

Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği*

The Principles of Akbarî Taḥqîq in Tafsîr: The Criticism of Kalâmî Ta'wîl in Bursawî

Alim HATİP

Arş. Gör., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Res. Asst., Ordu University Faculty of Theology Department of Tafsîr
Ordu / Türkiye
alimhatip@odu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5357-7565

Ömer ÇELİK

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Prof., Marmara University Faculty of Theology Department of Tafsîr
İstanbul / Türkiye
omer.celik@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4852-5477

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 07.11.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 315-341

Atıf / Cite as

Hatip, Alim - Çelik, Ömer. Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 315-341.

Doi: 10.33460/beuifd.1537906

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında yaptığım "Tefsirde Tahkik Tavrı: Bursevî'nin Evâil Ta'likası Örneği" isimli doktora tez çalışmam esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz: Kelâmî te'vil eleştirisi, Ekberî düşüncüyü nas yorumculuğunda diğer düşünce sistemlerinden ayırıştıran temel hususlardandır. Kelâm ve fıkıh ilimlerinde hâkim yorum tarzını ifade eden te'vil, aklın çalışma prensibini ifade eden tenzih ideali doğrultusunda müteâl tanrı tasavvuruna yaslanır. Buna karşın Ekberî yaklaşımın te'vil eleştirileri "tahkik kaideleri" denilen metafizik ilkelere dayanır. Bu ilkeler Ekberî düşüncenin kendine has tahkik tavrının kaideler formatına sokulmuş bir özetini ifade eder. Daha genel anlamda tahkik ise yönetime gönderme yapan çatı bir kavram olması bakımından muhtelif disiplinlerin hakikat iddialarının bir ifadesidir. Dolayısıyla hemen her ilim dalında tahkik ve onun ilişkili olduğu kavram kümesi kullanılır. Bu çalışmada dikkat çekilmek istenilen husus ise bu kavram ağının, söz konusu edildiği disiplinin yöntem ve dünya görüşü içerisinde değerlendirilerek anlamlandırılması gerekliliğidir. İlim olma keyfiyeti diğer disiplinlerden farklı olan tefsir söz konusu olduğunda ise müfessirin beslendiği düşünce sistemi esas alınmak durumundadır. Zira müfessirlerin farklı düşünce sistemlerine mensup alimler olması sebebiyle muhtelif disiplinlerin mevzû, mebâdi ve mesâil açısından Kur'ân tefsirine yön vermesi, müteahhir dönemde istimdâtçı bir tefsir telakkisini hâkim kılmıştır. Bu da Bursevî'nin Envârü't-tenzil ta'likası gibi, müntesip olduğu düşünce geleneğinin tahkik tavrını tefsir literatürüne taşıyan örnekleri ortaya çıkarmıştır. Söz konusu gereklilik doğrultusunda bu çalışmada te'vil, teşbih ve tenzih mefhumlarının Ekberî literatürdeki tahkik kaideleri çerçevesinde bu düşünce sisteminin bilgi ve varlık anlayışında nereye oturduğu ele alınmıştır. Ardından İsmail Hakkı Bursevî'nin dilinden meselenin nazarı boyutu aktarılmıştır. Daha sonra Bursevî'nin Ta'lika 'alâ evâilî Tefsîri'l-Beyzâvî isimli eserinden kelâmî te'vil eleştirisi uygulamalarına yer verilmiştir. Bu çalışma, kelâmî te'vil eleştirisi gibi tahkik tavrının her bir uzanımının başlı başına birer araştırma konusu teşkil ettiğini ima eder. Bütün bu mülahazalar doğrultusunda bu çalışmanın tefsirde bir tahkik tavrı araştırmasının nasıl olması gerektiği hususunda örnek teşkil etmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bursevî, Ta'lika, Tahkik, Te'vil.

Abstract: The criticism of kalâmî ta'wil is one of the main issues that distinguish the Akbarî thought from other systems of thought in its approach to the interpretation of the nâş. According to Akbarî thought, ta'wil, which expresses the dominant interpretation style in the sciences of kalâm and fiqh, is based on the transcendental conception of God in line with the ideal of tanzih, which expresses the working principle of reason. On the other hand, the Akbarî approach's criticisms of ta'wil are based on metaphysical principles called the principles of taḥqîq. These principles express a summary of the unique taḥqîq attitude of Akbarî thought in the form of principles. In a more general sense, taḥqîq, as an umbrella concept referring to method, is an expression of the truth claims about the methods of various disciplines. Therefore, taḥqîq and its related set of concepts are used in almost every discipline. The point to be emphasised in this study is that this concept network should be evaluated and interpreted within the methodology and worldview of the discipline in question. However, in the case of tafsîr, which is different from other disciplines in terms of its scientific characteristic, the system of thought that the mufassir was nourished by must be taken as a basis. Because the mufassirs are scholars belonging to different systems of thought. For this reason, the fact that various disciplines guided

the Qur'anic tafsîr in terms of mawḍū, mabādi and masā'il made an tafsîr that receives help from other disciplines (istimdâtist tafsîr) dominant in the later period. This has led to examples such as Bursawî's Ta'lîqa, which carries the taḥqîq attitude of the tradition of thought to the tafsîr literature. In line with the aforementioned necessity, this study examines where the notions of ta'wîl, tashbîh, and tanzîh sit in the understanding of knowledge and existence of this system of thought within the framework of the principles of taḥqîq in the Akbarî literature. Then the theoretical dimension of the issue is described in the language of İsmail Hakkî Bursawî. Then the criticism of kalâmî ta'wîl in Bursawî's Ta'lîka alâ awâilî Tafsîr al-Beyzâwî is given. This study implies that each extension of the taḥqîq attitude (such as the theological criticism of ta'wîl) constitutes a research topic in its own right. In line with all these considerations, this study aims to set an example of how a research on taḥqîq attitude in tafsîr should be conducted.

Keywords: *Tafsîr, Bursawî, Ta'lîka, Taḥqîq, Ta'wîl.*

Extended Summary

The methods of different systems of thought about the interpretation of the Qur'an are directly reflected in the Qur'anic tafsîr. This is because almost every Muslim thinker, at least at some stage of his/her life, is engaged in the tafsîr of the Qur'an in a scholarly sense. Scholars who have gained expertise in all branches of Islamic sciences such as linguistics, Islamic theology (kalâm), Islamic philosophy, Islamic mysticism (taṣawwuf / sufism), etc. are ultimately addressed to a common text because they are Muslims. Each interlocutor naturally chooses to make sense of the address based on his own knowledge. Although their common name is mufassîr, the authors of tafsîr are also thinkers from different disciplines. For this reason, various disciplines have shaped tafsîr in terms of mawḍū, mabādi and masā'il. This has led to a tradition of tafsîr that is fed with the help of other disciplines (istimdât). This has led to examples that carry the taḥqîq attitude of the tradition of thought to the exegetical literature. The different branches of science that give colour to exegesis have always expressed different truth claims. For this reason, the branches of science that give tafsîr its colour are rivals of each other in terms of truth claims. This rivalry has turned the literature of tafsîr into a ring. Criticism of kalâmî ta'wîl (theological ta'wîl) is a subtopic of the knowledge and methodology part of the Akbarî taḥqîq attitude. Therefore, it expresses the approach of this system of thought to nâş interpretation. For this reason, the criticism of kalâmî ta'wîl is one of the main issues that distinguish the Akbarî thought from other systems of thought in terms of the interpretation of the Qur'anic interpretation. According to Akbarî thought, ta'wîl, which expresses the dominant interpretation style in the sciences of kalâm and fiqh, is based on the transcendental conception of God in line with the ideal of tanzîh, which expresses the working principle of reason. On the other hand, the Akbarî approach's criticisms of ta'wîl are based on metaphysical principles called the principles of taḥqîq. These principles express a summary of the unique taḥqîq attitude of Akbarî thought in the form of principles. In a more general sense, taḥqîq, as an umbrella concept referring to method, is an expression of the truth claims

regarding the methods of various disciplines. Therefore, taḥqīq and its related set of concepts are used in almost every discipline. The point to be emphasised in this study is that this concept network should be evaluated and made sense of within the method and worldview of the discipline in question. However, when it comes to tafsir, which is different from other disciplines in terms of its scientific nature, the system of thought that the exegete is fed by must be taken as a basis. In line with the aforementioned necessity, this study examines where the notions of ta'wīl, tashbīh, and tanzih sit in the understanding of knowledge and existence of this system of thought within the framework of the principles of taḥqīq in the Akbarī literature. Then the theoretical dimension of the issue is described in the language of İsmail Hakkı Bursawī. Afterwards, Bursawī's Ta'lika alā awāili Tafsīr al-Beyzāwī's work on the criticism of the kalāmīc ta'wīl is given. These examples show that: Based on Akbarī thought, al-Bursawī tries to make the criticism of the kalāmīc ta'wīl functional in the context of exegetical activities in Ta'liqa. Accordingly, for al-Bursawī, the taḥqīq attitude means building his interpretation of the Qur'ān on taḥqīq and haqīqat as opposed to tawil and thus majāz (metaphor). Therefore, his criticism of tawil is a natural consequence of the Akbarī taḥqīq attitude he adopts. On the other hand, in the current exegetical literature, this concept is sometimes referred to and a taḥqīq attitude or a muḥaqqīq of a mufassir can be discussed in terms of its application in any Qur'ānic exegesis. The first thing that catches the eye in this usage of taḥqīq is that it is used as an external appellation without taking the primary oral usage of this concept in classical works as a basis. In this study, it is emphasised that the use of this concept in classical works should be taken into consideration. In line with all these considerations, this study aims to set an example of how a research on taḥqīq attitude in tafsīr should be conducted. Moreover, this study implies that each extension of the taḥqīq attitude (such as the criticism of kalāmī ta'wīl) constitutes a research topic in its own right.

Giriş

Tahkik, müteahhirûn dönemi¹ İslâm bilimlerinin ilmî formasyonlarını ifade eden bir çatı kavramdır. Çatı kavram olması sebebiyle *tahkik* her ilmin kendi bağlamında anlamını kazanır ve söz konusu edildiği ilgili disiplinin bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda kullanılır. Özellikle kendine has bir bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna sahip olan tasavvuf, kelâm ve felsefe gibi küllî disiplinler içerisinde veya etkisi altında kaleme alınan eserlerde *tahkik* kavramının muhtevası o ilim dalının rengini almaktadır. Dolayısıyla bu eserlerin anlaşılması hususunda ilgili bilim dalının ilim olma açısından mümeyyiz vasıfları dikkate alınmalıdır. Bu vasıflar da o ilmin konusu, meseleleri ve ilkeleridir (*mevzû*, *mesâil* ve *mebâdi*). İlimlik keyfiyeti diğer disiplinlerden farklı olan tefsir ilminde ise *tahkik* kavramının kullanımı farklılık arz etmektedir. Zira klasik tefsir eserleri genellikle müellifinin mezhebî ve meşrebî aidiyetlerinin -varsa- bir bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda sistemli bir şekilde Kur'ân tefsirinde uygulamaya dökülmesini ifade eder. Dolayısıyla Kur'ân tefsiri kaleme almaları bakımından ortak isimleri "müfessir" olsa da bu müellifler farklı ilmî arka planlara ve paradigmalara sahip alimlerdir. Bu da tek bir müfessir portresi altında idealize edilemeyecek bir müfessirler topluluğunu akademik çalışmalarda ele alıp araştırmanın ne denli zor olduğunu gösterir. Yine de gerek tez gerekse makale yahut kitap olsun güncel

1 İslam düşünce geleneği için kadim dönemden bu yana yaygın olarak yapılan ayırım *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayırımıdır. Bu ayırım farklı düşünce sistemlerinde farklı isimler ve tarihler için kullanılır. Nitekim *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayırımı Mu'tezile'de Ebû Ali el-Cübbâi, Mâtürîdiyye'de Ebu'l-Muin en-Neseî, Eş'arîyye'de Gazzâlî, Tasavvufta İbn Arabî veya Sadreddin Konevî, Dilbilimlerinde Abdülkâhîr el-Cürçânî veya Sekkâkî, mantıkta ise İbn Sînâ üzerinden yapılmaktadır. Fakat genel olarak *müteahhirûn* döneminin Gazzâlî ile başlatılıp Fahreddin er-Râzî ile zirvesine ulaştığı kabul görmektedir. Buna karşın farklı ve daha detaylı dönemlendirmeler de yapılmaktadır. bk. İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem I* (2022), 42-70. Bursevî de *Ta'lika*'da yer yer dönemlendirme meselesine değinir. Bu bağlamda o, *selef*, *halef*, *mütekaddimûn*, *müteahhirûn* gibi kavramları zikrederek bunları birbirinden net bir şekilde ayırt eden belirli bir başlangıç ve bitiş noktasının bulunmadığını, bu dönemlendirmelerin izafî olduğunu belirtir. Ayrıca her disiplin için farklı bir dönemlendirme yapılabileceği hususunu örnekendirme sadedinde Hanefî fıkhı açısından yapılan bir dönemlendirmeye değinir. Detaylar ve daha fazlası için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsîri'l-Beyzâvî*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31, 29a-30a. İkili tasnifteki *müteahhirûn* dönemi için; *mezc*, *tahkik*, *tedâhül*, *telfik*, *telfiki tedâhül* gibi nitelemeler de kullanılmaktadır. İbn Haldûn bu dönemde kelâmın felsefleştüğünü, tasavvufun ise kelâm ve felsefeyle karıştığını söyler. bk. Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 894-896. Çok genel olan bu ikili tasnif gidişata dair fikir verse de kadim dönemde yapılması bakımından sonraki dönemleri tam olarak ihata ve ifade etmemektedir. Zira sonraki dönemlerde İslâm düşüncesi çok farklı evreler geçirmiştir. Nitekim ikili tasnifte *müteahhirûn* dönemine denk gelen uzun zaman dilimi konumuz açısından birbiriyle geçişlilikler gösteren farklı evreleri barındırır. Çalışmanın sınırlarını aşacağı için sadece işaret etmekle yetinirsek; özgünlük ve taklit-tahkik tartışmaları odağında *şerh* ve *hâşiye*ler dönemi, Türklerin İslâm bilim tarihindeki yerine ve kendilerine has bir düşünceye sahip olup olmadıklarına dair siyasi-ilmî gerilimleri de ihtiva eden tartışmaların konusu olarak *Osmanlı dönemi* bu bağlamda zikredilebilir. Farklı coğrafyalar, farklı ilim dalları ve literatürler üzerinden meseleye yaklaşıldığında İslâm düşüncesine yönelik dönemlendirmelerin çok daha çeşitlendiği görülür. Ayrıca bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011); İsmail Kara, "Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Dini Yayınlar Kongresi*, (2011), 61-86; Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi) XV/1* (2015), 9-31; Mesut Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşkoprîzâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, (2017), 59-82.

tefsir yazını dahilinde zaman zaman bu kavrama atıflar yapılarak herhangi bir Kur'ân tefsirinde uygulanması bakımından bir *tahkik tavrı* yahut bir müfessirin *muhakkikliği* mevzubahis edilebilmektedir. *Tahkikin* bu şekildeki kullanımında ilk göze çarpan husus, bu kavramın klasik eserlerdeki birincil ağızdan kullanımının esas alınmaksızın dışarıdan bir yakıştırma tarzında kullanılıyor olmasıdır. Bu sorun fark edilmiş olsa gerek, bazı araştırmacılar konuyla ilgili müstakil yazılar kaleme almışlardır.² Doğrudan *tefsirde tahkik tavrını* mesele edinen bu çalışmalar, ilgili konunun müstakil bir çalışma alanı olduğunu vurgulamaları ve meselenin nasıl ele alınacağı hususuna dair teklif niteliğindeki detaylı uygulamalarıyla öncü ve müspet örneklik teşkil etmektedirler. Gelinek noktada, sistematik bir düşünce geleneğine mensup muhakkik bir müfessirin, *tahkik tavrı* çerçevesinde Kur'ân yorumculuğunda ne gibi bir faaliyet üstlendiği, bu müfessirin benimsediği bilgi yöntemi ve varlık tasavvurunun karakteristiğini yansıtacak nitelikteki spesifik çalışmalarla ortaya çıkarılmayı beklemektedir.³ Bu çalışmalarda söz konusu edilecek müfessirlerin bilgi ve varlık anlayışları, doğrudan tahkik ve kavram kümesinin anlamı zeminini teşkil ettiğinden dolayı bilhassa önem arz etmektedir.

Tefsirde bir *tahkik tavrı* veya bir müfessirin *muhakkikliği* araştırma konusu edilecekse klasik dönemdeki telakkiye uygun olarak bu çalışma *tahkik* kavramının yönetime dair çağrışım ve içerimleri göz önüne alınıp belli bir bilgi ve varlık anlayışı dahilinde yürütülmelidir. Dolayısıyla araştırmaya konu olacak müfessirin mezhebî ve meşrebî aidiyetleri bu araştırmada göz önünde tutulmalıdır. Zira ilmi üslup ve yöntem bakımından tefsir diğer ilim dallarına karşın önemli bir farklılığa sahiptir. Müfessirler tefsir eserlerinde genelde başka ilim dallarının ilkelerini hazır olarak alıp kullandığından bu ilkeleri tekrardan tartışma ve üretme yoluna gitmezler. Tefsir eserlerini diğer disiplinlerin etkisine açan bu yaklaşım en temelde İbn Sînâ'nın ilimler hiyerarşisinde küllî ilimlerin cüzî ilimlerin ilkelerini belirlediği

2 Örnek çalışmalar için bk. Muhammed Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İlsürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, (2019), 331-355; Enes Büyüç, "İdrîs-i Bitlisî'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/2 (2021), 716-746.

3 Tefsir yazını çerçevesinde bu gayeye en çok yaklaşan çalışma kanaatimize göre *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği* isimli araştırmadır. bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu : İmam Gazzâlî örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2017). Konusunda muteber bir çalışma olan bu araştırmadan bazı temel hususlar özetinde ayrılmaktayız. Öncelikle biz meseleyi *tahkik* ve onun kavram ağı çerçevesinde ele almayı hedeflemekteyiz. Bunun gerekçesi ise gelenekteki merkezi konuları gereği söz konusu kavram ağının çalışmanın mihrini oluşturması gerektiği şeklindeki düşüncemizdir. Diğer bir husus ise dönemelemlendirme meselesiyle ilgilidir. Zira Gazzâlî kelâmın felsefe ile hesaplaşmasının göbeğindeki isimdir. Henüz bitmemiş bir süreç olması dönemin düşünürlerini birer geçiş dönemi düşünürü kılmaktadır. Nitekim çeşitli dönüşümler geçirdiği ilmi ve manevî hayatıyla Gazzâlî vahdet-i vücûd düşüncesini hazırlayan yahut müjdeleyen bir isim olarak görülmekte ve İbnü'l-Arabî başta olmak üzere Ekberî düşünürlerce saygıyla anılıp kendisine yer yer atıf yapılmaktadır. Buna karşın her ne kadar o, hakikat taliplerini dört kısımda inceleyip neticede kesin bilgiye ulaştıran yöntemin sülflerini müşâhede ve kalbi arındırmaya dayanan yöntemleri olduğunu kabul etse de sistematik ve tahkiki bir tasavvuf anlayışını tam olarak temsil etmemektedir. Gazzâlî'nin bu durumu Şeyh Bedreddin Simâvî tarafından eserlerinin tahkik-taklit arası bir diğer ifadeyle geçiş dönemi eserleri şeklinde görülmesine sebep olmuştur. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 58.

şeklindeki kabule dayanır.⁴ Bu yaklaşımın tefsirdeki yansımalarının teknik ifadesi Fenârî'de görülür. Zira o, tefsiri müstakil bir usul ve yeterli nicelikte küllî kaidelere sahip görmemektedir. Ona göre tefsir ancak diğer ilimlerden istifade ve istimdât ile edildiği usul ve kaidelerle ilim olma vasfına erişir.⁵ *İstimdâtçı tefsir telakkisi* denilebilecek bu yaklaşım tefsir usulü eserlerinde *müfessirin bilmesi gereken ilimler* tarzındaki başlıklar altında yapılan vurguyla da paraleldir.⁶ Başka ilim dallarında üretilen ilkelerin tefsirde tekrardan tartışma ve üretme yoluna gidilmeksizin sadece sonuçları bakımından kullanılması şeklindeki bu tutum -yazılan tefsir eseri her ne kadar mufassal ve hacimli olursa olsun- tefsirde veciz bir üslubu beraberinde getirir. Bu da en neticede hepsi birer öncül olan başka ilkelerden üretilen bu ilkelerin genelde dayandıkları nazarî arka planların göz ardı edilmesine yol açar. Bu yaklaşımın nispeten kırıldığı eserler ise şerh, hâşiye ve ta'lika tarzı tefsirlerdir. Bu tarz eserlerde söz konusu nazarî arka planlara dair nispeten daha fazla veri bulunur. Fakat yine de tefsir ilmine has ilimlik keyfiyeti sebebiyle bahsi geçen veciz üslubun bu tarz eserlerde de devam ettiği görülür.

Aynı yaklaşım tarzını takip eden Bursevî de bu istimdâtçı tefsir telakkisi doğrultusunda tefsirde vahdet-i vücûd düşüncesinin tahkik tavrını esas alarak nas yorumculuğu yapmaktadır. Bütün bu mülahazalar doğrultusunda bu çalışmada vahdet-i vücûd düşüncesine mensup Ekberî meşrepli bir müfessir olan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Envârü't-Tenzil*'in mukaddime ve Fâtiha suresi üzerine kaleme aldığı *Ta'lika 'alâ evâli Tefsiri'l-Beyzâvi* isimli eserinde te'vil meselesine nasıl yaklaştığı incelenecektir. Ekberî düşünürlerin te'vil meselesine yaklaşımı aslında vahdet-i vücûd düşüncesinde "*tahkik kaideleri*" denilen metafizik ilkelere dayanmaktadır. Bu sebeple müteahhir dönem İslâm bilimlerinin *tahkik* ideali bağlamında vahdet-i vücûd düşüncesini diğer düşünce sistemlerinden ayırıştıran *Ekberî tahkik kaideleri* gündeme gelmektedir. Bunlar içerisinden vahdet-i vücûd düşüncesinin te'vil anlayışını belirleyen kaideler ele alınıp konunun arka planı betimlenecektir. Zira söz konusu kaideler, kelâmî te'vil ve tenzihin eleştirisi, tasavvufî teşbih anlayışının varlık zemini ve teşbih ile tenzihin cemedilme ideali gibi hususları içermesi sebebiyle Ekberî düşüncesinin nas yorumculuğunu özetlemektedir. Ardından Bursevî'nin dilinden konunun nazarî yönü özetlenip daha sonra *Ta'lika*'da uygulanan kelâmî te'vil eleştirisi örneklerine yer verilecektir.

4 İbn Sinâ "*ilk felsefe*"nin diğer ilimlerin ilkelerini düzenleyerek temellendirdiğini düşünür. Metafizikğin (*ilm-i ilâhî*) çeşitli kısımlara ayrıldığını bu kısımlardan bazılarında tikel ilimlerin ilkelerinin incelendiğini ifade eder. Zira ona göre daha özel/alt bir ilmin ilkeleri daha üst/yüce bir ilmin meseleleridir. Bu sebeple tikel mevcutların hallerini inceleyen tikel ilimlerin ilkeleri metafizikte açıklanır. Metafizik dahilinde yürütülen bu inceleme süreci özel/alt ilimlerin konusunun ortaya çıktığı anda sona erer ve inceleme söz konusu özel ilim dahilinde sürdürülür. Kısacası metafizik diğer ilimlerin ilkelerini inceleyip açıklar. Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Ali İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 6, 24-26.

5 Şemseddin Muhammed b Hamza Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân: Tefsiri'l-Fâtiha* (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 5; M. Taha Boyalîk, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 76.

6 Örnek olarak bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fađl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1394), 4/213.

1. Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri

"Bir meselenin deliliyle ispat edilmesi"⁷ şeklinde tanımlanan *tahkik*, yöntem ile sonuç arasındaki ilişkiyi tesis etme çalışmasıdır.⁸ -Hak kökünden türemesinin de ima ettiği üzere- *tahkik*, hakikat arayışında muhtelif yöntemlerin çalışma prensiplerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu anlamıyla *tahkik* disiplinler üstü ortak bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu kavramın disiplinler üstü olması kullanımı açısından dır. Dolayısıyla hakikatin bilgisine erişme gayesinde ve iddiasında olan farklı ilimlerin muhtelif yöntemleri doğrultusunda *tahkik* ve onun kavram ağının kullanıldığı görülür. Bu, söz konusu kavramların kullanıldığı disiplin açısından bir tutarlılık ve *nefsü'l-emre* mutabakat iddiası anlamına gelmektedir. Bu sebeple yöntem ile sonuç ilişkisine odaklanıp tutarlılık ve mutabakat soruşturması yapmak anlamındaki *tahkik*, ilgili bilimin yöntemine bağlı kalmayı gerektirmektedir. Örneğin söz konusu tasavvuf ilmi olduğunda *tahkik* faaliyetinin esas alacağı yöntem *mücâhede*, *müşâhede* ve *keşf* gibi tasavvufi yöntemler olmaktadır.⁹

*Tahkik*in sözü edilen manada kullanımı daha ziyade müteahhirün dönemiyle birlikte yaygınlaşmıştır. Bu durum kurucu bir metafizik disipline dönüşümü bağlamında tasavvufun tarihî serencamında gözlemlenebilmektedir. Nitekim Demirli'nin de belirttiği üzere erken dönem sûfilerinde *işaret* kavramı hâkim fıkıh ve kelâm düşüncesinin tepkisini çekmeyecek *bağlayıcı olmayan ikincil tasavvufi yorumları* ifade eden nispeten iddiasız bir isimlendirmeydi. Bu sebeple tasavvuf fikhin gölgesinde olacağını garanti edercesine *fikh-ı bâtin* şeklinde nitelenmekteydi. Fakat müteahhir dönem tasavvuf literatüründe *işaret*, yerini *tahkik* kavramına bırakmıştır. Bu dönemde sûfiler için *tahkik*, her şeyin hakikatini tespit etmek ve tam olarak öğrenmek anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla *tahkik* müteahhir dönem sûfilerinin bilgi anlayışına *taklîd* ise kelâm-fıkıh alimlerinin bilgi anlayışlarına gönderme yapan terimlerdir. Gerek Kur'ân'ın tefsiri ve te'vili gerekse de bir rüyanın tabiri olsun her şeyin yorumlanması bu yöntem dahilinde telakki edilmektedir.¹⁰

7 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), "taḥkik", 53; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, ed. Refik el-Acem (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), "taḥkik", 1/392.

8 Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik", *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi III* (2022), 820.

9 Nitekim müteahhir dönemin muhakkik sûfilerine göre gayba dair hususlarda bilgi sahibi olmak, duyu ve fikir kayıtlarından kurtulup ilâhî isim ve sıfatların tecellilerini müşâhede etmekle mümkündür. Yoksa öncüller düzenleyip şüpheler serdederek bu hususlarda bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Nitekim "Allah'tan korkun O size öğretir" buyrulmaktadır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 11.

10 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi" 40 (2013), 121-142; Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'ün-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazretî'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, (2018), 530.

Tasavvuf ilminin dönüşümüne paralel olarak anlama ve yorumlama faaliyetlerindeki sûfi iddiaları taşıyan kavramların bu dönüşümü bir hayli dikkat çekicidir. Zira müstakil ve kurucu bir ilim olarak metafiziğe evrilme sürecinde tasavvuf, kendi bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda *hakikat* iddiasında daha ısrarcı bir tavra sahip olurken bu iddiasını *tahkik* ve onun kavram ağı ile ifade etmiştir. Sözelimi *tahkik* ile bağlantılı olan *hak*, *hakikat*, *muhakkikûn*¹¹, *muhakkik sûfiler*, *tahakkuk*, *ehl-i hak*, *mezheb-i ehli'l-hak/hakâik* vb. kullanımlar müteahhir dönem tasavvuf dilinin başat kavramlarıdır. Nitekim ilgili çalışmalarda da vurgulandığı üzere kelâm ve felsefede yaşanan *memzûc* dönemin bir benzeri İbnü'l-Arabî sonrası müteahhir dönem tasavvufunda yaşanmıştır.¹² Bu yeni dönemde tasavvuf, kelâm ve felsefeye yaklaşarak nazarî bir tarza evrilmiş, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf için de ilim olmanın gerekleri hususundaki tartışmalar olgunlaşıp sonuçlarını vermiştir. İbnü'l-Arabî'nin öncülük ettiği bu dönemin yeni tasavvuf anlayışı onun evlatlığı ve öğrencisi olan Sadrüddin Konevî'nin eserleriyle sistemsel ifadesine kavuşmuştur.

Bu bağlamda Konevî tasavvuf ilmi için *müşâhede* ve *'iyânı hakikate ulaştırın yetkin bir yöntem* olarak savunmuş, bir ilim olarak tesis edilen bu yeni dönem tasavvufunun kaidelerini derli toplu bir şekilde ifade etmiştir.¹³ "Tahkik kaideleri" denilen bu ilkeler tıpkı felsefede mantığın, dilbilimlerinde nahvin, şiirde aruzun işlevine benzer şekilde tasavvufî bilgiler ve sûfilerin görüşleri için bir miyar ve ölçü arayışını ifade etmekteydi. Mevzû, mesâil ve mebâdisi tespit edilen bu ilme artık metafizik (*ilm-i ilâhî*) denilmekteydi. *Marifetullah*, *ilm-i hakâik*, *tahkik* ve *ilm-i tahkik* gibi isimlendirmeler de bu ilim için kullanılan başlıca adlandırmalardan. Nitekim Konevî bu ilmin mensuplarına *muhakkikler* demektedir. Ona göre *muhakkikler* metafiziğin mensuplarıdır.¹⁴ Metafiziğin bir diğer ismini *tahkik ilmi* şeklinde ifade etmesi ve *tahkik kaidelerinden* bahsetmesi, onun *tahkik* terimini kullanımında *doğru bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığını* göstermektedir. Bu bakımdan *tahkik*, *kendinde gerçekliğe* atf yapan bir terimdir ve dolayısıyla Konevî için eşyanın kendinde bulunduğu durumdaki bilgisine yani *nefsü'l-emre* muttali olmak hedefini ifade etmektedir.¹⁵

11 Konevî'ye göre "muhakkik" ile başkaları arasındaki fark, muhakkikin eşyayı kesin bir bilgiyle bilmesi ve başkalarının aksine bunun ispatına muttali olmasıdır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri: İ'câzül-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 106.

12 Detaylar için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 894-896; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 61; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 59-60.

13 Konevî, bu konuya hasrettiği *Miftâhu'l-gayb* isimli eserinde metafiziğin ana ilkelerinden bahsetmektedir. Her biri pek çok delile ve tartışmaya dayanan onlarca delili özetleyerek 'sahih akıl, sarîh keşif ve selim fitrat' tarafından kabul edilmiş bu ilkeleri on kaide olarak sıralar. bk. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 14, 22-27.

14 Bu niteleme tasavvufun metafizik bir ilme evrildiği müteahhir dönemde hakikat iddialarına paralel olarak sûfiler için kullanılmıştır. Fakat *-tahkik* kavramının en genel kullanımına binaen- *muhakkik* nitelemesinin tasavvufa özgü olmadığı hatta bizzat Konevî tarafından sûfiler dışında bazı hikmet (felsefe) ehli filozoflar için de kullanıldığı göz önünde tutulmalıdır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî arasında mektuplaşmalar: el-Müraselât* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 199.

15 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Alfa Basım Yayımları, 2017), 146, 148; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 27, 62-64, 83-84, 109. Tahkik kaideleri hususunda ayrıca bk. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 326-265.

2. Tahkik Kaideleri Işığında Ekberî Varlık ve Bilgi Telakkisi

Tahkik kaideleri vahdet-i vücûd düşüncesinin bilgi ve varlık anlayışının özeti niteliğindedir. Bu on kaidenin bazıları tenzih ve teşbih hususlarıyla dolayısıyla da te'vîlle irtibatlı olup bu ekolün nas yorumculuğunun genel karakteristiğini özetler mahiyettedir. Bu kısımda söz konusu kaidelerle ilişkili olarak teşbih ve te'vilin varlık ve bilgi zeminleri ele alınacaktır.

2.1. Teşbihin Varlık Zemini: Ekberî Ontoloji

Ekberî düşüncenin varlık tasavvuruna işaret eden şu iki kaide tanrı alem benzerliği hususunda sûfîleri kelâmçıların tenzihî yaklaşımından ayırtmaktadır:

- “Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getiremez.”
- “Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez.”

Konevî bu kaideleri yaratma açısından tanrı-alem ilişkisini açıklamak üzere zikretmektedir. Konumuz bakımından bu *tahkik kaidelerinin* ehemmiyeti ise yaratılan ile yaratılan arasında tam manasıyla ayniyet olmasa da bir benzerliğin (*teşbih*) olduğu kabulünü ifade etmeleridir. Bu husus sûfî düşüncenin varlık tasavvurundaki en temel kabullerden birisidir. Konevî ilk kaidedeki hususun “*muhakkiklerin bildiği özel bir vecih itibarıyla*” olduğunu belirtmekte ve bu kaideyi zikretmesine sebep olan temel nazarî kaygıyı şöyle açıklamaktadır: “*Bir şey kendisinden farklı ve zıt bir şeyi meydana getirmişse, bunun sebebi o şeyin zatının dışında (harici) bir veya daha fazla şarttır. [Dolayısıyla] o zıt şey söz konusu şartlara ve bu şartların birleşmesinden oluşan duruma göre meydana gelir.*” Diğer kaidenin gerekçesi ise mantıkî bir itiraza dayanmaktadır. Zira herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şeyin yani o şeyin aynısının tekrar meydana gelmesi bir totolojidir (*taḥṣîlu'l-ḥâşîl*) ki bu da muhal kabul edilir.¹⁶

Ekberî düşüncede tenzih ve teşbihin ne anlam ifade ettiği bu düşüncenin varlık anlayışından bağımsız olarak anlaşılammamaktadır. Nitekim Ekberî düşüncenin varlık anlayışı *vahdet-i vücûd* (*varlığın birliği/varlıkta birlik*) kavramıyla ifade edilmekte; tanrı, alem ve insan ilişkileri bu temel kabul doğrultusunda açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu düşüncede varlık, gerçekte herhangi bir çokluğa dayanmamaktadır. Zira çokluğun zatlardan değil suretlerden kaynaklandığı düşünülür. Çokluğu dikkate alan kimsenin teşbihe düşmesi kaçınılmazdır. Diğer yandan varlığı *birlik* olarak telakki eden kimse tenzih tarafında bulunur. Dolayısıyla varlığın zâhir ve sûrî yönü olan çokluk *teşbihe* denk gelmekteyken, bâtin ve zâtî yönü olan birlik *tenzihe* denk gelmektedir.¹⁷

16 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, 22.

17 Ebû Zeyd Nasr Hâmid, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin yorum felsefesi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 394.

Sûfilerin hadislerden hareketle sıklıkla vurguladığı *insanın ilâhî sûret üzere yaratılması* anlamındaki teşbihin kelâmcıların gündemindeki teşbihten farklı olduğu hatırd tutulmalıdır. Zira kelâmcıların karşı olduğu teşbih Allah'ın yaratılmışlara benzemesini ifade eden antropomorfik bir benzerliktir. Hâlbuki sûfilerin varlık anlayışlarını bina ettikleri teşbihte Allah aleme değil, alem Allah'a benzemektedir. Yani benzerlik ontolojik hiyerarşide Allah'ın evveliyetine dayanmaktadır.¹⁸ Allah'ın evveliyetini dikkate alan bir teşbih telakkisine sahip olan sûfî düşünce, alemlî ilâhî isimlerin tecelliğâhından ibaret görür. Dolayısıyla ilâhî isim ve nitelikler; tanrı açısından asıl/hakikat, yaratılmışlar açısından fer/mecâz olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî bu hususa dikkat çekmektedir:

*"Hakkın kendisini nitelediği nitelikler, bize göre, gerçekte (Allah'a ait) nitelikler ve bunlar sadece O'na yakışabilir. Bu nitelikler şekilci bilginlerin zannına göre teşbih ayetleri ve teşbih bildiren rivayetlerdir. Onlara göre Hakkın kendini böyle nitelemesi, Allah'ın kullarına dönük bir tenezzülü ve lütfudur. Bize göre bu nitelikler, kulda tıpkı Allah'ın diğer isimlerinden ahlaklanışında olduğu gibi, ödünç (müste'âr) olarak bulunur. [...] Allah kendisini yaratıkların (özellikleriyle) nitelemez. Bu ise, söz konusu niteliklerin asıl bakımından Allah'a ait olduğunu gösterir. (Hakkın suretine göre yaratılmış) İlahî kulda ise her yönden 'suret üzerinde yaratılmış olmak' nedeniyle bu nitelikler ortaya çıkar. Arifler bunu bilmiş ve her şeyin Allah'a döndüğünü görmüşlerdir."*¹⁹

2.2. Te'vilin Bilgi Zeminini: Ekberî Epistemoloji

Gerideki iki *tahkik* kaidesi sûfilerin kabul ettiği tarzdaki *teşbih* olgusunun ontolojik zeminini ifade etmekteydi. Tanrı ile alem arasında bir benzerlikten yola çıkan Ekberî anlayış bilginin imkanını da bu varlık tasavvuru üzerine bina etmektedir. Bu husus onuncu *tahkik* kaidesinde ifadesini bulmuştur. Bu kaide tefsir açısından önemlidir. Zira nas yorumculuğu hususunda ekberî düşüncenin temel yaklaşımını özetlemektedir:

"Keşif ve müşâhedeyle idrak edilmiş kesin bilgi kaidelerinden (kavaidi't-tahkik) birisi de şudur [...]: Cihetlerin kuşatamadığı ve bütün mekânlarda zuhur edebilen herhangi bir şey kendisiyle zuhur etmiş, zuhuru ârızı veya kendi dışından bir şarta ya da şartlara bağlı olmuş, sonra bu zuhur kendi zatından kaynaklanmayan bir sıfatın veya çeşitli sıfatların ona izafe edilmesini gerektirmişse, söz konusu sıfatların hepsinin mutlak anlamda ondan nefyi, kendisinden uzaklaştırılması ve inkâr edilmesi gerekmediği gibi mutlak anlamda ispat ve ona izafe edilmeleri de gerekmez. Bunlar bir veya çeşitli şartlarla onun için sabit veya aynı şartlarla ondan nefyedilirler. Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre bunlar tamlik özelliğindedir. Bu özelliklerin tamlık vasfı olmalarının sebebi mutlak münezzehlîği ve basitliğinin yanı sıra kuşatıcı kemâlinin ihatasının ve genişliğinin üstünlüğüdür."

18 Nasr Hâmid, *Sufi hermenötik*, 404.

19 Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tâi el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420), 3/337; Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tâi el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2007), 7/334.

Böyle bir özellikle nitelenirken de kendisiyle nitelenmiş başka birisiyle kıyaslanamaz. Bu kıyaslama ne 'kötü' diye ifade edilen sıfatların bir kısmında veya hepsinde, nispi bir kötülük ne de övgüde olabilir. Bu vasıflar ve onların bu zata nispet edilmesindeki durum başkalarına nispet edilışinden farklıdır. Bu izafet için gereken şartlar mukayese edilecek kimsede bulunmaz. Bu durum ister Hak gibi varlığı kendisine bağlı olanda ister melekî ruhlar ile öteki ruh sahibi zatlar gibi başkasıyla var olanlarda olsun mekânsızlarda yaygındır. **Bu öyle bir kaidedir ki onu bilip sırrına eren insan, za-yıf akıllara göre teşbih vehmi veren ayet ve rivayetlerin sırrını öğrenir, bunlardan kastedilen manayı anlar, te'vil ve teşbih çıkmazına düşmekten kurtulur. Bu kaideyi öğrenen insan hakkıyla tenzih etmekle birlikte gerçeği zikredilen tarzda müşâhede eder...**²⁰

Ekberî meşrepli muhakkik sûfilerin te'vile yaklaşımı bu kaideye dayanmaktadır. Bu kaide Allah ve O'nunla aynı sıfatla muttasıf diğer varlıkları varlık durumlarını dikkate alıp kategorik olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla bu kaideye göre iki farklı varlık düzlemi arasında bir kıyasa gidilmemesi gerekir. Söz konusu tahkik kaidesi, teşbih vehmi veren nasları teşbihe düşmeksizin ve te'vile gitmeksizin anlamak ve anlamlandırmayı öngörmektedir. Zira te'vil, antropomorfik anlamdaki teşbih vehminden ileri gelmektedir. Bu teşbih endişesi ortadan kalktığı takdirde te'vile de gerek kalmamaktadır. Ekberî düşünceye göre 'hakkıyla tenzih' ancak hakikatin müşâhede edilmesini hedefleyen bu kaideyle mümkündür. Dolayısıyla nasların anlaşılmasında tasavvufî bilgi yöntemi (hakikatin müşâhedesini) devreye girmektedir.

Bu kaideye dikkat çeken bir diğer husus ise ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki nefiy ve ispat ikilemi önerisidir. İlk bakışta paradoksal bir yaklaşım gibi görünen bu konu ilerleyen satırlarda ele alınacak olan tenzih ve teşbihin cemedilme ideali meselesiyle ilişkilidir. Bu sebeple bu hususu o kısma bırakıyoruz.

2.3. Ekberî Bilgi Anlayışı Doğrultusunda Kelâmî Te'vil Eleştirileri

İbnü'l-Arabî, kelâmcıların uyguladıkları te'vil tarzına dair önemli değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre tenzih birtakım dereceleri vardır. Kelâmcıların te'vili ise aslında tam manasıyla tavizsiz bir tenzihi ifade etmekten bir hayli uzaktır. Zira onların tenzihinde "teşbih" bulunmaktadır. Söz gelimi onlar istivâyî te'vil ederken cisimsel bir istivâdan kaçarken otorite manasında başka bir istivâyâ geçerler. Fakat en nihayetinde bu da daha büyük ve kapsamlı bir mekâna yahut mülke sahip olmak demektir. Nitekim kelâmî te'vil tarzını takip edenler şairin şu sözüyle yorumlarını delillendirmektedirler:

*Bişr zapt eyleyip (istivâ) aldı Irâk'ı,
Ne kılıç kullandı, ne de akıttı tek damla kanı.*

²⁰ Konevi, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, 26.

İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesine göre bu te'vil tarzını uygulayanlar *istivâ* fiilini gerçekleştireni "bir yere cismiyle yerleşen/oturan bir insan" şeklinde anlamayı reddedip, "otoritesi ve gücüyle oraya hâkim olan bir kral" şeklinde anlamayı teklif etmektedirler. Fakat bu te'vilde de yaratılmışlık ve mekânsallık problemleri giderilmiş değildir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî bu te'vil tarzını takip edenlerin tanrıyı sıradan bir yaratılmışa benzetmekten vazgeçip -daha üstün de olsa sonuçta yine bir başka yaratılmışa benzettiklerini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bu kimseler tenzihlerinde teşbihi sürdürmektedirler.²¹

Ekberî düşüncede tenzih aklın, teşbih de hayalin çalışma prensibine karşılık gelmektedir. Muhakkik sûfiler aklın çalışma prensibini ifade eden tenzih olumsuzlayıcı (selbî) bir hüküm olduğunu ve bu hükmün bilgi ifade etmediğini belirtmektedir.²² Yani tenzihî yaklaşım her ne kadar "*tanrı A değildir.*" şeklinde selbî önermeler kursa da bunlar tanrı hakkında gerçek manada bir bilgi ifade etmemektedir. Konevî aklın çalışma prensibi olan tenzihin bilgi ifade etmediğini belirtmekle kalmayıp tenzih lehine yapılan te'villeri de sert bir şekilde eleştirmektedir:

*"Hak'tan -Hak ile değil de- (kendi akıyla) bahseden ve her çeşit teşbihi O'ndan nefyedip Hakk'ı meşrep ve anlayışına hasreden kimse dilsiz, sağır ve inatçı bir cahildir. Öyle bir kişi her zıddı zıtlığının kendisinde hatta onun aynı olarak Hak vasıtasıyla görünceye kadar cahildir. Bununla beraber her zıddın hakikatiyle kendisini ayırt eder. [O'nun] birliği çokluğunun, basitliği terkinin, zuhuru batın olmasının, ahir olması evvel olmasının aynıdır. Birlik ve varlık kavramlarına sığmaz. Hiçbir şahit kendisini kuşatamaz, görülen hiçbir şeyde zapt edilemez. Dediği gibi olmak O'na aittir; sınırlılık ve mutlaklıkta sınırlanmadan dilediği üzere zuhur eder."*²³

Konuyu toparlamak gerekirse kelâmcıların Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini ifade eden antropomorfik teşbih algısının tersine Ekberî düşüncenin varlık tasavvuru, yaratılmışların Allah'a benzerliği anlamındaki ilâhî önceliğe dayanan teşbihi esas almaktadır. Ayrıca "*sûfiler, aklı eleştirirken onun ancak "tenzih" yoluyla Tanrı hakkında bir bilgi verdiğini dile getirmişlerdir. Tenzih ise Tanrı'yı sadece mücerret ve müteal bir güç olarak tasavvura sebep olmaktadır. Hâlbuki sûfilerin tasavvurundaki Tanrı, bilinmek isteyen, kendisini tanıtan, yaratıklarıyla daima ilişki içinde olan, peygamber gönderen bir Tanrı'dır.*"²⁴ Dolayısıyla onlar kelâm ve fıkhıdaki hâkim te'vil tarzını benimsemeyip sert bir şekilde eleştirmektedirler. Bu noktada sorulacak soru kelâmî yorum yöntemini benimsemeyen Ekberî düşüncenin bunun yerine nasıl bir yorum yöntemi teklif ettiğidir. Aslında te'vilin bilgi zemini konusunda atf yapılan son tahkik kaidesi buna dair birtakım işaretleri içermektedir. *Tenzih*

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/443; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 5/288-289.

22 Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (Miftâhu'l-gayb)*, 33; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi esrâr-ı müstenidât-i hikemî'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 37; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları: en-Nusûs fi tahkiki tavrî'l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 103.

23 Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (Miftâhu'l-gayb)*, 32.

24 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*. (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 158.

ve teşbihin cemi denilen bu konuya Ekberî düşüncedeki önemine binaen müstakil olarak değinmek gerekmektedir.

2.4. Tenzih ve Teşbihin Cemedilme İdeali

Mutlak tenzih lehinde çalışan akıl, Allah'ı insan ve aleme benzer olmaktan tenzih etmektedir. Buna karşın Ekberî düşüncede tenzih ve teşbih, nasların her ikisini de içermesi sebebiyle hakikatin iki yönü olarak addedilmektedir. Sûfî yaklaşım hakikatin her iki yönünü de 'tahkik' eden bir bilgi tarzını takip etmekte ve şeriâtın cemettiği teşbih ve tenzih ikilisini ayırmamaktadır.²⁵ Bu sebeple tenzih ve teşbihin bir ikilem olarak görülmesi Ekberî düşünce açısından sorunludur. Sözelimi "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur, O semî'dir basîrdir"²⁶ ayetinde hem tenzih hem de teşbih unsurları bir araya gelmiştir. İbnü'l-Arabî O'nun benzeri hiçbir şey olmamasını, zaten O'ndan başka herhangi bir şeyin olmamasıyla gerekçelendirirken vahdet-i vücûd düşüncesinin lâ mevcûde illallah prensibinden hareketle aye-ti anlamaktadır.²⁷

Tenzih ve teşbihin cemedilmesi, tahkik kaideleri kapsamında öngörülen bir yorum idealini ifade etmektedir. Nitekim te'vilin bilgi zeminini ele alırken geride değinilen tahkik kaidesi, aynı zamanda tenzih ve teşbihin cemedilmesini salık veren bir vurgu içermekteydi. Söz konusu kaidenin bu hususa işaret eden ilgili kısmı şu şekildedir:

"...söz konusu sıfatların hepsinin mutlak anlamda ondan nefyi, kendisinden uzaklaştırılması ve inkâr edilmesi gerekmediği gibi mutlak anlamda ispat ve ona izafe edilmeleri de gerekmez. Bunlar bir veya çeşitli şartlarla onun için sabit veya aynı şartlarla ondan nefyedilirler. Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre bunlar tamlik özelliğidir. Bu özelliklerin tamlik vasfı olmalarının sebebi mutlak münezzehliği ve basitliğinin yanı sıra kuşatıcı kemâlinin ihatasının ve genişliğinin üstünlüğüdür."²⁸

Tanrı hakkında hem teşbih hem de tenzih hükümlerin geçerli olması ilk bakışta bir paradoks ifade etmektedir. Fakat tenzih ve teşbihin varlık zemini dikkate alınarak meseleye yaklaşıldığında bu paradoks vehmi ortadan kalkmaktadır: "Esasında tanrı mutlaklığı itibariyle tenzih hükümlerini kabul ederken, taayyün etmesi itibariyle teşbih hükümlerini kabul eder. Dolayısıyla tanrı bir yönüyle taayyün etmiş olsa bile başka bir yönüyle müteal ve mutlak kalmaktadır."²⁹

Aklın çalışma prensibini ifade eden tenzihin olumsuzlayıcı (selbî) bir hükümden ibaret olması sebebiyle muhakkik sûfiler nezdinde bilgi ifade etmedi-

25 Nasr Hâmid, *Sufi hermenötik*, 400.

26 Şûrâ 42/12.

27 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 4/434; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 10/250-251.

28 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, 26.

29 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 353.

ği geride belirtilmişti. Bu noktada naslarda varit olan tenzihî ifadeler ile Ekberî düşüncede öngörülen *cem'* faaliyeti dahilindeki tenzihin, aklın tenzihinden ne gibi bir farka sahip olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu bağlamda Konevî tenzihî aklî, şerî ve keşfî olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Aklî tenzih selbî sıfatlarla Hakk'ın başka şeylerden ayırt edilmesidir. Şerî tenzih ise Hak ile halkın sübûtî sıfatlarda ortaklığının tespitinden sonra bu eşitlik ve benzerliğin ortadan kaldırılmasını ifade eden ayetlerdir. "O rızık verenlerin en hayırlısıdır."³⁰, "O, merhametlilerin en merhametlisidir."³¹ vb. ayetlerde olduğu gibi. Keşf ehlinin tenzihî ise Hakk'ın [tenzih ve teşbihini birleştirmek manasındaki] câmiliğini ispat edip hükümleri birbirinden ayırt etmektir.³² Dolayısıyla muhakkik sûfilerin nas yorumculuğunda esas aldıkları yöntem, *tenzih ve teşbihin cemedilmesi* idealidir. Bu, hakikatin iki veçhesini ifade eden teşbih ve tenzihten herhangi birini diğeri lehine yok saymamak anlamına gelir.

3. Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi

Bursevî hem *Evâil Ta'likası*'nda hem diğer eserlerinde te'vil meselesine sıkça değinmektedir. Dolayısıyla Bursevî külliyyatında Ekberî te'vil eleştirisinin teori ve pratiğine dair oldukça fazla veri bulunmaktadır. Bu bölümde bu veriler ele alınacaktır.

3.1. Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisinin Teorik Boyutu

Bursevî'nin te'vil eleştirisinin arka planında Ekberî düşünceden tevarüs ettiği *tahkik kaideleri* bulunmaktadır. Nitekim o, birçok vesileyle bu ilkelere atıf yapmakta,³³ nazarî arka planından beslendiği bu yaklaşım tarzını özellikle nas yorumculuğu faaliyeti kapsamında kullanarak tefsir için işlevsel kılmaktadır.

Bursevî'ye göre Hakk (c.c.) ilâhî kitaplarda ve resullerin anlatılarında vasfedilmiştir. Bu konuda kula gereken, mabudunu bu doğrultuda tasavvur etmesidir. Nazarî aklın anlayışında (fehm) kusur ve teşbih vehmi vardır. Üstelik aralarında bir ortaklık/benzerlik olmamasına rağmen nazarî aklın Hakk'ı halka kıyas etmesi de kişiyi [hakikatten] uzaklaştırır. Bu sebeple ilâhî vasıflar murâd-ı ilâhî doğrultusundaki yüce manalara hamledilmelidir.³⁴ Kelâmullâh olduğuna iman ettiği Kur'ân karşısında müminin tutumu muhkemiyle amel etmek, müteşâbihini ise te'vile

30 Hac 22/58, Mü'minûn 23/72, Sebe' 14/39, Cuma 62/11.

31 Yûsuf 12/64, Yûsuf 12/92.

32 Konevî, *Vahdet-i vücud ve esasları*, 73.

33 Bursevî, bazen "Tahkik kaideleri" (*kavâidü't-tahkik*) terkinini kullanarak bazen de doğrudan kaidenin içeriğine değinerek Konevî'nin *Fâtiha suresi tefsiri*'ne atıflar yapmaktadır. Örnek olarak bk. Bursevî, *Ta'lika*, 134b, 92b. Karşılaştırmak için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri : İcâzül-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*, 234, 284.

34 İsmâil Hakkî Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 203.

başvurmaksızın teslim³⁵ etmekten ibarettir. Zira hakiki anlamını kabul etmek yerine ayet ve hadisleri te'vil etmek akıl ve idrak noksanlığından ileri gelmektedir ve bu şekilci alimlerin (*rusûm ehli*) yöntemidir. Bu sebeple naslarda haber verilen sözgelimi cansız varlıkların konuşma ve tesbih etmeleri gibi hususlar söz konusu olduğunda eşyânın tümü mükâşifler nezdinde hayat ve ilim sıfatlarıyla muttasıf kabul edilir. Aklî te'vil ise onlar için hatadır (galat). Bu gibi hususlarda söz konusu meseleyi *Hakikat erbabı'na* (muhakkikler) havale etmek gerekir. Noksan nazarın neticesi olan te'vile kaçmadan te'vilâta müteallik mevzuların detayları metafizikte (ilm-i ilâhî/ilm-i tahkik) ele alınmalıdır. Ayrıca kalbin mutmain olmadığı yerde te'vil bir anlam ifade etmez. Zira her kıyasa ve zannî delile iltifat edilmez. Aksine katî delil ve kalbin mutmain olması gerekir.³⁶ Nitekim o, bu doğrultuda “عَدَّ مَا يَرِيكَ” (Sana şüphe getirip ıztırâba düşüren nesneyi terk eyleyip kalbine yakîn ve temkîn getiren nesne ile amel eyle)³⁷ ve “اسْتَفْتَيْتَ قَلْبَكَ” (Kalbin sana bi-tarîkı'î-yakîn verdiği fetvâ ile amel eyle)³⁸ hadislerini delil getirmektedir.

Bursevî, naslarda kul ve Hakk (c.c.) için ortak kullanılan sıfatları anlama ve anlamlandırma hususunda iki temel yöntemden bahseder. *Şeriat ehli* dediği kesime nispet ettiği ilk yönetime göre bu kimseler tenzihteki hassasiyetleri sebebiyle bu tür ilâhî sıfatları te'vil ederler. Dolayısıyla “mebâdî” ile değil “netâic” ile amel ederler. *Hakikat ehli* dediği kesim ise bu sıfatları te'vile gitmeksizin Hakk'a nispet eder. Fakat onlar bu sıfatları halkın bildiği manalarla değil Hakk'ın ilminde olduğu tarzda nispet ederler. Zira halkın bildiği tarzda Hakk'a nispet etmek teşbih ve tecsîme sebep olurken te'vile gitme durumunda da hata ihtimali ortaya çıkar.³⁹

Bursevî'nin kelâmî te'vil eleştirisinin arka planında gaibin şahide kıyas edilmesi (*istişhâdü'l-gâib ale's-şâhid*) yöntemi hususundaki düşüncesi bulunmaktadır. Bu da onun varlık anlayışıyla irtibatlıdır. Şöyle ki, onun varlık mertebelerini gözetten bir varlık tasavvuruna sahip olması, bu kıyasta kategorik bir hata görmesine sebep olmaktadır. Aynı sıfat farklı varlık mertebelerinde farklı anlamlar ifade etmektedir. Dolayısıyla Bursevî için ortada bir teşbih ve tecsîm tehlikesi kalmamaktadır.

35 Bursevî'nin bu ifadesi ilk bakışta te'vil hususunda selefi yaklaşımlara benzetilebilir. Fakat burada nakıs akılla te'villere gitmeyip kalbe ilkâ yoluyla bilgi tecellisi şeklinde gerçekleşen ma'rifet sürecinde elde edilen hakikat bilgisine teslim olmak kastedilmektedir. Dolayısıyla akıl, duyular ve habere karşı keşf yönteminin benimsenmesi söz konusudur. Te'vil ehli nakıs akıl ve duyulara teslim olurken, selefi yaklaşım lafzın zâhirine ve yalın habere teslim olmaktadır. Bu iki kesime karşı tahkik ehli ise keşfe yani tasavvufî bilgi tarzıyla elde edilen hakikat bilgisine itimat ederek teslim olur. Dolayısıyla “teslim” tüm kesimlerin yaklaşımıdır. Zira her kesim neticede benimsediği bilgi yöntemine teslim olmaktadır.

36 Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 278, 360, 429, 494; İsmâil Hakkı Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi (Tuhfe-i Recebiyye)* (İstanbul: Sufî Kitap, 2014), 143.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Mustafa el-Buḡâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), “Büyû” 3.

38 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2001), 29/533. Hadislerin açıklamalı çevirileri Bursevî'ye aittir. bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, ed. Ali Namılı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 29.

39 Bursevî, *Ta'lika*, 97b, 196a; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-envâr: Tasavvufî Meseleler*, çev. Naim Avan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 494.

Nitekim o, *mertebelerin birbirine karıştırılmaması ve gayba ait olanın müşâhede edilene kıyas edilmemesi gerektiğini* vurgulayarak bunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁰ Yine aynı doğrultuda bir başka yerde de Hakk'ı halka kıyas etmenin sakıncalarından bahsetmektedir.⁴¹ Sözelimi o, ayetlerde geçen *istihzânın* te'vil edilmeksizin bu varlık mertebeleri ayırımına itibarla anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Sevinmek (*ferah*), gülmek (*dihk*), gelmek (*ityân*) ve gitmek (*zehâb*) gibi kullara ait sıfatları Hakk'ın kendisine izafe ettiği bu mertebeye hakikat erbabının terminolojisinde *amâ-i kevnî mertebesi* denildiğini belirtmektedir.⁴² Bursevî bu mertebeyi açıklamak için İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerini aktarmaktadır:

“Ama deryası, Hak ile alem arasında berzahtır. Bu deryada mümkün [varlıklar]; alim, kadir ve bildiğimiz bütün ilâhî isimlerle nitelenmiştir. Yine, bu deryada Hak; şaşırma, sevinme, gülme, ferahlama, beraberlik (maiyyet) ve var olanlara ait niteliklerin büyük kısmıyla nitelenmiştir. Artık O'na ait olanı bırak, sana ait olanı al! İnmek (nüzü'l) O'na, çıkmak (mi'râc), bize aittir.”⁴³

Bursevî teşbih ve tenzih olgularını bir dikotomi olarak görmez. Aksine hem Hz. Peygamber'i hem de Kur'ân'ı *teşbih ve tenzihî câmi* olmakla nitelendirir. Bu bağlamda her iki durumu da (teşbih ve tenzih) bir arada ifade eden ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ “O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”⁴⁴ ayetine atıfta bulunur.⁴⁵ Ona göre bu gibi yerlerde te'vile gidilmez. Zira teşbih de kendi makamına mahsustur ve murâd-ı ilâhî ne ise onun üzerine hamledilir. Hatta ona göre bu gibi yerlerde bu iki mertebenin cemini inkâr etmek Kur'ân'ı inkâr etmek anlamına gelmektedir.⁴⁶

Şecere-i Musa⁴⁷ diye meşhur olan olayı anlatan ayetle ilgili hakikat-mecâz tartışmalarında kullandığı şu ifadeler Bursevî'nin te'vile yaklaşımının arka planındaki tahkik tavrını yansıtmaya açısından dikkat çekicidir:

“Ey mahcûb, ömrün kıyâs-i nefis ile geçti. Onun için bir netîceye eremedin ve te'vîlât-i zâyîğâ ile **tarik-ı tahkik**den udûl eyledin ve kâr ve hâlin dalâl-i mübîn ve dalâl-i bâid oldu. Pes, nefisine levm eyle ki bu bu'd onun sıfatıdır. Fe-emmâ **tarik-ı tahkik**de olanlar mukallid sözüne bakmazlar ve risâlelerin ellerine almazlar. Zirâ ayna erenler ilm-i resmî ve aklıyî neylerler ki bu tarik efkâr ve inkâr yolu değildir, belki keşf ve ikrâr yoludur.”⁴⁸

40 İsmâil Hakkı Bursevî, *İmanın Şubeleri: Şerh-i şuaübü'l-imân*, çev. Mustafa Selim Orhanzade (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2020), 64.

41 Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 203.

42 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 203.

43 Bursevî, *Ta'likâ*, 196a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/69-70; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/106.

44 eş-Şûrâ 42/11

45 Ayetin ilk kısmı tenzih ikinci kısmı teşbih ifade etmektedir.

46 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 270, 737.

47 Şu ayette ifade edilen ağaçtan gelen ilâhî hitabın mahiyeti üzerine yapılan tartışmaları ifade eden bir isimlendirme: ﴿فَلَمَّا أَنبَأْنَا نُوحًا مِّنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنَّهُ يَا نُوحُ ابْنِي يَا اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslendirildi: “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahım.” (el-Kasas 28/30)

48 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 550.

Bursevî, sapkın te'villeri (*te'vilât-i zâyîğa*) "*Murâd-ı Hak budur ve böyle gerektir*" diye ahkam kesen şekilci alimlere (ehl-i rüsûm) nispet etmektedir. Onlar, "*erbâb-ı hakâika etdikleri tahkikâtta ta'n ederler.*" Hâlbuki ona göre tıpkı kuşdilini (*mantiku't-tayr*) sadece Süleyman'ın (a.s) bilmesi gibi murâd-ı Hakk'ı ancak Hakk ile aralarında vasıta ve hicap bulunmayan hakikat erbabı anlayabilir.⁴⁹

Bursevî'nin teşbih-tenzih konusundaki bu görüşleri, varlık tasavvuruyla ilişkili olduğu gibi onun bilgi anlayışıyla da doğrudan irtibatlıdır. Nitekim o, akıl ve keşif yöntemlerini karşılaştırırken "*العقل قَيْدٌ وَالْكَشْفُ إِطْلَاقٌ*" (*Akıl sınırlılık, keşif ise sınırsızlık ifade eder*) diyerek aklın sınırlılığın karşın keşfin mutlaklığını savunmaktadır. Ona göre aklın bendi ancak keşif ile çözülebilir. Bu hususta nazar ve istidlal ehli ile keşif ehlini karşılıklı konumlandırıp hakikatlere çağırın kesimin ikincisi olduğunu ifade eder. Bunu da "*muhakiklerin te'vilâtî*" şeklinde isimlendirerek ilk grubun te'villerine karşı konumlandırır.⁵⁰ Benimsediği Ekberî tahkik kaideleri gereği prensipte kelâmî te'vili eleştirmesine karşın Bursevî'nin mensup olduğu kesiminin yaptığını "*te'vil*" diye isimlendirmesi çelişki gibi görünmektedir. Fakat o başka bir yerde, bu hususu İbnü'l-Arabî'ye atıfla şu şekilde açıklamaktadır:

"*Ve Şeyh'in kelimât-i âliyesindendir ki: Bizim Kur'ân üzerine tahrîr etdiğimiz te'vil değildir, belki tefsîrdir. Ya'nî fi'l-hakîka murâd-ı ilâhî odur ki, velâkin ulemâ-i rüsûmun münkirlerinin şerrinden hazeren 'te'vildir' deriz 'tefsîrdir' demeziz. Velâkin 'سوف ترى إذا انجلى الغبار أفرس تحتك أمر حمار' (Toz dağılınca görürsün, altında at mı var eşek mi?) mücebince bizimle onların arasında fark kıyâmetde belli olur.*"⁵¹

3.2. Evâil Ta'likası'nda Kelâmî Te'vil Eleştirisi Uygulamaları

Teknik olarak te'vil olmakla birlikte *Ta'lika*'da Bursevî'nin te'vil eleştirisine konu olmayan örneklerin de bulunduğu görülür. İki ana grupta değerlendirilmek suretiyle bu örneklerin, onun te'vil eleştirisine prensipte halel getirmedeği söylenebilir. Buna göre öncelikle eleştiriye konu olmayan örnekler kelâmî değil belâğî te'vil örnekleridir. Bu noktada Bursevî, belâğî ve kelâmî te'villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te'vil aleyhinde yoğunlaştırmaktadır. Dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmeyen mecâz örneklerini ise dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmamaktadır.⁵² İkinci grup ise şerh/hâşiye üslubu gereği mu-

49 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 805.

50 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 550-551.

51 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 920. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/422; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2/351.

52 Bursevî'nin benimseyip açıklamalarında yer verdiği belâğî te'vil uygulamalarından birisi şu şiirdeki mecâz örneğidir: "O geceledi; gece de onunla geceledi, Tıpkı ağrılı gözlerle geceleyen bir uykusuzun gecesi gibi." Bursevî bu şiirde "geceledi" fiilinin geceye nispet edilmesinin mecâz olduğunu, zira geceleme gibi bir fiilin, gecenin kendisine değil ancak o geceyi geçiren kimseye ait olabileceğini belirtir. Dolayısıyla Bursevî bu açıklamasıyla şiirde bir belâğî te'vil türü olan mecâz-ı akli olduğunu vurgulamış olmaktadır. Bursevî, *Ta'lika*, 151a.

sannifi anlama ve anlatma gayesiyle yapılan açıklamalardır.⁵³ Bursevî'nin te'vil konusunda kelâm ve tefsir literatüründeki hâkim anlayıştan farklılaştığı asıl yerler tasarrufa giderek bu yorumlama tarzını açık bir şekilde eleştirdiği kısımlardır. Bu kısımların dil ve edebiyat sınırlarını aşıp metafizik iddialar barındıran hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu gibi yerlerde Bursevî'nin, Ekberî literatürün akıl ve te'vil eleştirisinden beslendiği görülür. Aşağıda *Evâil Ta'likası*'ndan bu minvaldeki örnekler zikredilecektir.

3.2.1. Ekberî Akıl ve Te'vil Eleştirisinin Tefsire Yansıması

Envârü't-Tenzil mukaddimesinde Kur'ân'ın indirilmesi ve çeşitli açılardan açıklanması bağlamında geçen "...her kim 'kalb'e sahipse yahut tanıklık ederek [bunlara] kulak verirse iki cihanda övgüye ve bahtiyarlığa mazhar olur." ifadesini şerh ederken Bursevî kelâmî te'vil eleştirisi yapmaktadır. Bu bağlamda o, öncelikle kalbi açıklamak üzere felsefe geleneğindeki nefis teorisine atıfta bulunmaktadır. Buna göre kalb ile bazen insanın hakikati olan *nefs-i nâtika* kastedilir. Bazen de çam kozalağı şeklindeki et parçası kastedilir. Bu da nefis-i nâtikanın tasarruflarının mahallidir ve dolayısıyla onunla ilintilidir. Hissedici (*hassâs*) hayvanî ruh, cesedin her yanına buradan yayılır. Bu da kalpteki kanın harareti sebebiyle kalp boşluğundan/içinden çıkan buhardır. Bursevî'ye göre Beyzâvî'nin ibaresinde *kalb* kelimesinin özellikle nekre ve müphem kullanılması kalbin yüceliğine vurgu ifade eder. Yani bu nekre kalpten kasıt, engellerden azade olan kâmil kalp (*kalb-i selîm-i kâmil*), ve boyunduruktan (*avanik*) azade mukaddes akıldır (*akl-ı kutsî*). Bu, *tahkîkî-istidlâlî-keşfî imana* sahip kimselerin kalbidir. Bir de *taklîdî-cezmî imana* sahip kimselerin kalbi vardır. Bunlardan ilki ziyadesiyle *tahkik* içermesi sebebiyle önce zikredilmiştir.⁵⁴

Beyzâvî'nin ibaresi "*Kalbi olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*"⁵⁵ ayetinden mülhem olduğundan Bursevî te'vil ve akıl eleştirisi bağlamında bu ayette şöyle bir nükteye dikkat çekmektedir: Bu ayette özellikle '*aklı olan*' değil de '*kalbi olan*' denilmiştir. Zira akıl hem lügat hem de hakikat bakımından sınırlılık (*kayd*) ifade eder. Lügat bakımından aklın taşıdığı sınırlılık manası Arapçada *deveyi yularla/iple bağladı* ('*akale'l-ba'îra bi'l-îkâl*) kullanımında görülmektedir. Hakikat bakımından aklın taşıdığı sınırlama manası ise, nazar ve fikrinin ulaştığı neticeyle akıl yetisinin akıllı kimseyi kısıtlaması olgusundan anlaşılmaktadır. Birbirine zıt birçok ilâhî nitelik/sıfat bulunmasına rağmen

53 Sözelimi Bursevî *Ta'lika*'da tefsir ve te'vil kavramlarını açıklarken te'vilin yaygın tanımına yer verir ve makbul te'vili makbul olmayandan ayırt eder. Bu hususta Bursevî'nin Şeyhzade'den alarak aktardığı açıklamalar hâkim kelâm geleneğinin te'vil anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim devamında te'vil yasağı bağlamında mevzubahis edilen rivayetler üzerinden küfürle neticelenen te'vilin mahiyeti üzerine tartışmalara yaptığı atıflar ve te'vil-tefsir kavramlarının farklarına dair kritik etmeksizin Râgıp'tan aktardıkları da söz konusu şerh/hâşiye üslubunun tezahürlerindedir. O, bu gibi yerlerde şerh/hâşiye üslubu gereği şerh ettiği eserdeki musannafın görüşlerini açıklamak doğrultusunda böyle bir yol takip etmektedir. Bursevî, *Ta'lika*, 12b, 13a-b.

54 Bursevî, *Ta'lika*, 16b.

55 Kâf 50/37

aklın taşıdığı bu sınırlılık, durumu tek bir niteliğe/sıfata indirger (*hasr*). Hâlbuki hakikat hasrı reddeder.⁵⁶ *Bazı büyüklere*⁵⁷ referans vererek açıklamalı bir şekilde ifade ettiği bu kısım bir nevi te'vil ve dolayısıyla akıl eleştirisi mahiyetindedir. Zira birbirine zıt birçok ilâhî sıfat bulunmasına karşın Bursevî'nin eleştiriye konu ettiği tasarrufu açısından aklın iki zıt sıfatı bir arada düşünmeye ve hakikatini idrak edip açıklamaya tahammül edemediği anlaşılmaktadır. Bu da Bursevî açısından sıfatlardan bazısının esas alınıp bazısının ona hamledilmesi suretiyle te'vil edilmesi yani aslında yok sayılması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Bursevî te'vil hususunda aklın bu dezavantajına karşın kalbin lehine bir bilgi anlayışını benimser. Ona göre akıl, rûsûm ehli için olan kayıt alemindedir. Kalb ise hakikat ehli için olan itlâk alemindedir. Zira hadiste de ifade edildiği üzere yüce Allah ancak mümin kulunun kalbine sığabilir, aklına değil!⁵⁸

3.2.2. İlâhî İsim ve Sıfatların Anlaşılması

Beyzâvî *Envârü't-tenzîl*'de ilâhî isimler hususunda hâkim kelâmî yaklaşıma uygun hareket etmektedir. Nitekim Besmele'deki Rahmân ve Rahîm nitelemelerinin içerdiği temel anlam olan *rahmetin* aslında yufka yüreklilik (*rikkatü'l-kalb*) ve şefkat anlamlarını içermesinde de görüldüğü üzere ilâhî isimlerin tenzihî bir yorum tarzıyla değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre ilâhî isimler, etkilenme (infiâl) ifade eden verili/ilksel (mebâdi) anlamlarına itibarla değil, etki etme (fiil) ifade eden nihâi/te'vilî (gâyât) anlamlarına itibarla telakki edilmelidir. *Ta'lika*'da bu yaklaşımın analiz ve kritiğini yapan Bursevî'ye göre bu yorum, yüce Allah'ı *imkân* manasını gündeme getirecek durumlardan münezzeh kabul etmekten ileri gelmektedir. Bu tarz fiillerin Yüce Allah hakkında kullanımı teknik tabiriyle *mecâz-ı mürseldir*. Dolayısıyla bize nispeten yakın yahut uzak olan sebeplerin sebep olarak addedilmesi söz konusudur. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre yüce Allah hakkında kullanılamayacak olan merhamet ve yufka yüreklilik aslında ih-san ve lütfun sebebidir, dolayısıyla da bu anlam ilişkisi dahilinde tasavvur edilir. Yüce Allah için hakikatleri ispat edilemeyen bu gibi isimlerin verili/ilksel (mebâdi) anlamları ve nihâi/te'vilî (gâyât) anlamları vardır. Allah hakkında *rahmet*, kulu nimetlendirme ve hayır irade etme manalarına, kan basıncını artırıp mizacı karıştıran *gazab* hali ise zarar verme ve intikam irade etme manalarına hamledilir. Allah hakkında naslarda kullanılan *istihzâ*, *hadî'a*, *mekr*, *istihyâ*, *taaccüb*, *dahik*, *ferah*, *ma'iyet* vb. kevnî nitelikler böyle anlaşılır. Bursevî detaylıca anlattığı bu yaklaşımın, en risksiz yolu arayıp *te'vil metoduna sarılanların yaklaşımı* olduğunu belirtir. Fakat ona göre işin doğrusu bu gibi nitelikleri, yüce Allah için O'nun murâd ettiği üzere ispat etmektir. Örneğin bazı hadislerde de geldiği üzere Yüce Allah'ın bir

56 Bursevî, *Ta'lika*, 17a.

57 Bursevî'nin ismini açıklamaksızın "*ba'du'l-küberâ*" diyerek atf yaptığı kişi İbnü'l-Arabî'dir. İlgili değerlendirme için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Mustafa Tahrallı - vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/747-748.

58 Bursevî, *Ta'lika*, 17a.

nüzûlü, bizim de bir *mi'râcımız* vardır. (Varlık) mertebelerini takip eden kimse bu gibi hususlarda tökezlemez. Dolayısıyla da bilir ki alemlerin rabbi olan yüce Allah alemlerden müstağnidir. Bursevî *fiil ve infî'âl sırrı* dediği bu ilâhî isimler/sıfatlar probleminin çözümünün bu şekilde olduğunu ifade eder.⁵⁹

Rahmân isminin yalnızca Allah hakkında kullanıldığı hususunda Râgıb'dan aktardığı görüşe göre ortada Bursevî'nin iddiasını zedeleyecek bir problem yoktur. Dolayısıyla o da bu hususta Râgıb'ı takip ederek *Rahmân* isminin Allah'a mahsus olduğunu ifade eder. Zira bu isim içerdiği yoğun ve özel mübalağa sebebiyle zaten yaratılmışlar için kullanılmadığından hâlık ile mahlûk arasında bir teşbih meydana gelmemektedir. Asıl tartışma *rahîm* gibi isimlerdedir. Bursevî tartışma ve kafa karışıklığının bu ve bu gibi isimlerde olduğunu düşündüğünden bu hususun üzerinde durmaktadır. Öncelikle Bursevî bu gibi sıfatların hem yaratıcı hem de yaratılan için tasavvur edilebilir nitelermeler olduğunu söylemektedir. Söz gelimi *merhametli adam/baba* (*racul^{un}/eb^{un} rahîm*) demekte bir sakınca yoktur. Fakat bu gibi nitelermelerin yaratılmışlar için kullanımı mecâz yoluyladır ve dolayısıyla beraberinde bir noksanlık ifade eder. Yüce Allah içinse hakikat yoluyladır ve dolayısıyla kemâl ifade eder.⁶⁰ Görüldüğü üzere aynı sıfatın her ikisine de nispeti söz konusu olduğunda Bursevî mecâzî mahlûka, hakikati Allah'a nispet etmektedir. Kelâmî te'vilde ise mutata uygulama bunun tam aksi tarzdadır. Kelâmî yöntemi benimseyenlerin tanrı tasavvurları naslar üzerinden kurguladıkları mecâzî bir anlam zeminine oturmaktadır. Dolayısıyla onlar hakikati fizik aleme, mecâzî ise metafizik aleme ait kılmaktadırlar. Bursevî ise mecâzî noksanlık, hakikati ise kemâl ile niteleyerek aralarında bariz bir hiyerarşi kurması sebebiyle hakikati metafizik aleme, mecâzî fizik aleme uygun görmektedir. Bursevî aralarında bir hiyerarşi öngördüğü mecâz ve hakikat olgularının nispetini varlık mertebelerini göz önüne alarak yapmaktadır. Buradan hareketle Beyzavî'nin şahsında kelâmcıların ilâhî isimlerde gereksiz te'vile gittiklerini düşünerek bir te'vil eleştirisine gitmektedir. Gereksiz bulunduğu bu te'vile karşın o, hakikati (ismin/sıfatın hakikî manasını) layık olduğu varlık mertebesine teslim etmek anlamında bir *tahkike* girişmektedir. Bu *tahkik tavrı* neticesinde de kelâmcıların *tevilî* yaklaşımına karşın ilâhî isim ve sıfatların anlaşılmasında *tahkikî* bir yaklaşım takip etmektedir.

3.2.3. Şeriat-Tarikat-Ma'rifet-Hakikat Aşamaları Açısından Te'vil ve Tefsir

Beyzavî'nin mukaddimede eseri için seçtiğini belirttiği *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* isimlendirmesi bağlamında *Evâil Ta'likası*'nda yaptığı açıklamalar Bursevî'nin te'vil kavramına yaklaşımı hususunda bazı detaylar barındırmaktadır. Ona göre bu isimlendirmede saklı bazı imalar bulunması olasıdır: Bu terkipteki *tenzil* ile Kur'ân'ın muhkem ayetlerine, *te'vil* ile de müteşâbih ayetlerine işaret

59 Bursevî, *Ta'lika*, 97b, 195b-196a.

60 Bursevî, *Ta'lika*, 98a.

edilmektedir. Yahut bir diğer ihtimale göre ilkiyle ahkâm bakımından *zevâhire*, ikinciyle de maarif bakımından *bevâtına* işaret edilmektedir. Fakat Bursevî bu söz konusu işaretin *maârif* bakımından olduğunu *hakâik* bakımından olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Her ikisinin de (maârif ve hakâik) esrâr kapsamında olmasına karşın bu bağlamda bu ayrımı yapmanın önemini belirtir ve şöyle bir dua ile okuyucuyu uyarır: “[Bu ayrımı] iyice fehmet ki Yüce Allah seni kitâbının sırlarına ve hitâbının hakikatlerine erişirsin!”⁶¹

Bursevî, Beyzâvî'nin tefsirine seçtiği isimde onun te'vil anlayışının da etkili olduğunu düşündüğünden bu isim üzerinden çıkarımlar yapar. Buna göre Beyzâvî'nin Kur'ân ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak iki temel kategoride değerlendirip te'vilin müteşâbihler için geçerli olduğunu düşündüğünü ifade eden ilk ihtimal kelâmcıların genel yaklaşımını temsil etmektedir. İkincisinde ise o, Beyzâvî'nin zâhir-bâtın/ahkâm-ma'rifet ayrımını gözettiği ihtimalinin üzerinde durmaktadır. Fakat Bursevî'nin devamında yaptığı değerlendirmenin altında tasavvufun seçkin tavrı yatmaktadır. Zira Bursevî'nin burada zikrettiği ma'rifet ve hakikat, çeşitli eserlerinde “Ehl-i sünnetin dört mertebesi” dediği *şeriat*, *tarikât*, *ma'rifet* ve *hakikat* dörtlüsüne atıftır. O, Ehl-i sünnetin yalnızca şeriatın zâhirine göre telakki edilemeyeceğini, ma'rifet ve hakikat mertebelerine itibar etmeyesinin Ehl-i sünnet kapsamında kabul edilmeyeceğini ileri sürer.⁶² Zira şeriat ilimleri, tarikâtın faydaları, ma'rifet nurları ve hakikat sırları bu ümmetin alimlerine Hz. Peygamber'le aşikâr olmuştur.⁶³ Şeriat fetva ve ruhsat, *tarikât* ise takva ve azimet ifade etmektedir. Bu sebeple *tarikât* ehli ahkâm ve şeriata ilaveten bazı adap ve *hâlin incelikleriyle* de emrolunmuştur. Dolayısıyla şeriat avâm, *tarikât havâs*, hakikat ise *havâssu'l-havâs* içindir.⁶⁴ Bursevî'ye göre Beyzâvî bu mertebelerin ancak bazılarının farkındadır. Şeriatın zâhirine ek olarak bazı bâtinî ma'rifetlerin farkında olsa da onun ima ettiği kısım *esrârın* ancak bir kısmından ibarettir. Zira Bursevî'ye göre dinde *şeriat* ve *ma'rifet* dışında *tarikât* ve *hakikat* mertebeleri de bulunmaktadır. Bursevî'nin çeşitli eserlerinde de sergilediği bu dört mertebeli Ehl-i sünnet telakkisi, Beyzâvî'nin şahsında kelâmî yöntemin reddi ve tasavvuf düşüncesi lehine hakikati sahiplenme iddiasıdır ve *tasavvufî bir tahkik tavrının* tezahürüdür.

3.2.4. Sûre İsimleri Nasıl Anlaşılmalı?

Bursevî'nin te'vil eleştirilerinin tezahürlerinden biri de sûre isimlerinin nasıl anlaşılacağı hususunda yaygın anlayışa muhalefet etmesidir. Söz gelimi o, Fâtiha suresinin *kenz/hazine* şeklinde isimlendirilmesinin te'vile gidilmeksizin hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini düşünür. Buna göre *kenz/hazine* isimlendirmesinden maksat *temsil* değil *hırsızdır* (bünyesinde barındırma ve muhafaza). Sunduğu

61 Bursevî, *Ta'likâ*, 35b.

62 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kesin Delil -Kitâbü'l-hucce'ti'l-bâliğa-*, çev. Mustafa Özsaray (İstanbul: İnsan, 2022), 100.

63 İsmâil Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili : Ibn Meşîş Salavâtı ve Şerhi -Şerh-i salavât-ı Ibn Meşîş-*, çev. Nedim Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 82.

64 Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi (Tuhfe-i Recebiyye)*, 210.

gerekçe ise bu surenin içinde barındırdığı hayır, bereket ve sevabın bolluğudur. Bu, Bursevî'nin Fâtiha suresini bizatihi ve hakikî bir hazine olarak telakki ettiği anlamına gelmektedir.

Ona göre bu sûre iki şekilde tasavvur edilebilir: a. Fâtiha suresi gaybın gizlerindedir (*meknûnâti'l-gayb*) ve yarışanlar onu elde etmek için yarışır. b. Arş sûri ve manevî kemâlât hazinelerinin tümünü içerir. İlimler ve ma'rifetler de buna dahildir. Dolayısıyla her kemâl ancak arşın özel korunağından (*hırz*) iner. Bu korunağın, hazine (*kenz*) ile ifade edilmesiye nâzil olanın nefâsetine delâlet eder. Bursevî bu açıklamaları ehlullah dediği kesimin görüşü olarak nitelendirir. Ayrıca o, arş denilen şeyin de tıpkı insan-ı kâmilin kalbi gibi letafet aleminden olduğunu, levh-i mahfuzdan her ne inerse bu makama münasip bir suret üzere o kalpte muhafaza edildiğini ifade etmektedir.⁶⁵ Tabiri caizse Bursevî için Fâtiha suresi hakikî manada bir hazine olması bakımından, insanlığın aşına olduğu dünyevî hazinelerden aşağı değildir. Bilakis Fâtiha suresinin hazinelik vasfını anlamak için onu dünyevî hazinelere kıyas etmek Bursevî'ye göre gerekli olmamakla birlikte doğru da değildir. Zira bizatihi sahip olduğu *bünyesinde birçok hayır, bereket ve sevap barındırma* (*hırz*) manası, Fâtiha suresini zaten hakiki bir hazine kılmaktadır. Bu sebeple o, Fâtiha suresinin bu isimlendirilmesinin temsil yani mecâz kabilinden olmadığını ileri sürerek genel kanaatten ayrılır. Bu da diğer birçok hususta olduğu gibi onun Kur'ân tasavvurunda *tahkik tavrının* belirleyiciliğini göstermektedir.

Sonuç

Tahkik ve ilişkili olduğu kavram kümesine diğer disiplinlerde olduğu gibi tefsirde de rastlanılmaktadır. İlkelerini diğer ilimlerden edinen tefsir ilminde istimdâtçı bir telakki hâkim olması sebebiyle söz konusu kavramların delâletlerini belirleyen etken müfessirlerin mezhebî ve meşrebî aidiyetleridir. Nitekim *Envârü't-Tenzil*'in mukaddime ve Fâtiha suresi kısımları üzerine kaleme aldığı *Ta'lika 'alâ evâili Tefsiri'l-Beyzâvî* isimli eserinde Bursevî'nin, bu kavramları Ekberî düşünce doğrultusunda kullandığı görülmüştür. Dolayısıyla *tahkik* ve ilişkili olduğu kavram kümesini ifade eden *Hak, hakikat, tahakkuk, ehl-i hak, muhakkik, muhakkikûn, mezheb-i ehli'l-hak/hakâik* gibi kavramlar, onun kullanımlarında müteahhir dönem tasavvufundaki vahdet-i vücûd düşüncesinin bilgi ve varlık anlayışını temsil etmektedir. Bu da *Ta'lika*'da sergilediği *tahkik* tavrıyla Bursevî'nin, Ekberî düşüncenin hakikat iddialarından yani vahdet-i vücûdçu teorilerden beslendiği anlamına gelmektedir.

Ekberî düşüncenin *tahkik* tavrı, bilgi, varlık, ahlâk ve nas yorumculuğu hususlarında birçok alt meseleyi kapsamaktadır. Tasavvufi bilgi yönteminden beslenen *Kelâmî te'vil eleştirisi* de bu cümleden olup Ekberî literatürde metafizik ilkeleri ifade eden *tahkik kaidelerine* dayanmaktadır. Bu mesele, nas yorumculuğunda

65 Bursevî, *Ta'lika*, 43b.

benimsenen yöntem hususunda Ekberî düşüncüyü diğer düşünce sistemlerinden ayrıştırması bakımından Kur'ân tefsiri için önem arz etmektedir. Nitekim Bursevî de kelâmî te'vil eleştirisini *Ta'lika*'da yorum faaliyetleri bağlamında işlevsel kılmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Bursevî için tahkik tavrı, Kur'ân yorumunu te'vil ve mecâza karşın tahkik ve hakikat üzerine bina etmek anlamına gelmektedir. Zira onun Kur'ân tefsirinde uyguladığı te'vil eleştirisi, benimsediği Ekberî tahkik tavrının yorum düzeyindeki bir tezahürüdür. Diğer yandan bu çalışmada Bursevî'nin, belâğî ve kelâmî te'villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te'vil aleyhinde yoğunlaştırdığı görülmüştür. Dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp metafizik imalara sahip olmayan, böylelikle de Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmeyen mecâz örneklerini ise dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmadığı anlaşılmıştır.

Bu çalışmada, Bursevî'nin benimseyip *Ta'lika*'da uygulamaya çalıştığı te'vil anlayışının prensipte kelâmî te'vil anlayışına taban tabana zıt olduğu anlaşılmıştır. Kelâmî yöntemi benimseyenlerin tanrı tasavvurları, naslar üzerinden kurguladıkları mecâzî bir anlam zeminine oturmaktadır. Dolayısıyla onlar hakikati fizik aleme, mecâzî ise metafizik aleme ait kılmaktadırlar. Bursevî ise mecâzî noksanlık, hakikati ise kemâl ile niteleyerek aralarında bariz bir hiyerarşi kurması sebebiyle hakikati metafizik aleme, mecâzî fizik aleme uygun görmektedir. Dolayısıyla o, aralarında bir hiyerarşi öngördüğü mecâz ve hakikat olgularının nispetini varlık mertebelerini göz önüne alarak yapmaktadır. Bu doğrultuda o, söz gelimi aynı sıfatın hem tanrı hem de yaratılmışlara nispeti söz konusu olduğunda mecâzî mahlûka, hakikati Allah'a nispet etmektedir. Kelâmî te'vilde ise mutad uygulama bunun aksi yöndedir. Buradan hareketle o, Beyzavî'nin şahsında kelâmcıların -başta ilâhî isimler olmak üzere- birçok hususta gereksiz te'vile gittiklerini düşünerek bir te'vil eleştirisine girişmektedir. Ekberî düşüncenin nas yorumculuğunu benimseyen Bursevî, gereksiz bulduğu bu te'vil tarzına karşın, hakikati layık olduğu varlık mertebesine teslim etmek anlamında bir *tahkiki* yorum yöntemi takip etmektedir. Bunu *Envârü't-tenzil* literatüründeki hâkim kelâm, fıkıh ve dil ağırlıklı yaklaşımlara karşı yapması, *Ta'lika*'yı bu literatürde ayrıcalıklı kılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alkan, Ercan. "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'ü'n-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazretî'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 527-576.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Mustafa el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Esmâü'l-Hüsna Şerhi (Tuhfe-i Recebiyye)*. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *İmanın Şubeleri: Şerh-i şubü'l-imân*. çev. Mustafa Selim Orhanzade. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kesin Delil -Kitâbü'l-hucce'ti'l-bâliğa-*. çev. Mustafa Özsaray. İstanbul: İnsan, 2022.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kırk Hadis Şerhi*. ed. Sami Erdem. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Kitâbü'l-envâr : Tasavvufi Meseleler*. çev. Naim Avan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. ed. Ali Namli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsiri'l-Beyzâvî*. Bursa: Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Varlığın Dili: İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi -Şerh-i salavât-ı İbn Meşîş-*. çev. Nedim Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Büyük, Enes. "İdrîs-i Bitlisî'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/2 (2021), 716-746.
- Coşkun, Muhammed. "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, 331-355.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan : İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi" 40 (2013), 121-142.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî. *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Mustafa Tahralı - vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2007.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" *Dini Yayınlar Kongresi*, 61-86.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi) XV/1* (2015), 9-31.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 59-82.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri : İ'câzü'l-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi esrâr-i müstenidât-i hikemî'l-Fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî arasında mektuplaşmalar: el-Müraselat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Vahdet-i Vücut ve Esasları: en-Nusûs fi tahkiki tavri'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b Hamza. *Aynü'l-a'yân : Tefsîrü'l-Fâtiha*. Dersâadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Nasr Hâmid, Ebû Zeyd. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin yorum felsefesi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fađl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Türker, Ömer - Üçer, İbrahim Halil. "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik". *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi III* (2022), 819-823.

Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem I* (2022), 42-70.

