıyla sabit, Hz. Peygamber'in tasvibiyle meşruiyetini kazanmış bir anlamlandırma çabası olarak gördüğü sonucu ortaya çıkar.

Te'vili, İslâmî bilginin asıllarından kıyas kapsamında zihinsel işlemler örüntüsü olarak uygulayan *Medârik*, bu tutumuyla yukarıdaki çıkarımımızı desteklemektedir. Nitekim müfessir, "Şeriatı vaz eden otorite, zann-ı galibi bilginin makamına koymuş ve şehâdatta olduğu gibi kendisiyle amel etmeyi emretmiştir."^[15] demektedir. Ebu'l-Berekât'ın bu yorumu, Mâturîdî'nin aynı ayetlerden elde ettiği çıkarımla uyusmaktadır. Nitekim Mâturîdî, bu

[12] İbn Manzûr, "Âle", *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.); Ebu Mansur Maturîdî, *Te'vilât*, thk. M. Basellum (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1:183; Celalüddin Suyûtî, *el-Itkân* (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1996), 2: 1191.

[13] Maturîdî, *Te'vilât*, 1: 185.

[14] Hâzin, *Tefsiru Hâzin*, 1: 5.

[15] Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârik* (Dımaşk: el-Kelîmu't-Tayyip, 1998), 2: 257.

ayetlerden içtihadın caiz olduğu sonucunu çıkarmıştır.^[16] Ayrıca Ebu'l-Berekât, Taberî'nin yaklaşımıyla örtüşecek şekilde te'vilin olaylarla değil, rüyayı gören kimsenin öykülemesiyle ilintili olduğunu belirtmiştir.^[17] Başka bir yerde te'vil, "nispet edildiği şeyin mahiyetinin ve keyfiyetinin beyânıdır; müşkilin tefsirine benzer."^[18] demektir. Bu, te'ville tefsiri farklı algıladığının kanıtıdır. Zira dilde ve mantıkta benzerlik, ayrıklık bildirir.

Yukarıdaki tespitler, Ebu'l-Berekât'ın te'vili;

(1) Karineler üzerinden içtihat ve istinbatla te'vil,

(2) Doğrudan ilka ile (vahiy veya sezgiyle) muttali olunan te'vil olmak üzere iki şekilde algıladığını göstermektedir. Te'vil lafzının geçtiği ayetteki «وما فعلته علمني ربي» ifadesi ve Hızır'ın (a.s.) Musa'ya (a.s.) söylediği «وما فعلته علمني ربي» (Ben bunu kendiliğimden yapmadım) tümcesinden anlaşılan budur. Ebu'l-Berekât, Hızır'ın sözünü «وما فعلت ما رأيت عن إجتهدني» (gördüklerini kendi içtihadıyla yapmadım) şeklinde açıklamıştır.^[19]

Ebu'l-Berekât'ın Yunus Sûresi 10/39. ayetin izahında seçtiği kavramlar, bilgiyi nasıl tasavvur ettiğine dair gönderimler içermektedir. Bilgiye dair müfredatı, müfessir, mütekellim ve fakih olmasının sağladığı perspektifle mahiyet, işlev ve delâletlerindeki inceliğe göre kendi hususi alanlarını çağrıştıracak üslupla kullanmıştır. Bu perspektife bağlı olarak ilim-te'vil bağını tısrını تدبر/tedebbur, تفقه/tefakkuh ve ويعلموا كنه أمره...in künhünün bilinmesi gibi ifadeler üzerinden kurmuş, Kitab'ın mu'cizliği ve gaybî hadiseler hakkında düşünmeyi نظر/nazar terimiyle, inkârcıların kendi hallerinin bilgisine vukufıysa عرفان/irfan/icâd terimiyle karşılamıştır.^[20] Bilginin mahiyet ve fonksiyonlarına gönderi niteliğindeki bu terimler, spesifik bir eşleşmeye tekabül etmektedir. Ebu'l-Berekât böylece hem ilimsiz tevilin batıl olacağını hem de ilmin hangi aktlarla gerçekleşeceğini açıklamıştır. Bu doğrultuda her bilgi türünü ve onların zeminindeki ontolojik tasavvuru, ayırt edici vasfına göre farklı sözcüklerle isimlendirmiştir. Bunlar Medârik'teki te'vil olgusuna dair anlamlı tespitlerdir.^[21] Buradaki;

- Tedebrur, tefakkuh ve ...in künhünün bilinmesi, beyânî bilgi sisteminin,
- Nazar, burhânî bilgi sisteminin,
- İrfân/icâd, îşârî bilgi sisteminin te'vil kanalından Medârik'teki yansımalarıdır.

[16] Maturîdî, *Te'vîlât*, 6: 208-212.

[17] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 96; İbn Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Riyad: Dâru'l-Hicr, 2003), 13:15.

[18] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 110.

[19] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 315-316.

[20] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 23.

[21] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 23.

Bu tespit, yukarıdaki bilgi sistemlerinin ve kendilerine mebnî te'villerin *Medârik*'teki pratiğiyle birlikte açıklanmasını gerektirmektedir. İlgili müfredatın açıklanmasına beyânî bilgi sistemi ve *Medârik*'te beyânî tevillle başlanacaktır.

Beyânî Bilgi Sistemi ve *Medârik*'te Beyânî Tevil

Lügatte "bir şeyi iliştirdiği varlık grubundan ayırarak ayan-beyan/apaçık hale getirmek" anlamındaki beyân, ıstılahta "açıklama" demektir. Bu itibarla beyânî sistem;

- Konusunu parçalarına ayırarak inceler;
- İstidlâllerini haricî deliller üzerinden yürütür; yani bilginin nesnesini zihnin dışında arar.
- *Delil-medlûl* ilişkisini, *cevher-araz*, *asıl-fer'* ve *haber-kıyas* ekseninde işler. Bunlar, varlığın mahiyetle birlikte bilgi kaynaklarından haber ve kıyasa dair gönderimlerdir.^[22]

Beyânî kıyas ise hakkında nass bulunan bir meselenin hükmünü aralarındaki ortak illet sebebiyle nass bulunmayan meseleye yaymak veya zatlari yahut sıfatları arasındaki benzerlik, denklik ve muhalefeti esas alıp birinin hükmünü diğerine uygulamaktır. Burada zihinsel akış, tikelden tikeledir. Fakihler, mütekellimler ve dâililerin başvurduğu beyânî te'vilin verdiği bilgi, *içtihadî*, *zannî*, dolayısıyla *ihtiyarî*dir.^[23]

Beyândan maksat, meramı muhataba söz veya işaretlerle anlatmaktır.^[24] Metinle ilgili olduğunda beyân, doğrudan o metnin diline yönelir. Onu lügat, sarf, nahiv, ıstikak, bedî', meânî ve nutuk/fonetik bakımından inceler. Kur'an Arapça olduğundan tefsirde beyânın dili, Arapçadır. Kur'an'ın lafız ve ibarelerinin içerdiği anlamları Arapçayla anlaşılabilir.^[25]

Ebu'l-Berekât, beyânı Hûd Sûresi 11/44. ayette şöyle işlemektedir:

Beyân, *meânî*, *fesâhat-i manevîye* ve *fesâhat-i lâfziye* olmak üzere dört daldan oluşan beyân ilmi açısından ayeti incelemek demek, onun mecaz, istiare, kinaye ve bunlara ilişkin unsurları içerip içermediğini araştırmak demektir. (...) Meânî açısından incelemekse ibareyi oluşturan kelimelerin takdim-tehir gibi tertibinden kaynaklanan manalarının soruşturulması demektir. (...) Fesâhat-i manevîye ile ibareye nazmunun kattığı

[22] M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 17-32, 50; İbn Manzûr, "Bâne", *Lisânu'l-Arab*, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebe Abikan, 1998), 2: 374.

[23] Ali b. M. el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ty.), 428-429; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1:185.

[24] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 37.

[25] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 54, 57, 601-602; II, 611-612, 650, 701, 710, 719; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 32-40.

anlam incelikleri ve nükteler, fesâhat-i lâfziye ile de gündelik Arapçadan akıcı ve sürükleyici bir metnin nasıl oluşturulduğu kastedilmektedir.^[26]

Ebu'l-Berekât'a göre beyân, kelâmın muradını açıklamanın usulünü vaz eden ilimdir. Sanatlı olduklarında anlamları muğlâklaşan müfret ve mürekkep lafızlar, beyân maharetiyle çözümlenir.^[27] *Medârik*'te beyân, Kur'an'ın müşkillerinin izahıyla ilgilidir. Allah'ın insana beyânı öğretmesinin hikmeti, muradının anlaşılmasıdır. Kur'an bu yüzden Arapça inmiştir. Lafızların alelâde dizilişinden mu'ciz bir kelâm çıkmaz. Kur'an'ın i'cazı, nazmından, yani sözdiziminden dolayıdır. Şari', Kur'an'ı öyle tanzim etmiştir ki neticede o, indiği dilin meânî ve bedî' ilimlerine esas olmuştur.^[28] Burada kastedilen Arapça, öncelikle ilk muhatapların uzlaşım aracı olduğundan nüzul dönemi Arapçasıdır. Ancak Kur'an'ın tüm lafızlarının ve terkiplerinin delâletlerine bu yolla ulaşılamaz. Bu yüzden beyân, lafzın ötesine geçip ibarelere yönelir. İşte o andan itibaren tefsir görevini te'vîl aktından yürütür.^[29]

Ebu'l-Berekât'ta lafızlar, manayı gösteren muhdes, süreksiz ve değişken simgelerdir.^[30] Allah'ın vahyi, her topluma kendi dilinde göndermesi bunun kanıtıdır. Kelâmsa, nefiste kaim manadır. Ses-simge gibi değişkenlerden mücerret bu kelâm, kendi özüyle kaim, mekânda yer tutmayan, tek ve ezeli kelâmdır. *Kelâm-ı nefsi ve lâfzî/kesbî* ayrımı^[31], *halku'l-Kur'an*'ın reddini gerektirir.^[32]

Ebu'l-Berekât'ın lafızları manayı gösteren muhdes, yani süreksiz ve değişken simgeler şeklinde mütalaa etmesi, mezhebi ontolojinin gereği olarak Kur'an'ın kıdemini vurgulamanın ötesinde tefsir ilmine yaklaşımı açısından da birtakım nüansları içermektedir. Çünkü muhdes, tabiatı gereği ihtiva ettiği özü, sonsuza kadar taşıyamaz. Bu hakikatin gereği olarak herhangi bir Kur'an lafzı, muhdes olduğundan indiği dönemdeki manayı tüm zamanlar ve mekânlarda aynı haliyle muhafaza edemez. Zamanla

[26] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 2: 61-64.

[27] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 2: 61-63, 192-193, 237, 357, 608, 617, 695, 699, 710, I, 53-54, 56-59, 67, 71-74, 162, 212, 224, 428, 459, 463; 3: 34, 346, 348, 421, 652, 674.

[28] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 3: 409, 572, 178, 225, 239, 264, 246, 311, II, 93, 157, 178, 385.

[29] Celaluddin Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat (İstanbul: 1975), 37.

[30] Müfessirin lafızlarla ilgili ifadesi şu şekildedir: المراد به الحروف المنطوقة ولا خلاف بحدوثه

[31] Sözle dili ayıran bu yaklaşım, De Saussure ve Chomsky'nin *edim-yeterlilik* tezinin erken nüvesidir. Bk. Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, trc. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 7-32; Ebu Zeyd, *Yorum Meselesi*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 204.

[32] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 394, 229, 257, 601-602, 665; 2: 393; 3: 190; Ebu'l-Berekât, *el-Umde*, trc. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2010), 35.

bir lafzın yüklendiği anlamlar, kısmen veya tamamı terk edilebilir. İşte bu durum, Kur'an lafızlarının indikleri andaki anlamlarının muhafazasını garanti eden sabitelerin varlığını zorunlu kılmıştır. Kuşkusuz o sabite, nasstır. Diğer taraftan lafızların süresiz olması, hakkında nass olmayan lafızların muhtevalarında tarihsel koşullara ve insan unsuruna bağlı olarak daralma veya genişlemelerin olabileceğini göstermektedir. Bu da te'vile alan açmaktadır. Dolayısıyla te'vil, ilâhî kelâmın tabiatından doğan bir okumadır.

Müfessir, Kur'an'daki insanbiçimci ifadelerin izahında Sünnî *bilâ-keyfiye* formülüne sadık kalmıştır. Ancak ona göre burada tevkif gerektiren husus, lafız düzeyinde geçerlidir; söz/ibare düzeyinde geçerli değildir. İbareye bağlı olarak lafzın mecaza hamli nefyedilemez. Eş'arîlik, ilâhî kelâma hakikat dışında ikincil/tali anlamlar yüklenmesini reddeden Zahirîlerle, *usûl-i hamseyle* çelişen ifadelerin mecaza hamledip te'vilini öngören Mutezilîler arasında orta bir yol tutmuştur.^[33] Mâtürîdîlikse Allah'ın zâtî sıfatlarının keyfiyetsizliği ve *kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lâfzî* ayrımında Eş'arîyyeye yaklaşmakta; ancak suskun kalmamaktadır. Zira Allah, kendini ve gaybî hadiseleri Kur'an'da temsili teşbihle/antropomorfik dille anlatmış; böylece insandan bilinenden/şuhuddan bilinmeye/gayba intikalini istemiştir. Öyleyse *müteşabih* bildirimler, *muhkemler* ışığında teemmüle/te'vile açıktır. Bu, beyânın işidir.^[34] Beyândan anlamayanlar bunların te'vilini taaccüple karşılarlar.^[35] Kur'an'ın süsü, belagatin parıltısı olan mecaz ve kinayenin^[36] tevhide ters düşmediği müddetçe kabulü muteberdir. İbarelerin dilde cari mecâzî anlamları te'vile karinedir.^[37] Tevhid, tenzih gerektirir. *El, yüz, cenb, kabza, istiva* gibi niteliklerin Allah'a izafe edildiği yerlerde teşbih veya tescime düşmemek mecazla mümkündür. Kur'an'ın söz sanatlarına yönelmesinin sebebi zihne yaklaştırmaktır.^[38] Şuhuddan gayba istidlal ve nazar, zihnin işidir. Sünnî usûlde mecâz, tali bir yoldur; ancak bir karine varsa başvurulabilir. Yani sözün hakiki anlamından Kur'an'ın bütünlüğüne ve ruhuna uygun bir anlamın üretilmediği, ayrıca o sözün hakiki anlamı dışında örfî bir anlama delâlet ettiğini gösteren dilsel bir teamülün varlığı halinde o söz mecaza hamledilebilir.^[39]

Lafızların murada delâleti, mütekellimin kastı ve ifadesiyle mümkündür.

[33] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 603.

[34] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 237-238, 459, 573; 2: 357.

[35] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 246, 265, 459; 3: 443

[36] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 2: 357; 1: 459.

[37] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 222, 506; 2: 298-299, 662, 702; 3: 188-189, 192-193, 414, 578, 652.

[38] Kendi ifadeleriyle *وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر والاستدلال، بالشاهد المحسوس حتي يتصور السامع ينظر إليه بعينه*

[39] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 48, 73, 212, 237-238; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 10.

Dolayısıyla ibarenin anlamı sözdiziminde ortaya çıkar. Ebu'l-Berekât, bunu her fırsatta dile getirmiştir. Mâturîdîliğin "iman, kalple tasdik, dille ikrardır; amelle iman arasında küll-cüz/bütün-parça ilişkisi yoktur." şeklindeki tanımını nakleden^[40] müfessir, Bakara Sûresi 2/8. ayetin nazmıyla Kerrâmîye'nin "iman başka bir şey gerektirmeksizin ikrardır." tezini, "iman ikrar olsaydı kalben inanmayan münafıkların inandık demeleri mümin sayılmaları için yeterli olurdu." diyerek çürüttüğünü belirlemiştir. "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler; halbuki iman etmiş değillerdir." وباللّٰه ايماننا و باليوم الآخر ayetinde Kur'an'ın önce fiilin, ardından failin durumunu zikretmesi, münafıkların iddialarının asılsızlığını sözdizimi ve tıbbâk/zıtlıklı göstermiştir. İsim cümlesi fiil cümlesinden belîğdir. Lafızların dizilişi, cümlelerin tertibi, sıralı cümleler arasındaki anlam ve şekil bakımından tezat ilişkisi, takyitten mutlağa geçiş, imanun aslının nefyi yani lafzın zikredilene delâletinin terki içindir.^[41] Buna göre büyük günah işleyerek emre isyan anlamındaki fıskı, irtidat veya el-menzile beyne'l-menzileteyn sayan Mutezile ve Hariciye yanılmıştır.^[42] Âl-i İmran Sûresi 3/132. ayetteki لعلى lafzı, Mürcie'nin günahın iman şartıyla işleyene zarar vermeyeceği tezini çürütmektedir.^[43]

Medârik'ten çıkarttığımız yukarıdaki veriler, Ebu'l-Berekât'ın kelâmî mülâhazalarını beyânî sistemle te'vîl ettiğinin belgesidir. Medârik'te beyânî te'vîlin kelâmî meselelere ilişkin örnekleri bu kadarla sınırlanamaz. Müfessir, ef'âl-i ibâd,^[44] hidayet-dalâlet,^[45] fiillerin kesbi,^[46] kabir halleri,^[47] saâd-şakî,^[48] miraç,^[49] ruhun hakikati ve bilgisi,^[50] Ebu Bekir ve Ömer'in hilâfetleri^[51] gibi kelâmî-itikâdî meseleleri beyânî enstrümanlarla açıklamıştır.

Beyânî bilgi sistemini fıkıh usulü de kullanmıştır. Medârik'teki atıfları göstermiştir ki müfessirin fikhî te'villerini biçimleyen doktrin Hanefîliktir.^[52] Usûl kitabı olmaması nedeniyle onun teknik içeriğine girmediği

[40] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 41, 48, 68, 80.

[41] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 47-48.

[42] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 74, 80, 105, 156, 235, 533, 544; 2: 20, 249, 305, 675; 3: 10, 203, 314.

[43] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 291.

[44] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 2: 148, 208; 3: 514.

[45] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 381, 104, 133, 136, 173, 187, 233, 304, 307, 530, 537, 586; 2: 73-74, 148, 208, 382, 395; 3: 232, 256, 197, 308; 3: 93, 185-187, 204, 223, 231-232, 256, 303, 514, 583.

[46] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 284, 382; 2: 18, 27, 123, 156, 159, 167, 181; 3: 572.

[47] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 173.

[48] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 582.

[49] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 224.

[50] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 274-275, 704; 3: 183.

[51] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 368, 455, 680-681; 3: 503.

[52] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 42-43, 391; 2: 490, 503, 723; 3: 38, 132, 417.

lafız-delâlet ilişkisinin nazari boyutu, *Medârik*'in Hanefî kaynaklarından çıkarılmıştır. Buna göre lafızlar;

- Kök anlamları bakımından *hâss, âmm ve müsterek*;
- Bağlamları bakımından *hakikat ve mecaz*;
- Manalarının açıklığı bakımından *zâhir, nass, müfesser ve muhkem*;
- Manalarının kapalılığı bakımından *hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih*;
- Delâletlerinin şekli bakımından *ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanin delâleti* şeklinde ayrılmış; buna *mantûk ve mefhumun delâleti* eklenmiştir.^[53]

Hanefîlerde *muhkem, müfesser* ve *mücmel* lafızlar, *tahsis* ve *takyide* uğramamış *âmm* ve *mutlak* lafızlar te'vile kapalıdırlar. Ancak bir lafzın sabit medlûlüne rağmen ortak bir illetten ötürü hükmü genişletilip daraltılabilir. Bu, te'vildir; şer'î aslı kıyastır.^[54]

Müfessirin bu lafızlar konusundaki tatbikatı Hanefîlerin vazettiği prosedüre uygundur. Hanefîlikte muayyen manaya vaz edildiği için *hâss*, kat'îdir; vaz edildiği manaya delâletini ancak *nesh* engelleyebilir. *Nâsih-mensuh* ilişkisini Şâri', denklik veya nâsihin üstünlüğü prensibi üzerine kurduğundan *hâssı* mütevatir bir *nass* veya bir başka ayet dışında hiçbir şey neshe-demez. Dolayısıyla *hâss* te'vil edilemez. *Âmmsa*, bir lafzın tüm medlûllerini şamildir. Tahsise uğramamışsa *âmmın* delâleti kat'îdir; tahsis edildiğindeyse yalnız *hâss* kısmına delâleti kat'îdir; geri kalanı te'vile açıktır.^[55] Müfessir, *âmm-hâss* ilişkisini belirleyen Hanefî usule sadık kalmış,^[56] mütevatir bir *nassın* veya ayetin tahsis etmediği *âmm* lafızları, sebepleri *hâss* dahi olsa tamim etmiş;^[57] böylece ayetleri daha şümüllü okumuştur.

İkinci örneğimiz Ebu'l-Berekât'ın *zâhir* lafızlar konusundaki tatbikatıdır. Hanefîlikte *zâhir*, karine olmaksızın işitildiğinde manası anlaşılan; ancak te'vil, *tahsis* ve *nesh* kabul eden lafızlardır; *zâhiri, nasstan* ayıran husus, *nass*-ta kaynağı mütekellim olan lafza bitişik bir karinenin bulunmasıdır. Bu *nassı* *zâhirden* daha açık/kat'î yapar.^[58] Ebu'l-Berekât, Bakara-2/275'in te'vilinde alışverişle faiz arasında *asıl-fer'* münasebeti kuran müşrik iddialarının butlanını yine bu kavramlar çerçevesinde ortaya koymuştur. Müşrikler istidlallerinde *fer'*i *asılın* yerine koymuşlardır ama *fer'*, *asıla* karine teşkil edemez. Üstelik faiz haram, alışveriş helâldir; aynı türden olmadıklarından birbirlerine kıyaslanamazlar. *Nassın* delâleti, bu kıyasın butlanını ispatlamaktadır.

[53] Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 5-6.

[54] Ebu'z-Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 112-126; Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 214, 427; 2: 229, 257; 3: 409.

[55] Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 59-66, 67-73.

[56] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 196; 2: 88-89; 3: 499.

[57] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 449, 3: 278, 496.

[58] Ebu'z-Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 110-112.

Müfessir, direkt sevk edildiği mana olmadığı halde ibareden alışverişin helâl olduğu hükmünü çıkarmıştır.^[59] Hanefi doktrin açısından nassın ve zahirin örneği konumundaki bu ayeti müfessir, yine bu doktrin perspektifinde yorumlamıştır.

Ebu'l-Berekât, Bakara Sûresi 2/228. ayetteki *لَقَرْنُ* lafzının *müşterek* olmasından ve bu lafızların içerdiği tüm manalara vazedilmemesinden hareketle *hayız/iddet* anlamını *tuhr/temizlenmeye* içtihatla tercih etmiştir.^[60]

Ebu'l-Berekât, bunun dışında *ibâdet*, *nikâh*, *talak*, *muamelât*, *ferâiz*, *cerâim*, *ukubât*, *siyaset* ve *cenaze işlemlerine* varıncaya kadar norm çıkarılabilecek her lafız ve ibareden Hanefî usul gereğince istihraçta bulunmuştur.^[61] Ancak beyânî te'vilin *Medârik*'teki tatbikatını göstermek için bu örnekler yeterlidir.

Ebu'l-Berekât, beyânî te'villerinin meşruiyetini *fürû'u usule* tabi tutarak sağlamıştır. Bu doğrultuda kullandığı temsili kıyası dil, tarih ve bilginin kaynaklarıyla uyumlu şekilde düzenlemiş; tarihî ve kültürel bağlama riayet etmiş; Kur'an, sünnet ve seleften referanslarla çıkarımını pekiştirmiştir. Buna rağmen yorumunun zannî olduğunu *عندنا، عند المعتزلة* gibi ifadelerle vurgulamıştır.

Burhânî Bilgi Sistemi ve Medârik'te Burhânî Te'vil

Burhân, muhataba kabul etmekten başka bir yol bırakmayan yani onu aklen çaresiz bırakarak/ilzam ederek ikna eden kesin/kat'î delil anlamında^[62] Kur'an'ın kullandığı bir ifadedir. Ancak terim anlamıyla bu ifade, İslâm bilim dünyasına *Organon*'unun çevirileriyle girmiş, İbn Rüşd'le (ö. 595/1198) zirveye ulaşmıştır. Daha öncesinde Kindî (ö. 252/866), Farabî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Bacce (ö. 533/1139) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi otoriteler burhânı kullanmışlardır. Fıkıh ve kelâmda *ta'lîl* (tümdengelim/burhân-ı limmî/mantikî kıyas/deduction), *istikra* (istidlâlî/tümevarım/burhân-ı innî/induction), *temsîl* (fikhî kıyas/analoji) ve *câmi'* kıyas isimleriyle burhâna başvurulmuştur.^[63]

Mantıkta burhân, bir önermenin doğruluğunu ispatlamaya yönelik

[59] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1: 224.

[60] Ebu'l-Berekât *Medârik*, 1:189.

[61] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 168, 233, 306, 337, 342, 345-346, 390, 402, 419, 422, 429-430, 444, 448, 473, 482, 562, 564, 627, 674, 677; 2: 33, 89, 201, 221, 229, 253, 424, 458, 502-503, 534, 541; 3: 28, 33, 38, 44, 278, 313, 347, 417, 428, 450, 496, 500, 511, 630.

[62] Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1:324.

[63] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 248-278; Ebu Muin Nesefî, *Tabsîratu'l-edille* (Ankara: DİB. Yayınları, 1993), 1:57-61; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 324.

zihinsel işlemlerin genel adıdır.^[64] Burhân, öncülleri evveliyyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mutevâtirât ve zaruriyyât olduğundan en sağlam kıyastır. Bu itibarla mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve usul ilimlerinin rağbet ettiği bir ispat yöntemidir.^[65] Burhânda zihin tümelden tikele hareket eder.^[66] *Medârik*'te "Sen öleceksin, onlar da ölecekler!"^[67] ayetinin tefsirinde müfessir, Ebu Amr'ın;

وتسألني تفسير مَيِّتٍ و مَيِّتٍ - وقد فسرت ان كنت تعقل

فمن كان ذا روح فذلك مَيِّتٍ - وما المَيِّت إلا من إلى القبر يُحمل

şeklindeki beytinin istişhadiyla tümelden tikele intikal etmiştir.

Ebu Muîn (ö. 508/1115), Kindî, Farabî, İbn Hazm, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Teymiye (ö. 728/1328) Kur'anî delillerin zannî hatabî delillere/temsili kıyas ve retoriğe değil, kat'î aklî delillere dayanan burhânî kıyas olduğunu savunmuştur.^[68] Ancak Râzî (ö. 606/1210), Teftazânî (ö. 792/1390) ve İbn Rüşd, Kur'an'ın, tasavvurât ve tasdikâtı aynı seviyede anlamayan aydınlar, yarı aydınlar ve halk kitlelerine ulaşmak için hatabî delilleri de kullandığını; aydınları burhânî, yarı aydınları cedelî, halk kitlelerini hatabî delillerle aydınlattığını kaydetmiştir.^[69]

Burhân, meşruiyet bunalımını beyânla ontolojik, epistemolojik ve metodolojik ilişkiler kurarak aşmaya çalışmış, bu bağlamda akıl ve naklin birbirlerinin alternatifi değil, bütünleyenleri olduğu söylemini geliştirmiştir. Felsefe-din ve dil-mantık ilişkisi bu bütünlüğün göstergesidir. Akıl ve naklin mütenakız oldukları savı, Kur'an'ın *teâdül/denklik*, *telâzüm/zorunluluk* ve *teânüd/uzlaşmazlık* mizanına aykırıdır.^[70]

Beyândaki *lafız-delâlet* kavram çiftinin yerini burhânda *lafızlar-makûlât*; *asıl-fer'* ve *cevher-araz* kavram çiftlerinin yeriniyse *vâcip-mümkün* ve *mümteleni* alır. Bu düzenleme esasen ontolojik tasavvurun, nahiv-mantık ve kelâm-felsefe mütakabiliyetinde yansımasıdır. Kelâmın kullandığı *hudûs*

[64] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 483, 485; İbn Manzûr, "Burhan", *Lisânu'l-Arab*; Tehânevî, *Keşşâf*, 1:324.

[65] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 248-278; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.), 12-66; Ebu Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâdila* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 21, 28; Ebu Hamid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi fennî'l-mantık* (Mısır: Matbaatu Kürdistanî'l-İlmiyye, 1329), 187.

[66] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 483-485; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, 1:324; Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 179.

[67] ez-Zümer, 38/30.

[68] İbn Ebî Şerif, *Kitâbu'l-musâmere* (Bulak: 1317), 48-58.

[69] İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 12, 15, 22, 25, 29-32, 38, 58, 62-66; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 484; Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*, nşr. Mutasım Billah el-Bağdadi (Beyrut:1986), 87.

[70] Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, trc. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 98-103; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 324; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 519-523.

delilinin yerini de sebeplilik, inâyet ve ihtirâ' delilleri alır. Bunlar, Vâcip Varlığın kanıtlarıdır. Kur'an bu mantık düzeniyle okunmalı; yakînî/kat'î sonuçlara ulaşmak için gaibin şahide kıyası yerine akıl yürütme ve tümevarım, lafızların delâleti yerine makâsîd, tecvîz ve adet yerine sebeplilik ve olguların sürekliliği ilkesi kullanılmalıdır.^[71]

Ebu'l-Berekât'ın Medârik'teki pratiğinden anlaşılmaktadır ki burhân Kur'an'ın i'tibâr emrinin karşılığıdır. O halde Medârik'te burhânî te'vîl araştırmasının başlangıç noktası i'tibâr lafzı olmalıdır. Müfessir, i'tibâra teemmül anlamını vermiştir. Ona göre özelde Yahudi Benû Nadr Kabilesi hakkında inen Haşr Sûresi 59/2. ayetteki i'tibâr emri, bu hususi vakianın ötesinde kıyasın cevazına delildir.^[72] Ayrıca Nahl Sûresi 16/125. ayetteki tartışmanın muhkem ve sağlıklı bir söylem المقالة الصحيحة üzerine inşasını emretmektedir. Bu zemin, şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere nasihat olacak, akılları aydınlatacak delillerle döşenmelidir.^[73]

Yukarıdaki ifadelerin izahı şudur: Madem bu deliller hem kalp hem de akıl üzerinde etkili olacak, o halde ilişik oldukları hassa ve melekelerle uygun yani burhânî, hatabî ve cedelî olmalıdırlar. Bu doğrultuda da müfessir, bilgiyi önce ilm-i zarurî ve ilm-i istidlâlî olarak ikiye ayırmış; ardından zarurî bilginin kat'î, istidlâlî bilgininse zannî olduğunu söylemiştir.^[74] Nakle semi'y-yât veya doğrudan nakil dediğine göre ilmi zarurîden kastı, aklî/burhânî bilgidir.^[75]

Medârik pratiği, müfessirin bilgiyi türleri, referansları ve imkânı/tahsil keyfiyetlerine göre zarurî ve istidlâlî diye sınıfladığını göstermektedir. Aynı pasajda hepsi delil anlamına gelen sultan, beyyine, hüccet, âyet ve istikrâyı, aralarındaki mahiyet ve yöntem farkına işaret edercesine ilintilendirmesi bunun tezahürüdür.^[76] Naklin doğrudan delâlet etmediği bilgiyi istinbatla çıkarmak anlamında içtihadî bilgi/istidlâl aklîdir ve olası kast-ı ilahî olduğundan zannîdir. Ama bu, nakil dışındaki tüm bilgiler zannîdir anlamına gelmez. Aklî kesinliğin son haddi olan Maturîdî geleneğin ilm-i zarurî dediği bir delil daha vardır ki o, burhândır.^[77]

Enbiya Sûresi 21/24. ayette Ebu'l-Berekât, "Tanrı olmak, kudret sıfatı gereği

[71] Ebu'l-Berekât, el-Umde, 28-29; Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, 687, 689.

[72] Ebu'l-Berekât, Medârik, 3: 456.

[73] Ebu'l-Berekât, Medârik, 2: 241.

[74] Ebu'l-Berekât, Medârik, 1: 215.

[75] Ebu'l-Berekât, Medârik, 3: 108; 1: 42, 379; 2: 51.

[76] Ebu'l-Berekât, Medârik, 2: 164; 3:108-111, 539.

[77] Nesefî, Tabsîratu'l-Edille, 1:53-61; Gazzâlî, Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık, 187; Gazzâlî, Felsefenin Temel İlkeleri, 102-103; İbn Rüşd, Faslu'l-makâl, 12-66; Ebu'l-Berekât, Medârik, 1: 120, 2: 103, 400, 462, 616, 641, 656; Hanefî Özcan, Mâturîdî'de Bilgi Problemi (İstanbul: MÜİFAV, 2012), 110-129.

yeniden diriltmeyi gerektirir; yeniden diriltemediklerine göre bu putlar, politeist inanca rağmen tanrı değildir. Bu ayet, zıddını nefyederek yaratma deliliyle tevhidi ispatlamış; sonra kâfirlere dönüp 'Samimiyseniz haydi getirin burhânınızı!' demiştir.^[78] şeklinde izahta bulunmuştur.

Neml Sûresi 27/24. ayetteki burhânıysa yaratma ve inâyetle ilintilendirmiştir. Kur'an olmasaydı dahi insan, tikel olayları genelleyerek âlemin hudûsuna, oradan da irade sahibi bir muhdiye ulaşabilirdi. Tabiatın insanlığın menfaatine sürekli yenilenmesi, yaratan, etkin, müşfik bir müdebbirin varlığını zarûrî olarak bildirir. *İstikrâ, beyyine, sultan* veya *hüccet*, hangi isimle isimlendirilirse isimlendirilsin delillerin rolü bilginin ikamesiyle ikrarı temindir.^[79] Yaratma/ihtira delilinin hedefi, "her icâd bir mûcidi, her muhdes de bir muhdisi gerektirir."^[80] şeklindeki ifadesinden anlaşılacağı üzere cisim, cevher ve arazdan mürekkep âlemin Allah'a alem/işaret olduğunu düşündürmektir.^[81] *Hudûs* delilinin felsefeden ziyade kelâmın teamülü olduğu söylenebilir. Ancak burada *hudûs* sebeplilik ilkesinin vereceği sonucun öncülüdür. Bu kıyasta sonuç zarûrî ve kesindir. Dolayısıyla burhânîdir.

Burhânî te'vil bağlamında asıl incelenmesi gereken delil, müfessirin "Gökleri ve yeri o yaratmışken bu ikisini ve bunlara nispet edilen durumları tedbir edenden başka tanrılar olsaydı usulü kelâmında belirlediğimiz üzere her ikisi de mahvolurdu."^[82] ifadesiyle gönderide bulunduğu *temânu*'dur. Bu delili İhlâs/112 sûresinde şöyle işlemiştir:

Vahdaniyetin akîl delili şudur: Allah, âlemin tedbirine ve yaratılmasına muktedir olur veya olamaz; muktedirse ikinci tanrı gereksizdir. Bu kusurdur; kusurludan tanrı olamaz. Yok, muktedir değilse o zaman kendisi eksiktir. Akıl mefulün faili ihtiyacını zaruri görür. Bir fail yeterliyken, diğerlerini tatat gereksizdir. Zira iki ilahla sonsuz sayıda ilah arasında fark yoktur; her ikisi de muhaldır. Faraza birisi bir işini gizlemek istese ve buna muktedir olsa gizleneni bilmeyen cehaletle ma'lûl olur. Yok, gizleyen gizlediği şeyi diğerinin bilmesini engelleyemezse gizleyemediği için aciz olur. Aynı şekilde varlığı mümkün olan bir madumu icâd edemezlerse her ikisi de aciz olur; acizden tanrı olmaz. Biri icâd eder diğeri edemezse, edemeyenden tanrı olamaz. Birlikte icâd ederlerse bu durumda her ikisi de aciz olur. Biri tek başına yaratırsa bu da diğerinin tanrılığını iptal eder.^[83]

Sonuç olarak burhânî sistemde bilgi nakil ve akıl olmak üzere iki

[78] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 399-400.

[79] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 164, 462; 3: 103, 105, 112, 114, 399, 695; 1: 491, 502.

[80] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 115.

[81] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 25; 2: 398.

[82] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 399.

[83] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 693-694; 2: 695.

damardan gelir. Akıl duyu, duygu ve zihinsel işlemlerle bilginin üretildiği bio-psişik bir aygıttır. *Tecrübe/deney, müşahade/gözlem ve mental yeteneğin kullanımı* onun içindedir. Üstelik *haberi* işleyen de odur. Dolayısıyla akıl naklin uyusmazlığı ârizî bir durumdur. Çelişki görüntüsü aklî ve naklî verilerin tabiatından değil, bu verileri değerlendiren öznenin yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Burhânî te'vîl, makâsıdı ve bağlamları açısından Kur'an'ı bütünüyle görebilen, istidlal yöntemlerine tümüyle vakıf hikmet erbabının te'vilidir.

İrfânî Bilgi Sistemi ve Medârik'te İrfânî Te'vîl

Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) göre irfânî te'vîl, Eflatun'a dayanmaktadır.^[84] İrfânî/îcâdî bilginin kendini ifade için yaslandığı kavram çiftleri, *ilim-îcâd/ marifet, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, nübüvvet-velayet, fenâ-bekâdır*.

Lügat anlamları aynı olmakla birlikte ilim ve *marifet/îcâd* kavramları, sûfî düşüncede farklıdır.^[85] Sûfî düşünce ilim lafzının *marifet* yerine müstakil kullanımını yakışsız bulur; ancak *ledûn, bâtın, esrâr, ubûdiyet, rab-bâniyet, hâl, makam, fenâ-bekâ, mükâşefe* ve *müşâhede* terimlerine izafesinde sakınca görmez.^[86]

Marifet, irfânî bilgi sisteminin odağında duran ve sadece havâsta hâsıl olan ledünnî, aşkın bilgidir; Allah'ın havasa zat, sıfat ve isimleriyle bilinmesidir; Hakk'ı tecellilerini bilip kavrayarak tanımak, ilâhî hakikatlere mutali olmak, O'nun zatı hakkında hayrete düşmektir. Bu bilgi, dünyevîliğin parçalı ve karanlık tabiatından sıyrılıp ruhen aydınlanan arifte, Hakk'ı ve hakikati *mükâşefe* ve *müşâhede*yle^[87] aklın ve naklin dışında, vasıtasız/vehbî olarak oluşur. Ona vehim, kuruntu, zan ve şüphe sızamaz.^[88]

Allah, Allah dışında bir halle/ilimle bilinemez. Benlik algısının/nefsin mahviyetini/fenâsını gerçekleştiremeyen sâlik, O'na ve O'nun bilgisine ulaşamaz. *Marifetullah*a ulaşabilmek makamâtı geçmeyi gerektirir. Ârifin seyri nefsinden, hallerinden, sözlerinden, kendisine ilişen arazlardan kopuncaya, Allah'ın nuruyla bakıp gaibin kazasına vakıf oluncaya kadar sürer. Bunlar, *marifetin* mukaddimeleridir. Benlik bilgisiyle Allah'ı bilmek

[84] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 330, 334; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 211-248.

[85] İbn Manzûr, "Arafe", *Lisânu'l-Arab*, ; Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1583.

[86] Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: AÜ, Yayınları, 1981), 20, 32; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, ty.), 180-181; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 329-342.

[87] en-Necm, 53/9, 11.

[88] Sehl b. Abdullah et-Tusterî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turas, ty.), 262-263; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 83-84, 118, 123-124; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* trc. Ahmed Serdoğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, ty.), 1: 50, 57-60, 64.

muhal olduğundan *marifetin* hakikati, maruf/Hak dışındaki her şeyi inkârla bilmektir. Bu evreler, makamsız hale gelinceye kadar sürer. Sonunda seyr durur, sükûnet başlar; hal, makam ve arzulardan hâlî olarak ârif, O'nda olur. İlhamla vesveseyi, hatırla tab'ı, kerametle aldanmayı, yakînle istidrâcî birbirinden ayırır... istikamete varır.^[89]

Müfessirin *marifetullah* meselesine yaklaşımı yukarıdaki tasavvurlarla örtüşmektedir. O da marifetullahı Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bilgisi saymakta, şirk ve gûnahtan iman ve taatle arınmak isteyenlerin öğrenmesi gereken bilgilerin başına yerleştirmekte; "Sadece âlim kulları Allah'tan korkarlar!"^[90] ayetindeki âlimlerin *marifetullah* mertebesinde olduklarını belirtmektedir. Ona göre, huşu' için bilgi/*marifet* şarttır; Allah'ı hakkıyla tanıyan ma'siyete kalkışmaz; daima hayır işler. Ancak O'nun gazabından emin olduklarını düşünenler kötülüğe cüret ederler.^[91] En'am Sûresi 6/91. ayette "Allah'ı hakkıyla takdir edemediler." ayetindeki takdirle O'nun rahmetinin bilgisi kastedilmiştir. Bu, *marifet/îcâddır*; kesindir.^[92] Zümer Sûresi 39/67. ayetteki *marifeti* de böyle yorumlamıştır.^[93]

Ebu'l-Berekât, *marifeti* muhabbetin önkoşulu saymaktadır. Şöyle demektedir:

Muhabbetullah, ünsiyeti kesintisiz devam ettirmektir. Bu, süreğen bir huşu, kalbin O'nunla daima meşgul olması ve zikirle mümkündür. Kimileri ilahî muhabbetin sünnete tam uyum olduğunu söylerken kimileri daima tefekkür, çokça halvet ve suskunluk, baktığında görmemek, çağrıldığında duymamak, kötülüğe üzülmemek, iyiliğe sevinmemek, kimseden beklentisi olmamak ve korkmamak diye açıklamıştır.^[94]

Beyân ve burhân gibi hakikatin peşinde olan sûfî/irfânî söylem, hakikatin düzeylerini *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* terimleriyle açıklar. Hakikatin *müşahade/keşif* ile bilinen bilgisi *hakka'l-yakîn*, *irfân/îcâd*; *ilme'l-yakîn* burhân; *ayne'l-yakîn* beyân sahiplerine hastır.^[95] Bu bilgi türleri, sûfî ıstılahında *zâhir* ve *bâtın* şeklinde sınıflanan lafızların anlam düzeylerinin bilinebilirliğine işaret etmektedir.^[96]

İrfânî bilgide amaç, nefsin bilgisinden manevi sıçrayışlarla Hakk'ın bilgisine, kelâmın hakiki muradına, *zahirin* ötesindeki gerçek/mutlak hakikate

[89] Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 116-118, 123-124.

[90] Fâtır, 35/68.

[91] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 597.

[92] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 52-522.

[93] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 192.

[94] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 249; 2: 713-714.

[95] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 44.

[96] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 353-357.

ulaşmaktır. Ancak bu bilgiye *zâhirî*/kabuğun bilgi(si)yle değil, esrarının *keşfi*yle; hakikati *müşahade*yle; lafızdan hakiki murada intikalle ulaşılabilir.^[97] Bu manada müfessir *zâhirin* göz, kulak, dil gibi hassaların algılarıyla bilinen sığ bilgi; *bâtın*ınsa kalp, akıl, fehm gibi manevî/soyut hassalarla bilinen derin bilgi olduğunu düşünmektedir. *İcâd*/marifet, *bâtın*ın bilgisidir; bu özelliğiyle tab'dan ayrılır.^[98] *İrfân*da keyfiliği engelleyecek nesnel kayıtların yerini sülûk/ahlâk almıştır. *İrfânî* bilgiye vakıf olabilmek için arifin üstün ahlâkî meziyetlere ve kayıtsız teslim olmuş vicdana ve istikamete sahip olması; ilmiyle amel etmesi,^[99] ma'siyetten uzaklaşıp taatle nefsini tezkiye etmesi,^[100] nefisle cihadın en büyük cihat olduğunu unutmaması gerekir.^[101] İstikamet hakikati ikrardan sonra karardır; ikrardan sonra firar değildir.^[102]

Dünyevî olanın ilâhî olan karşısındaki değersizliğini ifade eden *fenâ*, marifetin mukaddimesidir. Bu bakımdan müfessir *fenâyı zühht* kavramı bağlamında işlemiştir.^[103] Allah'ın sıvrisineği, örümceği veya sineğin kanadını kâinatın yaratılışına numune oluşturacak şekilde sunması dünyanın hakiki değerini göstermeye yönelik estetik bir temsildir.^[104] Tusterî'nin (ö. 283/896) ifadesiyle,

Fatır/35 Sûresi'ndeki kitabın miras bırakıldığı sâbık ahiretle, muktesit hem dünya hem de ahiretle, zalimse ahiretini önemsemeyip sırf dünyasıyla meşgul olandır. Zalim ma'siyet halinde, muktesit tevbe halinde, sâbık istikamet halindedir. Bilgi bakımından sâbık âlim, muktesit müteallim, zalim cahildir. Zalim dünyayı, muktesit ukbâyı, sâbık Mevlâ'yı talep etmektedir.^[105] Ârif, dünyevînin süflî, uhrevînin ulvî olduğunu bildiğinden kendisine acı veren fani yurtla/dünyayla alakasını asgariye indirmekte; vuslatı arzulamaktadır.^[106]

Bu yolda ârif, fakirliği şiar edinmelidir.

[97] İsfahânî, *Müfredât fî Garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınları, ty.), 66-67, 474-475; Râzî, *Tefsîru garibi'l-Kur'an* (Ankara: TDV. Yayınları 1997), 226-227, 486; Taberî *Câmiu'l-beyân*, 1: 22; Tusterî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 45-46, 76-78; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1: 50, 57-60, 64, 102; Ebu Talib el-Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb* (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2003), 2: 67; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1220.

[98] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 249, 375; 2: 717-718.

[99] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 220.

[100] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1:130, 143, 152, 193, 364, 706; 2: 312; 3: 83.

[101] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 456.

[102] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 235.

[103] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 241, 449; 2: 651.

[104] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 71-74, 241; 3: 439.

[105] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 235; 1: 449.

[106] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 470, 511, 535; 2: 568, 716.

Halk daima Allah'a muhtaçtır. Ama fakirlik şuuru ne kadar yüksekse diğer varlıklara olan ihtiyaç da o kadar azalır. Zahiren fakirlik gibi görünen sūfînin bu hali hakiki zenginliktir. Fakirlik insanı tevazu ve boyun eğmeye, zenginlik kibre sevk ettiğinden fakirlik Allah'a ulaştırırken zenginlik sarı-sı Allah'tan uzaklaştırır. Öyleyse yoksulluktan mütevellit bela izzettir.^[107]

Müfessir, îşârî okuma bağlamında şükürle zikir arasında bağ kurmuştur. Kalp ve dilin Allah'la meşgul olmasının zikir olması açıktır.^[108] Organların meşguliyetiye bireyin Allah bilincini her zerresinde hissetmesidir.^[109] Namaz, Kur'an tilaveti, dua, tesbih, tehlil gibi Allah'ı anmak için gerçekleştirilen kalbi, lisanî ve bedeni açık-gizli eylemler zikirdir. Gizliliği/halvet ihsana girer; hüsnü tefekküre daha yakındır.^[110]

Halvet uzlettir; işretin zıddıdır. İşret huzurun yoldaşdır; tecrübe için halka karışmaktır. İşret tecrübesindeki veli halka ibret nazarıyla bakar, ibreti emreder; Allah'ın hükmüyle hükmeden, Allah için alıp O'nun uğruna veren, Allah'la anlayıp, Allah'la konuşan Hz. Resulün halifesidir. Dünya, pazarı; akıl, sermayesi; öfke arunda adalet ve rıza, mizanı; fakirlikte ve zenginlikte itidal, unvanı; ilim, sığınağı; Kur'an, Mevlâsının izin kitabıdır. O, zahiren halk arasındadır ama esrârıyla ondan ayrılmıştır. Uzlet velisinin hali daha berrak ve tatlıdır; işret velisinin haliye pek vefalı ve âlâdır. Nebî (sav) her iki hali kendinde birleştirmiştir; hallerinin bâtnıyla mühtedî, zâhiriyle muktedîdir.^[111]

Ebu'l-Berekât'a göre Hz. Peygamber, nübüvvetle birlikte halvet ve işretin zirvesidir; felsefe ve nazarî tasavvuftaki nebî-velî karşılaştırması doğru değildir. Velâyetin varlık koşulu nübüvvetle iman olduğuna göre velayet nübüvvetle tabidir, nübüvvet velayete değil. Kaldı ki her nebî aynı zamanda velidir.^[112]

Sonuç olarak kalbin nezareti, saflaşmış akıl ve ruhun müşahedesıyla varlığı irrasyonel bakışla okuma denemesi anlamında *îşârî/irfânî* te'vil, metnin bâtnî anlamının bilgisine işaret eden ve bu bilgiyi en yüksek anlam düzeyinde formüle edip anlamaya çalışan *hakikat ilmidir*. İçinde tükenmeyen anlamlar bulunan ilahî metni ve o metnin haricindeki yazıya dökülmeyen kevnî kitabı imgelemci usulle okumaya çalışmak ve ondaki gizil hakikatleri te'vil edip gerçek muradı süzmeye çalışmaktır. *Medârik* özelinde îşârî te'vilin açılımı budur.

[107] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 144; 3: 56-57, 82-83.

[108] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3: 76.

[109] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 392, 143.

[110] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 205; 3: 35.

[111] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 503, 242.

[112] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 315.

Medârik bağlamında okuyucuyu yanıltabilecek husus, müfessirin ârif manasına hakîm, irfan manasına hikmeti kullanmasıdır. O, ilgili bilginin hikmet boyutuna dikkat çekmek için bunu özellikle yapmıştır. Esasen bunlar, müfessirin beyân-burhân-irfân ilişkisini şer'î asıllara hangi gerekçelerle dayandıracağını gösteren sembolik ifadelerdir. Bu isimlendirmenin esprisi sünnetin hikmet oluşunda yatmaktadır.^[113] Böylece nübüvvetin konumu, şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde kesinleştirilmiş; tevhit ve tenzih fikrine hâle getirecek aşırı yorumlara ve Şia'nın masum imam fikri dâhil Kur'an lafızları ve ibarelerini tamamen işlevsiz bırakan disiplinsiz açılımlara kapı kapatılmıştır.^[114] Te'vilin sınırlarını göstermesi bakımından onun koyduğu bu işaretler önemlidir. Ayrıca bu isimlendirmeler, *irfân* hikmet kanalından sünnete bağlamak amacına mebnidir.

Hâsılı Ebu'l-Berekât, içsel tecrübeler ve imgelemsel okumalar sayesinde âlemi küllî bir bakışla sentezleyip hakiki kurgusunda yeniden okuyabileceği iddiasını taşıyan *irfânî* te'vîli, İslâmî bilginin Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas şeklindeki asıllarına mutabık kalması ve bu asıllara sağlıklı bir şekilde eklenmesi koşuluyla uygulamaktadır.

Kâfiyeci^[115] (ö. 879/1478) ve Tefsirin Küllî Kaideleri

Osmanlı dönemi eserlerinin genellikle şerh, hâşiye ve ta'lik tarzında yazıldıklarını belirlemiştik. Bu durum, *Osmanlı Düşüncesinin* bulunuşuyla alakalıdır. Söz konusu keyfiyet, dönemine ulaşan tefsir edebiyatının yönetsel analizi konumundaki *Kitâbu't-teysîr*'e de sirayet etmiştir. *Kitâbu't-teysîr*, bir şerh kitabı değildir. Ancak tarih içinde seyreden tefsirin herhangi bir

[113] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 395.

[114] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 378.

[115] *Kitâbu't-teysîr*'in müellifi, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed bin Süleymân el-Bagamavî, İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserine ilgisinden el-Kâfiyeci künyesiyle tanınmıştır. Kâfiyeci, tahsil hayatında en önemli yer, kuşkusuz Molla Fenârî'ye aittir. Osmanlı âlimi tipinin klasik özelliklerini ilmi şahsiyetinde toplayan Kâfiyeci, naklî ilimleri aklî ilimlerle birlikte tahsil etmiştir. Bu bağlamda tefsir, tefsir usûlü, hadis, hadis usûlü, kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv, sarf, i'râb, meânî, beyân, cedel, mantık, felsefe, hey'et ilimlerini okumuştur. Dini ilimler sahasında edindiği bilgi birikimini çok sayıda eserde kayda geçirmiştir. Tebliğin fiziki sınırlılıkları nedeniyle bu eserlerden bir kısmını vermekle iktifa edeceğiz. *et-Teyîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, *Tefsîru âyâtî müteşâbihât*, *el-Beşâratu fî kavlihi teâlâ fe'tû bi suretin min mislih*, *Nuzhetu'l-ihvân fî tefsîri kaolihî teâlâ yâ lût innâ rusulu rabbik*, *Risâletun fî 'ilmi't-tefsîr ve vucûhi'l-kırâât*, *Envâru's-saâde fî şerhi ke-limeteyi's-şehâde*, *Zeynu'l-ferh bi milâdi'n-nebiyyi*, *ed-Durretu'l-gâliyeti'l-âliyeti'n-nûrâniyye ve'l-eltâfi's-şerifeti'r-rabbâniyye* *Suâl âni'l-vakf*, *el-Hidâye li beyâni'l-halk ve't-tekvîn*, *el-Envâr fî 'ilmi't-tevhîd*, *el-Ferâh ve's-sürûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a*, *Hulâsatu'l-akvâl fî hadîsi inne-me'l-a'mâlu bi'n-niyât*, *el-İhkâm fî ma'rifeti'l-imân ve'l-ahkâm*, *İkdu'l-ferâid min bahri'l-fevâid*, *Kitâbu'l-muhtasar fî 'ilmi'l-istidlâl*, *İ'râbu ekme'lî'l-hamd*. Ayrıntılı bilgi için bk. el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, trc. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜİF. Yayınları, 1989), 7-10.

eser özelinde olmayan Osmanlı dönemindeki *yöntemsel analizi* olması itibarıyla Osmanlı'nın tevarüs ettiği tefsir kültürünün hülasesidir. Bize göre *Medârik* klasik tefsir literatürünün örneklerinden biri olarak diğer klasikler kadar *Kitâbu't-teysîr*'i etkilemiştir. Bununla birlikte eserin *Medârik*'le ilişkisini kendi atıflarından çıkarmak mümkün değildir. Bunun için *Kitâbu't-teysîr*'deki usûl, *Medârik*'teki te'vil olgusuyla karşılaştırılmalıdır. Bu, *Medârik*'le *Kitâbu't-teysîr*'in tümüyle mukayesesini gerektirir. Ancak tebliğin sınırlılığı gözetilerek konu, *Kitâbu't-teysîr*'deki küllî kaidelerle *Medârik*'te te'vil vakiasının mukayesesini çerçevesinde sınırlanacaktır. *Medârik*'te te'vil olgusu yukarıda açıklandığına göre bu aşamada yapılması gereken *Kitâbu't-teysîr*'in *Medârik*'le örtüştüğü alanları tespit etmektir.

Kitâbu't-teysîr'in tefsir ve te'vil tanımları, *Medârik* pratiğinden çıkardığımız tariflerle neredeyse bire bir örtüşmektedir. Kâfiyeci tefsiri, şu şekilde tanımlamıştır:

Kur'an'ın manalarını açıklamak ve murad edileni beyan etmektir. Kur'an'ın manalarından maksat, ister lugavi veya şer'i manalar, isterse vaz'i veya makama yardım ve kelâmın sevki ve durumun belirtileri itibarıyla olsun, umumi olandır... Şeyh Ebu Mansur el-Mâturîdî şöyle demektedir: Hakikatte tefsir, lafızdan murat edilen manayı (ve Allah'ın bu lafızla bu manayı murat ettiğini) kesin olarak ortaya koymaktır. Eğer kesinlik ifade eden mütevatir ve üzerinde ümmetin ittifak ettiği bir delil varsa bu şekilde yapılan tefsir, sahih olur. Kat'î delil olmaksızın murat edilen manayı kesin olarak ifade etmek reyle tefsir olur... Tevilse ihtimalin neticesini ve işin sonunu kat'î olarak değil de benimsediği görüşü beyan etmektir... Burada Allah'a şahadet eden bir husus bulunmaz.^[116]

Kâfiyeci yukarıdaki ifadelerini tefsir ve te'vilin gerekliliği, kelâmın muradının nesneleşmesinin koşulları gibi hususların izahıyla sürdürmüş, bu noktada iki mesele açmıştır. Birincisi *icthadın isabeti*, ikincisi *aklın hükmü*dür. Bu iki mesele, bilginin imkân ve değerine dairdir. Bu yüzden Kâfiyeci tefsir ve te'vili bilmek için *lâfzî ilimler*, *aklî ilimler* ve *mevhibe ilimlerini* bilmek gerektiğini söylemiştir. Bu ilimler, lügat, istikâk, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedi', kıraat, esbâb-ı nüzul, âsâr ve haberler ilmi, hadis ilmi, fıkıh usûlü, fıkıh ve ahlak, nazar ve kelâm ve mevhibe ilmidir.^[117]

Müfessirin bilmesi gereken ilimleri bu şekilde sıraladıktan sonra Kâfiyeci, tefsir ve te'ville ilgili gelenekten süzülerek gelen ve *Medârik* tatbikatının nazarı ifadesi gibi duran şu bilgileri kaydederek:

Tefsir ilmi, insanlığın gücü nispetinde Allah'ın kelâmının ahvalinden, istenilen manaya delâlet etmesinden bahseden ilimdir. Bu da iki kısma

[116] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 47-48.

[117] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 48-53.

ayrılır: biri, ancak nakille ve işitmekle veya nüzul sebeplerini müşahade etmekle bilinen tefsirdir... Bu sebeple tefsirin sahabeye ait bir keyfiyet olduğu söylenmiştir. Diğeriyse anlaşılması Arapçanın ana kaidelerini bilmekle mümkün olan te'vîl ilmidir. Bu da dirayete taalluk eder. Bundan dolayı te'vîlin fakihlere / âlimlere ait olduğu söylenir. Birinci kısmında nakilsiz ve işitmeksizin yapılacak bir işlem hatalı olduğu gibi ikinci kısımda da usule uymaksızın yalnızca mücerret arzuya göre yapılacak bir te'vîl de isabet olsa dahi hatalıdır.^[118]

Yukarıdaki paragraf, Kâfiyeci'nin tefsir ve te'vîli ancak usûlü dairesinde icra edilmesi halinde muteber saydığının kanıtıdır. Bu usûl, iki küllî kaideye dayanmaktadır:

- Kur'an'daki her muhkem, kendisinden murat edilen manaya kat'î olarak delâlet eder.^[119]

- Kur'an'daki her müteşabih, muhatabın anlayış derecesine göre kendisinden murat edilen manaya kat'î surette delâlet eder.^[120]

Kâfiyeci'nin küllî kaideleri *muhkem* ve *müteşabih* kavramları üzerinden belirlemesi göstermektedir ki o, bu iki kavramın, Kur'an lafız ve ibarelerinin delâlet ve anlamlarına şamil olduğunu düşünmektedir. Zira gerek tefsir gerekse te'vîl, mevzu ve mesâilini nefsi-i mütekellimin muradına delâletleri itibarıyla incelemektedir. Bu ilim, *muhkem* ve *müteşabih* olguları üzerine inşa ediliyorsa Kur'an'ın tefsire konu meselelerinin tamamı bu tümellerin cüz'îyyâtını teşkil etmelidir. Bu kaziyenin *Medârik* ve *Kitâbu't-teysîr*'deki *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarının mahiyeti tespit edildiğinde doğrulanması mümkündür. *Medârik*, Âl-i İmran Sûresi 3/7. ayet bağlamında bu hususa şöyle temas etmektedir:

Müteşabih, birden fazla anlam taşıyan veya aşırı benzerliğinden dolayı başka ifadelerle karıştırılma ihtimali bulunan yahut ne kastedildiği ancak kelâmın sahibi tarafından bilinen Kur'an ifadeleridir. Bu ifadelerden anlamı bilinebilir olanlar bile tek başlarına değil, Kitabın muhkemine hamledilerek açıklanır. Manası mutlak kapalı olan kısmın bilgisi Allah'a mahsustur. Art niyetliler işte bunları Kitab'ın esas tabir edilen muhkemini ve hak ehlinin fikirlerini dikkate almadan bidatçi yaklaşımlarıyla keyfi yorumlamayı adet edinmişlerdir. İlimde merteye kesbedenlerse bilgisi Rabbimizin katında olana inandık veya onun te'vîlini bildiklerinden *muhkemiyle müteşabih* Kur'an'ın Rabbimizin katından indiğine inandık derler. Ayetin sonundaki "Ancak akıl sahipleri öğüt ve ibret alırlar." cümlesi, "الراسخون" (ilimde derinleşenler) ortacıyla kendilerinden bahsedilen zümrenin keskin ve kıvrak zekâlarına dair methiyedir. Bu methiye,

[118] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 54.

[119] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 66.

[120] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 72.

o zümreyi fitne arayanlardan ayırmakla kalmaz te'vilin akıl ve idrakle alakasını kesin olarak ispatlar.^[121]

Bu ifadeler göstermektedir ki Ebu'l-Berekât'ın zihninde nefs-i mütekeliminin muradı, Kur'an'ın tüm lafız ve ibarelerinde zihnin doğrudan intikal edebileceği düzeyde açık değildir. Bir kısmında görece anlaşılabilirken diğer bir kısmındaysa mutlak kapalıdır. Bu yaklaşım,

- Bir taraftan ilahî metnin formunun bazı anlamları okurun zihnine aktarabileceğini,

- Öte taraftan Allah'ın muradının özelde eşzamanlı, genelde beşeri vakıadan mücerret literal manalarla sınırlanamayacağını vurgulamakta, metni yorumu açmakta; bu sırada hiçbir yorumun Kur'an'ın yüklenimlerini tüketemeyeceğinin altını çizmekte; çıkarsananın dışında kalan anlamların varlığını ibarede daimi surette sürdürdüğünü *müteşabih* kavramı özelinde ifade etmektedir.^[122]

Te'vil, dinamizmini buradan almaktadır. Bu hakikat dolayısıyla her çağda ve mekânda Kur'an'a yönelen ve onunla varoluşsal düzeyde ilgilenenler, ondan kendi durumlarına ilişkin anlamlar ve kendi varoluşlarına temas eden hitaplar bulabilmektedir.

Yukarıdaki tasnif, Taberî'nin anlaşılabilirliği açısından Kur'an tasnifine uygundur. O, Kur'an ifadelerini,

(1) Manasını Allah'ın bildiği,

(2) Hem Allah'ın hem de Rasulullah'ın bildiği,

(3) Arap diline hâkim olanların manasını anlayabilecekleri ayetler^[123] diye üçe ayırmıştır.

Kuşku yok ki buradaki tasnif, Sünnî paradigmanın muhkem ve müteşabih algılarının tezahürüdür. Dikkat edilirse manasını yalnız Allah'ın bildiği Kur'an ifadeleri Sünnî doktrinin *müteşabih* konusundaki *bilâ keyfiye* formülünün kaziyesidir. Ancak müteahhirün ulema, bu formülü, mutlak/nihai anlam olduğunu iddia etmemek kadıyla *müteşâbih* dâhil tüm Kur'an ifadelerinin usulüne uygun biçimde yorumlanabileceği şeklinde genişletmişlerdir. Osmanlı tefsir anlayışındaki hâkim tayır da bu şekildedir. *Kitâbu't-teysîr* bu yaklaşımı tefsir usûlüne *muhkem-müteşâbih* temel kavramları bağlamında taşımıştır. Onun *muhkem* ve *müteşabih* tanımları şu şekildedir:

el-Muhkem, manası açık, ihtimal ve istibahtan salim olarak ibareleriyle hükmolunan ayetlerdir. Müfrette ve mürekkepte şümülü vardır. *ez-Zâhir*, *en-nass*, *el-müfesser* ve *el-muhkem* gibi usûl ehlinin ıstılahı olan terimler, bu konuda içiçe derecelenir. *ez-Zâhir* ve *en-nass*'ın örneği, 'Allah alış-verişi

[121] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 237-238.

[122] Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 1: 214, 237-238, 306, 368, 427, 572; 2: 23, 96, 229, 256-257.

[123] Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1: 76-78.

helal ve faizi haram kılmıştır.' ayetidir. Bu ayet, helal ve haram kılma bakımından *zâhîr*dir, aralarını ayırtetme bakımındansa *nasstır*... Sema, arz, sayıların isimleri, tesniye sıygaları gibi örnekler bu hususa örnek teşkil eder. *el-Müfessirin* misali, 'Meleklerin hepsi toplu halde secde ettiler.' ayetidir. *Muhkem*in misaliyse 'Muhakkak Allah her şeye kadirdir.' ve 'Muhakkak Allah her şeyi bilendir.' ayetleridir.

*el-Müteşâbih*e gelince, ibaresinde şüphe ve ihtimal bulunan ayetlerdir. *el-Hafl*, *el-müşkil*, *el-mücmel*, *el-müteşâbih* ıstılahları usûl ulemasına göre bu kısım içerisinde derecelenir. *el-Hafl*in misali, en-nebbâş (kefen soyan), et-tarrâr (yan kesici) kelimeleri gibi; *el-müşkil*in misali, 'Tohumunuzu dilediğiniz yere ekin!' ayetidir. *Mücmel*in misali, er-riba kelimesidir. Bu kelime *mücmel* olduğundan ancak beyanla anlaşılır. *el-Müteşâbih*in misali, alfabe harflerinin adedi kadar olan 29 surenin başında bulunan el-hurufu'l-mukattaadır. (الم ، المص) gibi. *Muhkem* ve *müteşâbih* nazmun kısımlarının cemisinde yekdiğerine mütekabil olarak şamildir.

Müteşâbih öyle bir şeydir ki, son derece gizliliğe ulaşmış, onun açıklanması ümidi kesilmiştir. Onu anlamağa imkân yoktur. Bu hususta aklın gerektirdiği işitmenin gerektirdiğine muhaliftir. Hâlbuki onlardan birini de reddetmeye imkân yoktur. Kastedilen mana karışık ve şüpheli olduğundan ona vukuf asla mümkün olmaz. Ondandır kastedilen manayı tayine delâlet eden şey de yok olmuştur. Böylece surelerin başlarındaki haruf-i mukattaat, yed, vech, ayn, ityan, meci, istiva misali ve bunun gibi şeylerdir.^{[124][125]}

Kâfiyecî'nin yukarıdaki ifadeleri *müteşâbih*leri mutlak bilinmez olmaları hasebiyle asıl merciine havale etmeyi önerir gibi görünmektedir. Ancak o devamında selef ve halefin bu konudaki mesleklerini zikredip, müteah-hirûnün *müteşâbih*in te'vîli konusundaki görüşlerinin farklılaştığını tespit etmiştir. Onlara göre *ilimde derinleşenlere müteşâbihât* açıktır. Kendi ifadelerinden takip edelim:

Bundan dolayı çeşitli devir ve tabakalardaki müfessirler, Kur'an'dan bir şeyin tefsirinde tevakkuf etmeksizin her ayeti tefsir ve te'vîl ederek açıklamışlardır. Şayet yine *müteşâbih*i Allah'tan başka bilen olmasa, cahiller için Kur'an'ı tenkit etme külfeti doğar ve anlaşılmayan bir şeyle hitap edilmiş olurdu. Bu da zencinin Arap'la konuşması gibi olur. O halde *müteşâbihât*ın usûlüne uygun ve doğru olarak te'vîli vaciptir.^[126]

[124] el-Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 59-60.

[125] *Kitâbu't-teysîr*'in mütercimi İsmail Cerrahoğlu'nun çevirisine (atıfta bulunduğumuz kaynağın metnine) sadık kalmak adına yukarıdaki pasajda el-Kâfiyecî'nin örnek kabilinden zikrettiği ayetlerin sure ve ayet numaraları metin içinde verilmemiştir. Bahse konu ayetlerin ait oldukları sureler ve ayet numaraları sırası ile şu şekildedir: el-Bakara, 2/275. ayet; el-Hicr, 15/30. ayet; el-Bakara, 2/148. ayet ve diğerleri; el-Ankebût, 29/62. ayet ve diğerleri; el-Bakara, 2/223. ayet.

[126] el-Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 61.

Yukarıdaki ifadeler, özelde Kâfiyecî'nin geneldeyse *Osmanlı düşüncesi*nde tefsir anlayışının mahiyet ve işleyişi hakkındaki temel bilgiyi ihtiva etmektedir. Buna göre Osmanlı klasik döneminin tefsir anlayışı, tefsirde yeni akımlar ve düşünceler üretmekten çok tevarüs ettiği mevcut birikimin muhafazası yönünde eğilim göstermiştir.

Son olarak şunu belirtmek gerekir: *Kitâbu't-Teysîr*, cüz'ıyyatın altında toplanacağı külli kaideleri olmadığı gerekçesiyle tefsiri müdevven ilim kabul etmeyip ancak tesâmüh gereği ilim sayan Molla Fenârî'nin tezlerine reddiyedir. Eserde ecza-i ulûm itibarıyla tefsiri tetkik etmesi, özellikle *muhkem ve müteşâbih*'in murada delâletlerinin kat'îliğini vurgulaması bu yüzdendir. Böylece o, Molla Fenârî'nin tefsir rivayetlerinin âhad olması hasebiyle murada kat'î delâlet edemeyeceği tezine cevap vermek de istemiştir.^[127]

Değerlendirme ve Sonuç

Öncelikle ifade etmek gerekir ki *Medârik*'teki tatbikatın Kâfiyecî'deki sistematik ifadesi, farklı zaman ve zeminlerde yaşamış bu iki müfessirin *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarını, İslâm'ın vazettiği varlık ve bilgi tasavvuruna dair kaynak metinlerin beyanlarını farklı anlam düzeylerinde tasnif eden kategoriler şeklinde anladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla *muhkem* ve *müteşâbih*, yalnızca bilgi felsefesinin değil aynı zamanda ontolojinin konusudur. İslâmî ilimler, mahiyeti ve imkânı bakımından farklılaşan cüz'î/tikel bilgileri, tefsir ve te'vil ana başlıkları altında kategorize etmekte ve rivayet ve dirayet veya nass ve te'vil yöntemleriyle okumaktadır.

Evet, *Kitâbu't-teysîr* bir eserin haşiyesi veya şerhi değildir; klasik tefsir geleneğinin Osmanlı dönemindeki bulunuş biçimini ve tarih içinde sürdürülebilirliğini ispatlayan tedvin esaslı ilmi bir gayrettir. Tedvin esaslıdır; çünkü o, yeni bir usul ihdas etmemiş, literatürdeki eserlerin içeriklerindeki metin okumaya dair tespitlerden yola çıkarak zaten uygulanmakta olan usûlü sistematik bir şekilde telif etmiştir. Dolayısıyla nasıl *Osmanlı Düşüncesi* ve tefsir geleneği, daha önceki geleneğin etkisi altında biçimlenmiş ve o geleneğin yeniden üretilerek sürdürülmesine mebni bir düşünceyse *Kitâbu't-teysîr* de *Osmanlı Düşüncesi* ve öncesindeki tefsir geleneğinin etkisinde şekillenmiş, o geleneğin nasıl yeniden üretilebileceğine dair usulü mündemiç, düşünce ürünü bir kayıt ve veridir.

Kitâbu't-teysîr'in muhteva ve şekline Kâfiyecî'nin hocası olması itibarıyla Molla Fenârî'nin tesir ettiği doğrudur. O, *eczâ-i ulûmu taşımadığı gerekçesiyle tefsiri müdevven ilim değil de murada kati delâleti mümkün olmayan cüz'î/tikel malûmat kümesi* olarak tasavvur eden hocasına cevaben bu iki küllî kaideyi

[127] el-Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 46-81; M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsirin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007): 73-100.

vaz etmiş ve bu kaideler altında derecelenen bir dizi kuraldan bahsetmiştir. Bununla birlikte usûlü akıl-nakil bütünlüğünde formüle etmesinde klasik tefsir anlayışıyla birlikte Osmanlı tefsir anlayışı ve Molla Fenârî'nin etkisi büyüktür.

Molla Fenârî, tefsirde *kat'î-delâlet*in imkânsızlığı meselesini tefsir rivayetlerinin *âhad* olmasına bağlamıştır. Tefsirin cüz'iyâtının bu bağlamda tartışılması, meselerin *bilginin imkânına* rücu ettirildiğini göstermektedir. Kâfiyeci'nin cevabı da bu nitelikte olmuştur. Tefsirin bu bağlamda işlenmesi, kelâm ilmindeki bilgi/ilim problemiyle alakalıdır. Onun bilgi anlayışı, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin varlık ve bilgi teorisine müstenittir. Bu tespit, Osmanlı düşüncesinin köklerinin uzandığı nihai noktayı belirlemek açısından önemlidir. Bu itibarla konu, Osmanlı düşüncesine tekaddüm eden ama zamanca ona yakın olan, Osmanlı olmadığı halde Osmanlı düşüncesini etkilediği varsayılan *Medârik*'le mukayeseli olarak incelenmiştir. *Medârik*, beyânî, burhânî ve irfânî bilgi sitemlerinin birlikte uygulandığı örnek bir eserdir ve bu yönüyle Kâfiyeci'nin tefsir-te'vil bütünlüğünü savunan yaklaşıma model olabilecek niteliktedir. Dolayısıyla Osmanlı tefsir anlayışını biçimleyen düşünce sistemlerinin ve te'vil anlayışlarının Osmanlıdan önceki önemli öğelerinden biridir.

Öte yandan *Medârik*, Osmanlı tefsir geleneğiyle benzer bir değer atfıyla karşılaşmış; *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'e benzerliğinden ötürü istinsah/kopya muamelesi görmüştür. Benzerliğin *Medârik*'in yazılış gayesi, yazarların yaşadıkları çağın ilim anlayışı ve içindeki bulundukları koşullarla alakalı olduğu görmezden gelinmiştir. Osmanlı hâşiye, şerh ve ta'lik kültürünün de aynı nedenlerle hak etmediği ölçüde tenkit edildiği malûmdur. *Medârik*'in ve Osmanlı düşüncesinin dünyasına temas edemeyen bu tezler, isabetsizdir. Zira ne *Medârik*'in ne de Osmanlı dönem tefsirlerinin orijinalite iddiaları vardır. *Medârik* ve Osmanlı dönem tefsirleri, güncel meselelerini açıklayabilen klasik eserleri aşma isteğinin tecrübeleri değildir. Bununla birlikte her iki eserin de orijinal yönleri vardır. *Medârik*, farklı zihinsel seviyelerdeki okurlara farklı anlam düzeyleriyle hitap etme yeteneği ve *el-Keşşâf*'ın lafızları ve nazmıyla Mâtürîdî doktrini temsil etmesi bakımından, *Kitâbu't-teysîr*'se tefsirin mahiyetini, Osmanlı düşüncesine mahsus bir kavram olan *cihet-i vahde* prensibi ve *vaz'îyye* meselesiyle birlikte işlemesi bakımından orijinaldir.

Medârik, *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'in ideolojik söylemlerine Hanefî-Mâtürîdî usûl ve bilgi dökümüyle geliştirilmiş bir karşı-tezdir. Ebu'l-Berekât gibi Kâfiyeci de Hanefî-Mâtürîdî paradigmanın temsilcisidir. Onun tefsir ve te'vil algısı, Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil tanımlarıyla uyusmaktadır. Bu bakımdan *Medârik*, Osmanlı düşüncesindeki Eş'arî tonların ağırlığına

rağmen *Kitâbu't-teysîr*'in beslendiği fikrî geleneği, *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* örneklerinin temas edemeyeceği düzeylerde açıklamaktadır. Neticede *Kitâbu't-teysîr*, tevarüs ettiği tefsir teamülünün Osmanlı düşüncesindeki ifadesi ve mevcut tefsir külliyatının *yöntemsel izahı/şerhi* şeklinde tecessüm etmiş müstesna bir eserdir.

KAYNAKÇA

- Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*. Trc. Ahmet Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Baysal, Sıddık. *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*. Ankara: Bilge Yayınları, 2016.
- Bedir, Murteza. "Neseî, Ebu'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul: TDV. Yayınları, 2006.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsirin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007): 73-100.
- el-Câbirî, M Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, M Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "İbnu'l-Arabî'nin Nübüvvet ve Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiye'nin Bu Husustaki Eleştirileri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008): 213-255.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Yenilik, Yasaklama ve Yorum*. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Yorum Meselesi*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. Trc. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medinetu'l-fâdıla*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelam*. Nşr. Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut:1986.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Trc. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, t.y.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık*. Mısır: Matbaatu Kürdistanî'l-İlmiyye, 1329.
- Görgün, Tahsin. "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 13-14 (2003): 28-46.
- el-Hâzin, Alaaddin Ali. *Tefsiru Hâzin (Lübâbu't-Tenzîl fi Meânî't-Tenzîl)*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, t.y.

- el-İsfahanî, Râgıb. *Tefsire Giriş*. Trc. C. Divlekçi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- el-İsfahanî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, t.y.
- İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin. *Kitâbu'l-musâmere*. Bulak: y.y., 1317.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- İbn Rüşd, Muhammed. *Faslu'l-makâl*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- İbn Şâhe'l-Hindî. Muhammed. *el-İklîl alâ Medâriki't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Kâfiyeci, Ebu Abdullah Muhammed bin Süleyman. *Kitabu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Trc. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1989.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, t.y.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Kitabu't-tevhîd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. M. Basellum. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mekkî, Ebu Talib. *Kâtû'l-kulûb*. Trc. Yakup Çiçek. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2003.
- en-Neseffî Ebu Muîn. *Tabsîratu'l-edille*. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- en-Neseffî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Dimaşk: el-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- en-Neseffî, Ebu'l-Berekât. *el-Umde fî'l-akaid*. Trc. Temel Yeşilyurt, Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Özcan, Hanefi. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFAV, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları (2013): 91-160.
- Paçacı, Mehmet. "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*. 63-89. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2013.
- el-Pezdevî, Ali bin M. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, t.y.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ebu Bekr. *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*. Ankara: TDV, 1997.
- es-Sâbûnî, Nureddin. *Mâturîdiyye Akâidi*. Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB, 1998.
- es-Suyûtî, Celaluddin. *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*. Nşr. Ahmet Subhi Furat. İstanbul: 1975.
- es-Suyûtî, Celaluddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- es-Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tasavvufun Ana İlkeleri*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: AÜİF Yayınları, 1981.
- et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. Riyâd: Dâru'l-Hicr, 2003.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*. Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1996.

- et-Tusterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kâhire: Dâru'l-Harem li't-Turas, t.y.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Riyâd: Mektebe Abikan, 1998.
- ez-Zerkânî, Muhammed. *Menâhîlu'l-irfân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru't-Turâs, t.y.