

TEFSİRDE TE'VİLİN EPİSTEMOLOJİK DAYANAKLARI: EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ*

Sıddık BAYSAL**

Öz

Tefsirin kullandığı bilgi, çoklu mekanizmalarca denetlenip mahiyetleri, işlevleri ve hakikat değerlerine göre sınıflanmış bilgidir. Rivayet-dirayet, tefsir-te'vil, nass-içtihat/yorum, beyân-burhân veya beyân-irfân gibi nakil-akıl diyalektiğinde oluşan ayrımlar, tefsir ilminin işlediği bilginin mahiyetine, metoduna ve amacına ilişkin temel kategorilerdir. Bu kavramlar, tefsirin kullandığı bilginin ham halde bırakılmayıp haysiyet kayıtları çerçevesinde tasnif edildiğini, analitik ve sentetik işlemlere tabi tutulduğunu gösteren kavramlardır. Bu kavramların içerikleriyle birlikte bir tefsir eserinun iletme istediği manalara ulaşmak için yazarının zihnini biçimleyen tarihi atmosferi ve yazarın bilgi ve varlık tasavvurunu da incelemek gerekmektedir. Çünkü metinler, yazarları ve ilişik oldukları tarihi ve kültürel ortamla bütünleşiktirler. Bu makale *Medârik* metnini anılan bağlamda dayandığı bilgi sistemleri açısından incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Beyân, Burhân, İrfân, Medârik, Ebu'l-Berekât.

* Bu çalışma, 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde Muş Alpaşlan Üniversitesinde Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde bildiri olarak sunulmuş; ancak tebliğ metni yayımlanmamıştır. İlgili metin ilk defa burada yayımlanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi.
E-posta: sbaysal72@mynet.com.

**Epistemological Basis of Ta'wil in Tafsir:
The Case of Abu'l-Barakat Al-Nasafi**

Abstract

The information that commentary knowledge uses is not ordinary knowledge; but whether it is text or commentary, this information is specific information that is classified according to their nature, functions and values, with the realities inspected by multiple mechanisms. The distinctions that arise in the transmission-intellectual dialectic such as narrative-order, commentary-interpretation, text-extraction of judgment, explanation-conclusive evidence or explanation-mysticism are the main categories of the nature and method of the information that commentary works. Moreover, these concepts are theoretical representations that show that the information they use is not left raw but is subjected to analytical and synthetic processes and scientific processes, and is not only authentic and experiential at the same time, but contemplated at the same time. For this reason, as in all historical texts, it is necessary to know the conception of knowledge and being that shapes the mind of the author along with the essence of a commentary. Because the text, the article and the attached is integrated with the historical and cultural medium. This requires the contributions of ontology, knowledge sociology and philosophy as well as biography and history.

Keywords: Commentary, Interpretation, Explanation, Conclusive Evidence, Mysticism, Madârik, Abu'l-Barakât

GİRİŞ

Bu makalede, Ebu'l-Berekât'ın Kur'an lafız ve ibarelerinin anlaşılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına ilişkin tikel bilgileri nasıl sınıfladığını, onlardan yeni ve özgün bilgileri hangi usulle çıkardığını ve onlara niçin hangi değeri yüklediğini belirlemektir. Bu araştırmanın konusu, tefsir ilminin kullandığı iki temel bilgi tahsil yönteminden biri olan te'vilin dayanaklarıdır. Ancak herhangi bir haysiyet veya tahzir kaydıyla sınırlanmaksızın 'Te'vilin Epistemolojik Temelleri' başlığı, tefsir ilminin tarih içindeki tüm süreçlerini ve te'vilin geçirdiği dönüşümün hikâyesini araştırma kapsamına dâhil edecek derecede genel bir başlıktır. Söz konusu boyutta bir inceleme, fiziki sınırları belirli bir çalışmada ifade edilemez. Bu yüzden araştırma konusu, Hanefî-Mâturîdî düşüncenin fıkıh, kalam ve tefsir alanındaki temsilcilerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tenzîl* iyle

sınırlanmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, Ebu'l-Berekât'ın Kur'an lafız ve ibarelerinin anlaşılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına ilişkin tikel bilgileri nasıl sınıfladığını, onlardan yeni ve özgün bilgileri hangi usulle çıkardığını ve onlara niçin hangi değeri yüklediğini belirlemektir.

Söz konusu çerçeve içerisinde *Medârik* özelinde te'vilin epistemolojik dayanakları araştırılacak, metnin saf metin olarak okura takdim ettiği herhangi bir anlamı değil, özel bir tarihi bağlamın ürünü olması hasebiyle müfessirin kastettiği orijinal anlamı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu itibarla *Medârik* metnini, olduğu tarihî vasat, yazarı bu telife zorlayan psiko-sosyal talepler, yazarın edebî üslubu, ilmî şahsiyeti, üyesi olduğu inanç toplumuna karşı sorumluluk bilincini taşıyan aydın kişiliği ve metne girmeyen diğer harici karnelerle okumak gerekmektedir. Yoksa metnin literal/lâfzî iletilerinin ötesine geçip yazarın zihnini biçimleyen varoluşsal ve bilişsel etkenleri görmenin, yazar-eser ilişişiminin kendi zamanlarında izlerini sürebilmenin, nihayet metnin örtük iletilerini okuyabilmenin imkânı kaybedilecektir. Dolayısıyla *Medârik*'teki te'villerin arka planındaki aklî yapılarla ulaşabilmek için eseri kendisiyle tarif etmek dışında eleştirel yöntemlere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda bu makalede, betimlemeyle birlikte analiz-sentez diyalektiğinde işleyen eleştirel bir yaklaşım benimsenmiştir.

Tefsirde te'vilin epistemolojik temellerine geçmeden önce cevaplanması gereken soru neden *Medârik Tefsiri*'nin seçildiğidir.

***Medârik*'te Te'vilin Epistemolojik Temellerini Seçme Nedeni**

Bu araştırma, bir tür bilgi ve bilgi işleme yöntemi olarak gördüğü te'vili¹ ve bu yöntemle tahsil edilen bilgiyi, epistemolojik bir sorun olarak değerlendirmekte; dolayısıyla te'vile bilgi felsefesinin temel sorularını sormakta; onun mahiyet, imkân ve hakikat değerini tefsir ilmi bağlamında araştırmaktadır. Aslında epistemolojinin konusu olan bilgiden bir tefsir çalışmasında epistemolo-

¹ Bu makale bağlamında tefsir ve te'vil, sadece Kur'an manalarına dair tikel bilgileri işleme yöntemleri olarak değil, aynı zamanda bu yöntemlerle ulaşılan bilgilerin sınıflanmasında kullanılan istilahlara kabul edilmektedir. Çünkü tefsir ve te'vilin nihayetinde vardığı yer Allah'ın Kur'an lafız ve ibarelerindeki muradına dair zihnimizde oluşan tasdik ve tasavvurlardır. Tefsir safhasında söz konusu bilgi zihnin haricinde oluşup zihne arz edilir. Dolayısıyla bu tür bilgiler düşünceye ilk safhada tekaddüm ederler. Te'vil safhasında ise bilgi, hem harici karnelerden hem de zihnin kendine zaten var olan melekelerden tahsil edilir. Bu yönüyle bu iki kavram, İslami bilginin farklı iki boyutunu, naklî ve aklî bilgileri temsil ederler.

jik temelleri açısından neden bahsedildiği sorulabilir (Baysal 2015: 225-232). Ancak bu çalışma, bilgiyi saf teorik bir mesele olarak değil, Ebu'l-Berekât'ın te'villerini hangi kayıtlarla İslam'ın şer'î asıllarına eklediğini belirlemememi-zi sağlayacak usule dair -itibari bir kayıtla tefsirle ilişkilendirilmiş- bir mesele olarak işlemektedir.

Medârik Tefsiri'nin seçilme nedenine gelince, bu seçim ilgili metnin nak- lî ve aklî bilgiyi, mantık ilminin önerdiği hakikati araştırma yöntemlerini ve müntesibi olduğu Sünnî-Mâturîdî paradigmanın varlık ve bilgi tasavvurunu muayyen bir kıvamda birleştirebilmiş olmasına müstenittir.

İntihal olduğu yönündeki ithamlara rağmen *Medârik*, özgün bir eserdir. Hanefî-Mâturîdî düşüncüyü temsil yeteneğine sahip bir mütekellim ve fakih olarak Ebu'l-Berekât, mezhebî ve toplumsal kaygılarını *Medârik* metnine sindirmiş; üstelik bunu kısa mukaddimede açıkça ilan etmiştir. O, tevarüs ettiği tefsir geleneğindeki ve zihnindeki tefsir ve te'vil kavramlarının uzanımlarını mihver olarak *Medârik*'in yazımında yaslandığı ontolojik ve epistemolojik ta- savvur ve idealleri, sosyal organizasyon modellerini, zihnini biçimleyen men- tal dokuyu bu metne sindirmiştir. Sonuçta *Medârik*, yazarının dünya görüşü- nün toplamı olarak mezhebî yaklaşımla belirginleşmiştir.

Moğol istilası nedeniyle kaybolmaya yüz tutan İslami birikimin etrafa saçılan parçacıklarını yeniden toplayan Ebu'l-Berekât, *Medârik* hariç, telif- lerini ait oldukları alanın özgün dilini, terminolojisini ve argümantasyonunu kullanarak sıkı bir disiplin içinde yazmış; kullandığı ıstılahlar hakkında tek- nik bilgiler vermiştir. Ancak *Medârik* metninde kelâmî, fikhî burhânî ve işârî te'villeri şeklinde sınıfladığımız tevillerinde söz konusu bilgiyi önemli ölçüde ilgili alanlardan tedarik etmekle birlikte o ilimlerin ıstılahlarını açıklamadan isimleriyle zikretmiş; hatta bazen mutat isimleri yerine fiil kiplerini tercih et- miştir. Mesela cümlelerin akışına uygun olsun diye “ظاهر/zâhir” terimi yerine “تظهر/tuzhiru” şeklindeki fiil kipini tercih etmiştir. Bu teamülünü tefsir ve te'vil kavramlarının mahiyetleri dâhil neredeyse kullandığı terminolojinin ta- mamı için sürdürmüştü; istisnai olarak, tefsir dışında özel bir alana ait terimleri izah etmiştir. Belagat ilimleri hakkındaki tavrı da böyledir. Ona göre ıstılah- ları açıklamak tefsirin değil, usul ilminin görevidir ve muhtasar bir eserde bu gibi detaylara girmek eserin tasarlanan hacmini zorlar. Ancak bu, müfessirin terimlerin teknik boyutlarına hiç değinmediği anlamına gelmez. Nitekim eser- de pek çok ıstılahı uygun gördüğü yerlerde sözü mümkün merteye kısa tutmak kaydıyla açıklamıştır.

Ebu'l-Berekât'ın eserini orijinal kılan husus, yukarıda değindiğimiz yön- leri değildir. Zira ondan önce de mezhebî kaygıları öne çıkaran muhtasar form-

da gayet başarılı eserler telif edilmiştir. Nitekim Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında ve Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inde mezhebi ideoloji *Medârik*'tekinden daha belirgindir. Aynı şekilde Kur'an'ın beyânî, burhânî ve irfânî yorum disiplinleriyle okunması *Medârik*'ten önce örneğine hiç rastlamadığımız bir uygulama değildir. Bu itibarla öncelikle *Medârik*'i orijinal kılan hususun açıklanması gerekmektedir.

Medârik'in orijinalitesi, ifadelerinin iki farklı anlam düzeyine sahip olmasından mütevellittir. İlk düzey, alelade okumayla açığa çıkan sade/basit/yüzeysel anlamlar düzeyidir. Bu yönüyle eser, düşünsel, ideolojik ve metodolojik boyutlarını amaçlandığı ve tanzim edildiği seviyede açığa vurmadığından intihal muamelesi görür. İkinci düzeye ancak derinlikli okumalarla farkedilebilen, bilgi ve uzmanlık gerektiren *Medârik*'in özel boyutudur. Eserin kısa ve örtük ifadeleri sayısal niceliklerinin üstünde iletiler taşımaktadır. Kullandığı terimlerin arkasında bir düşünce dünyası; yazarı, topluma bağlayan hususi dünya görüşü; vakıya bakışını yönlendiren bir zihniyet ve hayatına egemen normları vazededen bir hukuk sistemi durmaktadır. Bu boyutu görebilmek için tarihe, dilbilimsel analizlere, antropolojik incelemelere, epistemolojik tahlillere ve ontoloji ekseninde nitelikli okumalara ihtiyaç vardır.

Mezhebî ideolojiyi tefsire taşıyan bu boyut, *Medârik*'in kaynaklarından olan *Keşşâf*'ta ve *Envâru't-Tenzîl*'de de vardır. Ancak bu eserler, kendi ideolojilerinin ve inanç dünyalarının taşıyıcılarıdır. İlki Mutezilî, ikincisiyse Şafî-Eş'arî'dir; dolayısıyla tefsirde kendi alanlarını doldurmuşlardır. Hanefî-Maturîdî doktrinini temsiliniyse *Medârik* üstlenmiştir.

Kısaca müellifinin ideolojisini taşıyabilme, devrindeki okurun beklentilerine cevap verebilme, aynı lafızlarla iki farklı anlam düzeyini yakalayabilme kapasitesine sahip bu eser, yorum-model noktasında araştırmacılara perspektif kazandırabilecek niteliktedir. Bu nedenle te'vilin epistemolojik temelleri *Medârik* örneği üzerinden araştırılmıştır.

***Medârik*'te Te'vilin Epistemolojik Dayanakları**

Medârik'te te'vilin dayanaklarını ortaya koyabilmek için öncelikle *Medârik* yazarının zihnindeki te'vil tanımını bilmek gerekmektedir. Ancak Ebu'l-Berekât, bu tür teknik izahların eserin tasarlanan hacmini zorlayacağını düşündüğünden *Medârik*'te tefsir ve te'vil dâhil, pek çok sözcüğün ıstılah anlamlarını açıklamamıştır. Dolayısıyla onun te'vil anlayışı, *Medârik*'teki te'vil pratiğinden çıkarılmıştır. Buna göre Ebu'l-Berekât'ta te'vil, Kur'an'ın mut-

lak bilinmezlerini asıl merciine havale etmek, kısmen bilinebiliriniyse insanın melekele ve Arapçanın imkânları ölçüsünde anlamlandırmaya çalışmaktır. Kast-ı ilahinin zannı galiple tespiti görevini üstlenen te'vil, meşruiyetini Kur'an, sünnet ve sahabe içtihadından alan, İslami bilginin kaynaklarından kıyasa dayanan zihinsel işlemler örüntüsüdür; istinbat/içtihat işidir; delaleti zannîdir. Üstelik hiçbir yorum, Kur'an ibarelerinin muhtevasını tümüyle tüketemeyeceğinden çıkarsananın dışındaki anlamlar varlığını ibarede daima sürdürecektir (Ebu'l-Berekât: I/214, 237-238, 306, 368, 427, 572, II/23, 96, 229, 256-257).

Bu makale bağlamında cevaplanması gereken önemli sorulardan biri de kuşkusuz, neden tefsirin değil de te'vilin dayanaklarının sorgulandığıdır. Tefsir ilminin bilgi kaynaklarının omurgasını oluşturan nass hükmündeki tikel rivayetler ve Kur'an lafızlarının nüzulle eşzamanlı dilsel delaletleri anlamında tefsir, usûlü/kaynakları ve sübûtu bakımından beyânî bir faaliyetir ve tahsil ettiği tikel veriler tüm zamanlarda sabittir. Tefsir, mahiyeti gereği beyân işlevini Kur'an'ın bütününde veya ibarelerinde değil, lafızlarında yürütür; mananın değil, delaletin peşinde olduğundan yorumsamaz; lafızların ilk işitenlerdeki karşılığını direkt belirlemeye çalışır; mütekellimin muradının bu olduğuna Allah'ı tanık göstererek hükmeder. (Baysal 2015: 227-231). Bu bakımdan tefsirin dayanakları sabittir: Kur'an, sünnet, icma ve sahabe kavipleri. Bunun dışında tefsirin bir önemli kaynağı daha vardır: Arap dili. Ancak Arap dili bağlamında nüzulle eşzamanlı delaleti tespit etmeyi amaçladığı için onun ilgilendiği dilsel delalet, lafzın tüm zamanlardaki delaleti değil, nüzulle eşzamanlı delaletidir ki bu da şiirle istişhad ameliyesinde olduğu gibi sabit delalet arayışıdır. Artzamanlı delaletler, tefsirin değil, te'vilin konusudur. Zira artzamanlı delaletle, nüzul döneminden tanık bulma imkânı yoktur.

Buna karşın te'vil, müevvilin/yorumcunun metinle girdiği varoluşsal ilişki sonucunda ulaştığı bilgidir. Metni, yeni okumalarla tekrar oluşturan bu psikik ilişki, anlama ve anlamlandırma olmak üzere iki ayaktan oluşan bütünleşik bir süreçtir. Sebebin sebepliye takdimini öngören bedîhî hakikat, bu süreçte anlamayı anlamlandırmaya önceliğinden okurun metinle ilişkisinin ilk ayağı öznel ve psikik bir olgu olan anlamadır. Anlamlandırmanın ilk ayağını öznel ve psikik bir vakıa olan anlama oluşturduğu için te'vil mutlak objektiviteyi sağlayamaz. Ancak Mutezilî kelamcılar, Meşşâî filozoflar, İşrâkî aydınlanmacılar, Sünnî muhitten Maturîdî ve halefleri, her bilginin kendine özgü hassayla tahsil edilebileceğini; akıl, idrak ve ilhamla tahsil edilen bilgilerin de mütekellimin maksadına katî/kesin delaletlerinin mümkün olabileceğini savunmuş-

lardır (Açıkgenç 2012: 75-80, 90-114, 123-129, 150-167). Te'vilin imkânını tartıştığından bu, ontolojik temelli epistemolojik bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşım, Kur'an ve sünnet dışında delaletleri kat'î başka bilgi türlerinden bahsettiğinden bilginin neliğiyle birlikte hayatın psiko-sosyal, itikâdî ve politik alanlarında da önemsenmesi gereken bir evrilmedir. Ontolojik olarak bu tez, varlığı mutlak, vacip ve aşkın olanla sınırlı, mümkün, verili ve hâdis olanın zihinlerinin dilsel bir ortamda birleşebileceğini, nihayetinde ontolojik farklılıklarına rağmen metnin aklî ve naklî delaletlerinin katiyet bakımından eşitlenebileceği iddiasını taşımaktadır. Siyasi alanda kelam-ı nefsi-kelam-ı lâfzî söylemiyle seslendirilen bu dönüşüm, mihneyi/adli kovuşturmayı gerektirecek derecede büyük bir risk olarak algılanmıştır. Önceleri rezerv konması gerekmeyen te'vilin, hevâya indirgenip tutarsızlığın remzi ve fitnenin sebebi sayılması statik/sabit olanın karşısında dinamizmin/devinim ve dönüşümün sesi olmasındandır (Abduh-Abdu'l-Halim 1987: 91; Nasr Hamid, 2014: 11-60; Nasr Hamid, 2016: 167, 245, 297-298; Baysal, 2015). Usulcülerin, küllî kaidelerine uyulduğu müddetçe te'vilin meşru, hatta muteber olduğunu belirtmeleri dahi ihtiyat içeren ikircikli bir ifadedir² (Kâfiyecî 1989: 13, 66-79; Isfehânî 2011: 58, 60-61). Oysa metne kazandırdığı hareket kabiliyetinden ötürü nassa yenilenme imkânını sunabilecek, onun kendini tekrarını engelleyecek, düşüncüyü hayatın değişim ve hareketine uyumlu hale getirecek aygıt, te'vildir (Nasr Hamid, 2016: 243-245).

Ebu'l-Berekât'ın *Medârik*'te çağının bilgi modellerinin tefsire uygulanması bağlamında te'vili beyânî bilgi sisteminin tespit ettiği bilgi ve yöntemlerle sınırlamayıp ayrıca burhânî ve irfânî te'villeri kullanması, bilgiyi idrak edilebilir, duyumsanabilir, sentezlenebilir, tahlil edilebilir, sezilebilir, zihinsel işlemlere tâbi tutulabilir, işlenmeye ve geliştirilmeye müsait veriler olarak gördüğünü göstermektedir. Zira burhan bir bakıma vahiy olmasa dahi bireyin tümelden tikele hareket ederek hakikati bulabileceğini ifade ederken irfan ledünnî müşahedeyi esas almaktadır ki bu iki yöntem ve bunlarla tahsil edilen bilgiler, nakille ifade edilebilecek bilgiler değildir.

Diğer taraftan “hakikat/gerçek” mefhumunun hem tefsirin medlülü hem de te'vilin aradığı şey olması okuru, bu iki faaliyetin aynılaştığı zehabına itmemelidir; bilakis “hakikat/gerçek”, bu ikisinin ayırım noktasıdır. Zira medlûlü anlama öncelendiğinden tefsirde lafızların nesnel karşılığı/gerçekle ilgiliyken

² Usûl, te'vil kadar tefsirin de uyması gereken bir mevzuattır. Ancak bu mevzuatı, sadece te'vil söz konusu olduğunda hatırlatmaları kanaatimce İslam bilginleri üzerindeki rûhî-manevî baskının tezahürüdür.

te'vil, lafzın literal anlamlarının veya rivayetle sabit delaletlerinin ötesine geçip kast-ı ilahiyi ibarede araştırır; dolayısıyla gerçeklikle ilgilenir. Gerçeklik gerekçelendirme ister.

Bu yüzden te'vilin epistemolojik temelleri açıklanmalıdır. Bu bağlamda *Medârik* de bilgiyi, nispet edildiği bilgi sisteminin gerçek tasavvuruyla/görece gerçekle/gerçeklikle kanıtlamaya yönelmiş; ilahi metni bu bağlamda beyânî, burhânî ve irfânî açılardan te'vil etmiştir. Bu çalışmada öncelikle *Medârik*'teki beyânî te'viller incelenecektir.

Beyânî Epistemoloji ve *Medârik*'te Beyânî Te'vil

Beyânî te'vîl, aynı isimli bilgi sistemini esas alan bir metin okuma usulüdür. Lügatte iki şeyi ayırmak, böylece ayan-beyan/apaçık kılmak anlamındaki beyân, ıstılahta açıklama demektir. Beyân, konusunu parçalarına ayırarak inceler ve istidlal işlemlerini harici deliller üzerinden yürütür; yani bilginin nesnesini zihnin dışında arar. Zira beyânın esası temyizdir ve bu sisteme dayalı kıyasta zihnin hareketi tikelden tikeledir (Câbirî 2001: 50; İbn Manzur ths: "Bâne" mad; Zemahşerî 1998: II/374).

Beyânî sistemde delil-medlul ilişkisi, cevher-araz, asıl-fer' ve haber-kıyas kavram çiftleriyle anlatılır. Bu kavram çiftleri, varlığın mahiyetiyle birlikte temel bilgi kaynaklarından habere ve kıyasa dair gönderimlerdir. Cevher-araz nasıl varlığın mahiyetine dair bir ontoloji meselesiyse parçanın bütüne aidiyetinin bilinmesi de bir epistemoloji meselesidir (Câbirî 2001: 17-32).

Beyândan maksat meramı muhataba açıkça anlatmaktır. Anlatma neyle gerçekleşiyorsa beyân odur (Câbirî 2001: 37). O halde anlama götüren tüm işaretler beyânın araçlarıdır. Metinle ilgili olduğunda beyân, metnin diline yönelir; lügat, sarf, nahiv, iştikak, bedî', meânî ve fonetik gibi dilbilimsel ve belagat açılarından onu inceler. Kuran, Arapçadır; dolayısıyla tefsir nazarında beyânın dili Arapçadır. Hakikat, mecaz, kinâye, istiâre, lügaz, teşbih, ta'rîz, tecahül gibi anlam olayları Arapçanın bilinmesiyle anlaşılabilir (Ebu'l-Berekât 1998: I/54, 57, 601-602; II/ 611-612, 650, 701, 710, 719; Câbirî 2001: 32-40).

Ebu'l-Berekât, beyân konusunu 11/Hûd-44'te işlemektedir. Ona göre;

Beyân ilmi, meânî, fesâhat-i manevîye ve fesâhat-i lâfzîyeden oluşur. Beyân ilmi açısından bir ayeti incelemek, onun mecaz, istiare, kinaye ve bunlara ilişen diğer unsurları içerep içermediğini araştırmak demektir. ...Meâni açısından

incelemekse ibareyi oluşturan kelimelerin bizzat cümle içindeki manalarını soruşturmak demektir. ...Fesahât-i mane'vîyeden maksat, ibareye nazmının kattığı anlam inceliklerini ve nükteleri; fesâhat-i lâfzîyedense gündelik Arapçadan akıcı ve sürükleyici bir metnin nasıl oluşturulduğunu araştırmaktır (Ebu'l-Berekât 1998: II/61-64).

Şu halde Kur'an'ın mecaz, istiare, kinaye, teşbih, teşhis, intak, tıbak, istifham, mübalağa, telmih, tariz ve temsil gibi söz sanatlarına yönelmesinin hikmeti meramını anlaşılır bir üslupla anlatmak istemesine mebnidir (Ebu'l-Berekât 1998: II/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, III/34, 346, 348, 421, 652, 674). Müfessirin ifadesiyle "bazı hakikatlerin mecaz, istiare ve teşbihle açıklanmasından sonra darb-ı mesellerle takviyesi maksadın ziyadesiyle tezahürünü, böylece beyânın tamamlanmasını" sağlayacaktır (Ebu'l-Berekât 1998: I/54, 57).

Medârik'te beyân, Kur'an'ın talimi ve müşkillerinin izahıyla ilgilidir. Çünkü Allah'ın insana beyânı öğretmesinin hikmeti, muradının anlaşılmasıdır. Kur'an bu yüzden Arapça inmiştir. Fakat Kur'an'ın üslubunun harikuladeliği sırf Arapça oluşuna bağlanamaz. Lafızların alelade diziminden mu'ciz bir kelamın çıkmayacağı açıktır. Bu yüzden Allah, Kur'an'ı öyle bir sözdizimiyle inşa etmiştir ki neticede o, fesahatin ve belagatin zirvesine dönüşmüş; farklı lehçeleri konuşan kabileler dahi onu zorlanmadan anlayabilmişlerdir (Ebu'l-Berekât 1998: III/409, 572, 178, 225, 239, 264, 246, 311, II/93, 157, 178, 385; Yüksel 2015: 29-63).

Ebu'l-Berekât'ın yukarıda tespit ettiğimi yaklaşımdan anlaşılan odur ki Arapça, Kur'an'ın beyânında esastır. Ancak tüm zamanlardaki değil, ilk muhatapların uzlaşım aracı olduğundan nüzulle eşzamanlı Arapçanın murada delaleti genel-geçerlidir. Hatta bu Arapça, nass telakki edilmiştir. Ancak Kur'an'ın tüm lafızlarının ve terkiplerinin delaletlerine bu yolla ulaşılamaz; rivayetler de sınırlıdır. Şu halde beyân, lafzın ötesine geçip ibareye yönelmelidir. Bu te'vilin işidir (Suyûtî 1975: 37) ama ibarelerin parçaları olmaları hasebiyle öncelikle Ebu'l-Berekât'ın lafızları nasıl algıladığını bilmek gerekir. Ona göre lafızlar/deliller, medlullerinden farklıdır; Allah'ın Âdem'e müsemmaları değil, isimleri öğretmesi bunun kanıtıdır. İlgili ayette "esmâ/isimler" lafzının marife gelmesi delilin mahzuf bir medlülü işaret ettiğine hamledilir. İşaret bir yandan delilin simgeselliğini, yani medlülün delilden bağımsız varlığını anlatırken öte yandan delaletin muvazaayla oluştuğunu gösterir. Allah'ın isim-

leri Âdem'e ilişkileri eşyayı işaretle öğretmesi gösterilenle gösteren arasında bir uzlaşımın olduğunun kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: III/409, I/229, 257; Sâbûnî 1998: 76-77). Ayrıca bu, beyanın temyiz anlamıyla örtüşür.

Lafızlara/isimlere bağlı olarak mütekellimle muhatap arasında zaruri bir uyuşmanın olduğu tezini içeren yukarıdaki çıkarım, kelamı Allah'ın fiili sıfatı olarak gören Mutezile'nin kelam anlayışına yaklaştırdığından ontolojik bir açmaza yol açabilir. Bu paradoksu aşmak için Ebu'l-Berekât, kelamın nefiste kendi özülüyle kaim, ses-simgе gibi değişkenlerden mücerret, mekânda yer tutmayan, tek ve ezeli bir mana; buna karşın lafızlar, manayı gösteren muhdes; süreksiz ve değişken simgeler olduğunu söylemiştir.³ Âdem isimleri lafızlarla değil, manalarla talim etmiştir. Allah'ın vahyi, her topluma kendi dilinde göndermesi bunun kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/394, 229, 257, 601, 665; II/393; Ebu'l-Berekât 2010: 35). Kur'an'da Allah'ın kelamının keyfiyetsiz ve uzamsız, saf manadan müteşekkil zatına özgü bir kelam olduğunu, beşerî kesbî kelama benzemediğini bildiren kanıtlar vardır. Murad-ı ilahi muhatap tarafından anlaşılma ile maksat gerçekleştiğinden bu keyfiyetsiz iletişime kelam/söz denmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/601-602). Allah'ın zatıyla ilgili kelam-ı nefisî ve lâfzî/kesbî ayrımı⁴, "Halku'l-Kur'an"ın reddini gerektirir (Ebu'l-Berekât 1998: III/190, II/393).

Ebu'l-Berekât, Kur'an'daki insanbiçimci/antropomorfik ifadelerin iza-hında Sünnî "bilâ-keyfiye" formülüne sadık kalmıştır. Ancak ona göre bu ifadelerde tevkif gerektiren husus, lafızla sınırlıdır; dolayısıyla ibarede lafzın mecaza hamli olumsuzlanamaz. Eş'arîlik, ilahi kelama hakikat dışında ikincil/tali bir anlam yüklenmesini reddeden Zahirîlerle, usûl-i hamseyle çelişen Kur'an ifadelerini mecaza hamledip te'vilini öngören Mutezilîler arasında orta bir yol tutmuştur (Ebu'l-Berekât 1998: I/603). Mâturîdîlikse Allah'ın zâtî sıfatlarının keyfiyetsizliği ve kelâm-ı nefisî-kelâm-ı lâfzî ayrımında Eş'arîyyeye yaklaşmakta; ancak bu konuda behemehâl suskun kalmayarak ondan ayrılmaktadır. Bu konuda suskun kalmamasının gerekçesi Allah'ın kendini ve gaybî hadiseleri temsili teşbihle anlatması; insandan da bilinenden bilinmeyene intikalini istemesidir. Öyleyse müteşabih ayetler, muhkemler ışığında teemmüle/te'vile açıktır (Ebu'l-Berekât 1998: I/237-238, 459, 573; II/357). Onları açıklamak beyânın işidir (Ebu'l-Berekât 1989: II/357; I/459). Zira mecaz, istiare, kinaye, mesel, tıbak, teşbih gibi sanatların icrasından doğan müşkil durumları çöz-

³ Mufessirin lafızlarla ilgili ifadesi şu şekildedir: المراد به الحروف المنطوقة و لا خلاف بحدوثه

⁴ Sözle dili ayıran bu yaklaşım, De Saussure ve Chomsky'nin edim-yeterlilik tezinin erken nüvesidir (Arkoun 1995: 7-32; Nasr Hamid 2016: 204).

mek beyâna düşer. Beyân ilminden anlamayanlar bunların te'vilini taaccüple karşılırlar (Ebu'l-Berekât 1989: I/246, 265, 459; III/443). Kur'an'ın süsü, belagatin parıltısı olan mecaz ve kinayenin (Ebu'l-Berekât 1989: II/357; I/459) tevhide ters düşmediği müddetçe kabulünde bir sakınca yoktur. İbarelerin dilde meri mecâzî anlamları te'vile karîne oluşturmaktadır (Ebu'l-Berekât 1998: I/222, 506; II/298-299, 662, 702; III/188-189, 192-193, 414, 578, 652).

Tevhit, tenzih gerektirir. "El", "yüz", "cenb", "kabza", istiva" gibi arızî niteliklerin Allah'a izafe edildiği yerlerde teşbih veya teccime düşmemek mecazla mümkündür. Ancak, Sünnî düşüncenin mecaz konusundaki ilkesine riayet ederek mecazı, ancak bir karine varsa mecaza tercih etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/237-238; Pezdevî ths: 10). Esasen Kur'an'ın söz sanatlarına yönelmesinin sebebi zihne yaklaştırmaktır.⁵ Şuhuddan gayba istidlal ve nazar, zihnin işidir (Ebu'l-Berekât 1998: I/48, 73, 212).

Kur'an, Arapça mu'ciz bir beyandır ama onun mu'ciz olması lafızlarının üstün gücünden veya Arapçanın kutsiyetinden kaynaklanmamaktadır. Lafızların murada delaleti, mütekellimin kastı ve kullanımıyla oluşur. İbarenin anlamı sözdizimiyle/nazmıyla ilintilidir. Müfessir, iman-amel ilişkisinde olduğu gibi bu hususa defaatle değinmiştir. Mâturîdîliğin "iman, kalple tasdik, dille ikrardır; amelle iman arasında küll-cüz/bütün-parça ilişkisi yoktur." şeklindeki tanımını aynen nakleden (Ebu'l-Berekât 1998: I/41, 48, 68, 80) müfessir, bu ayetin nazmıyla Kerrâmiye'nin "iman başka bir şey gerektirmeksizin ikrardır" tezini çürüttüğünü belirtmiştir. İman ikrar olsaydı kalben inanmayan münafıkların "inandık" sözleri mümin sayılmaları için yeterli olurdu. Kur'an'ın önce *وما هم بمؤمنين* ardından *امنا بالله وباللوم الاخر* şeklindeki isim cümlesini zikretmesi münafıkların iddialarının asılsızlığını göstermiştir. Ayet bunu sözdizimi ve tıbâk/zıtlıkla yapmıştır. Ayrıca isim cümlesi fiil cümlesinden daha belirgindir. Lafızların dizilişi, cümlelerin tertibi, sıralı iki cümle arasındaki anlam ve şekil bakımından tezat ilişkisi, takyitten mutlağa geçiş imanın aslının nefyi, yani lafzın zikredilene delaletinin terki içindir (Ebu'l-Berekât 1998: I/47-48). Buna göre büyük günah işleyerek taatten ayrılmak anlamındaki fıskı, mezhebi tasavvurla "irtidat" veya "el-menzile beyne'l-menziletyn" sayan Mutezile ve Hariciye yanılmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/74, 80, 105, 156, 235, 533, 544; II/20, 249, 305,675; III/10, 203, 314). 3/Âl-i İmran 132'deki *لعل* lafzı da Mürcienin günahın iman şartıyla işleyene zarar vermeyeceği tezini çürütmektedir (Ebu'l-Berekât 1998: I/291).

⁵ Kendi ifadeleriyle

"وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر والاستدلال، بالشاهد المحسوس حتي يتصور السامع ينظر اليه بعينه"

Yukarıdaki bulgular, Ebu'l-Berekât'ın kelâmî mülâhazalarını beyân, meânî, bedî', lügat, sarf, nahiv ve iştikak ilimleri ekseninde Kur'an'a dayandırdığının belgesidir. *Medârik*'te beyânî te'vîlin kelâmî meselelere dair örnekleri bu kadarla sınırlanamaz. Nitekim müfessir, efâl-i ibâd (Ebu'l-Berekât 1998: II/148, 208; III/514), hidayet-dalalet (Ebu'l-Berekât 1998: I/381, 104, 133, 136, 173, 187, 233, 304, 307, 530, 537, 586; II/73-74, 148, 208, 382, 395; III/232, 256, 197, 308; III/93, 185-187, 204, 223, 231-232, 256, 303, 514, 583), fiillerin kesbi (Ebu'l-Berekât 1998: I/284, 382; II/18, 27, 156, 159, 167, 181) nazar (Ebu'l-Berekât 1998:II/123; III/572), kabir halleri (Ebu'l-Berekât 1998: II/173), saîd-şakî (Ebu'l-Berekât 1998: I/582), miraç (Ebu'l-Berekât 1998: II/224), ruhun hakikati ve bilgisi (Ebu'l-Berekât 1998: II/274-275, 704; III/183), Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetleri (Ebu'l-Berekât 1998:I/368, 455, 680-681; III/503) gibi kelâmî-itikâdî meseleleri beyânî sisteminin enstrümanlarıyla açıklamıştır.

Beyânî sistem, lafızları delaletleri bakımından tasnif ederek işe başlayan fıkıh usulünün de ilgisini çekmiştir. *Medârik*'teki atıfları göstermiştir ki müfessirin fikhî te'villerini biçimleyen mezhep Hanefîliktir (Ebu'l-Berekât 1998: I/42-43, 391; II/490, 503, 723; III/38, 132, 417).

Hanefîlerde muhkem, müfesser ve mücmel lafızlar, tahsis ve takyide uğramamış âmm ve mutlak lafızlar te'vile kapalıdır. Ancak bir lafzın sabit medlulüne rağmen ortak bir illetten ötürü hükmü genişletilip daraltılabilir (Ebu'z-Zehra 1990: 112-126). Bu te'vildir; şer'î aslı kıyastır (Ebu'l-Berekât 1998: I/214, 427; II/229, 257; III/409).

Ebu'l-Berekât, belirli bir manaya vazedilen hâssın ve tahsise uğramamak koşuluyla âmmın delaletinin kat'î olduğunu bildiren Hanefî usule sadık kalmıştır. Hanefîlikte tahsise uğramış âmmın ancak hâss kısmına delaleti kat'îdir; geri kalanında te'vil caizdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/196; Pezdevî ths: 59-66, 67-73). Buna binaen müfessir, 25/Talak-4'teki iddet hükmünü hayız yaşına gelsin-gelmesin hayızdan kesilmekle hamilelik şüphesi taşıyan tüm kadınlara yaymıştır (Ebu'l-Berekât 1998: III/499). Aynı şekilde 11/Hûd-114'teki "el-hasenât"ı namaza tahsis eden rivayetlere istinaden lafzın namaz dışındaki manalara hamlini tahsisle belirlenen anlamı mahfuz kalmak kaydıyla caiz görerek diğer ibadetlerin de günahları sildiğine kıyasla/te'vile hükmetmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: II/88-89). Mütevatir bir nassın veya ayetin tahsis etmediği âmmı, sebebi hâss dahi olsa genellemiştir. Yahudilere dair 5/Mâide-44'teki "ومن لم يحكم بما أنزل الله فؤلك هم الكافرون" ibaresini sebebinin hususiliğine rağmen genellemesi buna örnektir (Ebu'l-Berekât 1998: I/449, III/278). Ayrıca

lafzı hâss olan ayetlerin de genellenebileceğini 65/Talak-1'deki يا ايها النبي نidası bağlamında belirtmiştir. Hz. Peygambere özel olmasına rağmen kudve/usve/model olduğundan o bu hitabı âmm saymış; anlamını “Ey Nebî ve müminler”, şeklinde takdir etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/496).

Fıkıhta birden fazla mananın tek lafızda birleşmesine iştirak, lafza da müşterek denir. İştirak manada gerçekleşir, lafızda değil. Müşterek, bu yönüyle âmmdan; çok anlamlı olmasıyla da hâsstan ayrılır. Hanefîlerde müşterek, içerdiği tüm manalara vazedilmiş değildir; onlardan biri seçilmelidir. Hâsstan farklı olarak seçimi sabitleyecek bir nass bulunmadığından müevvel içtihatla belirlenir (Ebu'z-Zehra 1990: 149-151). Ebu'l-Berekât, 2/Bakara-228'deki قروء lafzının “tuhr/temizlenme” ve “hayız/iddet” anlamlarından “hayz”ı, bu itibarla tercih ettiğini şöyle açıklamıştır:

İddette rahmin istibrâsı aranır. Rahmi hayız istibrâ eder, taharet değil. Şafî'nin dediği gibi “kurû”dan maksat tuhr olsaydı, o zaman kişi eşini hayzın sonunda boşadığında hayız süresi iddete mahsup edilmezken temizliğin sonunda boşadığında mahsup edilirdi. Bu durumda da iddet üç ay değil, iki küsur ay olurdu. Üstelik buradaki “üç” ismi hâsstur; vazolunduğu manaya delaleti kat'idir (Ebu'l-Berekât 1998: I/189).

Lafızların delaleti konusundaki düşüncesini netleştirebilmek için müfessirin zâhir algısına da bakmak lazım. Hanefî ıstılahında zâhir, bir karine olmaksızın işitildiğinde manası anlaşılabilir; ancak te'vil, tahsis ve nesh kabul eden lafızlardır; zâhiri, nasstan ayıran husus, nassta kaynağı mütetekellim olan lafza bitişik bir karinenin bulunmasıdır. Bu nassı zâhirden daha açık yapar (Ebu'z-Zehra 1990: 110-112).

Zâhir-nass ilişkisini müfessir, 2/Bakara-275'in te'vilinde kullanmıştır. O, alış-verişle faiz arasında asıl-fer' münasebeti kurarak faizi helalleştirmek isteyenlere “faiz haram, alış-veriş helaldir; hükmü zıt şeyler arasında temsil/kıyas yapılamaz; nassın delaleti müşriklerin kıyaslarını çürütmüştür.” (Ebu'l-Berekât 1998: I/224) diyerek cevap vermiştir. Müfessir, sevk gerekçesi olmadığı halde ibareden alış-verişin helal olduğu hükmünü çıkarmıştır. Bu zâhirin delaletidir. Aynı şekilde Yahudilere özel olmasına rağmen, zâhirinden ötürü kısas hükmünü Müslümanlara da yaymıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/449-450).

Müfessir 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 (Ebu'l-Berekât 1998: I/168, 233, 306, 337, 342, 345-346, 390, 402, 419, 422, 429-430, 444, 448, 473, 482, 562, 564, 627, 674, 677; II/33, 89, 201,221, 229, 253, 424, 458, 502-503, 534, 541; III/28, 33, 38, 44, 278, 313, 347, 417, 428, 450, 496, 500, 511, 630); ancak bu çalışma için yukarıdaki örneklerin yeterli olduğu düşünülmektedir.

Ebu'l-Berekât, beyânî te'villerinin meşruiyetini fūrû'u usule tabi tutarak sağlamıştır. Bu doğrultuda kullandığı temsili kıyası dil, tarih ve İslami bilginin asıllarına mutabakat arzedecek şekilde düzenlemiş; tarihî ve kültürel bağlama riayet etmiş; ayrıca Kur'an, Sünnet ve seleften referanslarla çıkarımını pekiştirmiştir. Yorumun zannî olduğunu ... في مذهب ... عندنا، عند المعتزلة، قال الشيخ أبو منصور، في مذهب ... gibi ifadelerle teyit etmiştir.

Burhânî Epistemoloji ve Medârik'te Burhânî Te'vil

Sözlükte açık ve kesin delil anlamına gelen burhân, “hakla bâtılı birbirinden ayıran, şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık ve kesin hüccettir.” (Tehânevî 1996: I/324). Mantıkta bir önermenin doğruluğunu ispatlamak için yürütülen zihinsel faaliyetlerin genel adıdır⁶ (Câbirî 2001: 483, 485; İbn Manzur ths: “Burhân” mad; Tehânevî 1996: I/324). Öncülleri evveliyyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mutevâtirât ve zaruriyyâtтан olduğundan burhân en sağlam kıyastır. Bu itibarla Mantık, Felsefe, Kelam, Fıkıh ve Usul İlimlerinin benimsediği bir ispat yöntemidir (Pezdevî ths: 248-278; İbn Rüşd ths: 12-66; Fârâbî 1990: 21, 28; İbn Sînâ 1364: 126-128; Gazzâlî 1329: 187). Burhândan maksat, tümelden tikele/cüz'îye ulaşmaktır (Câbirî 2001: 483-485; Tehânevî 1996: I/324; Ebu'l-Berekât 1998: III/179).⁷

Kindî (ö. 252/866), Farabî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebu Muîn (ö. 508/1115) ve İbn Teymiye (ö. 728/1328) Kur'anî delillerin zannî ve hatabî değil, aklî kıyaslara dayanan burhânî deliller olduğunu savunurken (İbn Ebî Şerif 1317: 48-58) Râzî (ö. 606/1210),

⁶ Fıkıh ve Kelamda ta'lil (tümdengelim/burhân-ı limmî/mantıkî kıyas/deduction), istikra (istidlâlî/tümevarım/burhân-ı innî/induction) ve temsil (fikhî kıyas/analoji) isimleriyle burhâna başvurulmuştur (Pezdevî ths: 248-278; Neseffî 1993:I/57-61; Tehânevî 1996: I/324).

⁷ “Sen öleceksin, onlar da ölecekler!” (39/Zümer-30) ayetinin tefsirinde müfessir, Ebu Amr'ın “Her ruh sahibi (canlı) ölecek” mısraının delaletiyle tümelden tikele intikal ederek burhânî kıyasın öğeleri arasındaki içlem-kaplam ilişkisini göstermiştir. Şiir şu şekildedir:

وتسألني تفسير ميت و ميت - وقد فسرت ان كنت تعقل
فمن كان ذا روح فذلك ميت - ومالميت الامن الى القبر يُحمل

Taftazânî (ö. 792/1390) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi bilginler bunun aksini iddia etmişlerdir. Onlara göre Kur'an, tasavvurât ve tasdikâtı aynı seviyede anlayamayan aydınlar, yarı aydınlar ve halk kitlelerine hitap edebilmek için hatabî/zannî delilleri de kullanmış; aydınları burhânî, yarı aydınları cedelî, halk kitleleriniyse hatabî delillerle aydınlatmıştır. Burhân,

"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن"

ayetindeki "hikmet" in karşılığı; 59/Haşr-2'deki i'tibârın konusudur. Malumdan meçhule zihnî hareketi, istinbat ve istihracı ifade eden, felsefî olmakla da beyânî ve irfânî kıyastan ayrılan i'tibar/burhân farzdır; en güzel kıyastır. 3/Âl-i İmran-7'nin "râsihûn" diye bahsettiği kimseler hukemâ/filozoflardır. "الموعظة الحسنة" avama yönelik hatabî delilin; "جادلهم" se Eş'arîye ve Mu'tezilenin kullandığı, öncülleri zannî olduğundan nazarî veya şer'î bir yakîne dayanmayan cedelî delilin karşılığıdır (İbn Rüşd ths: 12, 15, 22, 25, 29-32, 38, 58, 62-66; Câbirî 2001: 484; Gazzâlî 1986: 87).

Burhânî sistem, bilgiyi tasnifte nakli değil, akli esas almaktadır (Câbirî 2001: 655-656; Pezdevî ths: 249). Burhanın bu tavrı, kendisine yöneltilen reddiyelerin kaynağıdır. Beyânî ve irfânî sistemler karşısında burhânî meşruiyet bunalımına iten esasa dair bu eleştiriyi burhânî ekol, beyânla ontolojik, epistemolojik ve metodolojik ilişkiler kurarak aşmaya çalışmıştır. Bu bağlamda aynı orijinden çıktıkları için aklın nakille çelişmesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Nahiv-mantık, felsefe-din uzlaşısı bunun göstergesidir. Akılla naklin çeliştiğini savunmak naklin maksatlarını; Kur'an'daki teâdü/denklik, telâzüm/zorunluluk ve teânüd/uzlaşmazlık, karşıtlık mîzânını anlayamamaktan kaynaklanmaktadır (Gazzâlî 2002: 98-103; Tehânevî 1996: I/ 324; Câbirî 2001: 519-523).

Beyândaki lafız-mana kavram çiftinin yerini burhânda lafızlar-makûlât; asıl-fer' ve cevher-araz kavram çiftlerinin yeriniyse vacip-mümkün ve mümteni kavramları; kelamın kullandığı hudûs delilinin yeriniyse sebeplilik, inâyet ve ihtirâ' delilleri alır. Bunlar, Vacip Varlığın kanıtlarıdır. Kur'an bu mantık düzeniyle okunmalı; yakînî/kat'î sonuçlara ulaşmak için "gaibin şahide kıyası yerine akıl yürütme ve tümevarım, lafızların delaleti yerine makâsîd, tecviz ve adet yerine sebeplilik ve olguların sürekliliği ilkesi" kullanılmalıdır (Ebu'l-Berekât 2010: 28-29; Câbirî 2001: 687, 689).

Mademki burhân ekolüne göre burhânın Kur'an'daki karşılığı "Ey basiret sahipleri, i'tibâr ediniz!" emridir, o halde *Medârik* bağlamında burhânî te'vîl incelemesine de buradan başlamak gerekir. Ebu'l-Berekât, Medine söz-

leşmesini bozan Yahudi Benû Nadr kabilesi hakkında inen 59/Haşr-2'nin akıl sahiplerine izafe ettiği "i'tibar" lafzına "teemmül" anlamını vermiştir. Özel bağlamıyla ayetteki "i'tibar ediniz!" emri, "Ey basiret sahipleri, Benû Nadr'ın bu ayete konu olan fiillerini düşünün, yaptıklarını yapmaktan kaçının, uğradıkları akıbeta uğramaktan korunun, demektir. Ancak i'tibar emri, hususi bir bağlamda inmesine rağmen bu olayla sınırlanamaz. Zira bu Kur'an ifadesi, kıyasın cevazına delildir." (Ebu'l-Berekât 1998: III/456).

Muhtasar bir tefsir olması hasebiyle Ebu'l-Berekât'ın gayet veciz bir üslupla yazdığı ifadeleri dikkatli okumak gerekir. Çünkü muhtasar eserlerde sözcük seçimi, literal anlamının ötesinde yazarın kastına delalet eden özel anlamlar taşır. Bu itibarla müfessirin düşünmek anlamına gelen pek çok kelime arasından teemmül lafzını seçmesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Teemmül, bir şeyin doğruluğunu tespit için o şey üzerinde düşünmek demektir ki lügatlerde "nazar" sözcüğüyle karşılanmaktadır (İbn Manzûr, ths; 131). Ayetteki i'tibar emri, Türkçede uzgörü dediğimiz emarelerden işin akıbetini görme yeteneğine sahip kimselere yöneliktir.

Bu ayeti, 16/Nahl-125 ile birlikte okunduğunda müfessirin teemmülden kastı daha belirgin hale gelmektedir. Ebu'l-Berekât'ın ifadesiyle 16/Nahl-125'teki tartışmayla ilgili ilahi direktifler, "... tartışmanın muhkem ve sağlıklı bir söylem/"المقالة الصحيحة المحكمة" üzerine inşasını gerektirmektedir. Bu da ancak hakkı açıklayıp şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere nasihat ve akıllara ışılta olacak delillerle mümkündür. Allah, yoldan sapanları ve hidayete erenleri en iyi bilendir. Kalbinde hayır olana tek bir nasihat yeter; kalbinde hayır olmayana ise hiçbir şey tesir etmez." (Ebu'l-Berekât 1998: II/241).

Medârik ve kaynaklarının delaleti, müfessirin delilleri, mahiyet ve yöntemlerine göre akli ve nakli olarak ikiye ayırdığını ve bu bilgilerin istidlal yöntemlerinin de tabiatları gereği farklı olduğunu göstermektedir. Esas konumuz olmadığı için fazlaca temas etmediğimiz tefsir rivayetlerine öncelik vermesi nakli bilgiyi tefsir ilminin birinci dereceden kaynağı addettiğini göstermeye kâfidir. Aynı şekilde kıyasa müracaat etmesi, Kur'an lafız ve ibarelerini beyânî te'vilde açıklandığı üzere fıkıh usûlünün delalet yöntemleri ve kelam ilminin temel ilahiyat meselelerine yaklaşımıyla ele almasından da akli bilgiye bilginin bir kategorisi olarak telakki ettiğinin kanıtıdır. Üstelik Ebu'l-Berekât bu hususu, kendi ifadeleriyle tespit etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/108-111, 539).

Ebu'l-Berekât'ın 16/Nahl-125'teki ifadeleri de delillerin hitap ettiği insani melekeye göre çeşitlenmesi gerektiğini tespit etmektedir. İlgili ayetin tefsirinde “delillerin kalbe, gönüle ve akla tesir etmesi gerektiği” şeklinde bir kayıt düşmektedir ki buradan istidlalin bu hassalara uygunluk şartını taşıması gerektiği sonucu direkt çıkmaktadır. Gazzalî (505/1111) bu itibarla Kur'an'ın delillerinin burhânî, hatabî ve cedelî olması gerektiğini belirtir (Gazzalî 1986: 87). Müfessir, *Medârik*'te hatabî delilden ismiyle bahsetmez ama mahiyetçe Gazzalî'nin tasnifine müteakabil bir tasnifi, 2/Bakara-260'ın te'vilinde zarûrî bilginin kat'î, istidlâlî bilgininse zannî olduğunu vurgulayarak yapar. (Ebu'l-Berekât 1998: I/215). Bu ifade, bilgiyi zarûrî ve istidlâlî şeklinde ikiye ayırdığını mündemiçtir Naklî bilgiye semî'yyât veya doğrudan nakil dediğine göre müfessirin ilm-i zarûrîden kastı, naklî değil aklî bilgidir (Ebu'l-Berekât 1998: III/108, I/379); bununla birlikte istidlâlî bilgi de değildir. Zira ilm-i zarûrî ye ilm-i istidlâlîyi dilde ve mantıkta ayrıklığa delalet eden “ve” bağlacıyla bağlamıştır (Ebu'l-Berekât 1998: II/51, I/42).

Açık yüreklilikle ifade etmek gerekir ki tek başına bu veriler, Ebu'l-Berekât'ın bir ispat yöntemi olarak burhânî kıyası kullandığına yeterli delili teşkil edemez. Bunun için daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır. Müfessirin nazarında naklin doğrudan delalet etmediği bilgiyi istinbatla çıkarmak anlamında içtihadî bilgi/istidlâl aklîdir ve olası kast-ı ilahi olduğundan zannîdir. Fakat bu, nakil dışındaki bilgiler ve onlara götüren delillerin tümünden zannî olduğu anlamına gelmez. Aklî olmakla birlikte kesin bilgi veren, aklî kesinliğin son haddi olan deliller vardır ki bu burhandır (Nesefî 1993: I/53-61; Gazzâlî 1329: 187; 2002: 102-103; İbn Rüşd ths: 12-66; İbn Sînâ 1364: 126-128; Ebu'l-Berekât 1998: I/120, II/103, 400, 462, 616, 641, 656). Ebu'l-Berekât'ın “...hakkı açıklayıp şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere nasihat ve akıllara ışıltı olacak deliller ...” ifadesindeki delillerden maksadı bu olmalıdır. Zira *Medârik*'ten tedarik ettiğimiz veriler, müfessirin nakilden farklı bir kategori olarak aklî bilgileri türlerine, imkân ve mahiyetlerine, referanslarına, tahsil keyfiyetlerine ve yöntemlerine göre zarûrî/kat'î ve istidlâlî/zannî şeklinde sınıflamaktadır. Aynı pasajda hepsi delil anlamına gelen sultan, beyyine, hüccet, ayet ve istikrâyı, mahiyet ve işlevlerinin ayrıklığına işaret edercesine ilintilendirmesi bunun tezahürüdür (Ebu'l-Berekât 1998: II/164).

Müfessire göre 27/Neml-24'teki burhân, yaratma ve inâyete dairdir. Çünkü Kur'an ayetleri olmasa dahi insan, tikel olayları genelleyerek âlemin hudûsuna, oradan mutlak irade sahibi bir muhdis fikrine ulaşabilir. Örneğin yağ-

murla nebatatın bitirilmesi insana rızık temini içindir. Bu, yaratan, müdebbir ve müşfik bir sebebin/failin varlığını zarûfî olarak bildirir. İstikrâ⁸, beyyine, sultan veya hüccet, ne isim verilirse verilsin delillerin rolü bilginin ikame ve ikrarıdır (Ebu'l-Berekât 1998: II/164, 462, III/103, 105, 112, 114, 695, I/491, 502). “Tabiatı gereği her îcâd bir mûcidi, her muhdes bir muhdisi gerektirir, şeklinde formüle edilen yaratma/ihtira’ delilinin hedefi (Ebu'l-Berekât 1998: III/115), cisim, cevher ve arazdan mürekkep âlemin Allah’a alem/işaret olduğunu düşündürmektir (Ebu'l-Berekât 1998: I/ 25, II/ 398). İbrahim (as) kıssası, vahiy olmasa dahi nazar ve istidlâlle insanın kevnî işaretleri/ayetleri okuyabileceğinin kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/ 516).

Maturîdîlik söz konusu olduğunda burhânî te’vil bağlamında asıl incelenmesi gereken delil, temânu’ delilidir. Ancak Ebu'l-Berekât, “Gökleri ve yeri o yaratmışken bu ikisini ve bunlara nispet edilen durumları tedbir edenden başka tanrılar olsaydı usulü kelamda tespit ettiğimiz üzere her ikisi de harap olurdu.” (Ebu'l-Berekât 1998: III/399) ifadesiyle yetinip temânû’ konusunun detaylarına girmeyeceği izlenimini vermiş; bununla birlikte 112/İhlâs sure-sinde ismiyle değil ama mahiyetle bahsetmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/399, 695).

Vahdaniyetin aklî 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 faile ihtiyacını zaruri görür. Bir fail yeterliyken, diğerlerini tadat gereksizdir. Zira iki ilahla sonsuz sayıda ilah arasında fark yoktur; her ikisi de muhaldir. Faraza birisi bir işini gizlemek istese ve buna muktedir olsa gizleneni bilmeyen ilah cehaletle ma'lûl olur. Yok, gizleyen gizlediği şeyi diğerinin bilmesini engelleyemezse gizleyemediği için aciz olur. Aynı şekilde varlığı mümkün olan bir madumu îcâd edemezlerse her ikisi de aciz olur; acizden tanrı olmaz. Biri îcâd eder diğeri edemezse, edemeyenden tanrı olamaz. Birlikte îcâd ederlerse bu durumda da her biri diğerine muhtaç, dolayısıyla her ikisi de aciz olur. Biri tek başına yaratırsa bu da diğerinin tanrılığını doğrudan iptal eder (Ebu'l-Berekât 1998: III/693-694).

8 İstikra, mantıkta tümevarım adıyla bilinen ve zihnin özelden genele doğru hareket ettirilmesi esasına dayanan bir akıl yürütmedir (Öner 1986: 174-180).

Müfessir, bu delillerden Allah'ın, muhdes, mümkün ve mürekkep varlıklardan farklı vacibu'l-vücut, kadîm, hâlik, kâdir, âlim, hayy, basîr, semî', mürîd, mütekellim, kemal sıfatlarını haiz olduğunu çıkarmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: II/695).

Ebu'l-Berekât'ın temânû deliliyle ilgili açıklamaları tefsir addedilemez. Kendisi de "...usûlü kelimada tespit ettiğimiz üzere ..." şeklindeki ifadesiyle zaten bunu teyit etmektedir. Ancak, müfessirin ilgili açıklamaları, suredeki **أحد** lafzının izahı sadedinde, bu kelimenin aslının **واحد** olduğunu ve **وحد** den türediğini belirttiikten sonra "O'nun vahdaniyetinin akli cihetten delili şudur" diyerek vermekte (Ebu'l-Berekât 1998: III/693-694); böylece vahdaniyetin mahiyeti ile birlikte koşullarını **أحد** lafzına bağlı olarak açıklamaktadır.

Bu tespitlerden anlaşılmalıdır ki ehliyetsiz ellerde yıkıma yol açabileceğinden burhânî te'vil, ancak burhânî usul ve yöntemleri bilip tatbik edebilen, makâsıdı ve bağlamları açısından ilahi metni bütünüyle görebilen, ta'lîl, istikrâ ve temsil gibi istidlal usullerine vakıf hikmet erbabına/havassa tevdi edilmiştir. Müfessirin teamülü de bu yöndedir.

İrfânî Epistemoloji ve Medârik'te İrfânî Te'vîl

Beyân ve burhân gibi irfânî/îcâdî bilgi de kendini özgün kavram çiftleriyle anlatır. Bu kavram çiftleri ilim-îcâd/marifet, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, nübüvvet-velayet, fenâ-bekâdır. Mademki bu çalışma epistemolojik temelleri açısından te'vili araştırmaktadır o halde '*Medârik*'te İrfânî Te'vîl' konusuna ilim-îcâd/marifet kavramlarının izahıyla başlanmalıdır.

Lügat anlamları aynı olmakla birlikte ilim ve îcâd/marifet kavramlarının kaynakları, işlem ve kaplımları, keyfiyetleri ve güvenilirlikleri farklıdır (İbn Manzur ths: "Arafe" mad; Tehânevî 1996: II/1583). Marifet, irfânî bilgi sisteminin odağında duran ve sadece havâsta hâsıl olan ledünnî ve aşkın bilgidir; Allah'ın havasa zat, sıfat ve isimleriyle bilinmesidir. Hakk'ı tanımak, tecellilerini bilip kavramak, ilâhî hakikatlere muttali olmak, O'nun zatı hakkında hayrete düşmek, kulu yönettiğini kalpte tutup tedbir ve ihtiyarı bırakmaktır. Dünyevî olanın parçalı ve karanlık tabiatından sıyrılıp ruhen aydınlanan arifin Hakk'ı ve hakikati mükâşefe ve müşâhedesiyle (53/Necm-9, 11), aklın ve naklin dışında, vasıtasız/vehbî şekilde oluşan bu özel bilgiye vehim, kuruntu, zan ve şüphe karışamaz (Tusterî ths: 262-263; Sülemî 1981: 83-84, 118, 123-124; Gazzâlî ths: I/50, 57-60, 64).

Allah, Allah dışında bir halle/ilimle bilinemez. Marifetullaha ulaşabilmek makamı geçmeyi gerektirir. Benlik algısının/nefsinin mahviyetini/fenâsını

gerçekleştiremeyen sâlik, ne O'na ne de O'nun bilgisine ulaşabilir. Ârifin seyri nefisinden, hallerinden, sözlerinden, kendisine ilişen tüm arazlardan kopuncaya, Allah'ın nuruyla bakıp gaibin kazasına vakıf oluncaya kadar sürer (Sülemî 1981: 117-118). Bu evreler, makamsız hale gelinceye kadar tekrar eder. Nihayet seyir durur, sükûnet başlar; hal, makam ve arzuların hâlî olarak ârif, O'nda olur; tekâmül yolunu tekrar eden tecrübelerle mükâşefe ve müşâhede ettiğinden emin olur. Böylece ilhamla vesveseyi, hatırla tab'ı, kerametle aldanmayı, yakînle istidrâcı birbirinden ayırır... istikamete varır. Ancak bunlar, marifetin mukaddimeleridir (Sülemî 1981: 116-117, 123-124).

Müfessirin marifetullah meselesine yaklaşımı yukarıda özetlediğimiz tasavvurla örtüşmekte; o da marifetullahı Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bilgisi saymakta, şirk ve günahın iman ve taatle arınmak isteyenlerin öğrenmesi gereken bilgilerin başına yerleştirmekte; 35/Fâtır-68 ayetindeki “Sadece âlim kulları Allah'tan korkarlar!” âlimlerin ayırteci özelliğinin marifetullah olduğunu belirtmektedir. Ona göre, huşu için bilgi/marifet şarttır; Allah'ı hakkıyla tanıyan ma'siyete kalkışmaz; daima hayır işler (Ebu'l-Berekât 1998: III/597). 6/En'am-91'de “Allah'ı hakkıyla takdir edemediler.” eleştirisine maruz kalan Yahudiler, “Allah, hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir.” diyerek nübüvveti inkâr etmişlerdir. Hakkıyla takdirle O'nun rahmetinin bilgisini bilmek kasdedilmiştir. Bu bilgi marifet/îcâddır ve kesindir. (Ebu'l-Berekât 1998: I/52-522). 39/Zümer-67'nin yorumundaysa “O'nun tüm eşyadan büyük olduğunu hakkıyla marifet etseler ve nefislerinde hakkıyla takdir etselerdi O'nu gereği gibi tazim ederlerdi.” (Ebu'l-Berekât 1998: III/192) demektedir. Bu izah, sırf marifetin öznel tecrübelerle keşfedilen özel bir bilgi olduğunu göstermekle kalmayıp keşfin verdiği bilginin müşahedeye dayalı olmasından ötürü kat'î olduğunu da teyit etmektedir. Ebu'l-Berekât'ın marifeti muhabbetin önkoşulu saydığı aşağıdaki pasaj bunun kanıtıdır.

Muhabbetullah, ünsiyeti kesintisiz devam ettirmektir. Bu, marifetullah, süreğen bir huşu, kalbin O'nunla daima meşgul olması ve zikirle mümkündür. Kimileri ilahi muhabbetin sünnete tam uyum olduğunu söylerken kimileri de daima tefekkür, çokça halvet ve suskunluk, baktığında görmemek, çağrıldığında duymamak, kötülüğe üzülmemek, iyiliğe sevinmemek, kimseden beklentisi olmamak ve korkmamak diye açıklamıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/249).

İrfânî bilgide amaç, nefsin bilgisinden manevi sıçrayışlarla Hakk'ın bilgisine, kelamın hakiki muradına, zahiri âlemin ötesindeki gerçek varlığa ve mutlak hakikate ulaşmaktır. Ancak bu bilgiye zâhiri/kabuğun bilgi(si)yle değil, kabuğun altındaki esrarın keşfiyle; mücerret haliyle hakikati müşahede etmekle; kabuğun ötesindeki öze, Kelamullah bağlamında lafızdan hakiki murada intikalle ulaşılabilir. Bunun için marifet ehli olmak ve bazı riyazî tecrübeleri geçip çeşitli oluş hallerini/makamatı tecrübe etmek, Hak ve hakikatle özsel bir birleşmeyi tahakkuk ettirmek gerekir (Râgıb ths: 66-67, 474-475; Râzî 1997: 226-227, 486; Taberî 2003: I/22; Tusterî ths: 45-46, 76-78; Gazzâlî ths: I/50, 57-60, 64, 102; Mekkî 2003: II/67; Suyûtî 1996: II/1220; Cerrahoğlu 1996: II/12; Câbirî 2001: 360-362).

Yukarıdaki ifadeler muhakkikin talip olduğu hakikatin, eşyada zâhir ve bâtın şeklinde iki ontolojik düzeyinin bulunduğunu, kevnî ayetler gibi lâfzî ayetlerin de bu düzeyleri ihtiva ve işaret eden simgeler olduğunu, hakikate ulaşmak için zâhiri ihmal etmemek kaydıyla bâtını keşfetmek gerektiğini belirtmektedir.

Ebu'l-Berekât'a göre zâhir, göz, kulak, dil gibi hassaların algılarıyla bilinen sığ bir bilgidir; bâtınsa kalp, akıl, fehm gibi manevi/soyut hassalarla bilinen derin bir bilgidir. İcâd/marifet, bâtının bilgisidir; bu özelliğiyle tab'dan ayrılır (Ebu'l-Berekât 1998: I/249, 375, II/717-718). İrfânda keyfiliği engelleyecek kayıt, sülûk/ahlaktır. İrfânî bilgiye vakıf olabilmek için arifin üstün ahlaka, kayıtsız teslim olmuş vicdana ve istikamete sahip olması; ilmiyle amel etmesi (Ebu'l-Berekât 1998: I/220), ma'siyetten uzaklaşıp taatle nefsinin tezkiye etmesi (Ebu'l-Berekât 1998: I/130, 143, 152, 193, 364, 706, II/312, III/83), nefisle cihadın en büyük cihat olduğunu unutmaması gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: II/456). İstikamet hakikati ikrardan sonra karardır; ikrardan sonra fiir değildir (Ebu'l-Berekât 1998: III/235; III/235).

Fenâ mertebesinin marifetin mukaddimesi sayılması bu cihettedir. Esasen fenâ menfi manada kâinatın anlamsızlığından öte dünyevi olanın İlahi olan karşısındaki değersizliğini ifade eder. Bu yüzden müfessir fenâ hakikatini züht kavramı bağlamında işlemiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/241, 449, II/651). Allah'ın sivrisineği, örümceği veya sineğin kanadını kâinatın yaratılışına örnek vermesi dünyanın hakiki değerini göstermeye yönelik estetik bir temsildir (Ebu'l-Berekât 1998: I/71-74). Sözün özü dünya hakirdir; dünyevi hayata dair şehevî arzular hakîmlerin katında aşağılıktır; ona tabi olan kınanmıştır; tabi olanın müşahede edeceği şey hayvani tabiatıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/241). Ahiret umur-ı izâmdır. Bu nedenle Zü'n-Nûn'un (245/859) dediği gibi müri-

din dünyayı talep etmemesi, etmişse sevmemesi, sadece azık alması, gerisinden vazgeçmesi gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: III/439). Tusterî'nin (283/896) ifadesiyle 35/Fatır suresindeki kitabın miras bırakıldığı sâbık ahretle, muktesit hem dünya hem de ahretle, zalimse ahretini ihmal edip sadece dünyayla 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 eder (Ebu'l-Berekât 1998: III/235). 5/Mâide-44'teki "rabbânî ve ahbâr", âlim ve âbid ulema ve zâhitlerdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/449).

İrfan ehli dünyevî olanın süflî, uhrevînin ulvî olduğunu bildiğinden kendisine acı veren fani yurtla/dünyayla alakasını asgariye indirmekte; vuslatı arzulamaktadır (Ebu'l-Berekât 1998: I/511, 535, II/568, 716). Marifet ehli ih-san sahibi kimselerin Allah'tan ayrı düşmek kaygısıyla ağlaması, lütfüne dua etmek ve kazasına rıza göstermesi gerekir; yoksa ariflik iddiadan ibaret olur (Ebu'l-Berekât 1998: I/470). Bu yolda arif, fakirlik şuurunu şiar edinmelidir.

Halk daima Allah'a muhtaçtır. Ama fakirlik şuurunu ne derece yüksekse diğer varlıklara olan ihtiyaç da o kadar azalır. Zahiren fakirlik gibi görünen sūfînin bu hali esasında hakiki zenginliktir. Fakirlik insanı tevazu ve boyun eğmeye, zenginlikse kibre sevkettiğinden fakirlik, Allah'a ulaştırırken zenginlik sanısı Allah'tan uzaklaştırır. Öyleyse yoksulluktan mütevellit bela izzettir (Ebu'l-Berekât 1998: I/144, III/82-83).

Ancak Allah'ın ihsanlarına rağmen "şükredenler ne kadar azdır." (34/Sebe'-13). Burada azlığından haber verilenler şükre tüm benliğiyle yoğunlaşanlar olduğundan şükreden ismi "شاکر"/şâkir kalıbında değil "شکور"/šekûr kalıbında gelmiştir. Cüneyd, şükür, mabudun önünde var gücüyle gayret göstermektir, demiştir. Ebu'l-Berekât da aynı şekilde şükürle, iman, ikrar ve gayret bakımından kalbin, dilin ve organların O'nunla meşgul olmasının kastedildiğini belirterek (Ebu'l-Berekât 1998: III/56-57) şükürle zikir arasında temsili bir bağ kurmuştur. Kalp ve dilin Allah'la işgalinin zikir olması açıktır (Ebu'l-Berekât 1998: III/76); organların meşguliyetiye bireyin Allah bilincini her zerresinde hissetmesidir. Eğer zikirden maksat namazsa muktedir olduğunca tüm erkânının hakkını vererek ayakta, ayakta kılacak hali yoksa oturarak veya yatarak, hâsılı gücüne mütenasip şekilde namaza devam etmek gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: I/392, 143). Zikir namazla sınırlanamaz; Kur'an

tilaveti, dua, tesbih, tehlil gibi kalbi, lisanî ve bedeni açık-gizli tüm ameller zikirdir. Gizli olması/halvet ihsana girer, hüsnü tefekküre daha yakındır (Ebu'l-Berekât 1998: I/205, III/35).

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 anında adalet ve rıza, mizanı; fakirlikte ve zenginlikte itidal, unvanı; ilim, sığınağı; Kur'an, Mevlâsının izin kitabıdır. O, zahiren halk arasındadır ama esrarıyla ondan ayrılmıştır. Uzlet velisinin hali daha berrak ve tatlıdır; işret velisinin haliyse pek vefalı ve âlâdır. Nebî (sav) her iki hali kendinde birleştirmiştir; hallerinin bâtnıyla mühtedî, zâhiriyle muktedîdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/503). Zikre en uygun vakit halvet ve duaların kabul vakti olan sabahtır (Ebu'l-Berekât 1998: I/242).

Ebu'l-Berekât, felsefe ve nazarî tasavvuftaki nebî-velî karşılaştırmasını (Çakmaklıoğlu 2008: 213-255) ve 18/Kehf suresindeki Musa-Hızır diyaloguna istinaden velînin nebîden efdal/üstün olduğu düşüncesini, velayetin varlık koşulunun nübüvvete iman olduğu hakikatine binaen reddetmiş, aksine velayetin nübüvvete tabi olduğunu kaydetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, nübüvvetle birlikte halvet ve işretin zirvesidir (Ebu'l-Berekât 1998: II/315).

Medârik bağlamında okuyucuyu yanıltabilecek husus, müfessirin ârif manasına hakîm, irfan manasına hikmet kavramlarını kullanmasıdır. Bu kavramların geçtiği pasajlar incelendiğinde müfessirin hakîmle arifi kastettiği görülür. O, ilgili bilginin hikmet boyutuna dikkat çekmek için bu lafzı özellikle tercih etmiştir. Bunlar, müfessirin beyân-burhân-irfân ilişkisini şer'i asıllara hangi aktlarla bağladığını gösteren sembolik isimlerdir. Bunun esprisi sünnetin hikmet olmasıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/395). Böylece bir taraftan nübüvvetin konumu, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesinleştirilip tevhit ve tenzih fikrine hanel getirecek aşırı yorumlara ve Şia'nın masum imam fikri dâhil Kur'an lafız ve ibarelerini tümünden işlevsiz bırakan disiplinsiz yorumlara kapı kapatılırken diğer yandan irfâna hikmet boyutuyla sünnetin tecellilerinden biri olma hususiyeti kazandırılmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/378).

SONUÇ

Medârik incelemeleri göstermiştir ki bir tefsir çalışmasında nakil merkezli akılla birlikte farklı disiplinlerin geliştirdikleri kuramların analiz, sentez, so-

yutlama ve kıyas gibi bilgiye ilişkin yöntemlerini ustalıkla kullanan, kuşkulanan, sorgulayan, eleştiren ve gerektiğinde nassı dahi tevil etmekten kaçınmayan başka akıllar da pekâlâ uyumlu bir şekilde işleyebilirler. *Medârik*'i tasarlayan akıl, beyânî/kelâmî-fıkhî, burhânî/felsefî-mantıkî veya irfânî/tasavvufî akılları aynı metnin yorumunda kullanmakla bunun imkânını göstermiştir. Nitekim Ebu'l-Berekât, Kur'an ayetlerini, hem beyânî epistemolojinin vazettiği cevher-araz, asıl-fer' ve haber-kıyas kavramları çerçevesinde ve delil-medlul ilişkisi ekseninde, Arapçanın kaidelerine uygun olarak anlamlandırırken hem felsefe-mantık menşe'li burhânî epistemolojinin küllîden/tümelden cüz'îye/tikele intikali öngören bilgi kuramı ve yöntemiyle hem de fenâ ve bekâ gibi oluş tecrübelerinden geçerek kalbin nezaretinde Hakk ve hakikati en yalın haliyle temaşa eden ledünnî tecrübeyi bilginin merkezine yerleştiren irfânî/îcâdî sistemle te'vil etmiştir. Bu sırada her dönemde yığılarak artan bilgiye ve zaman içinde farklılaşan bilgi anlayışına bağlı olarak kullandığı terminoloji de çeşitlenmiştir. Bu bilgi sistemlerini ve onlar aracılığıyla tahsil edilen bilgileri birbirlerinin alternatifi olarak değil, bilakis diyalektik prensiplerle işleyen bütünlüklü ve sağlıklı bir yapının biri diğerinin yerine ikame edilemez, iç içe geçmiş tefsir ve te'vil enstrümanları olarak görmüştür.

Ebu'l-Berekât, beyân, burhân ve irfân arasındaki mevcut gerilim ve uyumsuzluğun iddia edildiği gibi üretilen bilgi ve o bilgilerin çıktığı kuramların mahiyetiyle alakalı olmadığını, bilakis algısal olduğunu *Medârik* pratiğiyle ortaya koymuştur. Zira onun uygulamalarından anlaşılan şudur ki bu bilgi sistemleri arasında geçirgen, gayet sağlıklı bir doku ve çok sağlam ontolojik ve zihinsel bağlar vardır. Her bir sistem, kendi tutarlılık ilkelerine sadık kalındığı müddetçe ilahi metnin farklı anlam boyutlarını açacak nitelikte ve kapasitededir. Kur'an'ı bu sistemlerden sadece biriyle okumak onun muhtevasını tek bir boyuta indirgemek olur. Bu şekilde Kur'an'ın anlamlarına ve maksatlarına rüsûh ve vukûf mümkün değildir. Dolayısıyla *Medârik* incelemelerimiz göstermiştir ki tefsir rivayetleri, Arap Dili ve Belagatinin eşzamanlı verileri, Kur'an tarihi nasıl Kur'an lafızlarının tefsirinde kaynak ve usulse fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi te'vil esaslı ilimler de Kur'an'ın yorumunda kaynaktır. Önceden belirlenmiş anlamları teyit için Kur'an'ı konuşturmaya yönelik girişimlerin sorumluluğu te'vile yüklenmiş –ki bu te'vilin değil, müevvilin eylemidir- ve bu yüzden te'vil olumsuz tenkitlere maruz kalmışsa da *Medârik* örneği, Kur'an'ın çağdaş muhataplarıyla iletişiminin yine te'ville sağlanabileceğini göstermesi bakımından ona kaynak niteliğini sürdürmektedir.

Kaynaklar/References

- Abduh Muhammed-Abdulhalim Tarık (1987), *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkâm.
- Açıkgenç, Alpaslan (2012), *Bilgi Felsefesi*, İnsan Y., İstanbul.
- Baysal, Sıddık (2015), "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.18, sa.47, s. 221-242.
- Baysal, Sıddık (2016), *Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*, Bilge y., Ankara.
- Câbirî, Muhammed Âbid (2001), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul.
- Cerrahoğlu, İsmail (1996), *Tefsir Tarihi*, Fecr y., Ankara.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa (2008), "İbnu'l-Arabî'nin Nübüvvet ve Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* sa.21, 213-255.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2014), *Yenilik, Yasaklama ve Yorum*, Mana y., İstanbul.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2016), *Yorum Meselesi*, Mana y., İstanbul.
- Ebu'z-Zehra, Muhammed (1990), *İslam Hukuku Metodolojisi*, Fecr y., Ankara.
- Fârâbî, Ebu Nasr (1990), *el-Medînetu'l-Fâdıla*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (1329), *Mi'yâru'l-İlm fî Fenni'l-Mantık*, Kürdistanu'l-İlmiyye.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (1418), *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, İhyau't-Turâs, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi y., Ankara.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (ths), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Bedir y., İstanbul.
- İsfahanî, Râgıb (2011), *Tefsire Giriş*, Rağbet y., İstanbul.
- İsfahanî, Râgıb (ths), *Müfredâtı Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman y., İstanbul.
- İbn Ebî Şerîf (1317), *Kitâbu'l-Musâmere*, Bulak.
- İbn Manzûr (ths.), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- İbn Rüşd, Muhammed (ths), *Faslu'l-Makâl*, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- İbn Sînâ (1364), *en-Necât*, Tahran.
- Kâfiyecî, Muhyiddin (1989), *Kitâbu'-Teysîr*, AÜİF y., Ankara.
- Kuşeyrî, Abdulkarim (ths), *er-Risâle*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.
- Mâturîdî, Muhammed (2005), *Kitâbu't-Tevhid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Mekkî, Ebu Talib (2003), *Kâtu'l-Kulûb*, (ter. Yakup Çiçek), Semerkant y., İstanbul.
- Neseffî, Ebu Muîn (1993), *Tabsıratu'l-Edille*, DİB y., Ankara.
- Neseffî, Ebu'l-Berekât (1998), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, el-Kelîmu't-Tayyib, Dımaşk.
- Neseffî, Ebu'l-Berekât (2010), *el-Umde fi'l-Akaid*, (ter. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı y., Malatya.
- Özcan, Hanefi (2012), *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV, İstanbul.
- Pezdevî Ali b. M. (ths.), *Kenzu'l-Vusûl İla Ma'rifeti'l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karacı.

**184 • TEFSİRDE TE'VİLİN EPİSTEMOLOJİK DAYANAKLARI:
EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ**

- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekr (1997) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, TDV, Ankara.
- Sâbûnî, Nureddin (1998), *Mâturîdiyye Akâidi*, (ter. Bekir Topaloğlu), DİB, Ankara.
- Suyûtî, Celaluddin (1975), *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, İstanbul.
- Suyûtî, Celaluddin (1996), *el-Itkân*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1981), *Tasavvufun Ana İlkeleri*, (ter. S. Ateş), AÜ y., Ankara.
- Taberî, İbn Cerîr (2003), *Câmiu'l-Beyân*, Hicr y., Riyad.
- Tehânevî, Muhammed Ali (1996), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Mektebetu Lübnan, Beyrut.
- Tusterî, Sehl b. Abdullah (ths), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Harem, Kahire.
- Yüksel, M.B. (2015), *Tarihsel Süreçte Kur'ân'ın Farklı Anlaşılma Nedenleri*, Kayseri, Tezmer.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (1998) *Tefsîru'l-Keşşâf*, Mektebe Abikan, Riyad.