

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBN BERRECÂN'IN VAHİY VE İ'TİBÂR ANLAYIŞI

Doktora Tezi

HALİL İBRAHİM GÖRGÜN

İSTANBUL 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBN BERRECÂN'IN VAHİY VE İ'TİBÂR ANLAYIŞI

Doktora Tezi

HALİL İBRAHİM GÖRGÜN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

2. Üye : Prof. Dr. Ömer ÇELİK

3. Üye : Prof. Dr. Ali COŞKUN

4. Üye : Prof. Dr. Kerim BULADI

5. Üye : Prof. Dr. Burhan BALTACI

İSTANBUL 2024

ÖZET

İBN BERRECÂN'IN VAHİY VE İ'TİBÂR ANLAYIŞI

Tez, İbn Berrecân'ın düşünce dünyasını dikkate alarak üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde, müfessirin siyasi tartışmalar ışığında hayatına temas edilmiş, eserleri değerlendirilerek bu eserler çerçevesinde ilmî şahsiyetine yer verilmiştir. Ayrıca İbn Berrecân'ın çok yönlü bir âlim olması sebebiyle, Endülüs dini düşüncesine ana hatlarıyla temas edilmiştir. Bu kısma, onun düşünce dünyasının anlaşılması için bir basamak olarak yer verilmiştir. Onun hayatı hakkında yapılan önceki çalışmalara kıyasla, müfessirin ilmî kişiliği ön planda tutulmuştur.

İkinci bölümde, tefsir ilminin en önemli meseleleri arasında yer alan ve müfessir için yorum ameliyesine mukaddem/hatime olan vahiy düşüncesini ele aldık. Çünkü İbn Berrecân, âlemle birlikte vahyi, varlığın türleri arasında saymıştır. Onun vahiy anlayışını eserlerinden hareketle inşâ ederken, varlık ve bilgi düşüncesini de ihtiva eden bir başlıklandırma yoluna gittik. Bu bölüm içerisinde, İbn Berrecân'a göre “vahiy nedir?”, “Vahiy hangi kavramlarla ilişkilidir?”, “İnsan ve vahiy ilişkisi nasıldır?” temel soruları etrafında ulaştığımız cevapları sistematik bir şekilde aktarmaya çalıştık. Dolayısıyla vahyin; ilâhî kelâm, âlem, ilâhî isim-sıfatlar ve insanla irtibatlı bir kavram olduğunu, İbn Berrecân düşüncesi içerisinde ortaya koyduk. Müfessirin ağırlıklı olarak vahyin kelâmullah oluşunu dikkate aldığı tespit edilmiş, onun açısından kitâbullahın her türlü bilgiyi kuşattığı düşüncesinin temel bir konumda olduğu ortaya konulmuştur.

Son bölümde, müfessirin te'vîl yaklaşımını ortaya koyan en temel kavramlarından biri olan i'tibâr meselesi üzerine yoğunlaştık ve i'tibâr kavramı özelinde te'vîlin şartlarını izah ettik. İbn Berrecân'ın i'tibâr düşüncesinin çift yönlü olduğunu, zâhir-bâtın dengesini koruduğunu, dilden hareketle yola çıktığını ve onun açısından nasların bütünlüğünü dikkate alan bir terim olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümün ikinci kısmında, i'tibâr yaklaşımının Kur'ân ilimleri üzerinde cüz'î birtakım farklılıklara kapı araladığını tespit ederek, bu ilimleri problematik şekilde farklı veçhelerle ele aldık. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) çerçevesini çizdiği Kur'ân ilimleri anlayışının, klasik dönemdeki düşünceyi tamamen kuşatamadığı sonucuna ulaştık. Bu noktadan hareketle, dönemin ilmî tartışmalarını dikkate alarak, Kur'ân ilimlerinin İbn Berrecân açısından değerlendirilişine problematik bir mesele olarak temas ettik. Bu kısımda, sıklıkla âyetlere yer vererek, Kur'ân ilimlerine dair tartışma ve meseleleri İbn Berrecân düzleminde açıklığa kavuşturduk.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, İbn Berrecân, Kur'ân, Vahiy, Âlem, İ'tibâr, Kur'ân İlimleri

ABSTRACT

IBN BARRAJÂN'S UNDERSTANDING OF REVELATION AND I'TIBÂR

The thesis is divided into three sections, taking into account the intellectual world of Ibn Barrajân. In the first section, the life of the commentator is discussed in light of political debates, his works are evaluated, and his scholarly personality is highlighted within the framework of these works. Additionally, due to Ibn Barrajân being a multifaceted scholar, the religious thought of Andalusia is outlined. This part serves as a stepping stone to understanding his intellectual world. Compared to previous studies on his life, the focus is placed on the commentator's scholarly personality.

In the second section, we address the concept of revelation, which is among the most important issues in the science of exegesis and is preliminary/final for the commentator's act of interpretation. Ibn Barrajân considers revelation as one of the types of existence along with the universe. While constructing his understanding of revelation based on his works, we took an approach that also includes his thoughts on existence and knowledge. In this section, we systematically present the answers we found to the fundamental questions around Ibn Barrajân's perspective on "What is revelation?", "With what concepts is revelation related?", and "What is the relationship between man and revelation?". Thus, we demonstrated that in Ibn Barrajân's thought, revelation is a concept connected with divine speech, the universe, divine names-attributes, and humans. It was determined that the commentator primarily considers revelation as the word of God, and that the idea that the Book of God encompasses all types of knowledge holds a fundamental position in his perspective.

In the final section, we focused on the issue of i'tibâr, one of the most fundamental concepts that reveal the commentator's approach to allegorical interpretation (ta'wil), and explained the conditions of ta'wil specific to the concept of i'tibâr. We tried to show that Ibn Barrajân's thought of i'tibâr is twofold, maintaining the balance between the apparent and the hidden, originating from language, and for him, it is a term that takes into account the integrity of the texts. In the second part of this section, by identifying that the i'tibâr approach opens the door to some particular differences in the sciences of the Qur'an, we tackled these sciences in a problematic manner with different aspects. We concluded that the understanding of the Qur'anic sciences outlined by Zarkashi (d. 794/1392) and Suyuti (d. 911/1505) does not fully encompass the thought of the classical period. From this point, considering the scholarly debates of the period, we addressed the evaluation of the Qur'anic sciences from the perspective of Ibn Barrajân as a problematic issue. In this part, we frequently referred to verses, clarifying the discussions and issues related to the Qur'anic sciences within the context of Ibn Barrajân.

Keywords: Andalusia, Ibn Barrajân, Qur'ân, Revelation, Universe, I'tibâr, Qur'ânic Sciences

ÖNSÖZ

İslâm medeniyetinin en önemli ve kalıcı eserler verdiği bölgelerden biri olan Endülüs; düşünce, İslâmî ilimler ve sanatsal faaliyetlerin yapıldığı eşsiz bölgelerden biridir. Çok kısa bir süre içerisinde Müslüman fatihlerin başlatmış olduğu hareket, Endülüs bölgesinin h.92/m.711 yılında fethi ile Avrupa kıtasından Hint Okyanusu'na varan çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu yayılım siyasî, askerî ve kültürel olarak etkisini göstermiş, Endülüs bölgesi bu etkinin meşhur olan ancak özellikle ülkemizde yeterince araştırmanın olmadığı bölge olarak kalmıştır. Endülüs'ün İslâm coğrafyasının en batısında olması, bunun gerekçeleri arasında sayılabilir. Ancak son zamanlarda bölgeye duyulan ilgi artmış ve bölge hakkındaki akademik çalışmalar hız kazanmıştır.

İslâm tarihi ve medeniyeti hakkında araştırma yapan herkesin, farklı coğrafya ve kültürleri de içine alan bir araştırma sahasında olduğu aşikardır. Bu sebeple sadece İslâm'ın temel kaynakları dikkate alınarak yapılan çalışmalar, birtakım eksikliklerle malul olacaktır. Çalışma yapılan bölge veya toplulukta yaşayan âlim/aydın kimselerin yorumlarını bilmek, tarihî ve sosyal gelişmelerden de haberdar olmayı ihtiva etmektedir. Dolayısıyla dini kaynakların yanı sıra, bu kaynakları yorumlayan âlimlerin fikirlerini ve yeni meselelere getirdikleri çözümleri de bilmek önem arz etmektedir. Ayrıca üzerinde çalışma yapılan dönemle ilgili olarak, Müslümanlar dışındaki farklı medeniyet ve kültürlerle irtibat ve ilişki de o dönemdeki mesele ve tartışmaları daha anlaşılır ve anlamlı hale getirmektedir.

Dini metinlerin yorumlanmasında, kitap ve sünnete herhangi bir vecihle veya Ehl-i Sünnet âlimlerinin sözlerine uyan anlam arayışları; sadece hak-batıl/doğru-yanlış ikilemi çerçevesinden bakmaksızın değerlendirilmeli, bu tür meselelerde düşünce sistemi ikili mantık düzleminden kurtarılmalıdır. Bu bağlamda doğru olarak görülmeyen kanaatlerin, ilmî ve beşerî bir çaba olarak okunması ve eleştiri süzgecinden geçirilmesi daha sağlıklıdır. Böylelikle düşünce yapısını değerlendirme faaliyetleri genişlemiş olacaktır. Aksi durumda eleştiriler, kişisel husumetlere ve ötekileştirmeye sebebiyet verecektir.

İbn Berrecân'ın yazmış olduğu *Tenbîhu'l-Efhâm* adlı işârî/tasavvufî tefsiri, Endülüs coğrafyasından neşet etmiştir. Klasik tefsir yazımından farklı hususiyetlere haiz olmasıyla dikkatimizi çekerek doktora çalışma konusu olarak seçmemizi sağlamıştır. Dil ve rivâyet merkezli Kur'ân yorumunun dışında, vahiy anlayışı çerçevesinde esmâ ve sıfât merkezli bir yorum anlayışı sunması, aynı zamanda İslâmî ilimlerin geneline vakıf olup tefsir eserinde bunları dikkate alarak te'vîllerde bulunması da büyük önem arz etmektedir. Bu ve başka özellikleri barındırıyor olması, müfessiri yakinen tanımayı, yorum metodunu bilmeyi ve Kur'ân ilimlerine dair düşüncelerini tanımamızı gerektirmektedir.

Biz bu tezde, İbn Berrecân'ın (ö. 536/1141) ilmî çabasını ortaya koymaya çalışırken bütüncül bir anlayış oluşturmayı hedefledik. Bu bağlamda müfessirin çok yönlü oluşundan hareketle, dönem içerisindeki hem bazı Müslüman ilim adamları hem de diğer din sahiplerini gücümüz ve bilgimiz yettiğince dikkate almaya çabaladık. Bölgedeki fıkri, siyasi ve ilmî tartışmaları değerlendirerek İbn

Berrecân açısından birtakım sonuçlara ulaşmaya çalıştık. Aynı zamanda onun hakkında yapılan, ulaşabildiğimiz bütün araştırmalara ulaşmaya çabalayarak vahiy anlayışı ve düşüncesinin temellerine işaret eden i'tibâr kavramına temas ettik. Bu kavramdan ve dönemindeki tartışmalardan hareketle, meselecî bir yaklaşımla Kur'ân ilimlerine dair bir arayışta bulunduğumuzu söyleyebilirim.

Bu tezde, müfessirin bütün eserlerini dikkate alarak çeşitli sorulara cevaplar aradığımızı belirtmeliyiz. İlk bölüm içerisinde; “İbn Berrecân kimdir?”, “Eserleri nelerdir?”, “İlmî kişiliği nasıldır?”, “Döneminde ve Endülüs'te dinî düşünceye dair neler ve kimler bulunmaktadır?” sorularının cevapları aranmıştır. Böylelikle onun hayatını tartışmalı boyutlarıyla tefsir araştırmacılarına aktaracağız. Bununla birlikte vahiy ve i'tibâr kavramlarını nasıl anladığını göstereceğiz. Bu kavramların ilişkili oldukları şeyler ve Endülüs bölgesinde tartışılan, müfessire yakın zamanlardaki ilmî problemler de tezin içeriğine dahil edilecektir.

Buradan hareketle ikinci bölümde, tefsir ilminin önemli meseleleri arasında yer alan ve müfessir için yorum ameliyesine mukaddem/hatime olan vahiy düşüncesini ele aldık. İbn Berrecân'ın vahiy anlayışını, eserlerinden hareketle inşâ ederken varlık ve bilgi düşüncesini de ihtiva eden bir başlıklandırma yoluna gittik. Bu bölüm içerisinde; “İbn Berrecân'a göre vahiy nedir?”, “Vahiy hangi kavramlarla ilişkilidir?” temel soruları etrafında ulaştığımız cevapları sistematik bir şekilde aktarmaya çalıştık. Dolayısıyla vahyin, ilâhî kelâm, âlem, ilâhî isim-sıfatlar ve insanla irtibatlı bir kavram olduğunu, İbn Berrecân düşüncesi içerisinde ortaya koymayı hedefledik. Üçüncü bölüm ise i'tibâr kavramı üzerinden te'vîlin esasına yönelik bir araştırma olmuş, müfessirin yorumu sınırlandırmada takip ettiği yollar; zâhir-bâtın dengesi, dilin imkânları ve nasların bütünlüğü olarak açıklanmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında ise bölgedeki tartışmaları dikkate alarak, Kur'ân ilimleri irdelenmiştir.

Tefsir alanında yazdığı eserlerle önümüzü açan, tezimi okuyarak gerekli yönlendirmelerde bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Muhsin Demirci'ye minnettarım. Ayrıca görüşlerine başvurduğum ve metnin zenginleşmesine katkısından dolayı Prof. Dr. Ömer Çelik'e ve Prof. Dr. Ali Coşkun'a şükranlarımı sunarım. Tez savunmasında yaptıkları katkı ve değerlendirmelerden ötürü Prof. Dr. Kerim Buladı ve Prof. Dr. Burhan Baltacı hocalarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Tasavvufla ilgili meselelerde fikirlerine başvurduğum Doç. Dr. Orhan Musahanlı ve Doç. Dr. Ercan Alkan'a hususen teşekkür ederim. Tezimizi okuyarak çeşitli görüş ve eleştirilerde bulunarak katkı sunan Arş. Gör. Ali Yücel'e ve tezin i'tibâr kısmını okuyarak görüşlerini benimle paylaşan Arş. Gör. Tuncay Azar'a müteşekkirim. Bu çalışmada katkısı olan bütün değerli hocalarıma hürmetlerimi sunarken, yetişmemde katkısı olan anne ve babama, ayrıca kıymetli desteklerinden dolayı eşim Nurgül Görgün'e teşekkür ederim. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	3
ABSTRACT	4
ÖNSÖZ.....	5
İÇİNDEKİLER	7
KISALTMALAR.....	9
GİRİŞ	11
1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	11
2. Kapsamı ve Sınırları	13
3. Yöntemi	15
4. Literatür Değerlendirmesi.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN BERRECÂN'IN HAYATI VE ENDÜLÜS'TE DİNÎ DÜŞÜNCE

1.1. Hayatı	23
1.1.1. Hocaları	27
1.1.2. Talebeleri.....	28
1.1.3. Hayatı Özelindeki Tartışmalar	29
1.2. Eserleri	40
1.2.1. Esmâu'l-Hüsna	40
1.2.2. Tenbîhu'l-Efhâm	41
1.2.3. İzâhu'l-Hikme	45
1.2.4. Günümüze Ulaşmayan Eserleri	46
1.3. İlmî Şahsiyeti.....	49
1.4. Tefsir İlmî Bağlamında Endülüs'te Dini Düşünce.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

İBN BERRECÂN'IN VAHİY DÜŞÜNCESİ

2.1. İLÂHÎ HİTÂB	78
2.1.1. Kur'ân'da Vahiy Lafzının Anlam Alanı	80
2.1.2. Vahiy-İlham İlişkisi.....	84
2.1.3. Kur'ân-ı Azîm ve Kur'ân-ı Azîz Ayırımı.....	88
2.1.4. Kabz ve Bast Açısından Hitâb	94
2.1.5. Hitâbta Çokanlamlılık	100
2.2. VAHİY-ÂLEM İLİŞKİSİ.....	106
2.2.1. Âlemin Âyet Oluşu.....	108
2.2.2. Varlıkta Fıtrat ve İntizâm	115
2.3. VAHİY DÜŞÜNCESİNİN ESMÂ VE SIFATLARLA İLİŞKİSİ	120
2.3.1. İsim-Müsemma Tartışması.....	130

2.3.2.	Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı.....	132
2.4.	İNSAN VE VAHİY İLİŞKİSİ	138
2.4.1.	Kesb-İktisâb Meselesi	145
2.4.2.	Kötülük Problemi	152
2.4.3.	Eşyânın Zıttıyla Bilinmesi.....	156
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		
İBN BERRECÂN'IN İ'TİBÂR ANLAYIŞI VE KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI		
3.1.	TE'VÎL YÖNTEMİ OLARAK İ'TİBÂR.....	164
3.1.1.	Kelime Anlamı	164
3.1.2.	İstilah Anlamı	166
3.1.3.	İslam Geleneğinde İ'tibâr Düşüncesi	169
3.1.4.	İbn Berrecân'da İ'tibâr Düşüncesi.....	182
3.1.5.	Zâhir-Bâtın Ayırımı.....	188
3.1.6.	Arap Dilinin İmkânlarını Kullanması.....	199
3.1.7.	Dînî Metinlerin Yorumunda Bütünlüğü Esas Alması	206
3.2.	KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI.....	212
3.2.1.	Eşyânın Başlangıcı Olarak Mukattaa Harfleri.....	214
3.2.2.	İlâhî İntizâm Çerçevesinde Münâsebâtü'l-Kur'ân	225
3.2.3.	Kur'ân ve Âlem İlişkisi Bağlamında Muhkem-Mufasssal ve Müteşâbih	235
3.2.4.	Sembolik Din Dili Olarak Emsâlü'l-Kur'ân.....	243
3.2.5.	Kur'ân'ın Mevsûkiyeti Açısından Nesih.....	254
3.2.6.	Gaybla İlişkisi Açısından İ'câzü'l-Kur'ân	273
SONUÇ		280
KAYNAKÇA		283

KISALTMALAR

a.s : Aleyhisselâm

b. :bin, İbn (oğlu)

bkz. : Bakınız

bs. : Baskı, Basım

c. :Cilt

c.c. : Celle Celâluhû

Çev. : Çeviren/Tercüme eden

d. : Doğumu

dip. : Dipnot

ed. :Editör/Editörler

haz. : Hazırlayan/ Yayına hazırlayan

H.z. : Hazreti

İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Krş. : Karşılaştı

Nşr. :Neşreden

ö. : Ölümü

s. :Sayfa

s.a.v : Sallallahu aleyhî ve sellem

Thk. : Tahkik

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

Ts. : Tarih yok

TYEKB: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

v. :Vefat

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve devamı

v.dğr. : Ve diğerleri

vr. : Varak



GİRİŞ

Tasavvufi/İşârî tefsir, vahyin çok boyutlu yapısını anlama çabasıdır. Bu yöntem, Kur'an'ın sadece zahirî yönlerini değil, aynı zamanda maksatlarını, temsillerini ve mükellefe dönük manevi ilişkileri ve i'tibâra dayalı kıyasları da keşfetmeyi amaçlar. Bu sebeple sûfî, Kur'an'ın mesajlarını yalnızca geçmişteki olaylarla sınırlı tutmaz; aynı zamanda insanın iç dünyasına, ruh haline ve âlemin derinliklerindeki ilâhî boyutuna dikkat kesilir. Dolayısıyla işârî tefsir, sadece dini metinlerin yorumlanmasıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda insanın varoluşsal alakalarını ve yaratılış hikmetini ilâhî kelâmı keşfetmeye çabalar.

İnsanın, kavramlar çerçevesinde düşündüğünü dikkate aldığımızda, benzer anlamlara gelebilecek kelimeleri, farklı kişilerin farklı anlam düzlemi içerisine oturttuğunu söyleyebiliriz. Şahıs hakkında yapılan çalışmaların en önemli özelliklerinden birisi, ilgili şahsın kavramlara yüklemiş olduğu anlamların ne olduğu meselesidir. Bu anlamların tespiti oldukça değerli olup şahıslar hakkında doğru anlayışın inşa edilmesinde vazgeçilmez esasları oluşturmaktadır. Dolayısıyla tezimize konu olan İbn Berrecân'ın, hem birtakım kavramlara yüklemiş olduğu anlamları hem de kavramsallaştırma/kendisine ait kılma çabası içerisinde olduğunu bilmek ve böylece onun kavramlara yüklemiş olduğu anlamı ortaya koyarak düşüncesine ulaşabilmek oldukça önem arz etmektedir. Bu bağlamda İbn Berrecân'ın doğru anlaşılması ve önemli birtakım kavramların okuyucunun zihninde oluşması için bir giriş yapılması gerektiğini belirtmeliyiz.

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu araştırmada, İbn Berrecân'ın vahiy ve i'tibâr kavramlarına dair görüşleri incelenmektedir. Bu bağlamda İbn Berrecân'ın eserlerinin analizi, Endülüslü âlimlerle karşılaştırılması ve Kur'ân ilimleri özelinde bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Onun vahiy kavramına yaklaşımına; Kur'ân, âlem, ilâhî isimler ve insan düzleminde bakılacaktır. Daha sonra i'tibâr kavramı üzerinde durularak tarihi süreç içerisinde kavramın analizi gerçekleştirilecektir. İ'tibâr kavramıyla irtibatını kurduğumuz Kur'ân ilimleri, dönemdeki problemler bağlamında tartışma konusu edilecektir. Böylelikle bu iki kavramın onun düşüncesindeki merkezi rolü ele alınacak, müfessirin düşünce dünyası ve Kur'ân anlayışına dair bir birikim sağlanmış olacaktır.

Araştırmada, İbn Berrecân'ı literatüre, özellikle tefsir camiasına tanıtmakla birlikte, Endülüs bölgesindeki tasavvufî çevrenin Kur'ân yorumuna odaklanılmıştır. Ayrıca İbn Berrecân'ın günümüze ulaşan eserleri üzerinden, Kur'ân/vahiy anlayışı ve i'tibâr kavramının bir te'vîl yöntemi oluşunu ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Dolayısıyla İbn Berrecân, asrında yaşayan mutasavvıf âlimlerden biri ve belki de en önemlisini temsil etmesi açısından bizim için dikkate değerdir. Nitekim onun etkin bir şahsiyet oluşunu hem ilmi hem de siyasî mecradaki bahislerden çıkarabilmekteyiz.

Bu araştırmanın amacı, İbn Berrecân'ın tefsir ilmiyle ilişkisini ortaya koyarak Kur'ân anlayışını kısmen de olsa ortaya çıkarmaktır. Çünkü o, Kur'ân'ın bizlere ulaşmasını, adeta Nebi'nin (a.s.) bize ulaşması gibi görmektedir. Ayrıca onun düşünce yapısını analiz etmek ve te'vîl mekanizmasını nasıl kullandığı sorusuna cevaplar bulmak, tefsir literatüründe hak ettiği değeri bulmasına katkı sağlayacaktır.

Müfessirin; emir ve halk/yaratma, abd-i küllî-abd-i cüz'î, fetih-feyh, el-Hakk el-mahlûk bihi's-semâvât ve'l-arz, zikir/ahit-fitne/gaflet gibi kavramlara yüklemiş olduğu anlamların bilinmesi, onun fikirlerinin anlaşılması için önemlidir. Bu bağlamda Yıldız'ın yukarıda sayılan bazı kavramları müfessirin varlık anlayışıyla irtibatlı olarak değerlendirdiğini belirtmeliyiz.¹ Bu kavramların yanı sıra daha birçoğundan bahsetmek mümkün olmakla birlikte, biz tezimizde, özellikle başlıklandırmada dikkate aldığımız Kur'ân/vahiy, âyet, âlem gibi kavramları onun açısından izah ederek, problematik bir şekilde ele alacağımızı söylemeliyiz. Nitekim bu kavramları tefsir/yorum ilmiyle bağlantılı olması sebebiyle özellikle seçtik. Kavramlara dair değerlendirmemiz öncelikli olarak zikredilse de bunların İbn Berrecân'ın düşüncesine dair ulaştığımız sonuçlar olduğunu ifade etmeliyiz.²

Bu çalışmamızda, Endülüs bölgesindeki tasavvuf karşıtlığı anlayışının genellemeci bir tavır olduğunu ortaya koymakla birlikte, her sûfî yorumun doğru olduğunu ispatlamayı amaçlamamaktayız. Nitekim İbn Berrecân üzerinden temas ettiğimiz sûfî yorumun değerlendirilmesi ve işârî tefsirin meşrûiyeti tartışması bu tezin amaçları arasında yer almamaktadır. Bu çerçevede bölgede tasavvufa muhalefet iddiası,³ Endülüs bölgesinde tasavvuf düşüncesinin yer bulmadığı şeklinde eksik bir anlayışı zihinlere getirmektedir. Ancak Endülüs bölgesinde tasavvuf, zühd anlayışıyla birlikte ilk asırlardan itibaren yer almış, zaman zaman çeşitli itirazlara konu edilen bir disiplin olmuştur.⁴

¹ Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet, 2019), 83.

² Bu kavramlar metinde ilk geçtiği yerde dipnot şeklinde izah edilmiş, bizden önceki çalışmalarla mukayese edilmesi için ilgili eserlere atıf yapılmıştır.

³ Bkz. Mustafa İbrâhîm Meşîni, *Medresetü'r-Tefsîr fi'l-Endelüs*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986) 639-650; Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmîyât* 3 (2004), 43-58; Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 327-359; Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (01 Ocak 2012), 70. Burhan Baltacı, "Dini İlimler -Kıraat Tefsir-", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -IV- Endülüs*. ed. Mehmet Özdemir. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017) 401-418.

⁴ Zühd ile ilgili eserler ve müellifleri için bkz. İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*. Nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân – Muhammed ez-Zâhî, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983); İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009). İbnü'l-Arabî öncesindeki süreçte geçen tasavvuf

Müfessirin düşünce dünyasının anlaşılmasında, araştırmamızda hususi olarak incelediğimiz vahiy ve i'tibâr kavramları oldukça değerlidir. Bu araştırma, Kur'ân ilimlerine mesele merkezli bir bakış açısı getirerek, her dönemin kendi bağlamında Kur'ân ilimlerini yorumladığı düşüncesini vurgulaması sebebiyle önemlidir. Böylelikle Kur'ân ilimleri tefsir usulüyle birlikte, her dönemde yenilenen mesele merkezli bir anlayışın çıktıkları olarak da görülebilecektir. Tabi her cüz'ün küllî olandan parça veya parçalar taşıdığını da unutmamak isabetli olacaktır. Kur'ân ilimleri şeklinde telif edilen metinler/meseleler, aynı zamanda yorum geleneğinin taşıyıcısı şeklinde bir mahiyet arz etmektedir. Bu düşüncemizi; temelini Kur'ân ve hadislerin, taşıyıcı kolonlarını ise Kur'ân ilimlerinin oluşturduğu bir binaya benzetebiliriz. Bu bakımdan Kur'ân ilimlerini, geleneğin/tartışmaların devam ettiği alt metinler olarak değerlendirmekteyiz. Böylelikle her dönemde Kur'ân ilimlerinin alt başlıklarına dair metinler yazılmış olmasını, geçmişte tekrara dayansa dahi anlamlandırmış olabileceğiz. Özetle, Kur'ân ilimleri tikel problemler açısından üst başlık görevi görürken, yorumun gerçekleştiği tefsir metinlerinin alt başlığına dahil edilebilecektir.

2. Kapsamı ve Sınırları

Vahyin sadece Kur'ân'da yer alan ifadelerle sınırlı olmadığını, peygamber sözleri, ilham ve diğer kutsal kitapları da içerdiğini dikkate aldığımızda, Kur'ân kavramından daha genel bir ifade ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Biz, müfessirin fikirlerinin inşası ve tümevarım açısından vahiy kavramını kullanmayı önemsemekteyiz. İbn Berrecân, Kur'ân kavramını oldukça geniş bir anlamda kullanmakta, vahiyle irtibatlı olarak ilâhî bilgiye yakın bir noktaya konumlandırmaktadır. Dolayısıyla onun kullanımını dikkate aldığımızda, müfessir açısından Kur'ân'ı vahyin üst başlığı olarak değerlendirmek de mümkündür. Onun Kur'ân düşüncesi, vahyi içine alan veya mukabilinde kullanılabilen bir ifade olabilecek konumdadır. Müfessirin bu yaklaşımında Kur'ân, ilâhî bilgi ile irtibatlı olarak marifetullah dönük bir yönü ihtiva etmektedir.

Klasik çerçeveyi de dikkate alan tasnifleme biçimimiz, tefsir tezi yazımıyla uyumluluk arz etmekle birlikte, meseleyi varlık-bilgi ilişkisi açısından irtibatlarıyla ele almayı hedeflemektedir. Bunun, usûl merkezli düşünerek istikârî/tümevarıma dayalı bir yöntemle ve satır arası okumalarla müfessirden çıkardığımız bir tasnif olduğunu söyleyebiliriz.⁵ Bu tasnifin, dönemindeki tartışmalardan ve yazdıklarından hareketle kurduğumuz bir yapı olduğunu belirtmek isteriz. Burada maksadımız; müfessirin tefsir eserini birtakım felsefi, kelâmî ve tasavvufî ilkeleri dikkate alarak yazdığını söylemektir. O, bu esaslara dair görüşlerine hem tefsirinde hem de diğer metinlerinde yer vermiştir. İbn Berrecân'ın esmâ şerhinde veya tefsirlerinde, temel ilke ve birtakım önermeleri dikkate aldığını görmekteyiz. Öyle ki ilk esas önermesini, esmâ-sıfatlar ve bunların mâsiva ile irtibatı şeklinde

ehline dair bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/23, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı-II (2009), 325-355.

⁵ Müfessirin tefsiri ve esmâ şerhine yazdığı mukaddimeleri bu çerçevede okuyabiliriz. Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsna*, 1/25-40; İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, I, 47-62; Mukaddimenin tahlili için bkz. Halil İbrahim Görgün, *Endülüs Tefsir Mukaddimleri*, Yüksek Lisans, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kastamonu 2017, 36-41.

oluşturduğunu düşünmekteyiz. Burada ortaya koyduğumuz başlıklar, onun tefsirinde mesele edindiği şeylerden oluşmaktadır. *Şerh esmâullahu'l-hüsnâ* ve *İzâhu'l-hikme* isimli eserlerinden de bu düşünceyi destekleme sadedinde yardım alınacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, İbn Berrecân'ın günümüze ulaşan bütün eserlerinden istifade edilecektir.

Bu tezde tasavvufu, zühdün içerisinde yer aldığı şemsiye bir kavram olarak dikkate aldık. Ayrıca metinde sûfî tefsir, işârî tefsir ve tasavvufî tefsir kavramlarını birbirlerinin yerine kullandığımızı da belirtmeliyiz. Tabakat eserinde, zâhid olarak birçok kimseye yer veren Endülüslü muhaddis ve tarihçi Humeydî'nin(ö. 488/1095), üç âlim hakkında tasavvuf kavramını kullandığını görmekteyiz. Tasavvufu bir mezheb/düşünce oluşu bağlamında kullandığını gördüğümüz bu atıflar, tasavvufun zühdden ayrıldığı şeklinde okunabilir.⁶ Ancak bizce doğru olan, tasavvufu zühdün bir aşaması olarak görmektir. Bu aşamaya dair tasavvur, dikey bir yapıdan ziyade dairesel bir süreç olarak idrak edilmelidir.

İbn Berrecân'ın tefsiri, disiplinler arası bir araştırmayı gerekli kıldığı için araştırmada farklı bir tasnif tarzı ortaya koymayı hedefledik. Vahiy bölümünün alt başlıklarında; müfessirin vahiy anlayışının, dönem içerisinde Endülüs'te tartışılan meselelerle bağlantısına dikkat ettik. Bu sınırlandırmayı yapmadığımız takdirde, ikinci bölümün daha uzun yazılma ve farklı başlıkları bulundurma ihtimali vardır. Ayrıca tezde, müfessirin yorum sistemini ifade ettiğini düşündüğümüz i'tibâr yaklaşımı tarihi süreç içinde çok yönlü bir kavram olarak sunulmuş, Kur'ân ilimlerine yaklaşımı mesele ve problematik bir yaklaşımla irdelenmiştir.

Bu araştırmamızın merkezinde müfessirin *Tenbîhu'l-efhâm* adlı eseri yer almaktadır. Bunun yanında İbn Berrecân'la muasır veya yakın vakitlerde yaşayan, öncelikli olarak 5/11 ve 6/12 asır Endülüslü âlimlerin fikir ve düşüncelerinden istifade edilmiştir. Ayrıca Arapça eser yazan ve Endülüs'te yaşamış olan gayri Müslimlerin de metinlerine imkân ölçüsünde bakılarak meselelerin problematik olarak inşa edilmesine dair destek alınmıştır. Bütün bunlar bize, tarih içerisinde Kur'ân ilimleri üzerinden tartışılan yorumun çerçevesini görmemizi sağlayacak şeylerdir. Ek olarak İbn Berrecân'ın düşüncesinin geçmişini görmek için İbn Meserre (ö. 319/931),⁷ düşüncesinin etkilerini sürmek için ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi âlimlere de yeri geldikçe değinilmektedir. Ayrıca birtakım meseleler üzerinde Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) fikirlerine de temas edilmiştir.

Bu çalışmada Kur'ân ilimleri düşüncesini; mukattaa harfleri, münâsebet, muhkem-müteşâbih, emsâl, nesih ve i'câz ile sınırladık. Onun klasik çerçevede sadece bu ilimlerden bahsettiğini düşünmemekle beraber, tezin sınırları açısından yeterli olacağı düşüncesiyle garibu'l-Kur'ân, kısasu'l-Kur'ân,

⁶ Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs*, thk. Lecnetün (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1966), 61, 319, 385. Zâhid nispetleriyle andığı bazı kimseler için bkz. Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, 15, 60, 67, 84, 237, 379.

⁷ Sâid el-Endelüsî (ö. 462/1070) İbn Meserre'yi Empedokles felsefene düşkün ve onun eserlerinin takipçisi olarak zikretmiştir. Ayrıca İbn Meserre'yi bâtinî olarak nitelemektedir. Bkz. Ebü'l-Kâsım Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: TYEKB, 2014), 78-80.

fezâilu'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân, vücûh ve'n-nezâir ve sebeb-i nüzûl gibi başlıklara değinmedik. Dolayısıyla tezin sınırları yukarıda ifade ettiğimiz Kur'ân ilimleriyle kayıtlanmıştır. Yapmış olduğumuz bu seçkinin gerekçesi olarak, bu ilimlerin Kur'ân ilimlerindeki özgül ağırlıkları ve İbn Berrecân'ın eserinde bu ilimlere yoğun olarak yer vermiş olmasını söyleyebiliriz.

İbn Berrecân'ın elimizde matbu olarak bulunan *Tenbihü'l-efhâm*'ında, nüsha farklılıklarından ötürü farklı ibareler bulunmaktadır. Bu sebeple farklı neşirler arasında son tahkik edilen metin olması hasebiyle Fâtih Hüsni tahkikini merkeze aldığımızı, mümkün oldukça Mezîdî tahkikine de işaretlerde bulunduğumuzu belirtmeliyiz. Dolayısıyla nüsha farkı olduğunda, farklılıkların tamamı İbn Berrecân'ın anlayışı ve düşüncesi bağlamında ele alınmış, nüshaların aidiyet problemine değinilmemiştir. Bu tarz farklılıklar temel fikriyatı değiştirmese dahi müfessirin düşüncesini aktarırken farklı bilgiler ihtiva etmesi bakımından dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

3. Yöntemi

Bilimsel araştırmalar temelde, nicel ve nitel olarak iki kısma ayrılırlar. Fen bilimleri gözlem ve deneye dayandığı için niceliksel olurken, sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalar niteliksel bir araştırmanın ürünüdür. Bu araştırmalarda; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veriler toplanmaktadır. Tarihî süreç içerisinde gerçekleşen bir konuda yapılan araştırmada, “Geçmişte ne oldu?” ve “Görüşler ne ile ilgilidir?” sorularının cevabını vermek için en uygun yöntemlerden biri doküman analizidir.

Bu çerçevede tezimizde doküman analizi yapılacaktır. Ayrıca tez, verilerin birincil kaynaklar üzerinden ele alınması ve toplanan kaynakların değerlendirilerek tahlil edilmesi esasına dayanmaktadır. Bu süreçte yapılan taramalar neticesinde ortaya çıkan bilgiler değerlendirilerek tezin içindekiler kısmı tasarlanmış, sonraki süreçte araştırma buradan elde edilen bulgular üzerinden şekillendirilmiştir. İbn Berrecân'ın tefsir eseri, onun tarihi çevresi ve muasır âlimlerin yaklaşımları dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Metin analizi yöntemini kullandığımız bu araştırmamızda, sosyal bilimlerin anlam ve açıklamaya dayalı yöntemiyle incelemelerde bulunduk. Öncelikli olarak İbn Berrecân'ın metinleri okunarak çeşitli kavramlar ve meseleler tespit edilmeye çalışılmış, sonrasında İbn Berrecân'la ilgili yapılan modern çalışmalara bakılmıştır. İbn Berrecân'ın düşünce dünyasını, vahiy ve Kur'ân ilimleri özelinde inşa ederken, Endülüslü olan dönemin âlimlerinin mesele ve tartışmaları da dikkate alınmıştır. Şayet tespit ettiğimiz meselelere değinen çağdaş çalışmalar varsa; bu çalışmalardan istifade edilmiş ve farklı tespitlerimiz olduğunda karşılaştırma yöntemine başvurulmuştur. Ayrıca klasik işârî gelenekten Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) âyetlerin yorumuna dair görüşlerinden de istifade edilmiştir. Bu eserler müfessirin tasavvufî yorum geleneğindeki konumunu pekiştirmek için gereklidir. İbn Meserre ve düşüncesi, İbn Berrecân'ın fikirlerinin arka planında yer alan kimselerden biri olarak göz önünde

bulundurulmuştur. Bu sebeple Endülüs düşüncesi için önem arz eden İbn Meserre'nin eserlerinden istifade edilmiş, yeri geldikçe İbn Berrecân'ın fikirleriyle de mukayese edilmiştir.

Tespit edilen kavram ve meseleler, İbn Berrecân ile muasır olan Endülüslü âlimlerle mukayese edilerek problem haline getirilmiş, bu süreçte karşılaştırmalı analiz yöntemine başvurulmuştur. Bu bağlamda, İbn Berrecân'ın ele aldığını tespit ettiğimiz konuları veya meseleleri, Endülüs bölgesindeki diğer âlimlerin görüşleriyle karşılaştırmak üzere bir analitik çerçeve oluşturmayı amaçlıyoruz. İlk bölümde siyasi ve çeşitli hadiseler ışığında İbn Berrecân'ın hayatına dair kaynaklara başvurulmuş, ilmi şahsiyetiyle birlikte 6/12. asırda Endülüs'te dinî düşünceye bir giriş denemesi hedeflenmiştir. Burada Endülüs'te dinî düşünce ve tefsir ilişkisi için başlangıç düzeyinde bilgilere yer verilecektir. İkinci kısımda vahiy anlayışı ortaya konulacak, vahyin vücûd oluş keyfiyeti dikkate alınarak müfessir açısından değeri belirtilecektir. Son bölümdeyse i'tibâr anlayışının yorum yöntemi olduğu hedefi gözetilecektir. İ'tibâr düşüncesinde tarihi yönetime dikkat edilecek, kavramın tarihi arka planı ortaya konulacaktır. Bu kısımda, ibret/i'tibâr kavramının izahı için; Haşr-56/2 âyetine dair müfessirlerin yorumları ve ibret/kıyas bağlamında fıkıh usûlü eserleri kullanılacaktır. Bütün bunlar genellikle kronolojiyi takip esasına göre düzenlenecek, bölgede yazılan metinler taranarak kavrama yüklenen manalar tespit edilecektir. Üçüncü bölüm ikinci kısımda ise müfessirin i'tibâr merkezli yaklaşım biçiminin Kur'ân ilimlerine tatbik edilerek mesele merkezli okuması yapılacaktır. Bu kısımda da özellikle Endülüslü âlimlerin eserlerinden istifade edilerek meselenin bölge açısından tartışmalara konu olan boyutlarına dikkat çekilecektir. Ayrıca Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Kur'ân ilimlerine dair eserlerinden istifade edilerek bu ilimlere dair görüşlerin mukayeseli okuması yapılacaktır.

4. Literatür Değerlendirmesi

Bu kısımda, modern çalışmaları toplayarak İbn Berrecân hakkında ulaşılmış olduğumuz düşüncelerimizin mukayesesinin yapılabilmesini amaçlamaktayız. Zira modern çalışmalar bize yol açarken aynı zamanda fikirlerin tartışılabilme zeminini sağlamaktadır. Bu tez, hem konu hem tasnif hem de i'tibâr yönteminin Kur'ân ilimlerine tatbikini hedeflemesi açısından, kendinden önceki çalışmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca vahiy düşüncesini dikkate alarak müfessirin ilâhî kelâm mefhûmunu anlama çabamız, bu araştırmanın bir diğer ayırıcı yönüdür.

Müellifin günümüze ulaşan üç eseri bulunmaktadır. Bu eserler müfessirin yazım sırasına göre şu şekildedir: 1-Ebu'l-Hakem Abdu's-Selâm b. Abdi'r-Rahmân b. Muhammed b. Berrecân el-Lahmî el-İşbîlî, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye I-II, Beyrut 2010, 2-İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem, *Tenbîhu'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-hakîm ve't-taarrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-azîm*, (Thk. Fâtih Hüsnî Abdi'l-Kerîm), I-V, Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016. 3-İbn Berrecân, *A Qur'ân Commentary by Ibn Barraġān of Seville (d. 536/1141) Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*, Böwering Gerhard-Casewit Yousef (ed). Brill,

Lieden-Boston, 2015.⁸ Düşünce dünyası, fikirleri, tefsir yöntemi ve Kur’ân/vahiy anlayışı bu eserler muvacehesinde değerlendirilecek, tezimiz klasik ve modern bilgilerle tezyin edilecektir. Burada klasik eserlere dair bir değerlendirme yapılmayacak, müfessir İbn Berrecân’ın günümüze ulaşmış eserleri ise sonraki bölümde değerlendirilecektir.

Tezimizde merkeze aldığımız Fâtih Hüsni baskısına atıf yaparken *Tenbîhu’l-Efhâm* olarak atıf yaptığımızı, Mezîdî baskısını ise *Tefsîru İbn Berrecân* şeklinde kısalttığımızı belirtmeliyiz. Zira yazmalardaki farklılıklar sebebiyle neşirlerde de değişiklikler söz konusu olmaktadır. Manâ bakımından kısmen değişikliklere sebebiyet veren bu farklılıklara, yeri geldikçe dikkat çekilmiştir. Metinde yer alan âyetlerin mealleri, kısmî değişikliklerle birlikte *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*’inden verilmiş,⁹ İbn Berrecân’ın üzerinde durduğu lafız veya terkip vurgulu şekilde yazılmıştır. Metinde bir isim ilk defa geçtiğinde, hicri/miladi şeklinde kişilerin ölüm tarihleri verilmiştir. Âyetlerin yazımında <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>. internet adresinden faydalanılmıştır.

Türkiye’de İbn Berrecân’la ilgili tespit edebildiğimiz lisansüstü ilk çalışma, Hamza Küçük’ün, *İbn Berrecân’ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* isimli, Ondokuz Mayıs Üniversitesi’nde 1997 yılında hazırladığı yüksek lisans çalışmasıdır.¹⁰ Küçük, bu tezi iki bölüme ayırarak ele almış, ilk bölümde müfessirin hayatı, eserleri, yazma nüshaları ve kaynaklarını incelemiştir. İkinci bölümde ise müfessirin metodunu; ulûmu’l-Kur’ân, rivâyet ve dirâyet yönlerinden tasniflemiş, İbn Berrecân’ın konularla ilgili kanaatlerini tefsirden alıntılarla aktarmıştır. Bu çalışma ilk olması ve yazma eserlere dayanılarak yapılması bakımından önem arz etmektedir. Ancak tefsir ilmi açısından metodik tartışmalara yer vermemiş, müfessirin tefsir tarihindeki yerine ve Endülüs bölgesindeki işârî yorum tartışmasına temas etmemiştir. Ayrıca Hamza Küçük’ün Hülya Küçük ile ortak yazdığı, “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân” isimli makalesi de bulunmaktadır.¹¹

İbn Berrecân’la ilgili bir sonraki çalışma; Abdulmutalip Arpa tarafından *İbn Berrecân ve el-İrşâd İsimli Tefsirindeki Fâtîha, Kehf ve Hucurât Sûrelerinin Tefsirinin Tahkiki* ismiyle İstanbul Üniversitesi’nde yapılan yüksek lisans tezidir.¹² Arpa’nın bu çalışmasında, üç ana başlık açılmış; müfessirin hayatı, siyasi ve ilmî kişiliği ilk bölümde, ikinci bölümdeyse tefsir metodu genel olarak ele alınmıştır. Son bölümde Fâtîha, Kehf ve Hucurât sûrelerinin tahkiki yapılmıştır. Yazarın tezinde İbn Berrecân’ın hurûflik istikametinde yorum metodunu geliştirdiği ve disiplinli bir şekilde kullandığı iddiası oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca bir kısım sûrelerin ilk defa tahkik edilmiş olması kıymete

⁸ Bu esere dipnotlarda sayfa numarası dikkate alınarak *İzâhu’l-Hikme* olarak atıf yapılmıştır.

⁹ *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. 5Cilt. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 5. basım, 2014.

¹⁰ Hamza Küçük, *İbn Berrecân’ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

¹¹ Küçük, Hülya, Küçük, Hamza, “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 125-143.

¹² Abdulmutalip Arpa, *İbn Berrecân ve El-İrşâd isimli tefsirindeki Fâtîha, Kehf ve Hucurat sûrelerinin tefsirinin tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

değerdir. Arpa'nın, “*Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytûlmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi-İbn Berrecân'ın İşârî Tefsir Yorumu-*” adıyla bir makalesi de bulunmaktadır. Arpa, sonraki süreçte yazdığı bu makalede İbn Berrecân'ın, Hurûfilik ve cümel hesaplarıyla yoğunluklu uğraşmadığını ifade etmiştir.¹³

Türkçe olarak ulaştığımız bir diğer önemli çalışma ise Mehmet Yıldız'ın, *İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı* adıyla 2016 yılında Ankara Üniversitesi'nde hazırlanan doktora çalışmasıdır.¹⁴ Bu tez, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân* adıyla Rağbet Yayınları tarafından yayınlanmıştır.¹⁵ Tezini üç bölüme ayıran Yıldız; “İbn Berrecân ve muhîti”, “İbn Berrecân'ın düşüncesinde varlık, bilgi ve insan” ve “İbn Berrecân'ın tasavvuf anlayışı” şeklinde ele almıştır. Tasavvuf açısından ağırlık verilen bu araştırma, tezimizde faydalandığımız önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Tezin basılı halinin ilk bölümünde yazar, müfessirin Kudüs fethine dair keşfi şeklinde başlık açmış, bu keşfe dair bilgiler vermiştir. Yıldız'ın, “*Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme*” isimli bir makalesi de bulunmaktadır.¹⁶ Bu eserin, müfessirin tasavvufi kavramlara yüklediği manaların tespit ve mukayesesini sağlaması, çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

Hamza Akkurt 2019 yılında, *İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön* isimli Yüksek Lisans tezi hazırlamış¹⁷, usûliddin ve furuuddin çerçevesinde işârî yorumlara yer vermiştir. İbn Berrecân'ın yorumuna yer verdikten sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile mukayese etmiştir. Usûluddin bölümünde Allah, ahiret, nübüvvet, gayb ve kader konularına dair müfessirin görüşlerinden örnekler verilmiştir. İkinci bölümdeyse ibadet, ahlak ve bazı meseleler şeklinde tali konulardan, müfessir yorumları çerçevesinde bahsedilmiştir. Bu çalışma, kendinden önceki birçok çalışmaya referansı olmaması bakımından eksik kalmakta, yüksek lisans tezi olması hasebiyle fikirleri derinlemesine tahlil etmemektedir. Ancak İbn Berrecân'ın görüşlerini başlıklandırması ve Fahreddin er-Râzî ile mukayese yapmış olması önemli görülmektedir.

Müfessir ve düşünce dünyasına dair yapılan oldukça önemli gördüğümüz çalışmalardan biri; Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century* isimli eser olup doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir.¹⁸ Atıflarımızı bu kitaba yapacağımızı, tez halinden kitaba dönüşümünde yer almayan kısımlara da tez üzerinden değineceğimizi belirtmeliyiz. Bu çalışma,

¹³ Abdulmuttalip Arpa, “Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytûlmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi”, *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 15 (2015), 33-46.

¹⁴ Mehmet Yıldız, *İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016).

¹⁵ Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

¹⁶ Yıldız, Mehmet, “Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), 375-393.

¹⁷ Hamza Akkurt, *İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁸ Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017). Doktora tezi için bkz. Yousef Alexander Casewit, *The Forgotten Mystic: Ibn Barrajân (d. 536/1141) and the Andalusian Mu'tabirûn* (ABD: Yale University, Doktora Tezi, 2014).

Batı dünyasında önemli bir tez olarak birçok değerlendirme yazısının konusu olmuştur. Önemi dolayısıyla bu çalışmadan; varlık düşüncesi, yorum anlayışı ve i'tibâr kavramı özelinde istifade ettik.

Hasân el-Kâri'nin yazdığı “İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûduhû fi't-tefsîri's-sûfi ve ilmi'l-keîâm” isimli makale de öneme haizdir.¹⁹ Kârî, geniş bir makale olan bu çalışmada, müfessirin hayatını ve ilmî kişiliğini ortaya koyduktan sonra İslâmî ilimlerdeki çabasına ve yazma eserlerine dair bilgileri öz bir şekilde sunmuştur. Hayatına dair ulaştığı -literatüre girmiş doğru veya yanlış olan- bilgileri sistemli olarak sunmasını ve müfessirin Endülüs kelâm düşüncesindeki yerini tespit çabasını değerli bulmaktayız.

Arap dünyasında, Usâme Muhammed Mâcid Abdullah Câbir'in, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân el-Endelüsî Diraseten Menheciyyeten Tatbikiyyeten* isimli²⁰, Fâtih Hüsni Mahmûd Abdulkerîm'in ise *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihî* (v. 536) adlı doktora tezleri bulunmaktadır.²¹ Bu araştırmamızda, Câbir'in münâsebâtü'l-Kur'ân özelinde ulaştığı bilgilerden faydalanılmakla birlikte bu ilme, onun temas etmediği ilâhî isimleri de dikkate alan farklı bir vecihle yaklaştığımızı belirtmek gerekir.

Fâtih Hüsni tezinde konuyu üç temel başlık altında incelemiştir. İlk kısım; İbn Berrecân'ın hayatı, yaşadığı asır ve o tarihte henüz yazma olan *Tenbîhu'l-ehfâm* isimli eserin yazmalarına dair bir çalışma şeklindedir. İkinci kısımdaysa müfessirin tefsirindeki temel özellikler ortaya konularak İbn Berrecân'ın rivâyet ve dirâyete dair tefsir metodu aktarılmaya gayret edilmiştir. Ayrıca bu bölümde onun dilbilimsel yaklaşımı, akide ve ahkâm âyetlerini tefsir sistemi alt başlıklar olarak irdelenmiştir. Son bölüm olan üçüncü kısımdaysa İbn Berrecân'ın tefsirindeki ulûmu'l-Kur'ân konularına yer verilmiştir. Yazar, bu kısımda kıraat, münâsebet ve Kur'ân kıssalarını ayrı başlıklar olarak açıklamış, Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler ve Kur'ân'dan istinbat edilen ilimler şeklinde toplamda beş esas başlık altında değerlendirmiştir. Bu başlıklar altında mümkün olan bütün Kur'ân ilimlerine yer vermeye gayret etmiştir.²²

İbn Berrecân'la ilgili yapılan modern çalışmalardan bir diğeri ise Amina González Costa isimli İspanyol araştırmacının çalışmalarıdır. Costa, Sevilla Üniversitesi'nde hazırladığı “Estudio y edición (primera mitad) del Idah al-Hikma, comentario coránico del sufî Ibn Barrayan de Sevilla (m.536/1141)” isimli doktora tezinde,²³ İbn Berrecân'ın hayatını ve *İzâhu'l-hikme bi Ahkâmi'l-İbre'* isimli eserinin bir kısmını tahkik ederek incelemiştir. Endülüs Tasavvufunun tarihsel sürekliliğini ve

¹⁹ Hasân el-Kâri, “İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûduhû fi't-tefsîri's-sûfi ve ilmi'l-keîâm”, *Mecelletü Câmiatu Dimeşk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânuniyye* 23/1 (2007).

²⁰ Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*.

²¹ Mahmûd Abdulkerîm Fâtih Hüsni, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihî* v. 536) (Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009).

²² Fâtih Hüsni, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihî* v. 536) 144 vd., .

²³ Bu teze henüz ulaşabilmiş değiliz. Ayrıca bu çalışmalara dair malumatı dil engeli sebebiyle tercüme programlarından istifade ederek elde ettiğimi belirtmeliyim.

gelişimini anlamak için önemli bir konumda olduğunu belirttiği bu çalışmada, Ebû Medyen el-Endelüsî (ö. 594/1198) üzerinden İbnü'l-Arabî ilişkisinin varlığına işaret etmektedir. İki bölüme ayrıldığı ifade edilen araştırmada ilk kısım, tasavvufun konumu ve bölgedeki yerine dair bilgilere ayrılmıştır. İkinci kısımdaysa İbn Berrecân'ın hayatı ve tefsirindeki yorum faaliyetleri incelenmiştir. Son olarak *İzâhu'l-hikme*'nin bir kısmını tahkik ederek çalışmasını tamamlamıştır.²⁴ Costa'nın, *Historia del sufismo en al-Andalus maestros sufies de al-Andalus y el Magreb* adlı eserinde “Un ejemplo de la hermeneútica sufi del Corán en Al-Andalus el comentario coránico Idah Al Hikma de Ibn Barrayan (M. 536/1141) de Sevilla” isimli bir kitap bölümü bulunmaktadır. Ayrıca Endülüs'te tefsir ve işârî yoruma dair “Exégesis y exégetas en Al-Andalus” ve “El corazón reflexivo, interprete del libro de la existencia” adlı makale ve bildirisi de vardır.²⁵ Costa'yı, Endülüs İslâm düşüncesi içerisinde, tasavvuf ve İbn Berrecân'a dair yazdıkları sebebiyle zikre değer bulduğumuzu ifade etmeliyim.

Müfessirle ilgili Farsça yazılan çalışmalar da bulunmaktadır.²⁶ Makale çerçevesinde İbn Berrecân'ın temel kavramlarını ele alan çalışmaların yazarı olan Hâmid Nazarpûr, İbn Berrecân'a dair; tefsir yöntemi, ilâhî isimler, muhkem-müteşâbih, Hakk-ı mübîn, el-Hak mahlûk bihî gibi birtakım çalışmalar kaleme almıştır.²⁷ Nazarpûr'un çalışmaları, özellikle İbn Berrecân'a odaklanmış olması ve İbn Berrecân hakkındaki çıkarımların diğer çalışmalarla mukayese edilmesine imkân sağlaması açısından önemli çalışmalar arasındadır.

Biz bu çalışmada, diğer araştırmalardan farklı olarak vahiy ve i'tibâr kavramları üzerinden müfessirin tefsirciliğini ve Kur'an anlayışını aktarmayı seçtik. Vahiy kavramına yüklediği anlamı, düşüncesinin önemli bir boyutu olarak dikkatlere sunacağız. Bu kavramı, küllî anlayışın bir parçası yaparak Kur'an'ın vahiy ve ilâhî kelâm olarak farklı tartışmaların zemini olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda kelâmulhâkka dair dönemdeki farklı düşünce ve fikirleri tartışacağız. Burada müfessirin ilâhî

²⁴ Teze dair özet için bkz. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=113623>. (Erişim tarihi: 10.10.2023).

²⁵ Amina González, Costa, *Estudio y edición (primera mitad) del Idah al-Hikma, comentario coránico del sufi Ibn Barrayan de Sevilla (m.536/1141)*. (Seville: Universidad de Seville, Doktora Tezi, 2013); Amina G. Costa, “Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus: el comentario coránico Idah al-Hikma de Ibn Barrayan”, *Maestros sufies de al-Andalus y el Magreb Historia del sufismo en al-Andalus*, ed. López-Anguaita Gracia - Amina G. Costa (Corboba/İspanya: Almuzara, 2009); Amina González Costa, “El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia”, *El Azufre Rojo* 2 (2015), 49-68; Amina G. Costa, “Exégesis y Exégetas En Al-Andalus”, ed. M Mercedes Delgado Perez, Gracia Lopez Anguita (Actas del Congreso “Conocer al-Andalus, perspectivas desde el siglo XXI”, Seville: Ediciones Alfar, 2010), 75-91.

²⁶ Bu çalışmaların içeriği hakkında verdiği katkılardan dolayı Arş. Gör. Mehmet Beşir Ergin'e teşekkür ederim.

²⁷ Bu çalışmalar için bkz. Hâmid Nazarpûr, “Reveş-i Şenâsî Tefsîr-i İbn Berrecân der Tenbihü'l-Efhâm”, *Pejûheşhâ-i Kur'an ve Hadis* 52/1 (2019), 155-173; Nazarpûr, “Revikerd-i ve Reveş-i İbn Berrecân der Şerh-i Esmâ-i İlâhî”, *Edyân ve İrfân* 52 (2019), 165-179; Nazarpûr, “Muhkem ve Müteşâbih ez Didgâh-i İbn Berrecân”, *Pejûheşhâ-i Kur'an ve Hadis* 53/2 (2021 2020), 507-524; Nazarpûr, “Berresîye-i Didgâh-i İbn Berrecân der Bâre-i Hakku'l-Mübîn”, *Pejûheşhâ-i Edeb-i İrfânî* 40/1 (2020), 181-196; Nazarpûr, “Berresîye-i Didgâh İbn Berrecân der Hakk Mahlûk bihî”, *Hardnâme-i Sadra* 26/102 (2020), 87-98; Nazarpûr, “Berresîye-i Didgâh İbn Berrecân der Bâre-i Abd-i Küllî”, *Edyân ve İrfân* 54/2 (2022), 499-514; Nazarpûr, “Berresîye-i Pişkûy-i İbn Berrecân der Bâre-i Zamân-i Feth-i Beytû'l-Makdis”, *Târih-i İslâm ve İran* 29/44 (2020), 159-177; Nazarpûr, “Berresîye-i İ'tibâr ez Didgâh-i İbn Berrecân ve Mukâyese-i bâ İbn Meserre”, *Mutâlâât-i İrfân-i* 1/31 (2019), 353-374; Nazarpûr, “Reveş-i Tefsîr-i İbn Berrecân der İzâhu'l-Hikme”, *Ayâr Pejûheş der Ulûm-i İnsân-i* 10/2 (2018), 21-35.

isim ve sıfatlara dair düşünceleri, sisteminin inşasında önemli bir zemin teşkil etmektedir. Casewit, i'tibâr kavramını Endülüs düşüncesiyle bağlantılı olarak yorumlarken biz ondan farklı olarak bu kavramın, Doğu İslâm dünyası ve fikhî kıyasla bağlantıları da bulunduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca çalışmamızda i'tibâr kavramını, tev'ilin esasları tartışması içerisine dahil ettik. Böylelikle diğer çalışmalardan farklı bir şekilde, Kur'ân ilimlerini problematik hale getirerek İbn Berrecân'ın Kur'ân ilimlerine yaklaşımını, dönemindeki tartışmalar özelinde ele alacağız. Dolayısıyla araştırmamız; yaklaşım, kavram ve tasnif bakımından diğer çalışmalardan ayrılırken, meseleler özelinde yeri geldikçe onlara itirazları da içerecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

**İBN BERRECÂN'IN HAYATI VE ENDÜLÜS'TE DİNÎ
DÜŞÜNCE**

İBN BERRECÂN'IN HAYATI VE ENDÜLÜS'TE DİNÎ DÜŞÜNCE

1.1. Hayatı

İbn Berrecân'ın isminin tam hali kaynaklarda, Ebu'l-Hakem Abdusselâm b. Abdîrrahmân b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Lahmî el-İşbîlî el-İfrîkî şeklindedir. Onun hayatı hakkındaki müstakil bilgiler İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) eserinde bulunmakta, İbnü'z-Zeyyât (ö.628/1230) gibi âlimlerin verdiği bilgiler ise dolaylı şekilde elde edilen bilgilerdir.²⁸

İbn Berrecân'ın hayatıyla ilgili yaptığımız araştırmalarda, kaynaklarda müfessirin hayatı hakkında yeterli bilgilere ulaşmak pek mümkün olmamakta, bu bilgi eksikliğine dair durum bütün modern çalışmalarda vurgulanmaktadır.²⁹ İbnü'l-Ebbâr da dahil olmak üzere tabakât ve tarih kitaplarında, İbn Berrecân'ın hayatıyla ilgili detaylı bir bilgi bulmak mümkün gözükmemektedir. Bu süreçte aktarılan bilgiler ise çoğunlukla birbirinden nakil şeklindedir. İbn Berrecân'dan bahseden bütün kaynaklar müfessire ya bir cümlede ya da bir paragrafta değinmiş, Endülüs'ün tasavvuf büyüklerinden olan İbnü'l-Arif'ten (ö. 536/1141) bahsederken ona da temas etmişlerdir.³⁰ Bu çerçevede, günümüzde birçok çalışmada temas edildiği için müfessirin ismi, nesebi, lakabı vb. tartışmalara ayrı bir başlık ayırmayacağız.

İbn Berrecân'a dair yapılan atıfların çoğunluğu, İbnü'l-Ebbâr'ın *et-Tekmile* adlı eserinden nakiller taşımaktadır. Kaynaklar, İbnü'l-Arif'e yer verirken onunla ilişkili olarak İbn Berrecân'a da temas etmekte, müfessirimiz hakkında birkaç satırlık yer ayırmaktadır.³¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla tabakât eserleri dışında, İbn Berrecân'ın hayatına ve kerametine işaret eden ilk kişi, öğrencisi de olan

²⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/21; Müfessir hakkında konuşan ilk kaynak için krş. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 10; Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet, 2019), 33-34.

²⁹ Müfessir hakkında yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmaları için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu*; Arpa, *İbn Berrecân ve El-İrşad*; Fâtih Hüsni, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihi v. 536*; Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*; Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*; Akkurt, *İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön*.

³⁰ bkz. Küçük, Hamza- Hülya Küçük . "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 / 14 (Mart 2002): 129.

³¹ Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 / 14 (Mart 2002): s.128, 129.

muhaddis İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'dir (ö. 582/1186). Daha sonraki süreçte Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Kurtubî (ö. 671/1273), İbnü'z-Zübeyr (ö. 708/1308), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Zerkeşî (ö. 794/1392), Burhâneddin el-Bikâî (ö. 885/1490), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi tefsir ve tasavvuf alanlarından âlimlerin ona ismen atıfta bulunduğu görülmektedir.

İbnü'l-Ebbâr, İbn Berrecân hakkında bilgi verirken aslen Afrika'lı olduğunu ve Ebu'l-Hakem künyesiyle anıldığını belirtmiştir. Onu, kıraat ve hadiste bilgi sahibi, kelâmda tahkik ehli, fıkıhta içtihat, tasavvufta zühd sahibi bir âlim olarak tanımlamıştır.³² Hakkında farklı görüşlerin olduğu nakledilen İbn Berrecân isminin, İbn Ebi'r-Ricâl kullanımının ses değişikliği sebebiyle meydana geldiği nakledilmektedir.³³ Nitekim Zehebî, Hafid İbn Berrecân'ı (ö. 627/1230) zikrettiği yerde, müfessirin torunu hakkında Ebi'r-Ricâl künyesini kullanmıştır.³⁴ İbnü'l-Ebbâr, iki âlimi benzer vasıflarla anmış, dede İbn Berrecân için el-Lahmî, el-İfrîkî nispetlerini kullanmıştır. Ancak Zehebî'nin bu vasıfları torun için de kullandığını görmekteyiz.³⁵

İbn Berrecân kaynaklarda Lahmî, Afrîkî, Mağribî ve İşbîlî nispetleriyle anılmaktadır. Lahmî nispeti; Endülüs'e giren, İşbiliyye'ye yerleşen ve Benu Abbâd³⁶ devletinin kurucusu olan Lahmî kabilesine atıflardır. Ömrünün çoğunluğunu Murâbit iktidarı altında geçirdiği için Mağribî, ataları Afrika'dan Endülüs'e geldiği için Afrîkî denilmektedir. İşbîlî³⁷ lakabı ise eğitim ve öğretim faaliyetlerini İşbiliyye'de yürüttüğü ve bu şehirde yaşadığı için kullanılmaktadır.³⁸ İsmâil Paşa (1839-1920), *Hediyetü'l-ârifîn* isimli eserinde el-Mâlikî nispetiyle müfessirimizi anmıştır.³⁹ Bu da onun mezhebî aidiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Berrecân'ın tefsir yöntemini doktora tezi olarak çalışan ve tefsirini tahkik eden Fâtih Hüsni ve müfessiri münâsebet ilmi açısından tez olarak çalışan Câbir, müfessirin tabakât eserlerinde dede, baba ve torun olarak karıştırıldığını, tefsir sahibi dede İbn Berrecân'ın eserinin toruna nispet edildiğini tespit etmişlerdir. Bu kimseler karışıklığı; tefsirin sahibi olan Ebu'l-Hakem lakaplı İbn Berrecân el-Cedd, diğeri oğlu veya kardeşinin oğlu Abdurrahmân b. Berrecân (ö.?) ve torun olan İbn Berrecân el-

³² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/21; Zâhid olarak tanımlanması için ayrıca bkz. Şemseddin ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 20/58-73-78.

³³ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/72-73. Farklı kullanımlar için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu*, 10-11.

³⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 22/334.

³⁵ bkz. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/21.; Hafid İbn Berrecân için bkz. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/24; krş. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, 22/334. Müfessirin aslına vatanına dair görüşler için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu*, 12-13.

³⁶ Bkz. Yıldız, Hakkı Dursun, (1991), "Abbâdiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1: 15-16.

³⁷ Bugünkü İspanya'nın güneyinde yer alan ve Sevilla adıyla bilinen beş asır Müslümanların idaresi altında bulunan ilmi, ictimai ve farklı milletlerin bir arada yaşadığı bir şehir. Bkz. Câsim el-Ubûdî, (2001), "İşbiliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 23: 428-429. Bu şehrin önemi ve değeri için bkz. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *İşbiliyye'nin Endülüs'ün Siyasî Ve Kültürel Tarihindeki Yeri Ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

³⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/21. (Muhakkikin Girişi).

³⁹ Bkz. İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y), 1/570.

Hafid şeklinde tashih etmiştir.⁴⁰ Doğum tarihine kaynaklarda yer verilmeyen âlimin tahmini doğum yılları 450/1058 ve 455/1063 civarı olarak düşünülmektedir.⁴¹

İbn Berrecân, kendisi gibi âlim olarak bilinen ve tanınan İbn Berrecân el-Hafid ile çeşitli tabakât eserlerinde karıştırılmıştır. Nitekim muasır Kur'ân araştırmacılarından Subhî Sâlih (1926-1986), Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne değindiği konuda, tefsir sahibi olan İbn Berrecân yerine Hafid İbn Berrecân'ın biyografisine işaret etmiştir.⁴² Benzer karışıklığı çağdaş âlimlerimizden Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) de yapmış, Hafid İbn Berrecân'ın vefatını dikkate alarak müfessiri yedinci tabakadan saymıştır. Ayrıca İbn Berrecân'ın esrâr ve havasdan bahsederek tefsiri yazdığını belirtmiş, tefsir ilmi özelinde istikbali keşfetme için çaba göstermesi fikrini kısaca tenkit etmiştir.⁴³ Hafid İbn Berrecân nahiv ve dilde imâm olarak bilinmekte, İbn Sîde el-Mürsî'ye (ö. 458/1066) reddiyesi ile tanınmaktadır.⁴⁴ Nitekim Safedî (ö. 764/1363), torun ve dede İbn Berrecân ayırımına işaret ederek Hafid/torun İbn Berrecân'ın dilci oluşuna vurgu yapmış, bu zâtların karıştırılmasının önüne geçmek istemiştir.⁴⁵

Fâtih Hüsni, âlimlerin İbn Berrecân'a övgülerini aktardığı yerde, dilci vasfının Hafid İbn Berrecân'a (ö. 627/1230) ait olduğunu belirtmiş, İbn Berrecân'ın dilciliğinin meşhur olmadığını ifade etmiştir.⁴⁶ Aslında İbn Berrecân'ın günümüze ulaşmış *Esmâ* şerhi, *Tenbîh* ve *I'zâhu'l-hikme* isimli eserlerinde dile dair çokça malumat olduğu görülecektir. Hatta Esmâ şerh sisteminde, şerh etme düşüncesinin ilk basamağı dile dayanmakta, ilâhî isimlerle ilgili dilsel değerlendirmeleri yorum açısından temel bir yer edinmektedir. Bu sebeple onun da Hafid İbn Berrecân kadar dile ihtimam gösterdiğini belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda eserlerini inceleyen tabakât sahibi âlimlerin, onun bu yönünü özellikle vurgulamış olmaları muhtemeldir.

İbn Hacer, İbn Berrecân'ı kısaca tanıttıktan sonra tefsirinde harfleri kullanarak yorumda bulunduğu dair eleştirilere yer vermiş, aynı zamanda Kudüs'ün fethine dair keşfine de harflerle ilişik bir bağlamda işaret etmiştir. Nitekim onun sultan hakkında, benden sonra pek yaşamaz dediğini de nakletmekte, kerametlerine vurguyu ön planda tutmaktadır. Ali b. Yûsuf b. Tâşfin'in (ö. 537/1143)⁴⁷ huzuruna çağırılıp yapılan münazarada meselelere dair cevaplar verse de idareciler İbn Berrecân'ın, bidat ehli olduğunu kararlaştırmıştır. İbn Hacer (ö. 852/1449) ulemayı, onun maksadını anlamadığı

⁴⁰ Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*, 47-48.; İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-hakîm ve't-taarrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-azîm*, thk. Fâtih Hüsni Abdi'l-Kerîm (Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 1/19. (Muhakkikin Girişi).

⁴¹ İbn Berrecân, *A Qur'ân Commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141) İdâh al-hikma bi-ahkâm al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*, ed. Gerhard Böwering, Yousef Casewit (Leiden-Boston: BRILL, 2015), 2; el-Mezîdî 450 ve 470 arasında olabileceğini ifade etmektedir. bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsna*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/6. (Muhakkikin Girişi).

⁴² Bkz. Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1955), 311. dip. 2.

⁴³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2008), 2/501-502.

⁴⁴ Bkz. Suyutî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/95.

⁴⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 18/260.

⁴⁶ Fâtih Hüsni, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsirihi* v. 536), 17-18.

⁴⁷ Gazzâlî'nin eserlerinin yakılması emrini veren Murâbıt hükümdarıdır. Hayatı için bkz. Erdoğan Merçil, "Ali b. Yûsuf b. Tâşfin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

noktasında eleştirmektedir. Bu siyasî soruşturmadan kısa zaman sonra muharrem ayında vefat eden İbn Berrecân'ın peşi sıra, recep ayında Ali b. Yûsuf b. Tâşfin ölmüş, bu durum İbn Berrecân'ın kerametleri içerisinde sayılmıştır.⁴⁸ Endülüslü âlimlerin isteği üzerine 522 h. yılında oğlu Tâşfin b. Ali'yi Endülüs'e vali olarak atayan Ali b. Yûsuf b. Tâşfin'in vefatı üzerine, oğlu Murâbıt idaresini üstlenmiştir.⁴⁹ İbn Berrecân'ın esmâ şerhinin Kastamonu yazmasında, kısa bir şekilde müellifin ilâhî isimleri şerh etme yöntemiyle birlikte vefatına yer verilmiş ve 536 h. yılında Marekeş'te vefat edip cuma günü defnedildiği kaydedilmiştir.⁵⁰

İbnü'z-Zeyyât (ö. 617/1220), bölgenin tasavvuf âlimlerinden İbn Hirzihim'in (ö. 559/1164) hayatına temas ettiği eserinde, İbn Berrecân'ın soruşturma için Merakeş'te yaşadığı hadiseye yer vermiştir. Onu soruşturma için çağıran melikin vefatının kendi vefatı akabinde olacağını söylemesini, keramet sahibi bir kimse olması şeklinde aktarmıştır. İbn Berrecân'ın vefat etmesi üzerine naaşına hürmet gösterilmemesi emri, İbn Hirzihim'e ulaşmıştır. Buna istinaden İbn Hirzihim emrindeki köleyle insanları İbn Berrecân'ın cenazesine davet ettirmiş, imkânı olup da cenazeye katılmayan kimselere Allah lanet etsin şeklinde ilan ettirmiştir. Bu durum sultana ulaşınca o da durumu tasdik etmek zorunda kalmıştır.⁵¹

Tefsir âlimlerini ele alan tabakât eserlerine baktığımızda Dâvûdî (ö. 945/1539), İbn Berrecân'ın tefsirinde hurûf ilmiyle iştigal ettiği için ayıplandığını söylemiş ve kaynaklarda aktarılan Kudüs hadisesine işaret etmiştir. Ayrıca Merakeş'e çağırılan müfessirin, oradaki münazarada hakkındaki iddialara cevap verdiğine ancak dönemin idarecilerini bu cevapların tatmin etmediğine temas etmiştir. Maksudı anlaşılmayan İbn Berrecân, dönemin idarecileri tarafından ehli bidat olarak nitelenmiştir. Hastalık sonrası muharrem ayında vefat eden İbn Berrecân'ın akabinde sultanın öldüğünü belirtmiş, bu hadise de onun kerametlerinden addedilmiştir. İbn Hirzihim hadisesine de temas eden Dâvûdî, İbn Berrecân'a yakışır şekilde son görevin ifâ edildiğini söylemiştir.⁵² Esmâ şerhi ve tefsir eseri olduğuna dikkat çeken Edirnevî (ö. 1050/1640'tan sonra), Dâvûdî ve Süyûtî⁵³ ile benzer şekilde ilk kaynaklarda tartışılan tam tefsir meselesinde, tefsirin tamamlanmadığına dair bir ibareye yer vermemiştir.⁵⁴

İbn Berrecân'ın ilim veya hac için Endülüs dışına çıktığına dair bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Yaşadığı asırda mevcut siyasi problemler ve yolların emniyette olmaması, müfessiri bundan alıkoyan sebepler olarak düşünülebilir. Ancak İbnü'l-Arif, İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126) gibi Endülüs

⁴⁸ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 1/579, 5/173.

⁴⁹ Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, 180. Tafşi b. Ali'nin Endülüs vâlisi olduktan sonra Hristiyanlara karşı seferleri için bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, 180-186.

⁵⁰ Bkz. İbn Berrecân, *Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK-1424), 300a.

⁵¹ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf ila Ricâli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed et-Tevfik, 170; Yıldız sultanın tasdik etmesini istihza olarak değerlendirmiştir. Bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen*, 38.

⁵² Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1/306, 307.

⁵³ Bkz. Süyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 68.

⁵⁴ Edirnevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 169; ayrıca bkz. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/323; Ziriklî, *A'lâm*, 4/6. Eserleri kısmında tefsirin tamamlanması meselesine değinilecektir.

âlimlerinin, cihadın hac yerine tercihi konusunda fetvası olmasına rağmen birtakım kimselerin riskleri göze olarak hac yolculuğuna çıktıkları da bilinmektedir.⁵⁵ Zahid bir hayat yaşayan müfessir, kıyâmet alametleri ve bu konuda tartışmaların bulunduğunu söylemekte ancak onun zamanının Allah'a ait oluşunu belirtmektedir. İnsanın ölümünü onun kıyâmeti olarak değerlendirmekte, bu sebeple dünyaya karşı zahit olunması ve insan ömrünün hızlı aktığı için neler geleceğine dair dikkatli olunması tavsiyesinde bulunmaktadır.⁵⁶

İbn Berrecân, Mayûrkî ve İbnü'l-Arif'le birlikte Merakeş'e soruşturma için götürülmüş, Mayûrkî, İbnü'l-Ebbâr'ın verdiği bilgiye göre hapisten kurtulmuştur.⁵⁷ Bu süreç içerisinde vefat eden İbn Berrecân'ın cenazesi büyük bir kalabalık tarafından kaldırılmış, dönemin idarecileri bu duruma engel olamamıştır. İbn Berrecân'ın naaşı, Rahbetü'l-hinta denilen yerde İbnü'l-Arif'le birlikte bulunmaktadır.⁵⁸ Oluşturduğu çevrenin hayattayken genişlemesi ve vefatından sonra da fikirlerine itimat edilen bir âlim oluşu, insanlar nezdinde etki alanını büyüttüştür. Merakeş halkı bu türbelere saygıyla yaklaşmakta, müfessir "Sidî Berrecân" olarak bölgede anılmakta ve kabri hâlâ ziyaret edilmektedir. Nitekim bölgede Berrecâniyye adıyla anılan bir tarikat grubu da yer almaktadır.⁵⁹ İbn Berrecân'ın etkisi sadece zamanıyla sınırlı kalmamış, kendisinden sonra ona nispetle Berrecâniyye isimli bir tarikat da kurulmuştur. Ayrıca İbn Kasî (ö. 546/1151), Ebû Medyen ve İbnü'l-Arabî gibi Endülüs tasavvuf tarihinde meşhur kimselere tesiri bulunmaktadır.⁶⁰

1.1.1. Hocaları

Hocaları hakkında pek fazla bilgi sahibi olmadığımız İbn Berrecân'ın kaynaklarda adı geçen hadis hocası, Ebu Abdullah İbn Manzûr'dur (ö. 469/1077). Bu âlimden Sahih-i Buhari'yi dinleyen İbn Berrecân, hadis ilmine dair geniş bilgi elde etmiştir.⁶¹ İbnü'l-Ebbâr'ın İbn Manzûr'a dair verdiği bilgileri dikkate aldığımızda; İbn Manzûr'un Kurtubâ'da da ders verdiği bilindiği için İbn Berrecân'ın ondan İşbiliyye'nin dışında Kurtubâ'da da ders almış olması ihtimal dahilindedir.⁶² Ayrıca bazı çalışmalarda İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'ı etkilediği belirtilse de biz, taraflar arasındaki ilişkinin hoca-talebe veya tek taraflı bir ilişki olduğu kanaatinde değiliz.⁶³

⁵⁵ İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'âde*, 28-30 (Muhakkikin Girişi); Mezîdî İbn Berrecân'ın hac yolculuğunu muhtemel görmektedir. bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/7 (Muhakkikin Girişi).

⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1698-1699.

⁵⁷ İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem*, 139. Bu meselenin İbnü'l-Arif üzerinden anlatısı için bkz. İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem*, 19, 20.

⁵⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/21.

⁵⁹ Karadeniz, "İbn Berrecân", 19/371; Küçük, Hülya, Küçük, Hamza, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân", 134.

⁶⁰ Bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfi İbn Berrecân*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, Haz. Ercan Alkan. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.

⁶¹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/23.

⁶² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/64; 4/129, 130. Eğitim sürecinde Kurtubâ'ya gidişi hakkında bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/7-8. (Muhakkikin Girişi).

⁶³ Süreyha Aydın, *Endülüslü Mutasavvıf İbnü'l-Arif'in Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22. Aralarındaki mektupların tercümesi için bk İbnü'l-Arif, *Gönül Meclisleri*, çev. Mehmet Necmettin Bardakçı (İstanbul: Sır Yayınları, 2005), 146-148; Süreyha Aydın, *Endülüslü Mutasavvıf İbnü'l-Arif'in Tasavvuf Anlayışı*, 23-25.

Kaynaklarda müfessirin hocalarına veya ilim rihlesine dair herhangi bir malumat bulunmamakta, dönemi içerisinde ve sonraki asırlarda etkin olmasına rağmen bu tür önemli bilgilerin kısıtlı olması oldukça ilginç gözükmetedir. Nitekim İbnü'l-Arif'in Hasan b. Gâlib es-Sebtî'ye yazdığı bir mektupta, bazı kimselerin İşbîliyye'de İbn Berrecân'ın riâyeti (tabisi) altında olduğunu vurgulaması, döneminde etkin bir kimse olduğunu anlamamızı sağlamaktadır.⁶⁴ Süyûtî, İbnü'l-Ebbâr'ın verdiği bilginin benzeri olarak İbn Berrecân'ın Ahmed b. Muhammed b. Manzûr'dan, *Sahîhu'l-Buhârî* dinlediğini aktarmaktadır. Öğrencileri arasında; hadis ve fıkıh ilmiyle ön plana çıkmış İbnü'l-Harrât el-İşbîlî (ö. 582/1186)⁶⁵, Ebû'l-Kâsım el-Kanterî (ö. 561/1165-66) ve Ebu Abdullah b. Halîl el-Kaysî (ö. 570/ 1174-75) bulunmaktadır.⁶⁶

1.1.2. Talebeleri

İbnü'l-Harrât ismiyle meşhur Abdülhak el-İşbîlî (ö.581/1186), onun meşhur talebeleri arasında yer almaktadır. İbnü'l-Harrât; hadis konusunda meşhur olmuş, sünnete bağlılıkla bilinen, zühd sahibi bir âlim olarak tanınmıştır.⁶⁷ Addas, İbnü'l-Harrât'ı sûfî çevrelere, Ebû Medyen ve İbn Berrecân'a yakın bir kimse olarak tanımlamaktadır.⁶⁸ Bir diğer öğrencisi ise İbnü'l-Mâlakî olarak bilinen Abdullah b. Muhammed b. İsâ el-Ensârî (ö.573/574)'dir. İbnü'l-Mâlakî, küçük yaşta İbn Berrecân'ın bulunduğu Talyâte/Tejada (İşbîliyye ve Leble arasında bir yer) tarafında ona iltisak etmiştir.⁶⁹ Bir diğer öğrencisi Ebû Abdullah Halîl el-Kaysî (ö. 570/) ise dönemin önemli âlimlerine talebelik yapmış, rivâyet ve dirâyet ehli bir âlimdir.⁷⁰ Son olarak Ebû'l-Kâsım el-Kantarî (ö.561/1175), İşbîliyye'de İbn Berrecân ve Kâdî İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) ders almıştır. Hadis ilminde oldukça dikkat çeken Kantarî, Merakeş'te vefat etmiştir.⁷¹

Osman Karadeniz, İbn Berrecân maddesinde ve İlyas Çelebi ise İbn Kasî maddesinde, *Sevretü'l-mürîdîn* hareketinin lideri olan İbn Kasî'yi de İbn Berrecân'ın talebeleri arasında saymışlardır.⁷² Ayrıca Çelebi; İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî'yi, İhvân-ı Safâ tesiri taşıyan bâtinî-tasavvufî düşüncüyü savunan kimseler arasında değerlendirmiştir.⁷³ Bu tartışmaya ek olarak Dendeş, İbnü'l-

⁶⁴ İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'âde ve tahkîku tarîkı's-sa'âde*, thk. İsmet Abdüllatîf Dendeş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 147. Endülüs ve özellikle İşbîliyye, tasavvuf menkıbeleri açısından Muhyiddin İbnü'l-Arabî için oldukça önemlidir. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 13/94; 15/212, 230, 353, 246; 16/85, 101, 165; 18/224, 259, 318.

⁶⁵ Hayatı ve daha fazlası için bkz. Mustafa Öztoprak, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbîlî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015).

⁶⁶ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/21; Şemseddin ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/455-517.

⁶⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/120.

⁶⁸ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 113.

⁶⁹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/272.

⁷⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/43.

⁷¹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/30.

⁷² Karadeniz, "İbn Berrecân", 19/371; Çelebi, "İbn Kasî, Ebû'l-Kâsım", 20/106.

⁷³ Çelebi, "İbn Kasî, Ebû'l-Kâsım", 20/106. Etkileşim hakkındaki detaylı bilgiler için krş. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 57-84. İbn Kasî'nin Mehdi oluşu ve isyanla ilgili bilgiler için bkz. Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn*

Arîf'in bu hareketin lideri olmadığını, hareketin asıl liderinin İbn Berrecân olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Arif'in mektuplarda İbn Berrecân'ı imâm olarak anmasını bu bağlamda değerlendirmiştir.⁷⁴ Ayrıca İbn Meserre el-Cebelî (ö. 319/931), İbn Berrecân ve İbn Kasî arasında fikri tesir olduğunu söyleyerek İbnü'l-Arif'in Endülüs'ün önemli âlimlerinden Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ile, Mayûrkî'nin ise İbn Hazm (ö. 456/1064) ile fikri etkileşimine değinmektedir.⁷⁵ Biz de İbn Kasî'nin, İbn Berrecân'ın öğrencileri arasında olma ihtimalini uzak görmemekteyiz.

1.1.3. Hayatı Özelindeki Tartışmalar

İbn Berrecân'ın hayatı ile ilgili kaynaklarda yeterli bilgi olmaması ve tabakât müelliflerinin onu birbirine zıt özelliklerle vasıflandırması, tarihi kişiliğini ortaya koymakta birtakım problemlere sebebiyet vermekte, müfessirin doğru konumlandırılmasında çeşitli zorluklara yol açmaktadır. Endülüs bölgesinde siyasi çalkantıların⁷⁶ olduğu bir zaman zarfında doğduğu tahmin edilen İbn Berrecân'ın; siyasi bir kimlikle anılıyor olması, döneminin siyasi otoritesi olan Murâbitlar⁷⁷ tarafından takibatının yapılması ve çeşitli endişeler sebebiyle dönemin merkezi idaresi olan Merakeş'e çağırılması⁷⁸ ayrıca Murâbitların rakibi olan Muvahhidler'in destekçisi suçlamaları, hayatı hakkındaki kesin kanaatleri daha da zorlaştırmaktadır.

İbnü'l-Ebbâr *Mu'cem* adlı eserinde, bölgedeki tasavvuf ehlinin siyasi otorite tarafından soruşturulmasıyla ilgili bazı bilgiler aktarmaktadır. İbnü'l-Arif'in tabiiileri çoğalınca sultana bu gibi kimselerin haklarında birtakım şikâyetler ulaştırılmış, fikren ve siyaseten önlem alması gerektiği telkin edilmiştir.⁷⁹ Bu sebeplerle Mayûrkî (ö. 537/1142), İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif Merakeş'e kovuşturma için getirilmiştir. İbnü'l-Ebbâr ilgili eserinde, Mayûrkî hariç İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın Ali b. Yûsuf (ö. 537/1143) tarafından başkentte alıkonulduğu, Mayûrkî hapisten kurtulsa da diğerlerinin tutuklandığı bilgisini vermektedir.⁸⁰ İbnü'l-Ebbâr, İbn Berrecân'ın hastalık sonucu öldüğünü

Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 53-76. İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif ile irtibatı için bkz. Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, 76-82.

⁷⁴ İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, 55-57. Ayrıca İbn Kasî'nin müridlerine yerleşmiş olan tekbîr ve tehlîl şîârını ilk ortaya koyanın İbn Berrecân olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, 72.

⁷⁵ İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, Tablolar kısmı, 463. Ayrıca müridün hareketinin Endülüs şehirleri arası irtibatı için bkz. İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, Tablolar kısmı, 464.

⁷⁶ Mülûkü't-Tavâif Dönemi (415-474/1031-1090) olarak adlandırılan bu zaman diliminde Endülüs bölgesinde siyasi birliktelik kalmamış, Müslümanlar şehir devletleri diyebileceğimiz Anadolu'daki Beylikler Dönemine benzer bir süreç yaşamaktadırlar. Bkz. Özdemir, M. (1995), "Endülüs", TDV İslâm Ansiklopedisi, 11: 211-225; Özdemir, M. (2006), "Mülûkü't-Tavâif", TDV İslâm Ansiklopedisi, 31: 553-556.

⁷⁷ Kuzey Afrika ve Endülüs'te 1056-1147 yıllarında hüküm süren Berberi hanedanıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yiğit, İsmail. (2006), "Murâbitlar", TDV İslâm Ansiklopedisi, 31: 152-155.

⁷⁸ Zehebi, İbn Tûmert gibi bir isyan başlatacakları endişesiyle İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın Merakeş'e çağırıldığını aktarmaktadır. Bkz. ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nûbelâ*, 20/73-74. Ayrıca bkz. Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 349, 355.

⁷⁹ Bkz. İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem Ashâbi'l-Kâdi Ebî Ali es-Sadeî*, thk. Sekâfeti't-Diniyye (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 2000), 18-20.

⁸⁰ Bkz. İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem*, 139. Ali b. Yûsuf döneminde Endülüs bölgesindeki Hristiyan devletlerle yürütülen savaşlar için bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 166-186.

zehirlendiğine dair görüşe tercih etmiştir.⁸¹ Dolayısıyla müfessirin hayatıyla ilgili karşılaştığımız bilgiler, genellikle siyasetle ilişkisini yansıtmaktadır.

İbnü'z-Zeyyât, Ebû'l-Hasen İbn Hirzihim'in (ö. 559/1164) biyografisini aktarırken, İbn Berrecân'ın Merakeş'e çağrıldığını ve orada vefat ettiğini aktarmış, sonraki süreçte gelişen hadiselerle dair birtakım bilgiler vermiştir. Sultan tarafından İbn Berrecân'ın cenazesinin heder edilmesi istenildiğinde, İbn Hirzihim bunun haberini almış, emrindeki köleyle âbid ve fakih bir âlimin vefat ettiğini ilan ettirerek İbn Berrecân'ın cenazesine kalabalık bir kitle toplamıştır.⁸² İbn Hirzihim'in Ebû Medyen'in hocası olması, Ebû Medyen'in ise İbnü'l-Arabî ile ilişkisi dikkate değer gözükmektedir. İbn Berrecân'ın aksine İbnü'l-Arif, sultan nezdinde itibar görmüştür. Merakeş'e çağrılan İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve sonraki sene Mayûrkî'nin arka arkaya vefat etmesi, Ebû'l-Kâsım İbn Kasî (ö. 546/1151) için boşluk oluşturmuş, hareket önderi olarak mehdîlik ilanı ve isyan için bulunmaz bir fırsat sunmuştur.⁸³

Siyasî problemlerin yanı sıra İbn Berrecân, keşf ve kerametleriyle de tanınmış bir âlimdir. Bu konudaki en meşhur örnek; Rûm sûresi özelinde Kudüs'ün haçlılardan fethedileceğine dair keşfi olmaktadır.⁸⁴ İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) anlattığı üzere, Selâhaddîn Eyyübî (ö. 589/1193) Haleb'i fethettikten sonra Kâdî Muhyiddin b. Zekiyyiddün (ö. 589/1193), recep ayında Kudüs'ün fethedileceğine dair bir beyit okumuştur. Bunun bilgisinin kaynağının İbn Berrecân'ın tefsiri olduğunu ifade eden Kâdî Muhyiddin, fetih gerçekleştiğinde Kudüs'ün kâdılığına tayin edilmiştir.⁸⁵ İbn Berrecân Rûm sûresinde, içerisinde bulunduğu tarihi 522 h. olarak söylemiş, bu sûrede fetih tarihi verilmemiş ancak Kadir sûresinde fetih yılı olan 583 h. tarihi kaydedilmiştir. Mehmet Yıldız, birtakım hesaplama yöntemiyle meseleyi izah etmiş, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi çerçevesinde örtük ve perdeli bir keşif değerlendirmesi yaparak bu meseleyi gaybla irtibatlı ele almıştır.⁸⁶ Nitekim Süleyman Ateş, müfessire ait değerlendirmeleri arasında bu konuya da temas etmiştir.⁸⁷

⁸¹ Bkz. İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem*, 20.

⁸² İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed et-Tevfik (Ribat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye, 1948), 170. Bu bilgilerin benzeri için bkz. Ahmed el-Kâdî el-Miknâsî, *Cezvetü'l-Iktibâs* (Ribât: Dâru'l-Mansûr, 1973), 464-465. İbn Berrecân hakkında ilk bahseden hangi kaynak olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 33-34.

⁸³ İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn ve Müstehilli'l-Muvahhiddîn Asri'-Tavâifi's-Sânî h.510-546/ m.1116-1151* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 70. Kostantiniyye'nin fethi ve Mehdi'nin Endülüs'ten çıkacağı düşüncelerine dair Kurtubî'nin aktardıkları oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Şemseddin el-Kurtubî, *et-Tezkire bi-Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire*, thk. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2004), 1214-1216.

⁸⁴ Doğu İslâm dünyasına yönelik haçlı seferlerinin yanı sıra Batı'da-Endülüs'te benzer bir sürecin yürütüldüğünü görmekteyiz. Bkz. Lütfî Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüöam Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

⁸⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/229, 230. Beyit: “وَقَتَحَكَ الْقَعْلَةَ الشَّهْبَاءَ فِي صَفَرٍ ... مَبِشَرُ بَفَتْوحِ الْقُدْسِ فِي رَجَبٍ” şeklindedir. Zehebî, İbn Hallikân'ın bu bilgiyi haşiyede bulduğunu ve aslının olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Şemseddin ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 21/360. Süyûtî tefsirdeki ilginç şeyler/acayiplik çerçevesinde meseleye işaret etmiştir. Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 321.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân'ın felek ilmi bağlamında hesaplama yaptığını düşünmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/161. Hesaplamanın ayrıntısı için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 64-71. Bu konu etrafında yazılan makaleler için bkz. Yıldız, “Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir

Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), İbn Berrecân'ın Kudüs'e dair keşfine temas etmiş, hocasından meseleye dair aktarımlarda bulunmuştur. O, bu durumun imkân dahilinde olduğunu düşünse de harflere istinat eden bir çıkarım olmadığını belirtmektedir. Tarihin döngüsel işleyişi ve buna dayalı bir basiret göstergesi olarak gördüğünü söylemektedir.⁸⁸ Süyûtî, İbnü'z-Zübeyr'den nakille Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ebi'l-Haccâc el-Leblî'nin (ö. 590/1194)) İbn Berrecân'ın Rûm sûresi bağlamında tefsirinden Kudüs'e dair keşfini istihrâc ettiğine değinmiştir.⁸⁹ Bu bağlamda döngüsel tarih düşüncesinden hareketle, İbn Berrecân'ın Kudüs keşfini basiret merkezli bir çıkarım olarak da okuyabiliriz.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, tarihî kaynaklarda yeterli bilginin olmaması ve hayatı hakkında çok kapalı alanlar bulunması, ayrıca âlimlerin birbirine zıt derecede farklı kanaatleri ifade etmeleri, müfessirin fikri yapısındaki derin tartışmaları değerlendirmemizi gerekli kılmıştır. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*'sında İbn Berrecân'ı hulûlîler arasında saymakta, sahip olduğu dolaylı kaynakları vasıtasıyla bu ithamda bulunmaktadır. Aynı şekilde İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) İbn Berrecân'ın *Aynu'l-Yakîn* adlı eserinin okunmamasına dair fetvası bulunmaktadır.⁹⁰

İbn Berrecân'ın hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlı olmakla birlikte, âlimlerin olumlu değerlendirmeleri yanında olumsuz hatta tekfir edecek kadar ileri derecede eleştiriler de yer almaktadır. Ona yönelik genel eleştiriler; kelâmî açıdan ve tefsirindeki ifadelerinin kapalı olması şeklinde ifade edilmiştir.⁹¹ Nitekim İbn Teymiyye onu, önemli mutasavvıflardan biri olan Ebî Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ekolü içerisinde saymış, sıfatlarla ilgili meselelerden ötürü hulûlî olarak değerlendirmiştir. Ancak İbn Teymiyye'nin İbn Berrecân'ın eserlerini okumuş olması tartışmalı bir durumdur. Nitekim dikkatli okuyan bir kimse, İbn Berrecân'ın tefsirinde defaatle hulûl düşüncesine karşı olduğunu vurguladığını görecektir.⁹²

Herevî (ö. 481/1089)⁹³ çizgisindeki tasavvuf anlayışlarından dolayı İbn Berrecân ve İbn Kasî'yi eleştiren İbn Haldûn, tam olarak tasavvuf karşıtı değildir. İbn Haldûn; İbn Berrecân, İbn Arabî, İbn Seb'in (ö. 669/1270) grubunu, bidatlerle dolu grup içerisinde zikretmiştir. Hissî hicabının kaldırılmasını merkeze aldıklarından bahsederek esmâ, tecellî ve hazarat ehlini "mekruh" anlayış içerisinde saymıştır.⁹⁴ Aynı şekilde Burhaneddin el-Bikâî de (ö. 885/1480) *Masra'u'tasavvuf* adlı

Değerlendirme," Kelâm Araştırmaları Dergisi , 2014; Arpa, A. (2015). "Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytûlmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi -İbn Berrecân'ın İşârî Tefsir Yorumu", *Journal of Islamic jerusalem Studies* , 15 , 33-46 .

⁸⁷ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 132-133.

⁸⁸ Bkz. Ebû Şâme-el-Makdisî, *Kitâbu'r-Ravdateyn*, thk. İbrâhîm Zeybek. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/395-396.

⁸⁹ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, 2/331-332.

⁹⁰ İbn Haldun fetvasında, İbn Berrecân'a *aynu'l-yakîn* isimli bir eser atfeder. Abdülganî en-Nablusî, *Reddu'l-metin ala muntekısı'l-arif Muhyiddin*, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr.883. Bu fetvanın metni ve tercümesi için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, 147-150. (Hazırlayanın Girişi)

⁹¹ Fâtih Hüsnî, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihi* v. 536), 18.

⁹² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/153; Bakara-2/203.

⁹³ Bkz. Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, (1998), "Herevî, Hâce Abdullah", TDV İslâm Ansiklopedisi, 17: 222-226.

⁹⁴ İbn Haldun'un görüşleri için bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul Dergâh Yayınları, 4.bs., 2016), 120-129; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, Haz. Girişi, 142-147.

eserinde, İbn Haldûn'dan hareketle İbn Arabî, İbn Seb'in ve İbn Berrecân'ı his perdesini keşfeden ehil arasında saymış, zâhirî en uzak şekilde te'vîl etmeleri sebebiyle küfürle itham etmiştir. Tedavülde olduğunu ve okunmaması gerektiğini belirttiği, ümmetin selameti için yakılmasını düşündüğü eserler arasında İbn Berrecân'ın *Aynu'l-yakîn* adlı eseri de yer almaktadır.⁹⁵

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif'i övmüş, siyasal bir devrimci olan İbn Kasî'nin tasavvufî inanılabilirliğini ise sorgulamıştır. İbn Berrecân ve İsmâilî öğretilerde bulunan seçkinlik anlayışı, evliyânın seçkinliğiyle ilişkili olmakta ancak İsmâilîlerin düşüncesinin aksine İbn Berrecân seçkin/velî kimselerin hatasız ve masum olduklarını söylememektedir.⁹⁶ İbn Berrecân'ın felsefî donanım ve tasavvufî yönü anlaşılması noktasında birtakım güçlükler barındırmaktadır. Dolayısıyla onun çok yönlülüğü her zaman dikkate alınması gereken bir tarafı olarak belirmektedir.

İbn Berrecân'ın mezhep olarak Malikî, itikadî olaraksa selef çizgisinde olduğu ileri sürülmektedir. Ancak onun Malikî'liğinin mutlak taklide dayanmadığını, meselelerin içtihat boyutunu gözettiğini söylemeliyiz. Zehebî, arşa dair eserinde İbn Berrecân'ı, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) tabisi olarak Sâlimiyye ekolünden saymaktadır.⁹⁷ Nitekim bu grubu Zehebî, Allah'ın zâtıyla arşta ve zâtıyla her mekanda olduğunu düşündükleri için tenkit etmektedir.⁹⁸

Âyetlerin tefsirinde yer yer çeşitli düşünce yapılarını eleştiren İbn Berrecân'ın, Ehli sünnet âlimleri arasında sayılması gerekmektedir. İbn Berrecân'ın tenkit ettiği itikadî fırkalar arasında; Mu'tezile, Müricie, Hulûl ehli ve Mücessime-Müşebbihe yer almaktadır. Fâtih Hüsni, İbn Berrecân'ın akidesinin Eş'âri âlimleriyle uyumlu olduğunu belirtmekte, bu düşüncesini arşa istiva, kesb, ru'yetullah, ameli imanın kabul şartı olarak görmesi ve kabir azabını ikrar etmemesi şeklinde beş meseleyle delillendirmektedir.⁹⁹ Fıkhî mezhep olarak Malikî olduğunu belirten Hüsni, müfessirin eserlerinde farklı mezheplere dair görüşlere de yer verdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ Kârî ise bölgedeki yaygın anlayıştan ötürü fıkhî mezhebinin Mâlikî olmasının yüksek ihtimal olduğunu belirtir.¹⁰¹

Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsirinin üç yerinde isim vererek İbn Berrecân'a atıfta bulunmaktadır. Bu atıflardan birinde, mukattaa harfleri bağlamında İbn Berrecân'ı ilmu'l-hurûf ile ilişkili bir tanımlamayla anmaktadır.¹⁰² İkinci atıfta ise esmâ ve sıfatlar konusunda, Allah'ın 99

⁹⁵ Burhaneddin Bikâî, *Masra'u'-tasavvuf*, thk. Abdurrahmân el-Vekîl, 167. İlginçtir ki aynı Bikâî tefsirinde İbn Berrecân'dan üstat olarak bahsetmiş altmıştan fazla yerde ondan alıntıda bulunmuştur. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/27. (Muhakkikin Girişi).

⁹⁶ Ali Humayun Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 201.

⁹⁷ Basra'da İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) tarafından kurulmuş kelâm ve tasavvuf merkezli bir fırka. Detaylı bilgi için bkz. Cihat Tunç, "Sâlimiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁹⁸ Zehebî, *Kitâbu'l-Arş*, 1/180-181; Zehebî, *Siyeru A'lâmi-n-Nübelâ*, 15/452.

⁹⁹ Fâtih Hüsni, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsirihî* v. 536), 23-24.

¹⁰⁰ Fâtih Hüsni, *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân*, 24, 143.

¹⁰¹ el-Kârî, "İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûduhu fî't-tefsîri's-sûfi ve ilmi'l-kelâm", 380.

¹⁰² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/59

isimden fazla isimle vasıflanabileceği ve ilgili rivâyetin tevatür olması meselesi yer almaktadır.¹⁰³ Üçüncü atıfısa Rûm sûresi bağlamında Kudüs'ün fethine dair keşfini, hocası İbnü'z-Zübeyr vasıtasıyla aktarması şeklindedir. Devamında Ebû Hayyân, İbnü'z-Zübeyr'in İbn Berrecân hakkında Kur'ân'dan çıkarımlarda bulunarak gayba muttali olduğuna inandığını belirtmektedir.¹⁰⁴

İbn Berrecân'ın yaşadığı asırda, İşbîliyye bölgesini Abbâdîler idare etmekteydi. Bu aile, kâdî olarak bölgede itibar sahibi olmuş, Kurtubâ'daki merkezi idarenin bozulup halifelüğün kaldırılmasıyla İsmail b. Abbâd idaresinde emirlik vazifesiyle devam etmiştir. Daha sonra 433/1042 yılında vefat eden İsmail'in yerine oğlu Mu'tedî (ö. 461/1069) geçmiş, İbn Bessâm (ö. 542/1147) gibi tarihçiler Mu'tedî'yi fitnenin ele başı ve Müslümanları bölen kimse olarak anmıştır. Nitekim onun Müslüman emirliklere karşı Hristiyanlarla birlikteliği olmuş, Müslümanlara karşı sert davranmıştır. Daha sonra gelen Mu'temîd Alellah ise faziletli ve kıymetli bir kimse olarak tarihçiler tarafından anılmıştır. Nitekim o, Hristiyanlara karşı Murâbîtlardan yardım alma düşüncesine kuvvetle destek olan idareciler arasında yer almıştır. VI. Alfonso'nun İşbîliyye'yi kuşatması ve büyük ordularla Müslümanlar üzerine yürümesi, birlik olmayı ve yardımcı arayışlarını zorunlu kılmıştır.¹⁰⁵ Ancak daha sonra gelen beylikler arasındaki anlaşmazlık devam etmiş, Murâbîtların Endülüs'e geçmesi bir zorunluluk arz etmiştir. Bu süreçte üçüncü kez Endülüs'e geçen Yûsuf b. Tâşfîn, 488 h. yılında Abbâdîlerden İşbîliyye'yi savaş yoluyla kontrolüne almıştır.¹⁰⁶ Dolayısıyla bölgede Murâbîtların siyasi rakiplerinin olmaması düşünülemez.

İbn Berrecân'ın yaşadığı çağda; siyasi, idari, askeri ve toplumsal problemlerin, ayrıca kişisel çekişmelerin, tasavvuf ve zühde yönelişi hızlandığı ve daha görünür kıldığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla Müslümanların dinden uzaklaşması ve kulluklarını eksik yapıyor olması problemlerin temel sebepleri arasında sayılırken, farklı biçimlerde tezâhür eden zühd hareketlerine veya düşünce biçimlerine yol açtığını söyleyebiliriz.

İbn Tûmert (ö. 524/1130)¹⁰⁷ gibi siyasî bir hareketin önderi olması bağlamında İbn Berrecân'ın 130 civarı beldede adına hutbe okunması, ilk olarak Şa'rânî'nin eserinde yer almış, Şa'rânî, İbn Kasî ve Mercânî gibi siyasi olarak bölgede tartışmalı kimselerle birlikte onun hakkındaki bilgilere yer vermiştir. Aynı şekilde bu kimselerin toplumun önderleri olduğunun ve öldürülmeleri için haset ehli tarafından çaba harcandığının da altını çizmiştir.¹⁰⁸ Mehmet Yıldız, diğer eserlerde aktarılan bu

¹⁰³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 5/231.

¹⁰⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 8/374-375.

¹⁰⁵ Bkz. Haccî, *İslâmî Fetihten Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi (711/1492)*, 507-513. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, 152-153.

¹⁰⁶ Haccî, *İslâmî Fetihten Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi (711/1492)*, 555, 556. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, 160-162.

¹⁰⁷ Hakkında bilgi için bkz. Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁰⁸ Abdulvehâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* (Mısır, ts.), 1/15.

konuya dair bilgilerin, Şa'rânî'den nakille bizlere ulaştığını düşünmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca Yıldız, Abdulgaffar b. Nuh el-Kûsî (ö. 708/1309) isimli bir müellife dayanarak mehdilik iddiasında bulunan başka biri sebebiyle, İbn Berrecân ve İbn Kasî'nin töhmet altında bırakıldığını söylemektedir. Farklı rakamların zikredildiği bu eserde, kastedilen mananın kapalı olduğunu belirterek 130 rakamının açık olarak Şa'rânî'de geçtiğine değinmiştir.¹¹⁰

İbn Tûmert'in Murâbitlara siyasî olarak problem çıkarması sebebiyle,¹¹¹ İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif (ö. 536/1141)¹¹² ümerâ tarafından dikkatle incelenmiş ve bu sebeple İbn Kasî (ö. 546/1151)¹¹³ hareketini göz ardı etmişlerdir. Bu âlimlerin bölgeden uzaklaşmaları ve ayrılmaları, İbn Kasî'yi bölgede en etkili sûfî kılmıştır. Nitekim İbn Kasî'nin başını çektiği tasavvuf görünümlü Mürîdûn hareketi de bu iki âlimin vefatının hemen akabinde başlamıştır.¹¹⁴ Kuzey Afrika'da İbn Tûmert hareketinin Murâbitlar'a ciddi şekilde zarar vermesi, Endülüs bölgesinde Hristiyanlarla yürütülen savaşta başarısız kalınmasına sebep olmuştur.¹¹⁵ Burada şunu da ilave etmek gerekir ki Endülüs bölgesindeki isyanlar ve siyasî hareketler, sadece tasavvuf menşeli değildir. Bölgede idareci ve cemaat lideri durumundaki kimselerin de Murâbitlar'a veya Muvahhidler'e isyan ettiğini bilmekteyiz.¹¹⁶

İbnü'z-Zübeyr İbn Berrecân'ı tanımlarken; onun insanlardan uzak durmayı ve kendi işiyle meşgul olmayı öncelediğini belirtmektedir.¹¹⁷ Nitekim onun nasihatler ihtiva eden ve ibadete öncelik verilmesi şeklindeki tavsiyeleri dikkate alındığında, siyasete müdahil olma gibi bir gayretinin bulunmadığını söyleyebiliriz. Ancak tefsiri özelinde bazı noktalarda idarecileri de eleştirmekten geri durmadığını müşahade etmekteyiz. İbnü'z-Zübeyr'in onu insanlardan uzak bir kimse olarak vasıflamasına ve kendi tefsirinde de insanlardan uzak durmayı destekler mahiyette işaretlerin bulunmasına karşılık,¹¹⁸ İbn Berrecân'ın kovuşturma geçirip Merâkeş'e çağırılmış olması çelişkili bir durum oluşturur. Bize göre bu çelişkinin izahı; Murâbit yöneticilerinin Abbâdiler'den İşbiliyye'yi zorla ele geçirmesi neticesinde, o

¹⁰⁹ Bkz. Yıldız, *Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 36-37.

¹¹⁰ Abdulgaffar b. Nuh el-Kûsî, *el-Vahid fî Sülûki Ehli't-Tevhîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 001794), vr. 111a-119a. Bu bilgilere işaret etmesi bakımından bkz. Yıldız, *Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 37. Yazma eserlerde Kûsî'nin ismi Kavsî olarak kataloglanmıştır. Ayrıca Yıldız'ın işaret ettiğinin dışında farklı bir yazması daha bulunmaktadır. Bu yazmada müellifin ismi Kûsî olarak harekelidir. Yaptığımız genel bir inceleme sonucunda iki yazmanın farklı şekilde başladığı göze çarpmaktadır. Bkz. Abdulgaffar b. Nuh el-Kûsî/Kavsî, *el-Vahid fî Sülûki Ehli't-Tevhîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 01583-002), vr. 78a-186b.

¹¹¹ Sürecin tarih açısından incelenmesi için bkz. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

¹¹² Hakkında bilgi ve tasavvuf anlayışı için bkz. Nihat Azamat, "İbnü'l-Arif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Süreyha Aydın, *Endülüslü Mutasavvıf İbnü'l-Arif'in Tasavvuf Anlayışı*.

¹¹³ Gazzâlî, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'dan etkilenmiş, siyasî olayların merkezinde yer alan sûfî bir kimsedir. Bkz. İlyas Çelebi, "İbn Kasî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Bu çalışma İbn Kasî üzerine İbnü'l-Arabî tarafından yazılan şerhi konu edinen doktora tezinin kitaplaşmış halidir. Dolayısıyla İbn Kasî'nin hayatı ve siyasetine dair önemli bilgiler içermektedir. Ayrıntı için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, ed. Ercan Alkan (İstanbul: TYKBY, 2017).

¹¹⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, 61.

¹¹⁵ Bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, 176-178.

¹¹⁶ Bu isyanlara örnek olarak bkz. İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, 76-94.

¹¹⁷ İbnü'z-Zübeyr, *Sılatu's-Sıla*, 32-34.

¹¹⁸ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/208.

şehirdeki en ufak bir olayda dahi aşırı titiz davranmaları olabilir. İbn Berrecân'ın bu çerçevede almış olduğu el-Lahmî nispeti, bizce onun Abbâdilerle soyca ilişkili olduğuna dair bir işarettir. Zira müfessirin Abbâdî soyuyla ilişkisinin bulunma ihtimali, okları üstüne çekmek için yeter bir gerekçe olabilir. Dolayısıyla bölgenin idaresi için yeni bir kalkışma olmaması ve siyasi düzenin bozulmaması arzusu her zaman öncelenmiştir. Ayrıca gittikçe büyük bir tehdit olan Muvahhidî hareket, özellikle tasavvufî düşünceden beslenmektedir. Nitekim İbn Berrecân'ın sûfî olması ve bölgesinde etkin bir şahsiyet olması, Murâbıt idarecilerini onu dikkatle takip etmesi gerektiği sonucuna götürmüştür. Nitekim İbn Kasî gibi mutasavvıf görünümlü kimseler, onun etkin kişiliği ve sûfî kimliğini kullanarak isyan gerçekleştirmiş olmalıdır. Biz, İbn Berrecân'ın Dendeş gibi Mürîdûn hareketinin başında olduğunu ve isyanı planladığını düşünmemektediriz.¹¹⁹ Ayrıca yazdıklarından hareketle onun genellikle isyanı destekler nitelikte bir yaklaşıma sahip olmadığını fark ettiğimizi ifade edebiliriz. Ancak eserlerinde, idarecilere dair ufak dokundurmaları da görmekteyiz.

Dendeş, İbn Berrecân'ı İşbîliyye'de hareketin liderleri arasında görmekte; İbnü'l-Arif, İbn Berrecân, İbn Kasî gibi dönemin sûfilerini felsefî tasavvufa geçiş olarak düşünmektedir. Platon, Aristo, İhvân-ı Sâfa, Fârâbî, İbn-i Sinâ, Mu'tezile ve sûfî kimselerin etkisinde değerlendirdiği bu kimselerin, bölgede tabîlerinin olduklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla sûfiler ve Murâbıt idarecilerle ilişkiler ilmî ve siyasî bir zeminde yürümekte, İbn Tûmert gibi bir hareket haline dönüşecekleri endişesi bulunmaktadır.¹²⁰ Nitekim İbn Berrecân'ın eş-Şehîd isminde sıralamış olduğu inanç esasları, bir manifesto şeklinde düşünülmektedir bu gözle okunabilmeye imkân sağlayabilir.¹²¹ Ayrıca her iki âlimin de emir bi'l ma'rûf nehiy ani'l münker vurguları, toplumun ve idarecilerin ıslah edilmesi düşüncesiyle irtibatlı gözükmektedir. Bu durumun siyasiler tarafından memnun karşılanmamış olduğunu söyleyebiliriz.

Esmâ şerhinde, Allah'ın *es-Selâm* isminin izahındaki taabbüd¹²² kısmında, müellifin verdiği nasihatlerden birisi de yönetici çocuklarıyla dostluk kurulmaması tavsiyesidir.¹²³ Bu nokta, müfessirin idareci kimselere mesafesini işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Sûfilerin sahip oldukları idareci zümre ile aralarına mesafe koyma düşüncesini, İbn Berrecân'da da görmekteyiz.

¹¹⁹ İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, 56-57. İbn Berrecân'ın Bakara sûresindeki ifadelerini kurtuluş maksatlı ifadeler olarak yorumlamaktadır. krş. İsmet Dendeş, *el-Endelüs*, 55; İsmet Dendeş, *Evdâun Cedidetün ala'l-Murâbitîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 115..

¹²⁰ Değerlendirmeler için bkz. İsmet Dendeş, *Evdâun Cedidetün ala'l-Murâbitîn*, 40-44-46-90-115-143-144-188. İbn Berrecân'ın yaptığı işi felsefî yönelimli bir tasavvuf olarak görmesi bakımından bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 243-252.

¹²¹ Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/3-117. Burada özellikle bir imkândan bahsettiğimizin altını çizmek isterim.

¹²² İbn Berrecân'ın önemli kavramalarından biri olan bu kelime genel olarak kulun Allah'a karşı vazifelerini yerine getirmesi, O'nun isim ve sıfatlarıyla donanarak bir hayat sürmesini ifade eder. Ayrıca bu kavramın, kulun Rabbi karşısında sürekli müşahade ve murakabe halinde olarak ilâhî teklifin ölene kadar devam etmesi düşüncesini de gösterdiğini söyleyebiliriz. Esmâ şerhinde bu düşüncesini yönteminin bir parçası kılması oldukça dikkat çekicidir.

¹²³ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/182.

İbn Berrecân tefsirinde, İsa'nın (a.s) nüzûl edeceğini söylemektedir. Nitekim fethi, geleceğe dair bir bildirim olarak düşünen müfessir, İsa'nın (a.s) havâriyelerinin âyette işaret edildiği üzere henüz galip gelmediğini Saff sûresi içerisinde belirterek, bunun nüzûl-i İsa ile ilişkisini kurmaktadır. Dolayısıyla ahir zamana yakın olarak gördüğü kendi asrını, fiten hadislerinde de belirtilen olaylarla anlamlandırdığını ve İsa'nın (a.s.) gelmesini uzak görmediğini belirtebiliriz. Ahir zamanda Müslümanların kitap ehline üstün geleceğini, böylelikle İsa'nın (a.s.) havarileri olacak olan Müslümanların âyette de belirtildiği üzere galip olacağını ifade etmektedir. Nitekim Saff sûresi olarak meşhur olan bu sûrenin ismini Havâriyyîn olarak seçmesi, onun düşünce dünyasıyla sûre için seçtiği ismin bütünlüğünü göstermesi açısından kayda değer durmaktadır.¹²⁴

Cuma sûresi 62/2 “ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ” âyetinde tilavet edilen/okunan âyetler ifadesi, Kur'an; yine aynı sûrede yer alan *hikmet* ifadesi ise sünnet ve mefhûmu'l-Kur'an anlamlarına gelmektedir.¹²⁵ Cuma-62/3 âyeti¹²⁶ bağlamında sonradan İslâm'a dahil olanların bu dinin taşıyıcısı olduğunu belirten müfessir, buradaki hitâbı âlemdeki işleyişin döngüsel olduğu şeklinde ifade etmiş, ümmi olmayı kitap ehli olmamakla ilişkilendirmiştir.¹²⁷ Türk, Mecus, Berber ve Deylem gibi kavimlerin İslâm'a girişini döngüsel süreçle anlamlandırmıştır. Nitekim Muhammed-47/38 âyeti¹²⁸ çerçevesinde, Ben-i Ümeyye'nin zulümleri sebebiyle Beni Abbas'a geçen iktidarın, Arapların elinden çıkarak başka ümmî kavimlere verildiğini söylemektedir. Bu değişimi tarihin döngüsel oluşu içerisinde gören müevvil, idarenin yakın zamanda Arap bir devlete dönebileceğini imâ etmektedir.¹²⁹ Bu tarz yorumları onun siyasî düzlemde değerlendirilebilmesine de imkân tanımakta; ancak isyan hareketinin önderi olabileceğini kanıtlayacak düzeyde de olmamaktadır.

Endülüs'te mehdilik tartışması ve bu çerçevede siyasi ve sosyal olaylar oldukça canlıdır. Ayrıca Fâtımîler'in mehdilik anlayışı ve vurgusu, Şiilik üzerinden Endülüs'e tehdit oluşturmaktaydı. Nitekim İbn Kasî'nin iddialarından en çarpıcı olanı, mehdîliktir. İbn Berrecân'ın ahir zaman, mehdilik gibi meselelere tefsirinde yer vermesi, bu bağlamda dikkate değerdir. Zira Merakeş'e çağırılması, hakkında mehdilik ve isyan potansiyelini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Onun ölümünden sonra İbn Kasî'nin mehdilik ilanı ile isyanı ve Mürîdin hareketini başlatması, tasavvuf çevrelerinin birbiriyle irtibatı incelendiğinde İbn Berrecân'ın merkeze çağırılmasının haklı gerekçelerine işaret etmektedir.

¹²⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/2571-2573.

¹²⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/2577. Hikmet hakkındaki genel yaklaşımı için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu 'l-Hüsnâ*, 2/232.

¹²⁶ “(Allah o peygamberi) onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir. O mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

¹²⁷ Bir önceki Saff sûresinde bu kavimlerin ehli kitap içerisinde saymadığını dolayısıyla ümmilik ve kitabîlik arasında ilişki kurduğunu söylemeliyiz. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/ 2572.

¹²⁸ “İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağırılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar.”

¹²⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/ 2577, 2578.

Endülüs ve Kuzey Afrika'da Emevi-Fâtımî çekişmesi siyasi, askeri ve nüfuz alanları gibi pek çok alanda kendini göstermektedir. Bu çekişmenin, dini alanlar ve Kur'ân yorumunda da ortaya çıkması düşünülebilir bir durumdur. Emeviler, Fâtımîleri Kur'ân'ın bâtni yorumundan ötürü eleştirmekte ve bunun yanlış tefsir yapma biçimi olduğunu belirtmektedir. Bu rekabet, Endülüslü âlimlerin Mâlikîliğe bağlılıklarını kuvvetlendirmekte; Malikîliğin aksi görüş sahibi olan muhaddis, Şafîî mezhebine mensup kimseler de bu çatışmadan fazlaca nasibini almaktaydı.¹³⁰ Bu sebeple mutasavvıf-fakih tartışmaları, İbn Berrecân'a kadar rekabet ve ihtilafa dair meseleler üzerinden tevarüs etmiştir. Nitekim aynı tartışmalar ondan sonra da devam etmiş, farklı yaklaşım ve düşüncelere imkân vermiştir.¹³¹

Doğu ve Endülüs Müslümanları için siyasi olarak kaotik bir dönemi işaret eden ve müfessirin de yaşamış olduğu bu çağlar, tefsir eserlerinin en çok yazıldığı dönemler arasında yer almaktadır. Süyûtî *Tabâkâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde 136 müfessire yer vermekte ve bu eserlerin yarıdan fazlası bu zaman dilimine tekabül etmektedir.¹³² Buradan hareketle Müslümanların yaşamış olduğu siyasi, iktisadi ve içtimaî buhranlar, Kur'ân'ı anlamaya yönelik faaliyetleri Kur'ân üzerinden ifade etme gerekliliğini artırmıştır. Ayrıca Müslümanların siyasi, askeri gibi çeşitli açılardan sıkıntılı dönemlerde olsa bile, ilmî faaliyetlerin azalmadığı sonucunu da çıkarmak mümkündür.

İbnü'l-Ebbâr, İbn Berrecân'ın Endülüs'e Abbâdî Emirliğinin yöneticisi olan Mu'tazîd Abbâd b. Muhammed zamanında geldiğini söylemektedir. Yine o, İbn Berrecân'ı kıraat, hadis, kelâm ve tasavvuf alanlarında bilgi sahibi bir kimse olarak tanıtır.¹³³ İbnü'l-Ebbâr'ın vermiş olduğu bilgilerden hareketle, müfessirimizin Abbâdî Emirliğiyle ilişkisi ve Lahmî soyuyla bağlantısı, onun Abbâdî hanedanına son veren Murabıtlar'ın siyasi olarak takibatında olmasını anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Berrecân'ın bazı sûfilerle Merakeş'e çağırılması akabinde, diğerlerinin serbest bırakılıp onun hapsedilmesi veya zehirlenerek öldürülmesi Abbâdî ailesiyle irtibatlı olması fikriyle bağdaştırılabilir. Zira İşbiliyye Abbâdîlerin siyaset merkezi olurken, Abbâdîler Tavâif döneminin en güçlü emirlikleri arasında yer alıyordu.

İbn Berrecân için yapılan fakih nitelemesi, muasırı olan İbnü'l-Arif gibi tasavvuf ehlinde olan kimselerin eserlerinde de yer almaktadır. İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'a yazdığı mektuplar kısmen

¹³⁰ Maribel Fierro, *III. Abdurrahman İlk Kurtuba Halifesi*, çev. Firdevs Bulut Kartal (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 147-148.

¹³¹ Zecel şiirleriyle tanınan İbn Kuzmân, fakihlerin şiddetli eleştirileri karşısında fakih kelimesini münafık anlamında kullanmaktadır. Bu bağlamda bölgede fakih kelimesine eleştirel bağlamda yer vermiş olması açısından önemlidir. Bkz. M. Faruk Toprak, "İbn Kuzmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/154-155.

¹³² Bkz. Süyûtî *Tabâkâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1396; İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/17. (Muhakkikin Girişi).

¹³³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/21.

elimize ulaşırsa da İbn Berrecân'ın ona yazdıkları şimdilik meçhul olarak kalmıştır.¹³⁴ İbn Berrecân'ın talebelerinden olan İbnü'l-Harrât'ın *el-Âkıbe* isimli eserinde, Ebu'l-Hakem ile ilgili fakih, ilim ve amel ehli şeklinde vasıflar kullanması, müfessiri tanımak için önem arz etmektedir. Ayrıca İbnü'l-Harrât'ın İbn Berrecân'ın birtakım kerametlerinden bahsetmesi de oldukça dikkate değerdir.¹³⁵ Onun hayatı hakkında aktarılan bilgilerde keramet ve keşif ehli olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır.

İbn Hirzihim'in insanların İbn Berrecân'ın cenazesine katılmasını isterken müfessiri vasıfladığı ifadelerden ilki, fakih olmasıdır. Nitekim Kurtubî de *et-Tezkire* adlı eserinde, İbn Berrecân'ı fakih olarak tanımlamaktadır.¹³⁶ Kurtubî tespit edebildiğimize göre bu eserinde, İbn Berrecân'ı fakih nispetiyle anarak on yerde ona atıfta bulunmuştur.¹³⁷ Kârî, müfessir için kaynaklarda yer alan fakih nispetinin, kelâm ve tasavvuf sahasındaki etkisinden ötürü kullanıldığını düşünmektedir.¹³⁸

İbn Berrecân'ın bilinen sûfî çalışmaların aksine, sûfî şathiye ve hikayelere yer vermemesi, onu öncekilerden ayıran bir vasfı olarak durmaktadır.¹³⁹ Hem *İzâhu'l-hikme* adlı eserinde hem de *Esmâ ve Tenbîhu'l-Efhâm* adlı eserlerinde bu çerçevede bir malumata rast gelmediğimizi ifade etmek gerekmektedir. Ancak hakkında yazılan bilgilerin pek çoğunda, keşif ve keramet sahibi bir kimse olarak tanıtılmıştır.

İbn Berrecân'ın mehdî ve ahir zaman vurgusu, hayatı noktasında da önem arz etmektedir. Bu yaklaşımı onun Şii olduğu fikrine; Mehdi geldiği zaman tevhit ehlinin galibiyetine vurgu yapması da hakkında siyasi birtakım mülâhazalar oluşmasına sebebiyet vermiş olabilir.¹⁴⁰ Aynı şekilde emr-i maruf vurgusu ve zâhirî-hâricî düşünceyle ilişik olması da meselenin bir başka ayrılık göstergesidir. Bu iki farklı yaklaşım tarzı, düşünce bağlamında kelâmî mezhepler arasında benzerlik gösterse de bunun oluş ve eyleyiş itibarıyla farklı yöntemlerle olacağı aşîkardır.

¹³⁴ İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-Sa'ade*, 108-110. Hasan b. Gâlib esSebtî'ye yazdığı mektupta İbn Berrecân'ın selamını da ilettiğini görmekteyiz. Bkz. İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'ade*, 129. İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'la hoca-talebe ilişkisi ve ayrıca İbnü'l-Arif'in tasavvuf düşüncesi için bkz. Süreyha Aydın, *Endülüslü Mutasavvif İbnü'l-Arif'in Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Yüksek Lisans Tezi.

¹³⁵ İbnü'l-Harrât, *Âkıbe* adlı eserinde İbn Berrecân'ı fakih olarak nitelemiş ve ilim-amel ehli kimseler arasında zikretmiştir. Bu konuyu kabir azabı ve ruhların nereye gittiğine dair meselede 12. başlık altında işlemiştir. İbn Berrecân'ın defin ve sonrasında yaşadığı bir olayı aktarmıştır. Kabre birini gömdükleri sonra orada bulunurken bir dabbenin kabre yöneldiği sanki iştioyormuş gibi kulak kabarttığını sonra tekrar dönüp bir daha kulak verdiğini birkaç kere bu durumun tekrarlandığını, bu olayın Hz. Peygamberin “kabir azabını hayvanlar iştir” sözünü hatırlattığını belirtmiştir. Bu hikâyeyi Müslim'in hadis eserinde kabir azabı kısmında kârî hadisi okuduğu esnada gerçekleştiğini belirtmiştir. Bkz. Abdülhak İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, *el-Âkıbe fî Zikri'l-Mevt*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1986), 247. Bu bilgi daha sonraları İbnü'l-Kayyım tarafından da aktarılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Kayyım, *Kitâbu'r-Rûh*, 1/153, 154.

¹³⁶ Kurtubî, *et-Tezkire*, 887.

¹³⁷ Kurtubî, *et-Tezkire*, 299, 387, 396, 408, 585, 592, 601, 740, 887, 1162.

¹³⁸ Hasân el-Kârî, “İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûduhu fî't-tefsîri's-sûfî ve ilmi'l-kelâm”, 381.

¹³⁹ Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 162.

¹⁴⁰ Endülüslü'nün Gazzâlîsi fikri bağlamında bkz. José Bellver, “Al-Ghazâlî of al-Andalus: Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula”, *Journal of the American Oriental Society* 133/4 (2013), 569-581. Krş. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 313-314; Bardakçı, “İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüslü'te Tasavvuf”, 349-350.

Müslümanların siyasî, askerî gibi alanlarda güç sahibi olmadığı bir dönemde eserini kaleme alan müfessir, Ankebût-29/46 “وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ” “İçlerinden zulmedenler dışında Ehl-i kitap’la mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve (onlara) deyin ki: Bize indirilene ve size indirilene inandık. Bizim ilahımız ve sizin ilahınız tektir. Biz O’na teslim olmuşuzdur.” âyetinde ehl-i kitabı ikiye ayırmıştır. İlk kısmı, Ehl-i kitaptan muharebe edilenlerdir ki bunlarla savaş ve cihat yaparız. İkinci kısım da zimmi statüsünde olanlardır ki bunların durumunu kendi davranışları belirlemektedir. İslâm’ı hor gören, küçülten davranış ve sözler onların zimmi statüsünün kaybolmasına sebebiyet verirken; iyi davranan ve güzellikte bulunanlara yol göstermek ve onlarla güzel geçinmek gerekmektedir. Müfessire göre; valilerin/yöneticilerin fesadı sebebiyle zayıf durumda olduğumuz bir zaman diliminde cihada güç yetiremiyorsak, onlarla İslâm’a bağlılık üzere mücadele eder, iman hakikatini aktarmaya çabalarız. Onların İslâm’a ve peygambere sövdükleri gibi bizlerin de onların eylemlerine benzer şeyler yapması meşru değildir.¹⁴¹ Bu yaklaşım onun, Ankebût-29/46 âyetinin seyf âyetiyle neshedilip hükmünün uygulanmayacağı düşüncesini kabul etmediğini göstermesi ve Müslümanların o dönemki siyasi durumunu ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir.¹⁴² Müslüman valilerin aralarındaki savaş durumlarının fesadı arttırması, Müslümanların zayıf düşmesinin temel sebepleri arasında yer almaktadır. Nitekim İbn Berrecân’ın yöneticilere yönelik eleştirisi, hakkında kovuşturma açılmasına zemin teşkil etmiş, muhtemelen Müslüman halkı idarecilere karşı cephe aldırıyor düşüncesine sevk etmiştir. Onun cihat düşüncesindeki farklı yaklaşımı ve nefisle cihada vurgusu, cihadın faziletine dair yazılan fetvalarla birlikte düşünüldüğünde, dönemin âlimleri ve Murâbıt idarecilerin yanında bir pozisyonu olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Ancak bu yorumumuz, onun cihada karşı olduğu şekilde anlaşılmamalıdır. Zira cihadı bir bedel ödeme ve cihat etmeyi rahmetle bağlantılı olarak gördüğünü de ifade etmemiz gerekmektedir.¹⁴³

Endülüs tarihi açısından önemli bir döneme tekabül eden bir süreçte yaşayan İbn Berrecân’a, dönemin tarihçisi İbn Beşkûvâl’in eserinde yer verilmemesi oldukça dikkat çekicidir. İbn Berrecân’la birlikte Merakeş’e çağırılan İbnü’l-Arif’in ise biyografisine değinmiş, ondan icazet aldığını ve hayırlı bir zât olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁴ Addas, İbn Beşkûvâl’in İbnü’l-Arif’in ölüm tarihini net bir şekilde açıklayıp ölüm sebebi hakkında konuşmamasını manidar bulmaktadır. Ayrıca Addas, İbn Berrecân’ın öldürüldüğünü düşünmektedir.¹⁴⁵ Yıldız bu durumu; müfessirin siyasi birtakım olaylarla ilişki içinde olması, yönetim tarafından tehlikeli addedilmesi ve fakihlerin menfi tutumları çerçevesinde

¹⁴¹ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 4/1884-1885.

¹⁴² “İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin ve (onlara) şöyle deyin: "Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık. Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir (aynı ilahtır). Biz sadece ona teslim olmuş kimseleriz.”

¹⁴³ Örnek olarak Muhammed süresine bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 5/2340-2355.

¹⁴⁴ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 83.

¹⁴⁵ Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 67-68.

değerlendirmektedir.¹⁴⁶ İbn Beşküvâl'in İşbîliyye'de Kâdî İbnü'l-Arabî'den ders aldığını ve *es-Sıla* adlı eserinde hadis-fıkıh âlimlerinin biyografisini yazmış olduğunu dikkate aldığımızda,¹⁴⁷ siyasi idare tarafından Merakeş'e çağrıldığına dair bilgiyle birlikte İbnü'l-Arif'e yer vermesine rağmen İbn Berrecân'a yer vermemiş olması gerçekten manidardır.¹⁴⁸ Onlarca zâhid ve âbidin hayatına yer veren İbn Beşküvâl'in eserinde, sûfî olması sebebiyle İbn Berrecân'a yer vermediği düşüncesini, ilgili gerekçelerden biri olarak değerlendirmemekteyiz. Sebebini tam olarak tespit edemediğimiz bir gerekçeyle İbn Beşküvâl'in, bildiği ve tanıdığı halde İbn Berrecân'a yer vermediğini söylememiz gerekmektedir. Ancak bunun sebepleri arasında; farklı ilmî ekollere mensup olmak, akran çekişmesi, siyasî ayrılıklar ve ilâhî isimlere dair yaklaşımını bidat olarak değerlendirmesi olabilir.

Bellver, İbn Berrecân'ın İbn Beşküvâl'in biyografi eserinde yer bulmamasını siyasi sebeplerden öte, dini düşüncesinde bi'dat ehline ait tavırlar ihtiva etmesi olarak değerlendirmiş, bu yaklaşımın benzer örneklerinin tabakât literatüründe görüldüğünü ifade etmiştir. Ayrıca İbn Berrecân'ın ölümünü kırbaç veya idam gibi cezalardan öte, ilerleyen yaşından kaynaklı bir süreç olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁹ İbn Beşküvâl'in, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin talebesi olduğu ve İşbîliyye'de bulunduğunu dikkate aldığımızda onun, İbn Berrecân'a müspet anlamda yaklaşmadığını söylememiz gerekmektedir.

1.2. Eserleri

İbn Berrecân'ın şimdiye kadar tespit edilen eserleri yazım tarihleri dikkate alınarak: 1-*el-İrşâd*, 2-*Esmâu'l-Hüsnâ*, 3-*Tenbîhu'l-efhâm*, 4-*İzâhu'l-hikme bi Ahkâmi'l-İbre* ve 5-*Aynu'l-yakîn* şeklinde sıralanmaktadır. Hadis ilmine dair olan *el-İrşâd* ve *Aynu'l-yakîn* eserleri günümüze ulaşmamış; *Esmâu'l-Hüsnâ*, *Tenbîhu'l-efhâm* ve *İzâhu'l-hikme* isimli eserleriye matbu halde elimizde mevcuttur.

1.2.1. Esmâu'l-Hüsnâ

İbn Berrecân'ın yazılış tarihi olarak ikinci sırada kaleme aldığı bu eser, günümüze ulaşmış ve tahkik edilmiştir. O, *Şerh esmâullahu'l-hüsnâ* isimli eserinde ilâhî isim ve sıfatları konu edinmektedir. Müfessir *Şerh esmâullahu'l-hüsnâ*'da 130 tane ilâhî isim ve sıfattan bahsetmiş, sayının 99'dan fazla olmasını bütün yönleriyle meseleyi kuşatma çabasıyla ilişkilendirmiştir.¹⁵⁰ Türkiye'de birçok yazması bulunan bu eser, en geniş esmâ şerhlerinden biri olması hasebiyle dikkat çekicidir. Lügat, i'tibâr ve taabbüd başlıkları altında isim ve sıfatları inceleyen müellif, kelâm ve tasavvufa dair görüşlerine de bu metin özelinde yer vermiştir. Âlem ve insanı isim ve sıfatların bir tecellîgâhı olarak gören İbn Berrecân, tasavvuftaki ilahî isimler nazariyesinde önemli bir yer tutmaktadır. Tasavvuf ehlinin ağırlıklı olarak "tahalluk" olarak tasniflemesinin aksine o, "taabbüd" kavramını kullanmış, esmâ ile

¹⁴⁶ Bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 13.

¹⁴⁷ Hayatı için bkz. Nadir Özkuyumcu, "İbn Beşküvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁴⁸ İbnü'l-Arif için bkz. İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 83.

¹⁴⁹ Bkz. Bellver, "'Al-Ghazâlî of al-Andalus': Ibn Barraġân, Mahdism, and ", 676-677.

¹⁵⁰ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/26-27.

kulluğa özellikle vurgu yapmıştır.¹⁵¹ Bu eserin kaynakları arasında Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *et-Tahbîr fî 't-tezkîr* ve Gazzâlî'nin *el-Maksadü 'l-esnâ* adlı kitapları yer almaktadır.¹⁵²

1.2.2. Tenbîhu'l-Efhâm

Günümüze ulaşan eserleri arasında, üçüncü sırada yazdığı ve bu tezde incelediğimiz *Tenbîhu'l-efhâm* adlı tefsir/te'vîl çalışması yer almaktadır. *el-İrşâd* ismiyle de bilinen, yazmalarda da bu isimle kayıtlanmış olan eser¹⁵³, iki farklı yayınevi tarafından beş cilt halinde basılmıştır. Tezimizde öncelik verdiğimiz metinde Fâtih Hüsni, müfessirin bazen âyet tertibine uymadığı yerlerde tasarrufta bulunduğunu ve metni âyet tertibine uyarladığını belirtmiştir.¹⁵⁴ Her ne kadar bu durumlara dipnotla işaret etse de yazmanın esasını yansıtmadığı için tahkike uygun bir tasarruf olmamıştır. Muhakkik, Ankebût sûresinde yazma sıralamasına müdahale etmiş, sûreyi Mushaf tertibine göre ayarlamıştır.¹⁵⁵

İbn Berrecân'ın tefsiri, eksik olan yazmaların bir kısmında *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* şeklinde geçmektedir.¹⁵⁶ Bu eseri incelediğimizde, *Tenbîhu'l-efhâm*'ın yazması olduğunu tespit ettik ki aynı zamanda bu esere *el-İrşâd* denildiğini de bilmekteyiz. Fâtih Hüsni de bu isme işaret etmiş, müellifin azîz ve azîm ayrımı sebebiyle isimden öte eserin bir vasfı olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁷ Yazmada eserin yazıldığı kısmın kenarında, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den aktarılan bir bilgiye yer verilmiş ve İbnü'l-Arabî'nin hakikatlere dair yazdığı eserlerde, İbn Berrecân'la birlikte üç kişiden istifade ederek telif yaptığı aktarılmıştır.¹⁵⁸ Diğer iki kişi; Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) ve İbn Seb'in olarak geçmektedir. Ancak İbn Seb'in İbnü'l-Arabî sonrasında yaşaması sebebiyle bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Verilen bilgiyi doğru kabul ettiğimizde, İbn Meserre yerine sehven İbn Seb'in yazılmış olabileceğini düşünmek daha makul olacaktır.

Kâtib Çelebi bu eserden *el-İrşâd* olarak bahsetmiş, hacim olarak büyük bir eser olduğunu ve birtakım kapalılıklar barındırdığını ifade etmiştir. Bu eseri, torun İbn Berrecân'a nispet ederek isim karışıklığı

¹⁵¹ Tilimsânî'yi etkilemiş ve kaynakları arasında yer almaktadır. Bkz. Musakhanov, *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*, 70, 74.

¹⁵² Bkz. Musakhanov, *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*, 159-161; Gazzâlî'nin esma şerhiyle ilişkisi için krş. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 150-154.

¹⁵³ Yazmalar hakkında bilgi için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu*, 27-32.

¹⁵⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/41. Bu tür tasarruflar tahkik metninin farklı yerlerinde de bulunmaktadır.

¹⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1889.

¹⁵⁶ Eser isimlerini kataloglara uygun olarak verdik bkz. İbn Berrecân, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 00038), 2a; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'an*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 00053M), 2b; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'an*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 00042), 2b. Ayrıca bir yazmada hem *Tenbih* hem de *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm* olarak geçmektedir. Bkz. İbn Berrecân, *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'an*, (Bursa: İnebey Kütüphanesi, H. Çelebi, 38), 2b-3b.

¹⁵⁷ Hüsni, *Menhecu'l-İmâm*, 28. İbn Berrecân'ın yazmalarına dair değerlendirmeler için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu*, 27-32; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*: 1/40, (Muhakkikin Girişi); Hüsni, *Menhecu'l-İmâm*, 30-32.

¹⁵⁸ İbn Berrecân, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, (İsmihan Sultan, 00038), 2a.

yapan Kâtib Çelebi, bu tefsirde rumuzlardan çıkarımlarda bulunulduğunu ve olayların vukuundan önce haber verildiğine işaret ederek esrar ve havas bilgilerinden söz edildiğini aktarmıştır.¹⁵⁹

İbnü'l-Ebbâr ve İbnü'z-Zübeyr gibi âlimlerin verdikleri bilgilerde, bu tefsirin tamamlanmadığı ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Daha sonraki çalışmalar dikkate alındığında, böyle bir bilginin doğruluğuna dair yeterli malumatımızın olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü eserin farklı yazmaları elimize ulaşmış¹⁶¹ ve sonraki tabakât eserlerinde tefsirin tamamlanmadığı ibaresine değinilmemiştir. Ayrıca Bikâî gibi sonraki âlimlerin de eserlerinde birçok sûreden alıntı yapmış olması, tefsirin tamamlandığını düşündürmektedir. Biz, Hayatına dair bilgilerin ve eserlerin dahi oldukça kısıtlı olduğu İbn Berrecân'ın tefsirini, tam bir tefsir olarak dikkate aldığımızı ifade etmeliyiz. Ama yeri geldikçe tahkiklerdeki farklılıklara işaret ederek mukayeseli bir okuma yaptığımızı belirtmek isterim. Ayrıca tefsirini dikkatli okuduğumuzda fikrî ve yöntem olarak belirgin bir farkın olmadığını da görmekteyiz. Ek olarak kullanılan kavramlar ve savunulan fikirlerde de benzerlik/uyum bulunmaktadır.

İbn Berrecân eserlerinde kaynaklarını açıkça ifade etmemektedir. Bu yaklaşımını *İzâhu'l-hikme*, *Şerh esmâullahu'l-hüsnâ* ve *Tenbîhu'l-efhâm* isimli eserlerinde ortak olarak görmekteyiz. Tezimizde irdelediğimiz eserde, “Müfessirler böyle dedi.” ve “Ehli tefsir” şeklinde genel kullanımlar vardır. Bu kullanımlar dikkatli incelendiğinde övgü maksatlı değil, muhtemel görüşlerden birini gösterme veya zemmetme maksatlı gözükmektedir. Bu ehli tefsir tanımlamaları içerisinde, Endülü's'te de sıklıkla kullanılan ve ihtisarları yapılmış olan Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı eseri yer almaktadır.¹⁶² Müfessir, Vâhidi'nin *el-Vecîz* adlı eserine Bakara-2/54 âyeti çerçevesinde temas etmiş, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Keşfu'l-beyân*'ından ve ayrıca farklı dil-edebiyat âlimlerinden alıntılar yapmıştır.¹⁶³ Bu tefsir eserde, Halîl b. Ahmed ve Ebû Ubeyde isim olarak geçen nadir kimselerdendir.¹⁶⁴ Ayrıca muhkem-müteşâbih konusunda çeşitli âlimlerden gelen rivâyetlere temas eden müellif, müfessir Taberî'den de isim vererek alıntıda bulunmuştur.¹⁶⁵

İbn Berrecân, Kuşeyri'nin *Letâifu'l-işârât* adlı tefsirinden muhabbet konusunu ele alırken, yer verilen şiirlere kaynak göstermeksizin atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla işârî tefsir için önemli kaynaklar arasında yer alan bu eseri, tefsire dair yazdığı eserde kullandığını söyleyebiliriz.¹⁶⁶ Ayrıca tefsirinde

¹⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, ed. Şerefettin Yaltkaya, Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 1/69-70-434-437.

¹⁶⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/645; İbnü'z-Zübeyr, *Sılatu's-Sıla*, 32-34.

¹⁶¹ Yıldız, *İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı*, 26-29.

¹⁶² Bkz. Bakara 2/24 Krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1/403. Taberî'den alıntısına cumhurun görüşü olarak yer verir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/587-589. Benzer görüşler ve müfessirin kaynakları için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/38-41. (Muhakkikin Girişi).

¹⁶³ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/38-41. (Muhakkikin Girişi).

¹⁶⁴ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/40-41. (Muhakkikin Girişi).

¹⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 2/562. Genel olarak kaynakları için bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 167-170.

¹⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/812.

isim vererek atıfta bulunduğu sûfî büyüklerinden Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) de işaret etmeliyiz.¹⁶⁷

Müfessir, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned* isimli hadis eserinden, Kehf sûresinde yer alan *er-Rakîm* ifadesine dair bir rivâyet aktarmıştır.¹⁶⁸ Genellikle isim vermeden alıntı yaptığını bildiğimiz İbn Berrecân'ın, Ahmed b. Hanbel'i isim vererek aktarması, yaşadığı çevrede değer verilen biri olması açısından önem arz etmektedir.¹⁶⁹ Nitekim İbn Hazm'ın, Bakî b. Mahled'in *Müsned* isimli eserini överken Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'iyle karşılaştırması, bunun göstergelerinden biridir. Hamza Küçük, onun tefsirinde rivâyetleri; kuvvetli, orta kuvvet ve zayıf gördükleri şeklinde çeşitli ibarelerle taksim ettiğini düşünmüştür.¹⁷⁰ Ancak biz, onun ibareye dayalı kullanımlarının, delillerin hiyerarşisinin yanı sıra -en az onun kadar önemli gördüğü- alternatif mana ve anlamlara geçiş için çok anlamlılık düzleminde de değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bakara-2/260 âyetinde, İbrahim'in(a.s) kuşları kesmesi veya alıştırması çerçevesindeki tartışmada, Ebû Müslim el-İsfahani'nin cumhur ulemadan farklılaştığını bilmekteyiz. Kuşları kesmek yerine alıştırma anlamı veren bir başka âlimin olmadığı bilgisine, Fahreddin Râzî kanalıyla sahip olmaktayız. Ancak İbn Berrecân, (Râzî'nin aktardıklarından hareketle) Ebû Müslim ile aynı düşünmekte, kuşların alıştırılması anlamını dikkate almaktadır. Bu durum bizde, İbn Berrecân'ın kaynaklarından birinin Ebû Müslim'in tefsiri olduğu kanaatini uyandırmıştır.¹⁷¹ Ayrıca İbn Berrecân'ın nesih konusuna mesafeli tutumu, Razi'nin Ebû Müslim'den aktardıklarından hareketle ikili arasındaki irtibatı kuvvetlendirmektedir. Bu benzeşmeler, müfessirin eserinde Ebû Müslim'i kaynak olarak kullandığı kanaatini desteklemektedir. Ancak İbn Berrecân'ın lafızların zâhirî manasını ihmal etmediğinin altını çizmek gerekmektedir.

İbn Berrecân'ın *Tenbîhu'l-efhâm*'ına dair oldukça önemli değerlendirmelerde bulunan İbnü'z-Zübeyr, müfessirin tefsirine dair; tefsirin telif yönteminde farklı oluşu ve vahyin/Kur'ân'ın geleceğe dair işaretler barındırması vurgusunda bulunmuştur. Meseleleri oldukça zor ve kapalı bir üslupla ele aldığı için meselelerin hakikatine ancak ehil kimselerin ulaşabileceğini söylemektedir. Aynı şekilde, eserlerinde Kur'ân-sünnet birlikteliğini sürekli canlı tutan bir uyumluluğu temele aldığını da görebileceğimizi ifade etmektedir.

¹⁶⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/661-662. Tezin ilgili yerlerinde tespitlerimiz kadarıyla bu etkileşime dair atıf ve işaretlerimiz olacaktır.

¹⁶⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1493.

¹⁶⁹ Küçük, İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, 33.

¹⁷⁰ Küçük, İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, 33-35.

¹⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/524-525.; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7, 37, 38. Bu konudaki müfessirlerin genel yaklaşımını görmek için bkz. Yunus Emre Gördük, "Hz. İbrahim'e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara/260. Âyet) Özelinde Bağlamanın Tefsire Etkisi", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk, Nida Yayıncılık, 2, 2019, 429-450.

Ebû Hayyân, Şirbinî, Bikâî, Süyûtî, Âlûsî gibi âlimlere etki eden İbn Berrecân'ın, özellikle düşünce alanında İslâm alemindeki tesirlerinin, tespit edilenden fazla olduğunu düşünmekteyiz.¹⁷² Dolayısıyla onun düşüncesinin tefsir, tasavvuf, kelâm ve hatta felsefî düşüncelere kadar ulaştığını, özellikle esmâ şerhinin bu bağlamda çok önemli bir konumda bulunduğunu belirtmeliyiz. Zira modern dönemin önemli müfessirlerinden Tâhir b. Âşur'un Kur'ân ilimlerine dair faydalandığı kaynaklardan birisi de müfessirimizin esmâ şerhidir.¹⁷³ İbn Berrecân'ın genellikle kaynaklarını zikretmemesi, onun elimize ulaşan eserlerinde genel bir yaklaşımı olurken, düşünce dünyasının takibini zorlaştırmaktadır. O, Kur'ân'ın müteşâbihî konusunda, Âl-i İmrân-3/7 âyeti üzerinden Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) ismini vermekte, yapmış olduğu bu aktarım, *Mecâzu'l-Kur'ân*'a uygun bulunmaktadır.¹⁷⁴

Tarhûnî, yazmalarda geçtiği üzere İbn Berrecân'ın *Tenbihu'l-efhâm* adlı eserinden *el-İrşâd* olarak bahsetmiş, müfessirin tefsir yaklaşımını tenkit etmiştir. Klasik âlimlerden tasavvufî tefsire dair eleştirilere işaret eden yazar, Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde nazarî tefsir ve işârî tefsir ayrımına temas etmiş, buradaki tanımlara yer vermiştir.¹⁷⁵ Ayrıca İbn Berrecân'ın tefsirinin, sûfilerin tariki üzerine yazıldığını da belirtmiştir. Eserin yazma halinden kısa bir alıntı sonrasında bu tefsirin harf, işaret ve kimsenin ifade etmediği birtakım hezeyanlarla dolu olduğunu vurgulamıştır. Tarhûnî, İbn Berrecân'ın eserini kısaca tahlil ederken; akide, âyetleri alakasız olarak ilişkilendirmesi, sahih olmayan hadislere yer vermesi ve sebep-i nüzûl gibi konularda kendisine eleştiriler yöneltmektedir.¹⁷⁶

Müfessir, keşif ve ilhamın vahiyle irtibatını kurmuş; meseleyi nübüvvetle bağlantılı okumakla birlikte, keşfin herkesi bağlamayacağını düşünerek bu yola girecek kimseler için ayrı bir makamî anlam olduğunu imâ etmiştir. Böylelikle müfessirin nasları dikkate alarak tasavvuf alanında, kavramlaştırma ve anlamlandırma çabasında olduğu düşünülmelidir. İbn Berrecân'ın tefsir yazma gerekçeleri arasında; keşifle elde ettiği bilginin, Kur'ân âyetleriyle uyumlu oluşunu ispatlama gayesi yer alabilir.

İbn Berrecân'ın *et-Tenbih* isimli tefsir eserinin biçimsel analizini yaptığımızda aşağıdaki sonuçlara vardığımızı belirtmek isteriz.

- 1- Müfessir, âyetleri çoğunlukla Mushaf tertibine göre tefsir etmiştir. Buna uymadığı yerler de vardır. Onun bu üslubu, sûreler ve âyetler arasında konuyu/manayı ön planda tutmasıyla irtibatlı olarak düşünülebilir.

¹⁷² Örnekler için bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*, 73. Âlûsî'nin İbn Berrecân'a atıfları Kudüs'ün fethi ve harfler üzerine nakiller olarak yer almıştır. Bir mesele de esmâ şerhine atıfta bulunmaktadır. bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/9, 105-106; 8/154; 11/22. Tezin kapsamını açacağı için şimdilik bu kadarla iktifa edeceğiz.

¹⁷³ Nebîl Ahmed Sakr, *Menhecü'l-İmâm Tâhir b. Âşûr fi't-Tefsîr*, 33.

¹⁷⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/86; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/486-492.

¹⁷⁵ İşârî tefsirlere dair literatürde yapılan tasnifler ve yeni bir tasnif çabası için bkz. Bkz Yunus Emre Gördük, *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 145-155.

¹⁷⁶ et-Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi Garbi Afrikâ*, 2/342 vd., .

- 2- Âyetleri bazen müstakil olarak tefsir etmiş, bazı yerlerdeyse grup halinde verdiği âyetlerin bütününe veya bir kısmını yorumlamıştır. Ahkâm âyetlerine çoğunlukla yer vermemiş, nesih meselesini gündemde tutmuştur.
- 3- Gerekli gördüğü âyet yorumlarında **fasl** başlıkları açmış, bu kısımda âyet çerçevesindeki tartışma veya âyetin ihtiva ettiği konular bağlamında izahlarda bulunmuştur. İbret alınması gerekli yerleri **tenbih** başlığıyla vurgulamış, i'tibâr ehline birtakım tavsiyelerde bulunmuştur.
- 4- Âyetlerin yorumunda farklı âyetlere sıklıkla yer vermiş, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir yöntemine çokça başvurmuştur. Hadisleri de bu çerçevede değerlendiren müfessir, hadisleri yorumuna kaynak olarak kullanmıştır.
- 5- Bazı âyetlerin tefsirine bulunduğu sûrelerde yer vermemiş, ancak farklı bağlam ve kısımlarda değinmiştir.
- 6- Kur'ân'ı her bakımdan bütünlük içerisinde gören müfessir, sûrelerin ve âyetlerin uyum ve münâsebetine merkezi bir konum vermiştir. Sûrelerin iç bütünlüğü ve diğer sûrelerle ilişkisini, bütün sûrelerinse Fâtiha ile ilişkisini yeri geldikçe ifade etmiştir.
- 7- Sebebi nüzûl rivâyetlerine zaman zaman yer vermiş, ancak meseleyi bununla sınırlandırmayarak yorumlarını sadece tarihe ve bölgelere hasretmemiştir.
- 8- Özellikle kıssalarda âyet tertibini ihmal ettiği yerler olmuştur. Bu noktada, peygamberlerin tarihsel sıralamasını veya anlam açısından uyumlu gördüğü âyetleri dikkate alarak tefsir etmiştir.
- 9- Âyetlerin bitiminde sıklıkla yer alan Esmâ'u'l-Hüsna ve sıfatları, âyetin anlamı çerçevesinde yorumlamıştır.
- 10- Bazı âyetleri farklı yerlerde tekrar tefsir etmiş, ancak bu bir tekrardan ziyade meselelerin farklı noktalarına değinmesine imkân oluşturmuştur.
- 11- Yer yer sûrelerin içerisinde yapmış olduğu tefsiri özetleyerek konunun dağılmasını önlemiştir.
- 12- Konuşma üslubuna zaman zaman dönmüş, okuyucuya konuyu düşünmesi, idrak etmesi veya hükmün gereğince amel etmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Dolayısıyla eserinde canlı bir diyalog süreci yürütmüş, böylece kullandığı dili ve anlamdaki zenginliği yansıtmak istemiştir.

1.2.3. İzâhu'l-Hikme

Günümüze ulaşan *İzâhu'l-hikme bi ahkâmi'l-ibre* isimli eserinde müellif, meseleleri detaylı olarak ele almayarak daha çok yaratılış ve ilâhî emirlere dikkat çekmiştir. *Tenbîhu'l-efhâm*'da da vurguladığı üzere; kozmoloji düşüncesini ortaya koyarak ve âlemdeki işaretleri/âyetleri ibret olarak

değerlendirerek, ilâhî olana yol göstermiştir. Bu eserin merkezinde ibret/i'tibâr düşüncesi yer almakta, hakikate ulaştırması açısından Kur'ân'a bu gözle bakılmasını hedeflemektedir.¹⁷⁷

İbn Berrecân'ın günümüze ulaşan üç eserinden son yazılanı, *İzâhu'l-hikme* isimli eseridir. Böwering ve Casewit tarafından tahkik edilmiş¹⁷⁸ olan bu eser, sûre tertibi dikkate alınarak Kur'ân âyetlerinden bir kısım âyetlerin öz bir şekilde tefsir edildiği bir telifdir. Osman Karadeniz, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Mahmud Paşa nr. 3-4) bulunan yazma eserin ona ait olmadığını iddia etmiş, ancak sonraki incelemeler eserin ona ait olduğunu göstermektedir.¹⁷⁹ Ayrıca Muhyiddin İbnü'l-Arabî de *Mevâkı'u'n-nücûm* adlı eserinde, bu eseri İbn Berrecân'a atfederek Kudüs'ün keşfine dair bir bağlamda kullanmaktadır.¹⁸⁰ Addas, İbnü'l-Arabî'nin Tunus'ta Abdülaziz el-Mehdevî'den İbn Berrecân'ın *Kitabu'l-Hikme*'sini (İzâhu'l-hikme) okuduğuna, bu bilginin İbnü'l-Harrât el-İşbîlî yoluyla olabileceğine işaret etmiştir.¹⁸¹

İbn Berrecân *İzâhu'l-hikme* adlı eserinde, iki defa *Tenbihu'l-efhâm* adlı eserine atıfta bulunmaktadır.¹⁸² Dolayısıyla daha önce yer verdiğini belirttiği atıfları dikkate aldığımızda, tarih olarak *et-Tenbih'in İzâhu'l-hikme*'den önce yazıldığını söyleyebiliriz. Nitekim *İzâhu'l-hikme*'de atıf yaptığı meseleyle *Tenbihu'l-efhâm*'ı kıyasladığımızda, atıf yapılan konunun ilgili meseleyle uyumlu olduğu tespit edilmiştir.¹⁸³ Yıldız, *İzâhu'l-hikme bi ahkâmî'l-'ibre* isimli eserin *Tenbihu'l-efhâm* adlı tefsirinden önce yazıldığını belirtmiştir.¹⁸⁴ Ancak *İzâhu'l-hikme* eserinde *Tenbihu'l-efhâm*'a yapılan atıfları dikkate aldığımızda *İzâh*'ın daha sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁵ Nitekim Casewit de sıralamayı bizim işaret ettiğimiz şekilde zikretmektedir. Dolayısıyla hadis şerhi ve usûlüne dair *el-İrşâd* isimli eser ilk eseri, aynı şekilde günümüze ulaşmamış *Aynu'l-yakîn* eseri ise son eseri olmalıdır. Anlaşıldığı üzere *İzâh* ise *Tenbih* isimli geniş tefsirinden sonra yazılmıştır.

1.2.4. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

Günümüze ulaşmayan eserleri arasında, “İrşâdân” ismiyle de bilinen eserlerden, telif tarihi açısından ilki olan *el-İrşâd* isimli çalışması, Kur'ân ve hadis bütünlüğünü ortaya koyduğu ilk eseri olarak

¹⁷⁷ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*.

¹⁷⁸ İbn Berrecân, *A Qur'ân Commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141) Īdāḥ al-ḥikma bi-ahkām al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*, ed. Böwering Gerhard-Casewit Yousef. Lieden-Boston: Brill, 2015.

¹⁷⁹ Karadeniz, “İbn Berrecân”, 19/317.; Mahmud Paşa ve Murat Molla yazmalarından hareketle bu eser tahkik edilmiştir. Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, (Editörün Girişi) 29-37.

¹⁸⁰ Arş. Gör. Ömer Aslan'a, bu atıftan haberdar ettiği için teşekkür ederim. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-Nücûm*, Thk. Abdülaziz Mansûb, Kahire: Şirketü'l-Küds, 2016, 248.

¹⁸¹ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 69.

¹⁸² Müntehine ve Talâk sûrelerinde ilgili kitaba atıf yapılmıştır. Bkz. İbn Berrecân, *Īdāḥ al-ḥikma bi-ahkām al-'ibra*, 753, 973.

¹⁸³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2565-2594. Ayrıca bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 157-162.

¹⁸⁴ Bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen*, 40-43.

¹⁸⁵ Bu eserde hem esmâ şerhine hem de *Tenbihu'l-Efhâm* atıflar vardır. Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 353, 446, 753, 773.

düşünülmektedir.¹⁸⁶ Nitekim İbnü'z-Zübeyr *el-İrşâd* isimli eseri, Sahih-i Müslim'in hadislerinin dikkate alındığı bir eser olarak zikretmiştir.¹⁸⁷

Müfessirin *el-İrşâd* olarak bilinen eserinden çeşitli kaynaklarda bahsedildiğini görmekteyiz. Nitekim müfessir kendi eseri olan esmâ şerhinde, *el-İrşâd* isimli eserine tevbe konusunda atıfta bulunmaktadır.¹⁸⁸ Kurtubî, İbn Berrecân'ın *Kitâbu'l-irşâdi'l-hâdi* isimli eserinden hadis yorumuna dair bir mesele üzerinden aktarımda bulunmuş, ilgili eseri ona nispet etmiştir.¹⁸⁹ İbnü'l-Harrât'ın aktardığı cenaze kıssasında,¹⁹⁰ Müslim'in kitabını okudukları vurgusuyla birlikte düşündüğümüzde, İbn Berrecân'ın tefsirinde de işaret ettiği *el-İrşâd* isimli eserin hadis konusunda olup Müslim'in sahihini şerh eden bir eser olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Kurtubî'nin İbn Berrecân'a atıf yaptığı yerler, Müslim hadislerini konu edinmekte ve hadise dair farklı yorumları içermektedir.¹⁹¹ Ayrıca müfessirin Necm sûresi-32 âyeti bağlamında bu meseleye temas ettiğini belirtmiş, konunun orada mübtedilere uygun şekilde ele alındığını ifade etmiştir.¹⁹²

Tespit ettiğimiz kadarıyla Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) İbn Berrecân'dan nakilde bulunduğunda, naklettiği metinde tefsir ifadesi bulunursa bu tezde ele aldığımız eserden bahsetmektedir. Ancak *el-İrşâd* olarak belirttiğinde ise günümüze ulaşmamış, sünnet ve Kur'an birlikteliğini destekler tarzda yazdığı esere işaret etmektedir. Nitekim tefsir ifadesiyle yaptığı aktarımları *et-Tenbîh* adlı eserinde bulunuyorken, *el-İrşâd* olarak aktardığı nakiller elimizdeki tefsirde ibare olarak yer almamaktadır.¹⁹³

Zerkeşî'den hareketle İbn Berrecân'ın *el-İrşâd* adlı eserini, Kur'an ve sünnet bütünlüğüne hasrettiğini ifade edebiliriz. Zerkeşî, *el-İrşâd* adlı eserden nakille, Her hadisin Kur'an'da yakın veya uzak aslının olduğunu belirtmektedir. Bu düşünce, İbn Berrecân'ın tefsirinde izlediği Kur'an ve sünnet bütünlüğüyle de uyumluluk arz etmektedir. Nitekim o, tefsirinde hadisleri kullanmakta, anlamca irtibatlar kurarak sünnetin beyân edici özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla sünneti Kur'an'la birlikte anlamlandırmasını, Hz. Peygamber'in fiil, söz ve takrirlerini ihtiva edecek geniş bir anlayışa bağlayabiliriz. Ancak asıl olarak Kur'an'ı ifade ettiğini ve sünnetin Kur'an'la ilişkisini esas aldığını belirtmeliyiz. Bu yaklaşım, Kur'an'ın sünneti tasrih veya tariz olarak ihtiva etmesi şeklindedir.

¹⁸⁶ İbnü'z-Zübeyr, *Sılatu's-sıla*, 32-34; Kurtubî, *et-Tezkire*, 136. ; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/139; Süyûtî, *Celalettin es-Süyûtî, el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007), 2/125.

¹⁸⁷ İbnü'z-Zübeyr, *Sılatu's-sıla*, 33.

¹⁸⁸ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahi'l-Hüsnâ*, 2/324-325.

¹⁸⁹ Bkz. Kurtubî, *et-Tezkire*, 162-396-397.

¹⁹⁰ Bu hadiseyi benzer nakille Kurtubî'de de görebiliriz. Bkz. Kurtubî, *Kitâbu't-Tezkire*, 408, 409.

¹⁹¹ Kurtubî, *Kitâbu't-Tezkire*, 1229.

¹⁹² Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/220.

¹⁹³ Zerkeşî'nin usûl ve Kur'an ilimlerine dair eserindeki atıflara bakınız. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkah*, 3/188; 6/9. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/18; 2/129; 4/379.

Kettânî *el-İrşâdu'l-hâdî* adlı eserle ilgili olarak, kendisinde bulunan ancak yazarının ismi olmayan İbn Beşkûvâl'ın (ö. 578/1183) *es-Sılâ* isimli eserinin zeylinde yer alan eserdeki birtakım bilgilere yer vermiştir. Bu bilgiler içerisinde eserin Kur'ân ve sünnet bütünlüğü ortaya koyulurken, *el-İrşâd* isimli eseri, Müslim'in Sahih'indeki hadislerin istihrâcî/tahrîc ve bu hadislerle âyetlerin ilişkisini kuran bir eser olarak aktarmaktadır.¹⁹⁴ Dolayısıyla İbn Berrecân'ın bu eseri, hem hadislerin iç bütünlüğünü hem de Kur'ân'la uyum içerisinde olduğunu dikkate aldığı bir eser olarak gözükmektedir.

Müfessirin ahir ömründe yazdığı düşünülen, ancak günümüze ulaşmayan *Aynu'l-yakîn* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. Bu eser; İbn Teymiyye, İbn Haldûn, Bikâî gibi âlimlerin eleştirilerinde odak noktada olan bir konumdadır. Müfessirin makâm merkezli ve çok katmanlı düşünce sistemine sahip olduğundan, bu eseri âlî makamlardaki kimselere yazdığını düşünmekle hakkındaki eleştirileri ve ithamları anlamlandırabiliriz. Tasavvufi çevreleri dikkate alarak yazdığını tahmin ettiğimiz bu eser, zâhir ulemânın/tasavvuf dışındaki âlimlerin tepkisinin odağında yer almaktadır.

Yemenli âlim Şâlih b. Mehdî el-Makbalî (ö. 1108/1696) *el-İlmü's-şâmih* adlı eserinde, İbn Berrecân'a nispet edilen *Aynü'l-yakîn* isimli esere atıfta bulunmaktadır. Ancak İbn Berrecân'ın günümüze ulaşan diğer eserlerinin hiçbirinde bu isimle bir esere değinilmemiştir. *Aynü'l-yakîn* eserinin İbn Berrecân'a atfedilmesi, el-Makbalî'nin İbn Haldûn'un fetvasına bir ek formunda gözükmektedir. Belliver, İbn Haldûn'un fetvasında adı geçen diğer eserlerin, yazarları tarafından yazılmış en önemli eserler arasında yer aldığı için bu bilgiyi yanlışlamamış, *Aynü'l-yakîn*'in müstakil bir eser olmasa bile, İbn Berrecân'ın bildiğimiz diğer eserlerinden biri için farklı bir başlık olabileceğini belirtmiştir.¹⁹⁵

Casewit, ilgili eseri herhangi bir kaynakta tespit edemediğini belirtmekte; bu eserin, diğer eserlerinden birisinin ikinci bir ismi olmasını kuvvetli ihtimal olarak görmektedir. Kısa bir hacme sahip olduğu varsayılan bu eser, Casewit'e göre günümüze ulaşsaydı İbn Berrecân'ın teorik düşüncelerini daha net görmemizi sağlayabilirdi.¹⁹⁶

Brockelmann, *Tercümânu lisâni'l-hak el-mebsûs fi'l-emr ve'l-halk* isimli bir eserden söz etmektedir.¹⁹⁷ Ancak Adlûnî, Rûm sûresinin tahkiki sadedinde verdiği bilgilerde bu eserin, *Şerh esmâullahu'l-hüsnâ* eserinin yazmalarda yer alan diğer bir ismi olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁸ Karadeniz ansiklopedi maddesinde, Brockelmann'dan hareketle eserin müfessire ait farklı bir eser olduğuna işaret

¹⁹⁴ Bkz. Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâîbu'l-İdâriyye*, 2/141. Ayrıca bkz. el-Kettânî, *et-Terâîbu'l-İdâriyye*, 2/128.

¹⁹⁵ Bellver, José, "İbn Barrajân", in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30734. (Erişim: 11 Mayıs 2023).

¹⁹⁶ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 170.

¹⁹⁷ Brockelmann, *GAL*, 1/559.

¹⁹⁸ Muhammed Adlûnî el-İdrîsî, *Nusûs mine't-Türâsi's-Süfi el-Garbi İslâmî* (Ürdün: Dârü's-Sekâfe, 2008), 74.

etmişken;¹⁹⁹ Casewit ve Yıldız bu eseri, *Esmâu'l-hüsnâ* şerhinin farklı bir ismi olarak ifade etmişlerdir.²⁰⁰

1.3. İlmî Şahsiyeti

Endülüs'te farklı gruplar arasında; kabileci yaklaşım, ilmî, fikrî, siyasî ve dinî konularda sürekli bir tartışma ve anlaşmazlık zemininin olduğu söylenebilir. Bu çerçevede İbn Meserre ile belirginleşen siyasî ve fikrî ayrışma; fakihler, felsefeciler ve sûfiler arasında da dikkate değer bir süreç yaşanmasına sebep olmuştur. İbn Berrecân'ın dönemin fakihlerini eleştirmesi ve fakihlerinin de ona karşı olması, tarihi bir arka planı olan, aynı zamanda siyasi birtakım endişelerin de bulunduğu bir süreci işaret etmektedir. Bu sebeple müfessirin hayatına dair bilgiler çelişki ve farklılıkları bünyesinde barındırmakta, araştırmacıların ona dair doğru bir fikir inşa etmesi önünde zorluk oluşturmaktadır.

İbn Berrecân ulema ve hükemâyı, bir başka ifadeyle şeriat/din ve hikmet/felsefe ehlini birleştirmekte, ancak bu ikilemin uyumlu olmayan noktalarını, kendisinin sahip olduğu tasavvuf düşüncesiyle tashih etmektedir. Bu ikiliği; zıt olmaları konumundan ziyade, derinlik sistemi içerisinde mertebeli bir anlayışa yerleştirmektedir. Yani o, hükemâ ve âlimleri veya şeriat ve felsefeyi derinlik itibarıyla değerlendirerek meselelere yeni bir boyut kazandırmaktadır. Nitekim onun anlaşılmasını güçleştiren yönlerinden birisi de bu tarz eklektik bir metin yazarı olmasıdır. Kimi âyetleri yorumlarken felsefeci gibi değerlendirmeler yapan müfessir, bazı noktalarda onları eleştirmiş; yine bazen İslâm âlimleri ile (özellikle fakihlerle) ortak bir noktada buluşurken bazen bu âlimleri de tenkit etmiştir. Dolayısıyla o, iki anlam alanına, yani ilim ve hikmete derinlik çerçevesinden bakarak i'tibâr yaklaşımıyla mevcut veya muhtemel çelişkileri izale etmeyi tercih etmiştir. Onun mutlak fâil ve kudret vurgusuyla âlemdeki hakikatleri anlamlandırması, felsefecilerin varlık soruşturmasının mukabilinde yer almaktadır. Âlemdeki oluşumları esmâ ve sıfatlarla ilişkilendirmesi ise onun varlığa dair düşüncesinin, din ve din dışı yaklaşımların karşısında konumlandığını ifade etmemize yol açmaktadır. Nitekim Akhtar da İbn Berrecân'ın metinlerinde, filozoflara hem eleştirisinin hem de onları olumladığına dair ifadelerin bulunduğu altını çizmektedir.²⁰¹

İbn Berrecân'ın hayatı hakkında çok az bilgi bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Ancak müfessirin sahip olduğu geniş bilgi birikiminden hareketle biz onun, farklı hoca ve şehirlerde ilim tahsili ettiğini düşünmekteyiz. Hocaları içerisinde ismi zikredilen hadis âlimi İbn Manzûr haricinde de hem yaşadığı İşbiliyye şehri hem de Endülüs bölgesi, çokça âlime ev sahipliği yapan ilmî bir çevreye haizdir.²⁰²

¹⁹⁹ Karadeniz, "İbn Berrecân", 19/372.

²⁰⁰ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 136-137; Mehmet Yıldız, *İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı*, 24.

²⁰¹ Bkz. Ali Humayun Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022).

²⁰² İbn Berrecân sonrasında tasavvuf ilminin bölgedeki yeri için sadece *Fütühât*'ta yer alan İşbiliyye'ye dair İbnü'l-Arabî'nin atıflarına bakmak dahi yeterli gelecektir. Ayrıca bkz. José Bellver, "Al-Ghazālî of al-Andalus": Ibn Barrajān, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", *Journal of the American Oriental Society* 133/4 (2013),

Süyûtî *İtkân*'da İbn Berrecân'ı, hadis ehli dışında tefsir yazan âlimler arasında değerlendirmiştir.²⁰³ Ancak İbn Berrecân'ın eserlerini incelediğimizde kelâm, hadis, kıraat, tasavvuf ve felsefe ilimlerinde bilgi sahibi olduğu gözükmemektedir. Dolayısıyla o, çok yönlü bir âlim olarak karşımıza çıkmakta, fikirlerine dair bir şeyler söylerken meselelerin tefsir dışında diğer ilimlerle irtibat ve ilişkisinin kurulması ihtiyacı hasıl olmaktadır. Nitekim onun sahip olduğu bu çok yönlülük tabakât kitaplarında da mâkes bulmuş, tarih içerisinde olumlu veya olumsuz birçok görüşleri kendinde toplamıştır.

Müellif, çok yönlü bir âlim olmasının yanı sıra fikirlerinde özgünlük sahibi biri olarak da düşünülmelidir. Tabi bu özgünlük, gelenekten bağımsız ve kopuk bir anlayış tarzında tasavvur edilmemeli, kendisine ulaşan bilgi birikimini dönüştürücü tarafı dikkate alınmalıdır. Bu noktada felsefe, tasavvuf ilimlerinin yanında İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalarıyla tanınan Afîfî, İbn Berrecân'ın el-Hakk düşüncesinin temeli sayılmasını eleştirmiş,²⁰⁴ el-Hakk mahlûk bihi²⁰⁵ kavramının ilk olarak İbn Meserre düşüncesinde olduğunu belirtmiştir. Ahmet Bozyiğit, İbn Berrecân'ı İbn Meserre'den etkilenen kimseler arasında sayarken, el-Hakk kavramını özellikle bu bağlamda zikretmiştir.²⁰⁶ Casewit ise İbn Berrecân ve İbn Meserre arasında etkileşim olmakla birlikte, İbn Berrecân'ın özgünlüğünü savunmaktadır.²⁰⁷ Ateş, İbn Berrecân'ın özellikle harfler konusunda İbnü'l-Arabî'yi etkilemiş olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁸ Addas ise ilâhî gerilimin çözümü noktasında, İbnü'l-Arabî'yi etkilediğine işaret etmiştir.²⁰⁹ Ayrıca bu kavramın, İbnü'l-Arabî ve Ekberî irfanında önemli bir yeri olduğunu söylemektedir.²¹⁰

İbn Berrecân için yapılan önemli tanımlamalardan birisi, İbnü'l-Ebbâr'ın müfessirimiz için kullandığı Endülüs'ün Gazzâlisi nitelemesidir.²¹¹ Müfessir hakkında yapılan birçok çalışmada bu tanımlama tartışılmış, onun Gazzâlî ile etkileşimi üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede kastedilen mana, Gazzâlî

569 vd. . Ayrıca bkz. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *İşbiliyye'nin Endülüs'ün Siyasî Ve Kültürel Tarihindeki Yeri Ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

²⁰³ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/33.

²⁰⁴ Adalet meselesi özelinde yaptığı atf için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/269, 400-401.

²⁰⁵ el-Hakku'l-mahlûk bihi's-semâvât ve'l-arz: Gökerlerin ve yerin yaratıldığı hak olarak çevirebileceğimiz bu ifade, Allah'ın yarattığı her varlık için söz konusu edilebilmektedir. Varlığın bütün mertebeleri için söz konusu edilebilecek bu kullanım, âlemin yaratılışında da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mevcûdât ilâhî olanla ilişkili, yaratılış itibarıyla zorunlu olarak O'na istinat etmektedir. Hak kavramı ilâhî isim olmakla birlikte mâsivanın hakikatle ilişkisini de kuran bir gerçekliği de ifade etmektedir. Bu aynı zamanda yaratılışın anlamlı bir zemine oturtulmasını da sağlamaktadır. İlâhî kelâmın hak vasfını alması, mevcûdâtın lisânî boyutta kazandığı bir hakikat olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın/vahyin her zaman hak ile irtibatlı olarak düşünülmelidir. Ayrıca bu kavram fitrat anlayışıyla da irtibatlıdır. Krş. Yıldız, *Kudûs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 97-104; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 181-188; Nazarpûr, Hâmid. "Berresîye-i Didgâh İbn Berrecân der Hakk Mahlûk bihi", *Hardnâme-i Sadrâ* 26/102 (2020), 87-98.

²⁰⁶ Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2017), 275.

²⁰⁷ el-Hakk kavramsallaştırması için bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 181-190.

²⁰⁸ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 130-134.

²⁰⁹ Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015), 98.

²¹⁰ İbn Berrecân İbnü'l-Arabî'ye göre felek ilmiyle ilişkili de düşünülmüştür. Bkz. Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 69.

²¹¹ İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem*, 19; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/645. Bu mesele hakkındaki görüşlere dair bkz. Bellver, "Al-Ghazâlî of al-Andalus': Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", 677-680.

takipçisi olup olmadığına dair tartışmaları beraberinde getirmiştir. Endülüs'te Gazzâlî'nin eserlerinin yakılması dikkate alındığında bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir vasıflandırma gibi gözükmektedir.

Müfessir hakkındaki tartışmalarından olan bu niteleme, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile ilişkisine dairdir. İbn Berrecân'a "Endülüs'ün Gazzâlî'si" denilmesi, onun takipçisi olmasından değil, klasik bir sûfî olarak Mağrib tasavvuf anlayışında Gazzâlî'ye benzer rol oynaması sebebiyledir.²¹² İbn Berrecân'ın dönemin idaresini zora sokacak tarzda politikalar yürüttüğü düşünülmüş; Goodrich, onun Endülüs Gazzâlî'si ve 130 köyde adına hutbe okunan imam/önder oluşunu bununla ilişkili okumuştur.²¹³ Palacios, İbn Berrecân'ı İbnü'l-Ârif'in müritlerinden saymış, Paul Nwyia ise tam tersi değerlendirmede bulunmuştur.²¹⁴ Gril ise bu bilgiye şüpheli yaklaşmakla birlikte, siyasi kargaşanın idareciler nezdinde önemli mutasavvıflar hakkında şüphe doğurduğu vurgusunda bulunmaktadır.²¹⁵ Casewit, doktrin olarak İbn Berrecân'ı Gazzâlî'den ayırarak, müfessirin düşüncesinin müstakil olduğunu vurgulamaktadır.

Casewit'e göre İbn Berrecân, Gazzâlî öncesinde Kur'an, hadis, usûl çerçevesinde neoplatonik düşünce, İhvân-ı Safâ ve Fâtımî-İsmailî gelenekten etkilenerek bir düşünce ortaya koymuştur. Dolayısıyla ona göre bu asırdaki sûfilerin Gazzâlî merkezinde devam ettiğini söylemek, doğru olmasa gerektir.²¹⁶ Ancak onu farklı düşünce sistemlerinden etkilenmiş olmasından dolayı, neoplatonik veya İhvân-ı Safâ'cı olarak tanımlamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca onun bâtın vurgusu, İsmailî-Şîî düşünce üzerine Kur'an ve hadisleri yorumladığı anlamına gelmemelidir.²¹⁷ İbn Berrecân'ın sünnî gelenek içerisinde, i'tibâr yaklaşımından hareketle Kur'an ve sünneti yeniden ihyâ eder bir anlayış getirdiğini, farklı yaklaşım sahiplerinin kavramlarını yeniden anlamlandırdığını belirtebiliriz. el-İdrîsî ise Endülüs'te İbn Meserre sonrasında en önemli felsefî ve sûfî fikrine sahip grupları, Aristo geleneği ve Yeni Eflatonculuk adı altında iki ana başlıkta toplamış, İbn Berrecân'ı el-Hakk kavramı sebebiyle Yeni Eflatonculuk içerisinde değerlendirmiştir.²¹⁸

İbnü'z-Zübeyr'in, İbn Berrecân'ı tanıtırken vermiş olduğu, "Bâtınîlerin hedeflerinden berî, Zâhirîlerin sıkıntılarından uzak." şeklindeki tanımlaması, müfessirin bizim de tahkik ettiğimiz üzere doğru anlaşılmasına dair yol gösterici bir cümledir. Nitekim İbn Berrecân'ın teşbih ve tenzih arasında orta bir yol tercihini, nasların zâhirini bâtına, bâtını zâhire kurban etmemesinin en yalın ifadesi olarak okumaktayız.

²¹² Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 156. İbn Berrecân, İbn Meserre ve Gazzâlî etkisindedir. bkz. Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 349-350.

²¹³ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, Haz. Girişi, 62 Naklen.

²¹⁴ Naklen Alkan, Ercan. *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, 76, 77; İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, Haz. Girişi, 63.

²¹⁵ Denis Gril, "La 'lecture supérieure' du Coran selon ibn Barrağân", *Arabica* 47/3 (2000), 511. Bu metnin tercümesinde Google translate gibi modern tercüme programlarından istifade edilmiştir.

²¹⁶ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 58,59.

²¹⁷ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 309.

²¹⁸ el-İdrîsî, Muhammed Adlûnî. *Nusûs mine't-turâsî's-sûfî el-ğarbi'l-İslâmî*, Dâru's-sekâfe, Mağrib, 2008, (Muhakkikin Girişi), 18-20.

Kaynaklarda hocalarına dair isim bulunmayan İbn Berrecân, hadis ilmini özellikle Sahih-i Buhârî okuduğu Ebû Abdullah b. Manzûr'dan (ö. 469/1077) elde etmiştir. İbn Manzûr ise Sahih-i Buhârî râvilerinden Ebû Zer el-Herevî'den (ö. 434/1043) almıştır. Ebû Zer'in Bakıllânî ile ilişkisi ve kelâm ilmini ondan tahsil etmiş olması ve fıkhen Malikî, itikaden Eş'ârî olması, sonraki süreçte bu bilgi birikiminin İbn Manzûr gibi Endülüslü âlimler yoluyla intikal ettiği fikrini doğurmaktadır.²¹⁹ Ayrıca önemli Mâlikî usûl âlimi Ebû Velid el-Bâcî de Ebû Zer'den hadis ve fıkıh okumuş, bu bilgilerin Endülüs'e intikalini sağlamıştır.²²⁰ Bu tevarüs, İbn Berrecân'ın geniş bir bilgi birikimiyle yetiştiğini ve hadis hocası İbn Manzûr'dan farklı açılardan da istifade ettiğini düşündürmektedir. Nitekim İbn Berrecân'ın hadisçiliği lügavî bir hadis yaklaşımından öte, hadis şerhçiliği ve yorumu içerisinde değerlendirilmesi gereken bir yapı arz etmektedir.²²¹

İbn Berrecân'ın yazdıklarından hareketle, dil ve dini ilimler dışında, evâil ilimleriyle de ilişki içinde olduğunu düşünmekteyiz.²²² Nitekim İbn Zübeyr gibi takabat âlimleri onun bu yönüne de dikkat çekmiştir. Casewit, Tuleytûla'nın VI. Alfonso tarafından ele geçirilmeden önce, bu ilimleri orada öğrenmiş olabileceğine değinmiştir.²²³ Buna ek olarak, Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesi sonrasında bölgeden ayrılan ilim sahiplerinin siyasî, kültürel, ilmî vb. açılardan uğrak bir yer olduğunu bildiğimiz İşbiliyye taraflarında ikameti sonucunda, bu ilimleri öğrendiği de düşünülebilir.

el-Makkarî (ö.1041/1632), Endülüslülerin felsefe ve nücûm ilmi okuyan kimseleri zındık olarak andıklarını belirtmiş, bunun mukabilinde âlimlere karşı büyük bir saygı duyduklarını ifade etmiştir. Bu sebeple ulema sınıfından sayılan tüm seçkin edip, kâtip, nahiv ve lûgat âlimlerine *fakih* lakabını kullandıklarını, çünkü fakih vasfının Endülüslüler nezdinde kişinin sahip olabileceği en değerli sıfatlardan sayıldığını nakletmektedir.²²⁴ Bu bilgi çerçevesinde, İbn Berrecân'ın tabakât eserlerinde fakih olarak nitelenmesi hem hakiki anlamda hem de değer ve kıymet gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. Biz de daha önce işaret ettiğimiz üzere, İbn Berrecân'ın hem âlim hem de fıkıh bilgini olduğunu savunmaktayız.

Müfessirin fıkıh ve usûlle esaslı bir irtibat içerisinde olduğunu söylemeliyiz.²²⁵ İbn Berrecân fıkıh, “Şer’i fer’lerin ayrıldığı esasların/asılların bilgisidir.” şeklinde tanımlamıştır.²²⁶ Bu tanım Bâcî'nin

²¹⁹ M. Yaşar Kandemir, “Ebû Zer el-Herevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/269-270.

²²⁰ Bâcî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Özel, “Bâcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

²²¹ Oruç hadisi özelinde farklı yöntemlere dair hadis şerhçiliği için bkz. Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç Bana Aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (31 Mayıs 2009), 57-98.

²²² Deney öncesi bilgi veya bir ilmin dayandığı temeller şeklinde izah edilebilir. Kavrama ve evâil ilimlerine dair bkz. Alparslan Açıkgenç, “Evâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). İbn Berrecân açısından bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 98-103.

²²³ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 101-103.

²²⁴ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1/220, 221.

²²⁵ Krş. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 104-107.

²²⁶ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 323.

usûl tanımına benzemektedir. Fıkıhın bir başka tanımını, asıllardan fer'lerin ayrılışını bilmek olarak vermekte, bununla birlikte tefsirinde hem usûlü fikhî hem de furu fikhî tanımladığını görmekteyiz.²²⁷

Müfessirin fıkıh ilminin merkez kavramlarından olan “teklif’e” sıklıkla vurgu yapması ve hitâbın fikhî, sahîh fıkıh gibi kavramları kullanmasından, fıkıh usûlüne dair bir alakasının olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca tevekkül kavramına dair yaklaşımını ve fıkıh usûlündeki mükelleflerden yapılması istenilen fiilleri; farz, fazilet, mübâh, mekruh ve haram olarak beşe ayırmasını, bu çıkarımımız için bir karine sayabiliriz.²²⁸ Onun teklif kavramını kevnî ve şer’î olarak ikiye ayırması, insanın yaratılış/fitrat ve iman etme şeklinde bir boyutu bulunduğuna dair göndermeler içermektedir. Biz, konunun dışına çıkmama gayesiyle teklif kavramının farklı yönlerine bu çalışmada temas etmeyeceğiz.²²⁹

Kıraat ilmi, İbn Berrecân’ın çokça ihtimam gösterdiği alanlar arasındadır.²³⁰ O, mütevâtir kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatleri de kullanmakta, düşüncesini çeşitlendirme veya destekleme sadedinden kıraatlerden istifade etmektedir.²³¹ Nitekim onun yaşadığı asır, kıraat ilminin çok önemli şahsiyetlerinin yaşadığı bir asra tekabül etmiş, Endülüs bölgesinde kıraatin gelişmesinde ciddi katkıları olan kimseler bu asırda yaşamıştır.²³² Endülüs bölgesindeki Mekkî ve Mehdevî’nin İbn Mücâhid’e (ö. 324/936) yönelik yedili kıraat tasnif eleştirileri,²³³ İbn Berrecân’ın farklı kıraat ve şâz okuyuşları tefsirde istifade edilecek bir alan olarak görmesine imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Nitekim onun farklı kıraatleri, âyetlerin anlamında oluşturduğu değişiklikleri dikkate alarak kullandığını belirtmek isteriz. Bu sebeple İbn Atıyye ve İbnü’l-Arabî’de de kıraatlerin yediyle sınırlandırılması tenkit edilmiştir.²³⁴ Ayrıca tefsir mukaddimelerinde tartışılan, tevatür kıraatler dışında okumanın caiz olmadığı vurgusu anlamlı hale gelmektedir.²³⁵

Abdulhalim Başal, yedi kıraate yönelik eleştiri söylemlerinin genellikle pratiğe uymadığını söylemekte, yedi kıraat üzerine çalışmaların devam ettiğini ifade etmektedir. Ancak şu ayrımı yapmamız gerekir ki, özellikle İbnü’l-Arabî bağlamında Kur’ân’da ifade edilen muradı anlama açısından, yedi kıraat dışındaki kıraatlerden de istifade edilmesi gerekmektedir. Nitekim kıraat, Kur’ân okuyuşunu ahzetmesi açısından kıraat ilmini ilgilendirirken, bu kıraatlerin namazda tilaveti fukahânın

²²⁷ İbn Berrecân, *İzâhu’l-Hikme*, 767.

²²⁸ bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/1087-1088.

²²⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/180-181.

²³⁰ Kıraat ilmiyle irtibatı için bkz. Şerîf Abdulmun’im Muhammed Ferhât vd., “Cehdû İbn Berrecân fî Dirâseti’l-Kıraati’l-Kur’âniyyeti’l-Mütevâtire min Hilâli Tefsîrihi”, *Mecelletü’l-İlmiyye bi Külliyyeti’l-Âdâb* 1/46 (2022), 756-776.

²³¹ İbn Berrecân’da kıraat meselesi ayrı bir çalışmanın konusu olacak genişliktedir. Muasırı olan İbn Atıyye ile mukayese edilmeli, yedi harf tartışmalarına değinilerek problematik olarak tartışılmalıdır. Ayrıca tefsirinde isim zikretmediği kıraatlerde, kaynaklarının tespiti de gereklidir. Yukarıda ismi geçen makale müfessirin kıraat anlayışına dair yetersizdir. Konu ileri araştırmaları gerektirmektedir.

²³² Bu asırda yaşayan âlimlerin isim ve önemi için Bkz. Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 69, 70.

²³³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 36, 37.

²³⁴ Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 188, 189.

²³⁵ Kıraat ilminin Endülüs özelinde tefsir eserlerinde ele alınışı için bkz. Görgün, *Endülüs Tefsir Mukaddimeleri*, 101-106.

gündeminde yer almaktadır. Bu sebeple, meselenin bir veçhesi fıkıh ilmine istinat etmektedir. Ayrıca tefsir ilmini murad-ı ilahiye ortaya koyma çabası olarak dikkate aldığımızda, konu tefsir ilmine dönmekte ve farklı kıraatlerin anlamı ortaya koymadaki katkıları gündeme gelmektedir. Bu çerçevede, âlimlerin namazda yedi kıraat dışında okuma yapmasının caiz olmayacağı dile getirilmekte, bu bakımdan bölgede gerçekleşen tartışmalar tek bir ilmin/vechin konusu olmamaktadır.²³⁶

İbn Berrecân'ın Taberî referansı ile tartıştığı yedi harf meselesi bağlamında Mehdevî, kendi döneminden önceki tartışmaları göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim yedi harf özelinde ele aldığı *Beyânu's-sebebi'l-mûcib* isimli eserde, Taberî'nin mefhûm merkezli anlayışına itiraz ederek yedi harf konusunu mesmû' bağlamında değerlendirmiştir. Bu çerçevede, İbn Mucâhid'in yedi kıraat merkezli olarak eserini yazmış olmasını, büyük bir anlam kargaşasına yol açması sebebiyle yermekten geri durmamış; kıraatlerin resm-i Mushaf, Arap diline uygunluğu ve sahih rivâyet olması noktasına özellikle vurgu yapmıştır.²³⁷ Taberî, hem ihtisarlarının yapılması hem de farklı metinlerde yer bulması açısından, Endülüs tefsir fikriyatında önemli bir yere haizdir. Ancak tezin sınırlarını aşacağı için bu kadar bilgiyle iktifa ettiğimizi belirtmeliyiz.²³⁸

İbn Berrecân, erken dönemde ortaya çıkmış tasavvuf kavramlarının ve bunların delalet ettiği tasavvufi düşüncenin tahkik edilmesini sağlayan; ayrıca yeri geldikçe yeni kavramlar vazedebilen muhakkik bir sûfidir.²³⁹ Nitekim Afifi, İbnü'l-Arabî'yi ortaya çıkaran sufi zevât arasında İbn Berrecân'a da yer vermektedir.²⁴⁰ İbn Berrecân'ın yaşadığı asırda, tasavvuf ilmi bağlamında Gırnata'da el-Mâyurkî, Meriyye şehrinde ise İbnü'l-Arif gibi etkin şahsiyetler bulunmaktadır. Bu tür kimselerin etrafında kalabalıklar oluşarak siyasî ve sosyal bir etki alanı oluşmaya başlamıştır. Dolayısıyla o ve muasır sûfiler, Murâbıt idarecileri tarafından dikkatle takip edilmiştir. Çünkü İbn Tûmert'le başlayan Muvahhid hareketi, Murâbıt idarecilerini bazı âlimlere karşı dikkatli davranmaya sevk etmiştir.

Endülüs'e dair yapılan çalışmaları dikkate aldığımızda, genel olarak kelâm karşıtlığı üzerinden devam eden bir süreçten bahsedilmektedir. Bölgede kelâm ilminin gelişmesindeki engeller; siyasi sebepler, fakihlerin muhalefeti ve toplumsal yapı bağlamında değerlendirilmiştir. Yapılan çalışmalarda, Bağdat merkezli Abbasilerle Endülüs merkezli Emeviler arasındaki rekabetin önemli bir etkisi olduğu belirtilmektedir.²⁴¹ Endülüs'te İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013) tarafından Mutezilî olarak değerlendirilen

²³⁶ Farklı ihtimal ve değerlendirmeler için krş. Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 195-204.

²³⁷ Mehdevî, *Beyânu's-Sebebi'l-Mûcib* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 37-57.

²³⁸ Bkz. İbn Beşkûvâl. *es-Sıla*, 118, 119, 533; İbn Berrecân'ın muasırı olan İbn Atıyye'yenin Taberî'ye dair örnek atıfları için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 1/42, 224, 298, 326 2/217, 487, 522, 3/463; İbn Atıyye. *Fihrisü İbn Atıyye*. 62, 73. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/3. Müstakil bir tefsir eseri sayılmasa da Taberî'ye atıfları için bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/210, 302, 361; 2/80, 140, 143, 215, 263, 427. Bölgede yapılan tefsir çalışmalarına kaynaklığı için bkz. et-Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2/522-525; Meşînî, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 116.

²³⁹ Yıldız, "İbn Berrecân", *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 215.

²⁴⁰ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 154.

²⁴¹ Bkz. Fatma Bayraktar Karahan, "Endülüs Emevileri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri", *Bilimname*, (30 Nisan 2019).

Abdülalâ b. Vehb (ö.261/ 874), Halil el-Gafle ve İbn Meserre (ö.319/ 931) gibi âlimlerin yaşadığı siyasi baskılar, kelâm ilmine yönelik itirazlar olarak düşünülmüştür. Aslında Endülüslü idarecilerin bu tür zevata karşı çıkmasının ilmî bir karşıtlıktan öte, siyasi bir refleks olarak düşünülmesi sağlıklı olacaktır. Aksi halde Ebû Amr Ahmed b. Hâdır gibi bölgede vezirlik yapmış ve farklı görüşleri yayabilmiş kimseleri anlamlandırmak kolay olmasa gerektir.²⁴² Nitekim Şii-Hammûdîlerin bölgede siyasi hakimiyet kurmuş olmaları, Endülüs'teki Şii-Fatimî mücadelesi bağlamında kelâm tartışmalarının, sadece özgür düşünce çerçevesinde görülmemesi gerektiğini gösterir.²⁴³

Kaynaklarda Abdülalâ b. Vehb'in (ö. 261/874), ilk Mu'tezili/kaderî olduğu geçse de bu bilginin aksine görüşlerin de bulunduğu belirtilmiştir.²⁴⁴ Kelâm karşıtlığı olarak ilk sıralarda ismi verilen Abdülalâ b. Vehb'in aslında fakih ve şurâ heyetinde bulunuyor olması, fukahânın kelâm ilminin gelişiminde engel olduğu fikrini zayıflatmaktadır. Bütün bu değerlendirmeler çerçevesinde baktığımızda, kelâm karşıtlığı kelâm ilmine yönelik bir karşıtlık değil, belirli bir tür veya tarzda yapılan itikadi tartışmalara dönük meseleci itirazlar olarak görülmelidir. Aynı durumun tasavvuf ilmi için de geçerli olduğunu, belirli bir tasavvuf anlayışı ve düşüncesine muhalefetin söz konusu edildiğini söylemeliyiz.

İbn Berrecân'ın ilâhî isimler noktasında önemli bir etki sahibi olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. A'râf-7/180 "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan ayrılanları kendi hallerine bırakın. Onlar yaptıklarının karşılığını görecekler!" âyeti tefsirinde Kurtubî, Kâdî İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isim ve sıfatlara naslardan *mutimmu nûrihî, hayru'l-vârisîn* gibi birtakım eklemeler yaptığını belirtmekte, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Hassâr'dan (ö. 620/1223) nakille bunun İbn Berrecân etkisiyle olduğunu söylemektedir.²⁴⁵ Nitekim İbn Berrecân esmâ şerhinde *en-Nazîf* ismine yer vermiş, Kurtubî bu ismin kitap ve sünnete uygunluğunu, naslarda ifade edilmeyen isim ve sıfatların meselesi çerçevesinde Kâdî İbnü'l-Arabî bağlamında gündeme getirmiştir.²⁴⁶

Muâviye b. Sâlih ile başlayan (ö. 158/774) hadis birikimi Endülüs'e taşınmış,²⁴⁷ hicri 220/833 ve 400/1010 yılları hadisın Endülüs'e yerleştiği zaman dilimi olarak belirtilmiştir. Bu bölge, Doğu İslâm bölgesine göre hadis literatürünü biraz gecikmeli tevarüs etmiştir. İbn Hazm'dan Kâdî İbnü'l-

²⁴² Mutezile'ye tepki bağlamında bkz. Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 107-111.

²⁴³ Bkz. Mehmet Özdemir, "Hammûdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

²⁴⁴ Bkz. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (01 Haziran 1998), 201-203. Özdemir'in zındıklık özelindeki bu çalışmasında kaynaklarda zındık şeklinde anılan kişilerin ve bu ithamı kovuşturan kişilerin de fakih nispetinin bulunuyor olması oldukça dikkate değerdir. Bkz. Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", 201-224.

²⁴⁵ Kurtubî tefsirinde İbn Berrecân'ın ismini anarak atf yaptığı tek yer bu meseledir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/327.

²⁴⁶ Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahi'l-Hüsna*, 1/238-239.; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/327-328. Bu örneğin yanı sıra Kurtubî'nin İbnü'l-Hassâr'dan yaptığı alıntılarda İbn Berrecân etkisinden söz edebiliriz. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, 6/365.

²⁴⁷ Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143) İbn Abbas'tan (ö. 68) naklettiği tefsir sahifesi elimize ulaşmıştır. Bu eserin ikinci ravisi olan Mu'aviye b. Sâlih'tir. Ayrıca İşbiliyye'de bir süre bulunmuştur. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları), 2017,145.

Arabî'ye, oradan sûfî İbnü'l-Arabî'ye kadar geniş bir düzlemde Endülüslü âlimler, *Sahih-i-Müslim* rivâyetlerini tertip açısından Buhârî'ye incelemekle birlikte, *Sahihayn*'e şerhlerde ve eserlerinde atıflarda bulunmuşlardır.²⁴⁸

Endülüs'te hadis her zaman önem ve ihtimam verilen bir ilim dalı olup, âlimlerin bigâne kalamadığı bir alan olarak bilinmektedir. Nitekim bu durumu İbn Berrecân'da da müşahade ettiğimizi, bazı temel yaklaşımlarında hadislerden istidlal ettiğini söyleyebiliriz. İlk üç asırda yaşayan sûfilerin hemen hemen hepsi muhaddis olup, hadisle irtibatlarını sürekli canlı tutmuşlardır. Bunun en bariz örneğini de İbnü'l-Arabî araştırmacıları bizlere göstermektedir.²⁴⁹ Bakî b. Mahled'in torunlarının tasavvufla ilgili çalışmaları bulunmakta; Bakî, Vaddâh gibi muhaddis âlimler aynı zamanda zâhid kimseler olarak da tanımlanmaktadır.²⁵⁰ Bu durum, bizlere hadis-zühd ilişkisini göstermesi açısından öneme haizdir.

İbn Berrecân'ın, din-felsefe düzleminde tartışılan meselelere ilgili olduğunu söylemeliyiz. Onun vahiy anlayışı, esmâ-sıfat ilişkisi ve âlemdaki işleyişe dair fikirleri, her zaman gündemde tuttuğu meselelerdendir. Nitekim muasır filozoflardan İbn Bâcce'nin aksine, akıl ve vahiy aynı yolun yolcuları olarak düşünülmektedir.²⁵¹ İbn Bâcce, tasavvufta kullanılan zühd, çile vb. yöntemlerle bireyin istenilen duruma gelmesini mümkün görmemektedir. Çünkü ona göre sûfiler, aklı ve teorik bilimleri yadsımış, insanların diğer canlılarla ortak olan yetileriyle ulaştığı şeyi en yüksek amaç saymışlardır. Bu bağlamda eleştirisini Gazzâlî üzerinden gerçekleştirmekte, sûfilerin hakikat örneklerini hakikat/burhan olarak görmelerini yanlışlamaktadır. Onların yaptıklarını insan doğasına aykırı bulan İbn Bâcce, bu durumun netice itibarıyla teorik bilgiyi işlevsiz ve hükümsüz kılacağını düşünmektedir. Çünkü İbn Bâcce'nin, hakikatin bilgisinin sezgi, ilhamla elde edileceğine dair bir tasarımı yoktur. Tasavvuf ve aklı kenara koyan mistik anlayışları tabiatın sapma olarak okumuştur.²⁵²

İbn Berrecân, önemli bir Endülüs gelenekçisi, Kur'an yorumcusu ve 6/12. yüzyılın ilk yarısında, Endülüs'te entelektüel sûfizmin baskın figürüydü. Aynı zamanda, Endülüs kökenli meşhur mutasavvıf İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) entelektüel sûfizminin gelişimini şekillendirmeye katkıda bulunan önemli bir öncüydü.²⁵³ İbn Berrecân'ın çabalarından birisini de ulema karşısında tasavvuf ehlinin

²⁴⁸ Hadis ilminin tarihi gelişimi için bkz. Mustafa Öztoprak, *Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015. Ayrıca bkz. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998).; Salih Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007).

²⁴⁹ Bkz. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

²⁵⁰ Muhammed b. Zeyni'l-Âbidîn Rüstem, *Buyûtâtü'l-ilm ve'l-hadis fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 32-33.

²⁵¹ İbn Berrecân'ın din ve felsefeyi uzlaştırmaktan ziyade sentezci bir yaklaşımla değerlendirdiğini düşünmekteyiz. Nitekim bu tartışmalar İbn Meserre ve sonrasında Batalyevsî, İbn Bâcce, İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi 6/12. asır Endülüslü felsefecilerin tartıştığı bir konudur.

²⁵² Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 81-86.

²⁵³ Bkz. Hülya Küçük, "Light upon Light in Andalusî Sufism: Abû l-Hakam Ibn Barrajân (d. 536/1141) and Muhyî l-Dîn Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) as Developer of His HermeneuticPart 1: Ibn Barrajân's Life and Works.", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1/163 (2013), 87-116; Hülya Küçük, "Light upon Light in Andalusî Sufism: Abû l-Hakam Ibn Barrajân (d. 536/1141) and Muhyî l-Dîn Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) as Developer of His HermeneuticPart 2: Ibn Barrajân's Views and Legacy.", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 163/2 (2013), 383-409.

otoritesini belirlemek olarak ifade edebiliriz.²⁵⁴ Addas'ın verdiği bilgiden hareketle; İbnü'l-Arabî İbn Berrecân'ın eserlerini 589/1193 yılından sonra Tunus'ta görerek mütalaa etmiş, çalışmalarında sık sık Kur'ân tefsirine atıflar yapmıştır.²⁵⁵

İbn Berrecân hakkında, -siyasi birtakım mülahazalardan mütevellid- oldukça övgü dolu ifadeler bulunmasının yanı sıra; onu yeren, müridûn hareketi gibi siyasi hareketlerin önderi olarak görenler de olmuştur. Dolayısıyla hayatı ve düşüncesi hakkında araştırma yapıldığında, birbirine zıt bir âlim portresi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda onun hakkında; fakih, âbid, şeyhu'l-imâm, ehl-i marifet gibi övücü ifadelerle birlikte, hulûl ve ittihad ehli, bidat ehli gibi olumsuz ifadeler de kullanılmıştır.²⁵⁶

İbn Teymiyye, isim ve sıfatlar konusunda felsefecilerin yolundan giden kimseleri, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma konusunda eleştirmiştir. Allah hakkında bu ifadenin doğru olmadığını düşünen İbn Teymiyye, İbn Berrecân'ın tahalluk kelimesi yerine taabbüd kavramıyla bunu karşıladığını ifade etmiştir.²⁵⁷ İbnü'l-Kayyım esmâ şerhinde bu meseleye işaret etmiş, taabbüd kavramını Kur'ân ifadelerine en uygun kavram olarak gördüğünü belirtmiştir. O da hocası İbn Teymiyye gibi tahalluk kavramını uygun bir kullanım olarak addetmemiştir.²⁵⁸

Tuleytula ve Sarakusta gibi önemli şehirlerin Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesi, bölgede birçok açıdan Müslümanlarda olan siyasî ve ilmî üstünlüğün, yavaşça Hristiyan devletlerine geçmesine sebep olmuştur. Tavâif döneminde, birçok şehir devletine ayrılan Müslümanlar arasındaki problemler daha da derinleşmiş, Müslümana karşı Hristiyan krallıklarla ittifak yapıldığı dahi olmuştur. Bu sosyal çevre içerisinde hayatını idame ettiren İbn Berrecân'ın, dönemindeki olaylarla alakasız ve ilgisiz olduğunu düşünmek mümkün değildir. Nitekim Endülüslü müfessirlerle ilgili söyleyebileceğimiz şeylerden en önemlisi; bu âlimler, hayat içerisinde gerçekleşen sosyal, siyasal ve din gibi alanlardaki tartışmaların sürekli içerisinde yer almış; sahip oldukları kâdîlık, şeyhlik ve vezirlik gibi sahalarla ilişkileri, ilmin teori ve pratiğini dikkate alarak görüşler ortaya koymalarını sağlamıştır.²⁵⁹

İbn Berrecân'ın ömrünün bir kısmı, bölgedeki Berberî hanedanlarının hakimiyet çatışması içerisinde geçmiştir. Murâbitların İşbîliyye'ye hâkim olmaları ve daha sonraki yıllarda Muhavvidlerin ilk olarak bu bölgeyi ele geçirmesi, şehrin siyasi, ilmî ve coğrafi olarak önemini göstermesi açısından da dikkate alınmalıdır. Nitekim Murâbit ve Muvahhid hareketlerinin dinî bir süreçle ilişkili olarak başlaması, din ve siyasetin teorisinin yanı sıra pratik olarak da birlikte oluşunu gösterir.

²⁵⁴ Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 232.

²⁵⁵ İmâmet iddiası bağlamında İbn Berrecân'a işaret etmiştir. bkz. Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 58-59. İbn Kasî'nin oğluyla da karşılaşan İbnü'l-Arabî, onun hakkındaki müspet kanaatlerinin sonraki dönemde olumsuz bir şekilde değiştiğine işaret etmiştir. Bkz. Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 59.

²⁵⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, 1/264, 265; Fâtih Hüsni, *Menhecû'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihi v. 536*), 17-20; Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*, 58-60.

²⁵⁷ İbn Teymiyye, *Câmiu'r-Resâil*, 2/187.

²⁵⁸ İbnü'l-Kayyım, *Fâidetün Celiyyetün*, 31, 32.

²⁵⁹ Tefsir sosyal hayat ilişkisine dair örnek için bkz. Murat Bahar, *Tefsir - Sosyal Hayat İlişkisi İmam Kurtubî'nin Bakara Sûresi Tefsiri Örneği* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2017).

İbn Berrecân hakkında kaynaklarda yer alan düşüncelerden birisi de hurûfî olduğu fikridir. Ateş, Hurûfîlik bağlamında İbn Berrecân'a işaret etmiş, İbnü'l-Arabî'nin harfler anlayışı üzerinde etkisi olduğunu ifade etmiştir. Bu iki âlimin, harfler üzerinden tefsir yapmakla birlikte istikbale dair çıkarımlarda da bulunduklarını belirtmiştir.²⁶⁰ Küçük, İbn Berrecân hakkındaki Hurûfîlik iddiasını genellemeci bir yaklaşım olarak görmüş, gösterilen birkaç delil dışında bu durumu destekleyecek şeylerin söz konusu olmadığını ifade etmiştir.²⁶¹ Arpa ise İbn Berrecân'ın Hurûfîlik etkisinde kalarak bu istikamette yorumlarda bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre Hurûfîlik akımının tefsirde ilk uygulayıcısı İbn Berrecân olup, Rûm sûresinin ilk âyetlerine dair değerlendirmesi bu kabilden sayılmaktadır. Daha sonraki süreçte İbnü'l-Arabî, bu hurûfî yaklaşımı tam bir sistem haline getirmiştir.²⁶²

Tarhûnî, Zehebî bağlamında temas ettiğimiz üzere tasavvufî tefsire üçüncü bir kısım eklemiş, bu kısma hurûfî tefsir ismini vermiştir. Sûfî tefsirin bu kısmını, harflerin ve Allah'ın kitabının, şeytanların vesvesesinin sırlarıyla kullanılması olarak tanımlamakta, İbn Berrecân'ın tefsirini bu türe örnek olarak sunmaktadır. Zehebî'nin nazârî tefsir ayrımına örnek olarak İbnü'l-Arabî'nin tefsire dair yorumlarını, işârî tefsire örnek olarak İbn Acîbe'yi zikretmektedir.²⁶³ Tarhûnî'nin bu tasnifinin indirgemeci ve acele bir karar veriş olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim İbn Berrecân'ın tefsir yorumlarına baktığımızda, tasavvufî tefsir gruplarının her biri içerisinde değerlendirilebilecek yorumlara rastlamak mümkündür. Ancak müfessirin hurûfî olarak anılmasını, yanlış anlaşılması sebebiyle oluşan bir problem olarak görmekteyiz. Gördük ise işârî tefsirden ayrı olarak, nazârî yorum ve Bâtînîlerin Kur'ân yorumu şeklinde iki kısımda meseleyi değerlendirmektedir. O, bâtinî yorumları heva ve hevesle irtibatlı olması ve nazârî boyutunun olmaması sebebiyle ayrı değerlendirdiğini ifade etmektedir. Onun değerlendirmesinde Bâtînîliğin sûfilere ve işârî yoruma indirgenmesi problemlili bir yaklaşımdır.²⁶⁴

Bedenin ruh içinde hapsedilmiş olması fikri, gnostik temelli bir bilgi olarak düşünülmektedir.²⁶⁵ Dünyayı bir hapisane olarak vasıflandıran İbn Berrecân, bu sürecin Adem'le (a.s) başladığını ifade etmektedir. Ademoğullarının bu hayatta hapsedildiğini, tevbe ederek bağışlandığını ve ölümüyle de bu zindan hayatının biteceğini ifade eden müfessir, ahiret hayatı karşısında dünyanın kıymetsiz oluşuna vurgu yapmaktadır. İbn Berrecân, birçok defa eserinde bu durumu vurgulamaktadır.²⁶⁶ Ancak

²⁶⁰ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 320.

²⁶¹ Küçük, İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, 21.

²⁶² Arpa, *İbn Berrecân ve el-İrşâd İsimli Tefsirindeki Fâtîha, Kehf ve Hucurât Sûrelerinin Tefsirinin Tahkiki*, 5, 6; Örnekler için bkz. Arpa, *İbn Berrecân ve el-İrşâd İsimli*, 33-35.

²⁶³ et-Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fî Garbi Afrikâ*, 2/342. Tefsir ilminin dışında hadis şârihlerinin yorumlarını işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî şeklinde ayıran bir tasnif bulunmaktadır. Bkz. Fikret Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç Bana Aittir...' Hadisi Örneği", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (31 Mayıs 2009), 57-98.

²⁶⁴ Yunus Emre Gördük, *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 487, 495 vd., .

²⁶⁵ Bkz. Bardakçı, Mehmet Necmeddin, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020).

²⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/136-137.

müfessirin, dünya hayatını iman ehli için hapis, kafir ehli içinse cennet olarak görmesi, onun gnostik olduğu anlamına gelmemektedir.

İbn Berrecân'ın kavram olarak birtakım ifadeleri, Kâdî Nu'mân el-Kayrevânî (ö. 363/974) gibi Şii-İsmâîlî gelenekle benzerlik taşımaktadır. Nitekim müfessirin kullandığı kavramlar arasında; iman ve İslâm ayrımı, zâhir-bâtın, misal, sayılar ve sayılar üzerinden âlemdeki benzeşenlerle ilişki kurması gibi kavramları zikredebiliriz.²⁶⁷ Ancak bu iki şahsın yöntem yakınlığı olmakla birlikte, kavramlara yükledikleri anlamlar ve anlamlara ulaşırken dikkate aldıkları esaslar tamamen farklıdır. Sonuç olarak imamet kavramını düşüncesinin esasına yerleştiren Kâdî Nu'mân'ın aksine, İbn Berrecân'da bu tarz bir eğilim görmemekteyiz. İlâhî isim ve sıfatları merkeze alması, İbn Berrecân'ın ayırıcı bir vasfı olarak gözükmektedir. Dolayısıyla benzer kavram ve yöntemi barındırıyor olması sebebiyle, iki düşünürün aynı sonuca veya ekole mensup oldukları şeklinde kolaycı bir anlayışa gidilmemelidir. Nitekim Kâdî Nu'mân'ın daha önce Mâlikî olduğu ve bu sistem üzere eğitim aldığından dikkate alınması, bölgedeki etkileşim boyutunun ne kadar girift olduğunu görmemizi sağlayacaktır.

Tasavvufun önemli tartışma alanlarından biri olan Ricâlullah ve Ricâlu'l-gayb kavramları, bu ilmin Şîî ve Bâtınî düşünceleriyle irtibatının bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁸ Bu çerçevede İbn Berrecân, gavsın 300 yılı aşmayacak şekilde, âlemde her zaman bulunacağını aktarmıştır.²⁶⁹ Meryem sûresinde İsa'nın (a.s) âyet oluşu çerçevesinde konuyu aktaran müfessir, Hz. İsa'nın Ben-i İsrâile mesel olduğu gibi, biz Müslümanlara da mesel oluşunu ifade etmiştir. Hz. Peygamberle birlikte risâlet-nübüvvetin son bulması neticesinde müfessirin, vahyin ilahî âlemde irtibatının kurulacağı fikrinde olduğunu söyleyebiliriz. Gavs veya vetd denilen kimsenin ölmesi üzerine, üç kişilik diğer gruptan biri bunun yerine ikame edilmektedir. Üç kişilik gruptan ölen olursa, yedi kişilik gruptan bir kişi üçlü gruba geçmektedir. Yedi kişilik gruptan ölen olursa, kırk kişilik yapıdan bir kişi buraya geçmektedir. Kırk kişilik gruptan ölen olursa, bu gruba ricâlu'l-adeden geçiş yapılmakta, şâyet buradan ölen olursa, genel kimseden birisi yerine ikame edilmektedir. Nitekim bu kimseler enbiyâ, resul ve meleklerle benzetilmekte, dereceli olarak konumlandırılmaktadır.²⁷⁰ Bu salih kimselerin karşı konumunda, insî şeytanlar yer almaktadır. Bu mücadele Allah'ın emri gelinceye kadar devam edecek, Hz. İsa'nın nüzûlü ile iman ehli galip gelecektir. İbn Berrecân'ın bu düşünceleri, Kâdî Nu'mân örneğinde olduğu gibi İsmâîlî-Şîî geleneği çağrıştırmakta, bu düşüncelerle benzerlikler barındırmaktadır. Ancak biz, İbn Berrecân'ın bu yaklaşımının, o gelenekten etkilense de o gruba ait olduğu düşüncesini yeterli görmemekteyiz. Zira İbn Berrecân'ın en önemli özelliklerinden birisi,

²⁶⁷ Bkz. Kâdî Nu'mân, *Esâsü't-Te'vîl*, Dâru's-Sekâfe, thk. Ârif Tâmir Beyrut, 1960.

²⁶⁸ Süleyman Uludağ, "Ricâlullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/80-81; Süleyman Uludağ, "Ricâlu'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/81-83.

²⁶⁹ Veliler zümresinin önderi ve insân-ı kâmil anlamında tasavvufî kavramdır. Bkz. Süleyman Ateş, "Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/498-499.

²⁷⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1534-1535. Tasavvuf ilminde Ricâlullah olarak kavramlaşmaktadır. Bkz. Uludağ, "Ricâlullah", 35/80-81.

kavramlara kendi düşüncesi çerçevesinde yeni ve farklı anlamlar atfetmesidir. Ayrıca onun ricâl meselesindeki fikirlerinin, İbnü'l-Arabî ile irtibatının ortaya konulması da gerekmektedir.

İbn Berrecân müşahade/mukâşefe ve ilim/nazar bilgisinin, farklı yollarla olsa da hakikatin bilgisini verebileceğini düşünmektedir. Nitekim onun hikmet/şariat birlikteliği ve bu birlikteliğin taabbüd ile taçlanması, bunu ifade eden bir durumu işaret etmekte; aynı zamanda birey olarak abd-i cüz'inin tahakkuku için ilim-amel birlikteliğini göstermektedir.²⁷¹

Casewit İbn Berrecân'ın Gazzâlî'den etkilenmediğini düşünürken; Yıldız, Gazzâlî ile örtüşen fikirleri sebebiyle etkileşimin olduğu kanaatinde. Biz de bu konuda Yıldız'la benzer düşünceleri paylaşmaktayız. Ancak İbn Berrecân'ın kavramları dönüştürme salahiyeti sebebiyle, etkileşimin salt takipçilik şeklinde anlaşılması gerekir. Gazzâlî ile etkileşimin çerçeve ve mahiyeti ayrı bir çalışmanın konusu olduğu için mesele daha fazla izah edilmeyecektir. Ayrıca Kuşeyrî ile irtibatının da irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

İbn Haldûn, İbn Berrecân'ı tecellî-mazâhir ehli arasında saymakta, vahdet-i mutlak ehlini bu düşünceden ayırmaktadır. Bu eseri tercüme eden Süleyman Uludağ, girişte İbn Berrecân'ı vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucuları arasında değerlendirmektedir.²⁷² İbn Haldûn'a göre esmâ ve tecellî ehlinden olan İbn Berrecân gibi kimseler, Ehâdiyyet makamında olmakta, hak varlığın benliğindeki vahdeti vurgulamaktadır.²⁷³ Aynı şekilde meşhur eseri olan Mukaddime'de tasavvuf düşüncesini ortaya koymakta, kutb ve ricâlullah konusunda Şîî ve Râfizilerin etkisinden söz etmektedir.²⁷⁴

İbn Berrecân'ın tasavvuf-fıkıh ikilemi içerisinde, anlaşılma problemi olduğunu söyleyebiliriz. Onun hakkında yapılan modern çalışmalarda da bu anlayış üzerinden bir okunma yapıldığını düşünmekle birlikte, bu ikilemin farklı itibarları dikkate alarak geliştirilmesi tarafında olduğumuzu belirtmeliyim. Dolayısıyla biz, onun tasavvuf-fıkıh karşıtlığından ziyade; bölgede etkisi olduğu bilinen Zâhirîliğin mukabilinde, manaya, şeriatin anlamı ve maksadına, kalbe daha fazla yer ve alan açılması gerektiğini düşünen bir fakih olarak tanımlanabileceğini düşünmekteyiz. Aynı zamanda, Fâtımîler'le birlikte siyasi-itikadi bir mesele olarak Bâtınîlikle ilişkili okunmasına da karşı durmaktayız. Bu sebeple İbn Berrecân'ın bâtin vurgusu ve mukattaa harflerine dair birtakım izahlarını, Şii-Bâtınî karakterli okumak

²⁷¹ Abd-i Külli-Abd-i Cüz'î: Bu kavram insanın âlem içerisindeki konumunu gösterirken, âlemin de insana benzetilmesi ifade etmektedir. Dolayısıyla varlık, halk olarak ilâhî olanın kahri içerisinde yer almakta, bütün kainat Allah'ın iradesine boyun eğmektedir. Varlıkta önemli bir konumda bulunan insan ise bu âlemin küçük bir prototipini/numunesini yansıtmaktadır. Bu kavramın insanın küçük âlem, âlemin küçük insan deyişinde toplandığını söylemekle birlikte, İbn Berrecân'ın abd vurgusunun teklifle ilişkili olduğunu da unutmamak gerekmektedir. Nitekim İbn Berrecân'ın taabbüd kavramını vurgulayarak ilâhî isim ve sıfatlara yaraşır bir insan olmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Krş. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 83-86; Usâme Muhammed Mâcid Abdullah Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân el-Endelüsî Diraseten Menhecıyyeten Tatbıkiyyeten* (Amman: Câmiarü'l-Ülûmî'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2014), 71; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 172-177; Nazarpûr, "Berresiye-i Didgâh İbn Berrecân der Bâre-i Abd-i Külli", *Edyân ve İrfân* 54/2 (2022), 499-514.

²⁷² İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 24-26.

²⁷³ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, 129.

²⁷⁴ Tasavvuf düşüncesi ve birtakım eleştiriler için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 2/849-864.

yerine, döneminin yaygın olan argüman ve bilgilerinin belirli bir amaç içerisinde kullanılması olarak düşünmekteyiz. Dolayısıyla İbn Berrecân'ı, İslâmî (fıkıh, usûl, kelâm, tasavvuf) disiplinlerin açtığı alandan, Endülüs Müslüman toplumunun problemlerini çözme arayışı içinde olan bir âlim ve mütefekkir bir kimse olarak değerlendirmekteyiz.

İbn Berrecân, Kur'ân kıssalarında anlatılan ve yerilen özelliklerin kendi toplumunda olduğunu vurgulamış, benzer günahların işlendiğinden bahsetmiştir. Müfessirin ıslah, tevbe, zühde yönelme, takva gibi kavramları ön plana çıkarmasının sebebini, toplumdaki bu tür ahlaki problemlerin artması olarak düşünebiliriz.²⁷⁵

Müfessir hakkındaki iddialardan biri olan Şîî olduğu düşüncesi, gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Ehl-i Beyt kavramını sadece âl-i abâ olarak anlamamış, Kur'ân nassında peygamber eşlerinin de ehli beyti işaret ettiğini söylemiştir.²⁷⁶ Aynı zamanda kullandığı kaynaklar, bu kaynaklara yaklaşımı ve birtakım meselelerde Ehl-i sünnet topluluğuna dair övgü dolu vurguları da bu iddiaları geçersiz kılmaktadır. Nitekim o; Hz. Ebubekir, Hz. Ömer gibi Şiilerin sevmediği sahabelere atıflarda bulunmuş, Hz. Ali'den naklettikleri de oldukça sınırlı kalmış ve aynı zamanda eserlerinde ona merkezi bir rol de vermemiştir.²⁷⁷

İbn Berrecân'ın kitap ve düşünceleri üzerinden etkisi, Anadolu'ya kadar uzanmıştır. Bunun sebepleri arasında; Kudüs fethine dair keşfe sahip olması ve İbnü'l-Arabî üzerinden Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun diğer beldelere taşınması yer almaktadır. Nitekim Yıldız, Osmanlı dönemi âlimlerinden Lâlezârî'nin (ö. 1204/1789) *ed-Durretü'l-beyzâ* adlı risalesi üzerinden, etkileşime dair bir çalışma kaleme almıştır. A'râf sûresi-7/54 âyeti özelinde yazılan bu risale, Yıldız'ın ifadelerine göre İbn Berrecân'ın eserleri üzerine yapıldığı tespit edilen ilk şerh çalışması olmaktadır.²⁷⁸

Müfessirin kendinden sonra, isim verilerek veya fikirlerine işaret edilerek birçok âlimi etkilediğini belirtebiliriz. Bu etkileşim; görüşlerini savunma, fikirlerini geliştirme ve düşüncelerini reddetme şeklinde görülmektedir. Onun fikirlerini -özellikle kelâmî noktada- eleştiren Bikâî'nin, *Nazmu'd-Dürer* isimli tefsir eserinde İbn Berrecân'dan çokça istifade ettiğini, İbn Berrecân'ın tefsirinden iktibaslar yaptığını görmekteyiz.²⁷⁹ Bu sebeple İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, Zerkeşî, Süyûtî, Bikâî ve daha tespit edilmeyi bekleyen çokça âlim ve eserleri üzerinde etkisi olduğu ileriki çalışmalarda ortaya konulmalıdır.

²⁷⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1152-1153.

²⁷⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2407. Hz. Peygamberin yakın akrabalarını ifade eden bir tabir. Detayları için bkz. Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/306-307.

²⁷⁷ Hz. Ebubekir'e yaptığı atıf için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/180.

²⁷⁸ Mehmet Yıldız, "Endülüslü Sufi İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lâlezârî ve ed-Durratu'l-Beydâ' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (31 Mayıs 2021), 91-133. Şâzeli tarikatına mensup olan Lâlezârî'nin İbn Arabî üzerinden İbn Berrecân'ı yorumlaması dikkat çekmektedir. Bkz. Yıldız, "Endülüslü Sufi İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi", 94.

²⁷⁹ Onlarca örnekten bazıları için bkz. Burhânüddin el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 16/326, 450; 18/29, 79, 228; 19/140, 188; 19/231, 315, 326; 21/386.

İbn Berrecân'a temas eden âlimlerden birisi de Hanbelî muhaddis İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan, İbnü'l-Muhibbi's-Sâmit'tir (ö. 789/1387). O, kelâmî meselere dair yazdığı eserinde, İbn Sinâ ile İbn Berrecân'ın feleklere dair görüşüne yer vermiştir. Bu eserinde, tezimizde sıklıkla üzerinde durduğumuz *Tenbihu 'l-efhâm*'dan isim verilerek atıflar yapılmış olması, İbn Berrecân'ın tefsirinin çok yönlü ve birçok ilim dalına dair malumatlar içermesiyle ilişkilidir.²⁸⁰ Ayrıca Süyûtî, şeytan ve kafir kimselerin sırat üzerinden geçemeyeceği görüşünü İbn Berrecân'a atıfla izah etmiştir. Bu aktarım, müfessirin tefsirinin kelâmî meselelerle irtibatlı yorumları ihtiva etmesi açısından dikkat çekicidir.²⁸¹

İbn Berrecân'a göre itikat olarak ilk inanılması gereken ve hak olan şey, Allah'a imandır. Sonrasında melekler, elçiler, kitaplar ve şehadet edenlerin şahitliğine inanmak gelmektedir. Bu; Müslümanların akidesinin temeli olmakta, bunun aksi kabilinden şeyler bu dairenin dışına çıkmaya sevk etmekte, aynı zamanda Kur'ân nassının hilafına ve kelâmullahı reddetmeye götürmektedir.²⁸²

Tâhâ-20/52 âyetini izah ederken tenâsüh lafzını kullanmış olan müfessir; bitki, hayvan ve gıdaların, birbirleriyle yaşam boyu iç içe geçtiğini ifade etmiştir.²⁸³ Zât ve suretteki maddesel değişimi, cisimlerin tenâsühü ve sûretlerin dönüşümü olarak tanımlayan İbn Berrecân'ın buradaki maksadı, Allah'ın her bir zât, sûret hallerini biliyor olması ve ona göre tekrar var etme kudretine haiz olmasıdır. Dinler tarihinden bildiğimiz anlamda, maddenin tenasühünün ruhların tenâsühü anlamına gelmediğini özellikle belirtmek isteriz. Bu kanaate ulaşmak için hem müfessirin düşüncelerini genel olarak bilmek hem de ileriki sayfalara bakmak yeterli gelecektir.²⁸⁴

Özetle tabakât literatüründekine benzer bir şekilde İbn Berrecân'ın biyografisini yazacak olsaydık, eserlerinden hareketle ilmî kişiliği hakkında; müfessir, muhaddis, fakih, mütekellim bir mutasavvıf ve aklî ilimlerde de dikkate değer Endülüslü bir âlim olarak nitelemelerde bulunurduk.

1.4. Tefsir İlmi Bağlamında Endülüs'te Dini Düşünce

Endülüs İslâm coğrafyası, Müslümanların uzun asırlar idare ettikleri bir bölgedir. Buradaki siyâsî idare, ilmî birtakım gelişmelerle birlikte yürümüş; aklî ilimlerle birlikte dini ilimlere dair bu bölgede kıymetli çalışmalar ortaya koyulmuştur. Dinî ilimlerin içerisinde önemli bir konuma sahip olan tefsir ilmine dair yazılan eserler hem Endülüs bölgesinde hem de diğer İslâm bölgelerinde mâkes bulmuştur. Tefsir ilmine dair yazılan meşhur ve önemli eserler arasında; İbn Atıyye'nin *el-Muharreru 'l-vecîz*,

²⁸⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Muhibbi's-Sâmit, *Sıfâtu Rabbi 'l-Âlemîn*, thk. Ammâr Temâlet, (Kuveyt: Dâru'l-Hazâne, 2021), 1/217, 227, 228, 235, 236.

²⁸¹ Süyûtî, *el-Hâvî li 'l-Fetâvâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2004), 2/237. Ayrıca bkz. Hasân el-Kâri, "İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûduhu fi 't-tefsîri's-sûfî ve ilmî'l-keâm", 382. Süyûtî'ye göre bu görüşü destek olan veya aksini ispatlayan hadisler de bulunur. Bu eserde ikinci atıf Kur'ân ve sünnet ilişkisi bakımından önemlidir. Bkz. Süyûtî, *el-Hâvî li 'l-Fetâvâ*, 1/194.

²⁸² İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 1/215.

²⁸³ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 3/1565.

²⁸⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 3/1564-1566.

Kâdî İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kurtubî'nin *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Cüzey'in (ö.741/1340) *et-Teshîl* ve Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* adlı eserleri zikredilebilir.²⁸⁵

5/11. asır, siyasî olarak problemlili olsa da ilmî açıdan oldukça zengin bir dönemdir.²⁸⁶ Emirlikler döneminde ilmî faaliyetler ve âlimler desteklenmiş, bunun neticesinde bu asırlarda fıkıhtan kıraate, tefsirden aklî ve müspet ilimlere kadar geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Cumhur Ersin Adıgüzel'in, bu asırda fıkıhta Mâlikî mezhebinin ve kıraat alanında Nafî kıraatini öğreten âlimlerin, idareciler tarafından özellikle desteklendiğine dair bir değerlendirmesi vardır.²⁸⁷ Ayrıca Adıgüzel, tasavvuf ve sûfî ifadesinin 5/11. asırla birlikte kullanıldığını ifade etmiş, kaynaklarda zühd kavramının daha yaygın olarak ilk asırlardan itibaren kullanıldığını belirtmiştir. Bu asırda zâhid ve tasavvuf ehli olarak nitelenen kimseler içerisinde; Süleyman b. Abdülgâfir (ö. 400/1010), Temmâm b. Afîf (ö. 451/1059) ve Muhammed b. Şücâ' es-Sûfî (ö. 430/1040 civarı) gibi önemli kimselere temas etmiştir.²⁸⁸

İbn Berrecân'ın yaşadığı 5. asrın ortalarından 6. asrın ortalarına kadar geçen süreçte Endülüs bölgesi; Mülûku't-tavâif, Murabıt ve Muvahhidler şeklinde siyasi olarak farklı devletlerin yönetiminde olmuştur.²⁸⁹ Nitekim bu dönem; haclı seferleri, reconquista hareketi, şîî-İsmâîlî devleti şeklinde farklı problemlerin de yer aldığı bir çağdır.²⁹⁰ Dolayısıyla kişilerin fikirlerinde ve yorumlarında, bulundukları bölge ve bağlamın etkisi olduğu düşüncesinden hareketle, İbn Berrecân'ın da çağının problemlerinden ve çevresinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Ancak bu etkilenmeyi, düşünce ve görüşleri olduğu gibi kabul etmek ve değerlendirmeye tabi tutmamak olarak görmemeliyiz. Zira etkilenmekle kastettiğimiz şeylerden birisi, farklı olanın öğrenilerek eleştirilmesi düşüncesini içermesidir. Dolayısıyla etkilenme tek yönlü değil, birçok boyutları haiz bir süreci ifade etmektedir.

Endülüs'te felsefî düşünce; matematik, mantık ve felsefe şeklinde gelişim göstermiştir. Cabirî, Endülüs felsefesinin arka planında, Batınî-İsmâîlî düşüncenin yer aldığını söylemektedir.²⁹¹ Bunun yanı sıra, Endülüs'te felsefenin akıl ve akılcılık davası mücadelesi verdiğini, İbn Tûmert ile bu sürecin

²⁸⁵ Endülüs tefsirciliğine dair yapılan çalışmalardan bazıları için bkz. Meşînî, *Medresetü't-Tefsîr fî'l-Endelüs*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986); Yunus Ekin, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 247-266; Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât* 3 (2004), 43-58; Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (01 Ocak 2012), 53-53; Arslan Karaoğlu, "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 5-35; Baltacı, "Dini İlimler -Kıraat Tefsir-", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -IV- Endülüs*. ed. Mehmet Özdemir. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017) 401-418.

²⁸⁶ Bu asırda yaşayan ilim adamları ve ihtisas alanları için bkz. Cumhur Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 310-436 (EK 15). Telif edilen eser ve konu dağılımları için bkz. Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, 437-450 (EK 16). Adıgüzel'in bu listede yer verdiği âlimlerin doğum veya vefatlarının 5/11 asra denk gelmesini dikkate aldığını söylemeliyiz. Dolayısıyla bu asırdan önce doğan veya bu asırdan sonra vefat eden âlimlere de listede yer verilmiştir. Konunun kapsam ve sınırları için bkz. Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, 11-12.

²⁸⁷ Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, 272.

²⁸⁸ Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, 157-161.

²⁸⁹ Bu asrın Endülüs özelinde siyasal liderlik ve rehberlik çerçevesinde değerlendirilmesi için bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 335-338.

²⁹⁰ Diğer milletlerle ilişkiler açısından bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*.

²⁹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 180-185..

başladığını belirtmektedir. Muvahhidler dönemini, Arap-İslâm düşüncesinin temayüz ettiği eleştirel, gerçekçi ve rasyonel söylemden bir bölüm olarak okumaktadır. Ona göre Mağrib ve Endülüs felsefesi hareketi, Doğu filozoflarını reddetmekle başlar. Arap felsefesi, İbn Bâcce ile Mağrib ve Endülüs'te yeni bir doğuşa şahit olmaktadır. Din ve akıl arasını uzlaştırmayı esas alan Doğu-Arap felsefesinin aksine, Mağrip ve Endülüs filozofları bu yaklaşımdan uzak olmuşlardır.²⁹² İbn Berrecân'ın vahiy ve âlemi iki varlık olarak zikretmesini, bunları ilâhî isimlerle irtibatlı olarak bir araya getirmesini, Câbirî'nin Endülüs düşüncesine dair fikrinin istisnası olarak görmekteyiz.

İbn Berrecân'ın yaşadığı asırda, Endülüs toplumu ve düşüncesi açısından hem İslâmî ilimler hem de felsefî ilimlerde birçok önemli kimse yetişmiştir. Bu kimseler arasında; İbn Şüreyh er-Ruaynî (ö. 476/1084), Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105), İbn Hamîs el-İşbîlî (ö. 503/1109), Ebû Ali es-Sadeffî (ö. 514/1120), İbn Rüşd el-Cedd, Ebû Bekir et-Turtûşî (ö. 520/1126), İbn Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127), İbn Yerbû eş-Şenterînî (ö. 522/1128), İbn Tûmert, İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbnü'l-Arif, Ebû Cafer İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145), İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), İbn Kasî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebû'l-Abbas el-Uklûşî (ö. 550/1155) gibi âlimler yer almaktadır. Bu asırda pek çok mutasavvıf kimseden söz edilmekte, bu sistemli ekollerin ve kişilerin Endülüs toplumu üzerinde etkisi olduğu bilinmektedir.²⁹³

Endülüs tarihindeki önemli olaylardan birisi de halifeliğin kaldırılmasıdır. Bu durum, ihtilafların artışı hızlandırarak çözülmesinin önüne geçmiştir. Kurtuba'da Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılması akabinde halifeliğin ilga edilmesinden sonra Cevherîler, bölgenin kontrolünü sağlamıştır. Daha sonra bu emirlik, 461/1069 yılında İşbiliyye'deki Abbâdî'lere katılmıştır.²⁹⁴ Müslüman Endülüs bölgesi sayısı yirmiyi bulan emirliklere ayrılmış, aralarındaki ihtilaflar düşmanlık seviyesinde olup yer yer Hristiyan krallıklardan birbirlerine karşı destek isteme boyutuna varmıştır. Beşinci asırda Hristiyanlar, aralarındaki ihtilafları azaltma ve Müslümanlara karşı bir olma yolunda önemli mesafeler kat etmişlerdir. Kastilya ve Leon Krallıklarının birleşmesi ve Müslüman bölgelere saldırımları bu asırda cereyan etmiştir.²⁹⁵ VI Alfonso'nun Tuleytûla'yı ele geçirmesi ve Müslüman ahaliye uyguladığı baskılar neticesinde, Bâcî gibi Endülüs'ün önemli âlimlerinin katkısıyla birlik çağrıları mâkes bulmaya başlamıştır. Tuleytûla'nın düşmesinin bu birlik arayışını hızlandırdığını, nitekim Zellâka Savaşıyla (479/1086)²⁹⁶ bu arayışın olumlu netice verdiğini söyleyebiliriz.

²⁹² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 33-36.

²⁹³ İbn Berrecân ile muasır olan sûfiler için bkz. İsmet Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn*, 51-54.

²⁹⁴ Özdemir Abbâdîleri Endülüs'te siyasî birlikteliğin kurulmasına sahip tek emirlik olarak zikretmiştir. Bkz. Mehmet Özdemir, "Mülûkû't-Tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/552. Abbâdîler için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/15-16.

²⁹⁵ Abdurrahman Ali Hacci, *İslâmî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi (711-1492)*, çev. Kadir Kınar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 419 vd. .

²⁹⁶ Özdemir, bu savaştan Müslümanların özellikle siyasî anlamda gerektiği gibi yararlanamadığını söylemektedir. Bkz. Mehmet Özdemir, "Zellâka Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/222-223.

Tasavvuf tarihinin en büyük değişimlerinden biri, Gazzâlî ve eserleriyle ortaya çıkmıştır. Onun kelâm, felsefe ve özellikle Bâtınîlik eleştirileri, İslâm düşüncesinin dönüm noktalarından birisi olarak değer görmesini sağlamıştır. Din ve felsefe, akıl ve vahiy arasındaki gerilim, Kindî'den itibaren görülmektedir. Gazzâlî, tasavvufu İslâm toplumunda hakikat yöntemi olarak dikkate almıştır. Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi filozoflarla birlikte onun, akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde onun devrinde Endülüs'te tasavvuf, önemli bir alan olarak tartışılmalıdır.²⁹⁷

Elimizdeki verilerden hareketle, bu asrın disiplin anlamında en tartışmalı grubunun tasavvuf ehli olduğunu söyleyebiliriz. Müslümanların dini inanç ve kültüründen kaynaklanan tasavvuf, Ku'rân-sünnet dengesinde zühd olarak ortaya çıkmış, zamanla nazariyesi oluşarak dini ilimler arasında yer edinmiştir. Fetihlerle elde edilen zenginlik refah seviyesini artırmış, israf ve şatafata sebep olmuştur. Emevîler dönemindeki problemler, ahlak ve adalet odaklı, ferdi pasif bir direnişe yol açmıştır. Zühd hayatı, bu durumlara karşı gelişen bir hareket olarak meydana gelmiştir.²⁹⁸ Nitekim zühd, Endülüs bölgesinde ilk asırlardan itibaren yeri olan bir tavır olarak bulunmaktadır.

II. ve III. asır arasındaki geçiş süreci, zühdün tepki olmaktan çıkıp tasavvuf olarak var olması ve irfânî bir boyuta evrilmesi şeklindedir. Kuzey Afrika ve Endülüs'teki ilk zâhidler zühd ve takvasıyla örnek olmuş, tabiin dönemi zâhidlerini örnek almışlardır.²⁹⁹ Endülüs tasavvuf mektebini, Mağrip'le birlikte düşünmek isabetli olacaktır. Nitekim Gazzâlî'nin -özellikle *İhyâ* adlı eserinin- Mağrip tasavvufunda, oldukça etkin olduğunu söylemeliyiz.³⁰⁰ Bu eserin taraftarları, karşıtları ve orta yolu tercih edenleri şeklinde üç tezâhüründen söz etmek mümkündür.³⁰¹ Endülüs bölgesinde *İhyâ* yakma faaliyetlerinden hareketle bu etkileşim, tasavvufi irtibatın farklı bir veçhesi olarak önümüzde durmaktadır. Endülüs'te ilk üç asra kadar ferdi bir tasavvuf yaşantısı varken, İbn Meserre ile yeni bir boyut kazandığı düşünülmektedir.³⁰² Endülüs kültüründe tasavvufun önemli bir yeri olup bölgede İbn Meserre ile başlayan tasavvufi tefekkür; İbnü'l Arîf, İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în gibi büyük sûfî mütefekkirler yetiştirmiştir.³⁰³ Mansûr İbn Âmir'in (ö. 392/1002) halktan destek görmek için mantık, felsefe gibi aklî ilimlere destek olduğu ve sonraki süreçte Mülûkû't-Tavâif döneminde tekraren izin verildiğini bilmekteyiz ki bu bize, dönem içinde akıl-nakil, din-felsefe şariat-hikmet tartışmaları

²⁹⁷ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: TYKBY, 2014), 16-17. (Çevirenin Girişi).

²⁹⁸ Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 82-87. Tasavvuf düşüncesinin teşekkül sürecine dair farklı bir değerlendirme için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeyrat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

²⁹⁹ Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 92, 93.

³⁰⁰ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, 2.bs, (İstanbul: Alfa Yayınları 2020), 337.

³⁰¹ el-Kettânî, *el-Edebü's-Sûfî fi'l-Magrib ve'l-Endelüs fi Ahdi'l-Muvahhidîn*. 52-59.

³⁰² Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 368.

³⁰³ Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 365.

bağlamında anlamlı gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin, İbn Berrecân ve İbn Meserre ile kavramsal etkileşimi olup, Ekberî gelenekle bu zâtların irtibatı bulunmaktadır.³⁰⁴

Endülüs bölgesinde III. asırda, özellikle h.275-300 tarihlerinde, zâhitlik ve mistikliğin siyasi arenada kullanılması söz konusudur. Mâlikîlerin Endülüs'te tutucu davrandığı ve farklı fikirlerin gelişmesini geciktirmiş oldukları ifade edilmektedir. Kişisel ve pratik değeri olan zühd hayatı, II. asırda Endülüs'te görülmeye başlanmış, başlarda ferdi bir yapı arz ederken III. asırda tasavvuf halkaları oluşmuştur. İbn Meserre kelâm ve felsefeye dair dersler verirken/ düşüncelerini yayarken, tasavvufî çerçevede irşad faaliyetlerinde de bulunmuştur.³⁰⁵

Endülüs'te tasavvuf ve sûfiler denildiğinde ilk akla gelen isim, İbn Meserre'dir. Tasavvuf hareketinin başlaması, felsefesinin yerleşmesi ve yayılmasına İbn Meserre'nin katkısı çoktur.³⁰⁶ Osman el-Mekki (ö.297/910), Ebû Yakub en-Nehrecurî (ö.330/941) ve Ebû Said b. Arabî (ö.341/952) gibi devrin sûfilerinden ders alan İbn Meserre, tasavvufta sahv ekolünü benimsemiş, sekre taraf olmamıştır.³⁰⁷ Siyasetten uzak durmakla birlikte kovuşturma geçirmiş ve kitapları yakılmıştır. Taklit ve teslimiyet karşısında durarak sorgulayıcı ve muhakeme taraftarı olmuştur. Kuzey Afrika'daki Bâtınî-Karmâtî hareketler, onun düşüncelerinin fitne çıkarıcı olarak algılanmasına ve siyasi problemlere yol açacağı düşüncesine sebebiyet vermiştir.³⁰⁸

Endülüs bölgesinde zühd hayatı ilk asırlardan beri bilinen bir olguyken, mutasavvıf olarak anılan ilk kişinin İbn Meserre olduğu modern çalışmalarda belirtilmektedir. İbn Meserre'nin siyasi olaylarla ilişkisi ve bunun neticesinde dağlık bölgelere çekilerek gözlerden uzak yaşaması, hakkında olumlu veya olumsuz birçok düşüncenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple, Mu'tezilî olduğu, heretik bir yaklaşıma sahip bidat ehli olduğu gibi iddialar çeşitli klasik tabakât kitaplarında yer almıştır. Yine tarih içerisinde bir karakter kazanması, art niyetli kişilerin görüşlerini onun üzerinden meşrulaştırma çabasına da sebebiyet vermiştir. İbn Meserre ve taraftarlarına yönelik eleştiriler, Endülüs bölgesinde bir asır geçmiş olmasına rağmen güncelliğini korumuş, bu bağlamda İbn Hazm'ın ona eleştiriler yöneltmesi sonucunu doğurmuştur.

İbn Meserre'nin, bâtinî tefsir anlayışı çerçevesinde Platoncu eğilimli eserlere yer vermiş olduğu, ayrıca zühd öğretilerini yaydığı ifade edilmektedir. Ancak onun düşüncesi, Palacios gibi birtakım

³⁰⁴ López-Angueta Gracia, "İbn 'Arabî's Metaphysics in the Context of Andalusian Mysticism: Some Akbarian Concepts in the Light of Ibn Masarra and Ibn Barrajân", *Religions* 12/1:40, (2021), 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel12010040>. Erişim tarihi: 16.10.2023.

³⁰⁵ Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, 33-42.

³⁰⁶ İbn Meserre'nin filozof kimliği için bkz. Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*. Fecr Yayınları, İstanbul 2017.

³⁰⁷ Sahv ve sekr kavram çiftinin Kur'ân açısından değerlendirilmesi için bkz. Osman Kabakçılı, "Kur'an Açısından Sekr ve Sahv Halleri", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (30 Haziran 2015), 219-228. Bu kavram çiftinin tasavvuf geleneğindeki yeri için bkz. Eyüp İnce, "Tasavvufta Sekr Ve Sahv Kavramları", *Turkish Academic Research Review* 8/1 (25 Mart 2023), 157-170.

³⁰⁸ Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2.bs. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 63-64.

araştırmacıların iddia ettiği gibi İsmâîlî geleneğe değil, Iraklı mutasavvıflara dayanmaktadır.³⁰⁹ İbn Meserre'nin üç temel iddiası bulunmaktadır: Birincisi Kur'ân metninin birden fazla anlam katmanını içermesi, ikincisi bâtın ehlinin Kur'ân'ın bâtını kavramakta mahir olmaları ve üçüncüsü ise bâtınî bilginin, filozofların kozmolojisiyle bağdaşan metafizik bilgi sunmasıdır. Onun kullandığı i'tibâr kavramı, Endülüslü mutasavvıfların düşüncesinde sürekliliğe işaret etmektedir.³¹⁰

Endülüs tasavvuf tarihinde çok önemli bir konumu olan Asin Palacios³¹¹, Endülüs özelinde Müslüman mistik hareketlerin, Sahte Empedokles düşüncesinden etkilendiği fikrini savunmaktadır.³¹² Ancak bu düşüncesinde hatalı olmakta, Ebstein bu görüşün özellikle İbn Meserre düşüncesine uygun olmadığını belirtmektedir. O, neoplatonik düşüncelerin sûfileri etkilediği fikri konusunda Palacios'a katılmış, Endülüs sûfilerinin bu düşünceyle derin bir etkileşim içerisinde olduğunun altını çizmiştir.³¹³

Endülüs sûfilerinin ilki olarak anılan İbn Meserre'nin, İsmâîlî düşünceden kesin olarak etkilendiğini söyleyemeyiz. Ancak kavramsal benzerliklerden ve benzer problemlerden bahsetmemiz mümkündür. Aynı şekilde İhvân-ı Safâ risaleleri de bu bölgede etkin olmuş, bu risaleler İsmâîlî-Şîî düşüncesiyle beraber Endülüs sünniligi üzerinde de tesir meydana getirmiştir. Bu asırda, Fâtımî dünyasıyla Endülüs Emevî dünyası arasında ticari faaliyetler ve ulemanın ziyaretleri devam etmiş, dolayısıyla kavramsal etkileşim had safhaya ulaşmıştır.³¹⁴ Bu çerçevede siyasi rekabetin yanı sıra ilmî sahada da mücadele devam etmiş; yukarıda çerçevesini çizdiğimiz etkileşim anlayışı bize, muhalefete dayalı bir etkileşim anlayışını da içerisinde barındırarak ikili bir etkiden bahsetme imkânı sağlamıştır.

İbn Meserre hakkında Mutezili, Şîî-İsmâîlî olduğuna dair birçok iddialar ortaya atılmakta, Bozyiğit ise fikirlerinin sapkın olarak adlandırılmasına karşı durmaktadır. Onun mistik felsefesinin, doğu sûfliği ve felsefesinden farklı özellikler barındırdığını ifade etmektedir.³¹⁵ 6 yy. sûfilerinin bazılarının amelleri hor görmesi ve yaşantılarında birtakım problemleri davranışların bulunması, Ebû Medyen gibi önemli mutasavvıf şahsiyetler tarafından da tenkit edilmektedir. Ancak hadis merkezli gelişen tasavvuf, zâhiri ulemanın tepkisini azaltırken zühd ve tasavvufa dair gelişmeler, sosyal hayatta gözle görülür hale gelebilmektedir.³¹⁶ Dolayısıyla tek bir tasavvuf anlayışı veya küllî bir tasavvuf

³⁰⁹ Bu konuda farklı yaklaşım ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 81

³¹⁰ Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 92, 93. Ayrıca bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 33-39.

³¹¹ Hayatı ve çalışmaları hakkında bkz. Mahmut H. Şakiroğlu, "Asin Palacios, Miguel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/480-482.

³¹² Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers: Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, çev. Douglas, Yoder (Leiden: Brill, 1978).

³¹³ Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 12-13. Palacios'un çalışması Endülüs tasavvuf tarihine dair yapılan bütün akademik çalışmaları etkilemiştir. Bkz. Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 7 vd., .

³¹⁴ Ayrıntı için bkz. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition*, 4-8; İsmet Dendeş, *Evdâun Cedidetün ala'l-Murâbitîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991).

³¹⁵ Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, 168-170.

³¹⁶ bkz. Kadir Özköse, *Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019).

karşıtlığından söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Aslında bu anlayışın, zâhir-bâtın düşüncesi etrafında izdüşümlerini barındırdığını ifade edebiliriz.

İhvân-ı Safâ, 4/10. asırda Basra’da ortaya çıkıp faaliyetlerine gizli bir şekilde devam eden; dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçlarla bir araya gelen topluluğun ismidir.³¹⁷ Dönemlerindeki her türlü bilgiyi dikkate alan ve eklektik bir yapıya sahip olan bu topluluğun risâlelerinin, Endülüs’e Ebü’l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîti (ö. 398/1007) tarafından getirildiğini bilmekteyiz.³¹⁸ İhvân-ı Safâ risaleleri hem Sünni hem de Şii kesimin kullandığı kaynaklar arasındadır.³¹⁹ Dolayısıyla bu risalelerin, Endülüs özelinde bazı âlimler tarafından kaynak olarak kullanılmış olması, kaynağı kullanan kişilerin Şîî nispetiyle anılması sonucunu doğurmayacağını düşünmekteyiz.

İhvân-ı Safâ görüşlerinin Endülüs düşüncesi ve sûfilerine katkıları olduğu bilinmekle birlikte, bu risâlelerin sadece Müslüman entelektüelleri değil, Endülüs bölgesindeki Yahudi çevrelerini de etkilediğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu eserlerin etkilerini Şîî-İsmâîlî gelenekte de görmekteyiz. Ek olarak Ebstein, Câbir b. Hayyân’ın (ö. 200/815) düşüncelerinin de Endülüs felsefî tasavvuf fikriyatında etkileri olduğunu düşünmektedir.³²⁰ Nitekim Sâid el-Endelüsî (ö. 462/1070), Câbir b. Hayyân’ı sûfî olarak nitelemiştir. Mutasavvıf kelimesini de bâtın ilmini bilenler için serdetmiş, Muhâsibî ve Tüsterî’yi bunlar arasında zikretmiştir.³²¹

III. ve IV. asırda çok sayıda sûfinin, ilim ve tasavvufun birlikteliğine vurgu yapması, zaman içerisinde bu alanın olgunlaşmasını sağlamıştır. Tasavvufun öncülerinden sayabileceğimiz Muhâsibî ve Cüneyd’in yolları ilim-irfan bütünlüğünü esas almış³²², bu birliktelik İbn Berrecân’ın düşüncesinde de mâkes bulmuştur.³²³ Çünkü ilim insanın Allah’a verilen ahitlerinden olup, marifet için gereklidir. Nitekim İbn Berrecân’la muasır olan Muhammed b. Hamîs’in (ö. 503/1109)³²⁴ eserinde ihtimam gösterilen kitâbullahın, ilmin toplanma merkezi olduğunun belirtildiğini görmekteyiz.³²⁵

³¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/1-6.

³¹⁸ Ömer Mahir Alper, “Mecrîti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/278.

³¹⁹ Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 39.

³²⁰ Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabî and the Ismâ‘îlî Tradition*, 4-8.

³²¹ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü’l-Ümem*, 163.

³²² Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 556.

³²³ İlim ve marifet düşünceleri için bkz. Yıldız, *Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 178-186; Reşid Labrice, “Nazariyyetü’l-İlm ve’l-Marife Inde İbn Berrecân”, *Mecelletü’l-Meyâdin li’l-Dirâsât fî Ulûmi’l-İnsâniyye* 2/4 (2020), 164-183.

³²⁴ Bu eserin sahibi Endülüslü âlimlerden olup İşbiliyye’de hayatını devam ettirmiştir. Bu açıdan İbn Berrecân’la çok büyük ihtimalle irtibatı olduğunu düşünmekteyiz. Muhâsibî’nin düşünceleri ve eserlerini dikkate alan İbn Hamîs, Kâdî İyâz’a Muhâsibî’nin *er-Riâye* isimli eserinin icazetini vermiştir. bkz. Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 91-92; İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 4/346-347.

³²⁵ İbn Meserre, *İbn Meserre el-Müntekâ-Muttakilerin Yolu*, çev. Mehmet Necmettin Bardakçı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 202, 279, 342. Bu eser ilk olarak Bardakçı tarafından İbn Meserre’ye atfedilerek yayınlanmış ancak daha sonraki araştırmalarda Muhammed b. Hamîs’e ait olduğu ortaya konularak; Clemente-Bardakçı, M. N., (2010). İbn Hamis De Evora Al Muntaqa Min Kalam Ahl Al Tuqa . Evora: Universidad De Extremadura şeklinde basılmıştır. Biz bu baskıya ulaşamadığımız için ilk baskıdaki sadece tercüme bilgilerinden istifade ettik. Eserin kime ait olduğuyla ilgili yapılan

İbn Hazm'la entelektüel bir sıçrama kaydeden fıkıh, usûl vb. çeşitli temel meselelerde daha güçlenmiş olan zâhirîler, Endülüs bölgesinde de etkin olmuş ve kendisine taraftarlar oluşturmuştur. Nitekim İbn Hazm'ın âlim oluşunun yanı sıra siyasi bir hayatının da olduğunu unutmamak gerekmektedir.³²⁶ Allah'ın dininin zâhir olduğu ve onda bâtın olmadığı şeklinde İbn Hazm tarafından dillendirilen meselenin, taraftar bulmuş olmaması pek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple İbn Berrecân gibi dinin bâtın yönünün de olduğu fikrini savunan âlimleri, bu atmosfer ve ilişkilerden uzak görmemek gerekmektedir. İnsanın zamanının çocuğu olması, şeklinde ifade edilen bu yaklaşımı, kişinin birebir toplumu takip etmesi olarak anlamamakla birlikte; toplumsal kabulleri reddetme açısından ikili bir etkileşim sergilediğini belirtmekteyiz. Yani İbn Berrecân'ın, zâhirden kopmaması ve sıklıkla buna vurgu yapmasında İbn Hazm vb. Endülüslü zâhirîlerin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte yine aynı grupların aksine, bâtın vurgusu yaparak zihinsel bir denge ortaya koymak maksadıyla çeşitli yorumlarda bulunmaktadır. Zâhirîlerin dilin yegâne delil olması fikrine karşılık, dilin ötesi düşüncesini alevlendirdiğini belirtebiliriz. İbn Berrecân öncesinde İbn Hazm'la zâhirî din anlayışı çerçevesinde bulunan mesele, İbn Berrecân sonrasında İbn Madâ'yla birlikte dilsel/nahvî araştırma alanlarına kadar vardırılmıştır. Bu noktada nahivcilere reddiye artık kelâmî bir boyuta ulaşmaktadır. Nitekim İbn Berrecân'ın ilerleyen bölümlerde dilin ötesine geçerken, kelâmî/ilâhî olanla irtibatlı bir i'tibârı dikkate aldığı görülecektir.

Müfessirimizin soruşturma geçirdiği dönem, Murâbıt ve Muvahhidler arasında bir çatışmanın olduğu sürece denk gelmekte; Endülüs ve Kuzey Afrika'da ilmî, siyasi olarak iki kutuplu bir yapıdan söz edilebilmektedir. Murâbıtlar, Mâlikî fukahayla iyi ilişkiler içerisindeyken Muvahhidler; Eş'arilik, İbn Tûmert'in ve Gazzâlî'nin düşünce dünyasından etkiler taşımaktaydılar.³²⁷ Fikhî tartışmalar görece az olmakla birlikte, tasavvuf, felsefe vb. konular tartışılmaya devam etmiş, akıl-nakil, şeriat-hikmet düalitesi çeşitli gruplara ayrılmaya sebebiyet vermiştir. Bu farklılaşmada İbn Berrecân'ın fikirleri, fıkıh ilmiyle birlikte tevhid, tasavvuf, felsefe gibi aklî meselelere yakın durmaktaydı.³²⁸

Ebstein, Orta Çağ İslâm dünyasında önemli bir rolü olan mistik grupları beş başlık altında ele almıştır. Bu mistik grupları; sûfîizm, şiî-İsmâilî mistisizm, felsefî mistizim, İsmâilî Neoplatonik ve Sünni Endülüs Mistisizmi olarak sıralamış, İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'yi bu beşinci tasnif içerisinde değerlendirmiştir.³²⁹ Onun Sünni kaydını koymasının sebebi, Şîî-İsmâilî düşüncenin kavramlarını doktrin olarak kullanmamalarıdır. Özellikle bu durum, İbnü'l-Arabî'nin kendinden sonra şiî-sünni tasavvufçuları etkilemesine olanak sağlamaktadır.

çalışmalar için bkz. Pilar Garrido Clemente, "Sobre El 'Kitab Al-Garib Al-Muntaqâ Mın Kalam Ahl Al-Tuqâ' De Ibn Jamis De Évora, Atribuido A Ibn Masarra", *Alqantara* 30/2 (2009), 467-490.; Ahmet Bozyiğit, "İbn Meserre'nin Eserlerinin Otantikliği Üzerine", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 151-180.

³²⁶ Bkz. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

³²⁷ Muvahhidler döneminde oluşan tasavvuf literatürüne dair bkz. el-Kettânî, *el-Edebü's-Süfî*, 79 vd...

³²⁸ Bkz. Hasân el-Kâri, "İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûdühü fi't-tefsiri's-süfî ve ilmi'l-keâm", *Mecelletü Câmiatu Dimeşk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânuniyye* 23/1 (2007), 369-374.

³²⁹ Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition*, 24-25; Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, 21-52.

İbn Berrecân'ın temel kavramları, Şîî-İsmâîlî gelenekle benzeşmektedir. Ancak benzer kavramların kullanılması, aynı anlamı verdikleri veya aynı sonuca vardıkları şeklinde düşünülmemelidir. Nitekim ruh, emir, halk, tey'îd, kelime, harf gibi temel kavramlar, Şîî-İsmâîlî veya İhvân-ı Safâ düşüncesinde merkezi rol oynarken³³⁰, İbn Berrecân farklı olarak Kur'ân'da yer alan bu ifadeleri kendi anlam dünyasında yeniden ele almıştır. Belki de onu tefsir yazmaya iten sebeplerden birisini de farklı görüş sahiplerinin Kur'ân terminolojisi kullanıyor olmasına, Kur'ân dili üzerinden cevap arayışı olarak düşünebiliriz. Aynı zamanda vahyin tezâhürü olması bakımından Kur'ân; nübüvvet ve ahirete dair dönemindeki farklı din ve felsefi düşünce gruplarına cevaplar da içermektedir. Dolayısıyla Kur'ân uluhiyet, nübüvvet ve ahiret meselelerinin temas edildiği ilahî bir hitâb olarak dikkate alınmıştır.

İbn Berrecân'dan hatta İbnü'l-Arabî'den geriye doğru okuma yaptığımızda, bu iki âlimin İbn Meserre ile kavramsal ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Varlık, ilahî zât ve sıfatlar, mukattaa harfleri, insanı âlemle ilişkilendirmeleri, i'tibâr gibi önemli kavramlar İbn Meserre'nin de gündeminde yer almış, onun bu kavramlara yaklaşım tarzı, İbn Berrecân ve İbnü'l-Arabî üzerinde etkili olmuştur. Aynı zamanda bu kavram benzerliği, kaynaklarının da ortak olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca İbn Meserre düşüncesinden etkilenme ve İbnü'l-Kıf (ö. 288/901) gibi mehdilik iddiasında bulunan kimselerin, literatürde Mu'tezilî nispetleriyle anılması bizce, genel kabulün dışında kalan görüşler için genellemeci bir tavrı yansıtmaktadır. Nitekim Casewit gibi biz de İbn Berrecân'ın kaynakları arasında, salt takipçisi olduğunu söyleyebileceğimiz kimsenin bulunmadığını düşünmekteyiz. Ancak bu, onun İslam Medeniyeti geleneğinden bağımsız olduğu anlamına da gelmemektedir.

Vahyin imkânının genişliği dolayısıyla mehdî düşüncesini tek bir boyutla sınırlandırmak, dini düşünce açısından pek sağlıklı gözükmemektedir. Tevhid düşüncesinin hakim olduğu İslâm'da, sadece dünya ya da sadece ahiret şeklinde kategorik ayırmadan bahsedilememekte, yapılan eylemlerin hem müşahade alanında hem de ahirette karşılıkları görülebilmektedir. İslâm'ın dini-ictimâî bir özelliği olarak görülen mehdiliğin, bütün boyutlarıyla ele alınması gerektiğini ifade etmeliyiz. Dolayısıyla hadislerde yer almakla birlikte Kur'ân'da kavram olarak yer almayan mehdiliğin, kurtuluş problemi/hidâyet etrafında dikkate alınması, meseleyi doğru değerlendirmeye imkân sağlayacaktır.³³¹

Mehdilik fikri bize İbn Kasî hareketinde de etkinliğini hissettirmekte, tasavvuf ve mehdiliğin ortak payda içerisinde tezâhür ettiğini görmekteyiz. Mehdilik aynı zamanda Mu'tezile ve Fâtımî düşünceden izler de taşıdığı için Endülüs bölgesinde tasavvufa muhalefet, bu çerçevede anlamlı bir zemin kazanmaktadır. Yoksa zühd hayatı, marifet bilgisi ve ahlaka dair yaklaşımlar Endülüslü âlimler

³³⁰ Ortak kavramlar üzerinden bu ilişkinin boyutları için bkz. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus* Ebstein bu etkileşimin sadece Müslüman ilim adamları için değil Yahudi fikir adamları için de etkin olduğunu düşünmektedir. Bkz. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, 72-76.

³³¹ Ali Coşkun, "İslâm'da Kurtuluş Düşüncesi ve Mehdilik", *Mesihî Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler Temel Giriş Metinleri*, ed. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 205-208. Ana hatlarıyla mehdî ve mehdilik düşüncesi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, "Mehdî (İslâm İnancında Mehdî)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/371-374; Mustafa Öz, "Mehdilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/384-386.

nezdinde kıymetli görülmekte, bu düşünceler üzerinden siyasi emeller veya dini tahrif amacı taşıyanlara bir tepki bulunmaktadır. Biz bu durumu bir tasavvuf karşıtlığı olmaktan öte, siyasi amaçlarla tasavvufun istismarına tepki olarak görmekteyiz.

Tefsir eserinde İbn Berrecân, Hadîd sûresinin sonunda sûreyi genel olarak özetlemiş, imanın en yüksek seviyesi olan yüce imana davet ederek, sûrenin iman edenlerden yüksek dereceye ulaşmasını talep ettiğini belirtmiştir. Çünkü sûre, Kur’ân-ı azîm ile başlamış, tevhid ve imanla devam etmiş, insanlardan ahde vefa göstermelerini, ahitlerini unutmamalarını istemiştir.³³² Sonra İbn Berrecân, ehli kitabın yolundan giden Müslümanların sapacağını bildiren hadise işarette bulunmuştur.³³³ Bu bağlamda İslâm tarihine vurgu yaparak Nebi (a.s) vefat edince halifeler döneminde ve sonrasında fitnelerin arttığını, hatta Kabe’nin yıkılarak Abdullah b. Zübeyir gibi önemli zevatın öldürüldüğünü söylemiştir. Medine’nin Müslim b. Ukbe tarafından talan edilmiş olduğunu, Haccâc gibi kimselerin çok Müslüman katlettiğini ifade etmiştir. Bu tür tarihi ve siyasi sebeplerden dolayı Müslümanlar için uzlet gerekmiş, merkezî yerlerden uzak sahil bölgelere zaviye ve mescitler yapılmıştır. Bu yolu seçen Müslüman kimseler, ahlakı düzeltmeyi ve fakirliği tercih etmiş, Nebi (a.s) zamanında da bu tarz kimselerin bulunduğunu, Kur’ân kıraati ve Allah’a taatle meşgul olduklarını söylemiştir. İşte İbn Berrecân, bu yollara tevessül eden kişilere sûfiyye denildiğini aktarmaktadır. Bu kelimenin aslı suffe ve tesâfiden dönüşmekte, Kur’ân’a sarılmış fakr, sabr, havf ve hüznü hal edinmiş kimseler olarak anılmaktadır. Onlar terakki makamları, murad/makasîd ve esmâ-sıfat ile birbirlerini tanımaktadırlar. İşte bu yolun yolcuları, Hadîd-57/27 “Sonra onların izinden peygamberlerimizi peş peşe gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsmâ’yı da gönderdik, ona İncil’i verdik, ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik. Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riayet etmediler. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır.” âyetini kendilerine düstur edinir, ilahî rızayı isterler. Onlar uzlet, esmâ ve evsafı yol edinmiş, bu kimselerin çoğunluğu da

³³² Zikir/Ahit- Gaflet /Fitne: İbn Berrecân’ın dünya hayatına i’tibârla ortaya koyduğu zikir-gaflet, kulun Allah’la olan elestü hitâbına irca edilmektedir. Allah varlığını hak olarak ortaya koyduğu insandan ahdine sadık kalmasını ve bunu zikretmesini; ayrıca gaflet ve fitneye düşerek haktan kendini perdelememesini istemektedir. Dolayısıyla hakkı hatırlatan her şey zikir ve ahde ulaştırırken, haktan perdeleyen şeyler gaflet ve fitne olarak anılmaktadır. Nitekim zikir ve gaflet insanın olduğu bir süreçle ilâhî emri gösterirken, ahit ve fitne Allah’ın yaratmasına dayalı bir yapıya haizdir. Ahitler rubûbiyet, nübüvvet, ubudiyet gibi kısımlara ayrılmakta, Allah’la yapılan genel ve özel anlaşmaları ihtiva etmektedir. Bu çerçevede Kur’ân’ın ahdi hatırlatması bağlamında zikir olarak vasıflanması dikkate değerdir. Krş. Yıldız, *Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 91-94.

³³³ Tefsirde “قیراطا قیراطا یعطی المسلمون قیراطین قیراطین” şeklinde geçmektedir. Tam metin için bkz. “إِنَّمَا أَجْلُكُمْ فِي أَجَلٍ مِّنْ خَلَا مِّنَ الْأُمَمِ، وَإِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الْيَهُودِ، وَالنَّصَارَى، كَرَجُلٍ اسْتَعْمَلَ عَمَّالًا، فَقَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي إِلَى نَصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، فَعَمِلْتُ الْيَهُودَ إِلَى نَصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي مِّنْ نَّصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلَاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، فَعَمِلْتُ النَّصَارَى مِّنْ نَّصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلَاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي مِّنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، أَلَا، فَإِنَّكُمْ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ مِّنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ، عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، أَلَا لَكُمْ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ، فَعُصِبْتُ الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَى، فَقَالُوا: نَحْنُ أَكْثَرُ عَمَلًا وَأَقْلُ عَطَاءً، قَالَ اللَّهُ: هَلْ ظَلَمْتُكُمْ؟ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئًا؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَإِنَّهُ فَضْلِي أُعْطِيَهُ مَنْ شِئْتُ

hakkıyla sözlerine riâyet etmişlerdir.³³⁴ İbn Berrecân'ın temel meselelerinden olan esmâ-sıfatlar tartışması, hem Endülüs hem de gayri Müslimlerin gündeminde yer alan bir problem konumundadır.³³⁵

Kişisel ve pratik değeri olan zühd hayatı, II. asırda Endülüs'te görülmeye başlanmış, o asırlarda ferdi bir hüviyet arz etmiştir. Ancak III. asra gelindiğinde bölgede tasavvuf halkaları oluştuğu görülmektedir.³³⁶ Felsefenin Endülüs'e, Yahudilerin aksine bazı tarikat ve sûfi halkalarından, bâtinî ve Mu'tezilî ilim meclisleri vasıtasıyla, Bağdatlı Müslüman âlim İshâk b. İmrân (ö. 290/903) yoluyla girdiği belirtilmektedir. Ayrıca İbn Meserre ile başladığı da söylenmektedir.³³⁷

Endülüslü âlimler fıkıh, kelâm ve hadis ilimlerinin yanında, tasavvuf ve felsefe bilgileri açısından da güçlü bir konumdadır. Düşünce sistemi ve tarikat olarak tasavvuf, beşinci ve altıncı asırda teşekkül etmiştir. Beşinci asrın yarısından itibaren ise felsefî bir tasavvufa yönelinmiştir. Meriye ekolü Endülüs'ü tasavvuf olarak etkisi altına almış, Mağrip ve Endülüs'te farklı tasavvuf anlayışı hâkim olmuştur. Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Musâ (ö. 520/1126), Ebû Abdillâh el-Hevârî (ö. 581/1185) ve Endülüs'ün şeyhi olarak tanınan Ebû Abdillâh el-Mursî (ö. 566/1170), bu ekolün önemli kimseleri olarak sayılabilir. Meriyye, Kurtuba ve İşbîliyye önemli tasavvuf merkezleri konumunda olup, İbnü'l-Arif Meriyye, İbn Berrecân ise İşbîliyye ekolünün temsilcisi sayılmaktadır. Kâdî İbnü'l-Arabî gibi birtakım âlimlerse zühd merkezli tasavvufu savunmuştur.³³⁸ Addas, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ı Meriye mektebi içerisinde değerlendirmiş, İbn Berrecân'ı İbnü'l-Arif'in hocası olarak dikkate almıştır.³³⁹

İbn Berrecân'ın yaşadığı asırda tasavvuf, zühd ve dünyadan el etek çekmenin ötesinde, toplumun önemli sayılacak kesiminde etkisini göstermektedir. Tasavvuf ehlinin ulema nezdinde saygın bir konum elde etmeye başladığı, bu sebeple farklı düşüncelere sahip âlimlerle ilmî sahada rekabet edebilecek seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf-fıkıh tartışması olarak ifade edilen bu süreç, siyasetle birlikte ilim sahasının otorite sahibini belirleme olarak da düşünülmelidir. Nitekim İbn Berrecân'ın tasavvufa dair kavramlaştırmaya ve derin bilgi birikimine sahip olması, tasavvufun bölgede eskiye dayanan bir tarihi olduğunu düşündürmektedir.³⁴⁰

Mesleme b. Kâsım (ö. 353/964), Endülüs'te bâtinilik düşüncesini, aynı zamanda İhvân-ı Safâ risalelerini bölgeye taşıyan kimse olması açısından dikkate alınmalıdır. Zühde ve tasavvufa dair önemli kimselerle ilişki içerisinde olup, İbn Meserre ile bağlantısı olduğu düşünülmektedir. Aynı zamanda hadis ehliyle irtibat ve alakalı olduğu da bilinmektedir. Dördüncü asırda Endülüs entelektüel

³³⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2539-2541

³³⁵ Bkz. Tuğba Öztürk, *Endülüs İslâm Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 221-222.

³³⁶ Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, 40, 41.

³³⁷ Bkz. Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, 50.

³³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*, 43-47.

³³⁹ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 67.

³⁴⁰ Krş. Bellver, "Al-Ghazâlî of al-Andalus", 679-680.

sahasının tek düze olmadığını; Fierro'ya göre bu asrın, fikhî ekollerden zühd ve bâtinî ekollere kadar karmaşık ve tartışmalı bir zaman dilimi olduğunu söylemeliyiz. Mâlikîliğin tercih edilmesi felsefe, tasavvuf ve Bâtınîliğin konumlarını sıkıntılı bir hale düşürmüştür.³⁴¹ Mesleme b. Kâsım'ın, hadis, tasavvuf ve felsefe ilimlerine dair ilişki ve irtibatı sebebiyle İbn Berrecân'la ortak malumat alanına sahip olduğunu görmekteyiz. Ancak İbn Berrecân'ın okült bilimlerine düşkün olduğunu söyleyecek yeterli bilgiye haiz değiliz.³⁴² Onun düşüncesi, ağırlıklı olarak kozmolojiyle irtibat ve ilişki halinde olmuştur. Ancak sonraki süreçte İbn Meserre mezhebiyle/itikadıyla ilişkili kimseler varlıklarını devam ettirmekte,³⁴³ İbn Berrecân'ın da bu ekolle ilmî bir bağının olduğunu düşünmekteyiz. Döneminde karşılaştığı siyasi tartışmaların odağında olması, onun bu bağlamda anlaşılmasını daha makul göstermektedir.

Endülüs'te tasavvufa mesafeli veya eleştirel yaklaşan âlimlerin sayıca çokluğu, meselenin salt ilmî bir zeminde olmadığı anlamında yorumlanmalıdır.³⁴⁴ Dolayısıyla Murâbitlara karşı Fatimilerin meydan okumasının yanı sıra, içeriden Sünni bir meydan okuma da hasıl olmuştur. Muvahhidler bu yeni bilgi ve liderlik anlayışını özümseyerek sahiplenmiş,³⁴⁵ bu sebepten olsa gerek İbn Berrecân gibi Endülüslü tasavvufçular Murâbit idarecilerinin baskısına maruz kalmışlardır.

Bâtinî yorumun, kutsal metnin esas anlam kategorisi olarak kabul edilmesini tehlikeli görmekte, bir takım ibâhîlik problemlerine sebebiyet verdiğini de düşünmekteyiz. Nitekim bâtinî tefsir, onuncu asırda Fâtımî idaresinin halifelik iddiasının temelini oluşturmaktadır.³⁴⁶ İbn Hazm'ın kelâm metinlerine Aristotelesçi mantığı alarak, Yeni Platoncu kozmolojik neticeleri dışarıda tutma çabasında bulunması, dikkate değer bir durumdur.³⁴⁷ Dolayısıyla Endülüs âlimlerinin, özellikle fukahânın Kur'ân ve sünnet yorumunda, dilin ötesine taşmaya fırsat vermek istememeleri anlam kazanmaktadır. Zira bu fırsatı vermek siyasi birtakım meselelerle ilişkiliyken, aynı zamanda bölge ulemasının otoritesine halel getirebilecek bir problem teşkil etmektedir. Dile dair bu hassasiyet ve vurguyu İbn Atıyye gibi müfessirlerin mukaddimesinde dahi görmekteyiz.³⁴⁸

6/12. asrın sonlarında yaşaması hasebiyle, İbn Tufeyl'e (ö. 581/1185) değinmek gerekmektedir. Endülüs düşünce dünyası içerisinde ilk akla gelen ve en tanınan eserlerden biri de İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* adlı felsefî romanıdır. Nitekim onun bu romanda ele aldığı karakterler, yaşadığı toplumdan izlenimler taşımakta, hakikate dair düşünce gruplarından temsili kişilikler olarak söz etmektedir.

³⁴¹ Maribel Fierro, "Bâtınism in Al-Andalus Maslama b. Qâsim al-Qurtubî (d. 353/964), Author of the 'Rutbat al-Ḥakīm' and the 'Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)", *Studia Islamica* 88 (1996), 87-112.

³⁴² Kelime anlamı gizlemek olan bu kavram; Gnostisizm, büyü, simya gibi esrarlı bilgiler için kullanılan bir ifadedir. .

³⁴³ İbn Meserre mezhebine nispet edilen kişiler için bkz. İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi 'l-Endelüs*, 1/32, 66; 2/99.

³⁴⁴ Tasavvuf tartışmasının tarihi süreci için bkz. Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 327-359.

³⁴⁵ Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 210.

³⁴⁶ Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 52, 53.

³⁴⁷ Bu düşünce için bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 47.

³⁴⁸ Mukaddimedeki özellikle dile vurgusu için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-Vecîz*, 1/34, 40, 52.

Romanın karakterlerinden olan Hayy, felsefi düşüncüyü temsil ederken; Asal, gizli ve ruhânî anlamlar arayan ve toplumdan uzak duran sūfîyi işaret etmekte, Salâmân'sa zâhir ehlinde olup te'vîlden kaçınan ve ibadete düşkün kimseyi temsil etmektedir. Bu çerçevede Hayy, sözlerini anlamaktan uzak toplumun, Kutsal kitabın tefsirine bağlı kalmalarını kötünün iyisi olarak görmüş, toplumun bu inanışını yıkma girişiminde bulunmamıştır. Fıkıh ve kelâm İbn Tufeyl'in düşüncesinde dışarıda kalmış, filozof ve mutasavvıfların entelektüel sentezi ön plana çıkmıştır.³⁴⁹ Dolayısıyla biz de bu romanı, kendi zamanı ve önceki süreçleri kapsayan, hikmet-şeriat, vahiy-akıl ilişkisine dair bir metin olarak görmekteyiz.

Bölgedeki tartışma ve meseleler, sonraki asırlarda da yeni boyutlarıyla birlikte devam etmiştir. Endülüs bölgesinin sonraki asırlarda yaşayan ve meşhur âlimlerinden biri olan Şâtıbî, *el-İ'tisâm* adlı eserinde tasavvufun cevazına dair izahlarda bulunmuş, tasavvufun güzel ahlakla ahlaklanma ve nefiste fenâ, Rab'de bekâ şeklinde anlaşıldığını belirtmiştir. Tasavvufun sonradan teşekkül etmesi sebebiyle, bidat olarak isimlendirilmesini uygun görmemiş, iki şeklinin de birliktelik arz ettiğini ifade etmiştir. Daha sonra ise detaylar üzerinden sahih tasavvufun kimliğini arz etmiştir.³⁵⁰ Bu bağlamda Şâtıbî'nin, şeriata uygun olanları veya muhalif olmayan eylemleri meşru daire içerisinde gördüğünü söyleyebiliriz. İbn Berrecân'dan sonraki süreçte de Endülüs özelinde tasavvufun tartışılması ve zemin bulma çabalarının devam ettiğini düşünmekteyiz. Nitekim Şâtıbî'den yarım asır önce vefat eden müfessir İbn Cüzey'in (ö.741/1340), müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında tasavvufa yer vermesi, sürecin evrildiği yeri göstermesi açısından dikkate değerdir.³⁵¹

³⁴⁹ Bu romanın yorumu ve Batı dünyasına etkisi için bkz. Taneli Kukkonen, , *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*, çev. Zeliha Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020).

³⁵⁰ Bkz. eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm* (Suud Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996), 2/265-269.

³⁵¹ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/15-18. . Hayatı için bkz. Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/406-407.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN BERRECÂN'IN VAHİY DÜŞÜNCESİ

İBN BERRECÂN'IN VAHİY DÜŞÜNCESİ

Mevcûdâtı Allah'ın esmâ ve sıfatlarının bir tezâhürü olarak gören İbn Berrecân, âlemi ve vahyi yani bütün eşyâyı bu bağlamda değerlendirmektedir.³⁵² Marifetin sınırının olmadığı ve onun künhüne vakıf olunamayacağı fikrindedir. Onun düşüncesinde Allah, eşyâda zâhir kıldığında zâhir, bâtın kıldığında ise bâtın olup, Şûrâ-42/11 “Gökleri ve yeri yaratan O’dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.” âyeti³⁵³ mucibince teşbih ve temsilden münezzektir.³⁵⁴ Müfessir, esmâ şerhinde ve tefsirinde de marifet ehlinin ilminin sahife değil, kalp ilimlerinden olduğuna işaret etmiş, anlamak için dil ve aklın ötesinde kalbe vurgu yapmıştır.³⁵⁵ Bu çerçevede genel bir yaklaşımı olduğunu düşündüğümüz İbn Berrecân’ın anlaşılmasının yolu, dil ve akıldan hareketle kulun taabbüd³⁵⁶ vasıtasıyla marifete ulaşılabilceği fikrinde oluşuna dayanır. İbn Berrecân esmâ şerhinde; lügat, i’tibâr ve taabbüd kavramları çerçevesinde esmâu’l-hüsna’yı değerlendirmiş, bu kategorik ayrımın neticesinde hakikat ve marifete ulaşmayı mümkün görmüştür.³⁵⁷ Hatta varlıkta yer alan fitrata ve O’nun fâtırına ulaşan kimselerin, esmâ-sıfat olmaksızın marifete ulaşabileceklerini, bu kimselerin *illîyyûn* ve *muhabbet ehli* olduklarını belirtmiştir. İbadetleri kaldıran bazı te’vîl ehlinin bu konuda hata ettiğinin, kulun kulluğunun ve Rabbin Rabliğinin devam ettiğinin özellikle altını çizmiştir.³⁵⁸ Bu yaklaşımıyla

³⁵² Yıldız, İbn Berrecân’ın varlık, bilgi ve insan anlayışlarını irdelenmiş, tasavvufi görüş ve düşüncelerine yer vermiştir. İbn Berrecân’ın varlık anlayışını anlaşılır bir şekilde ortaya koymuştur. Genellikle İbn Berrecân’ın varlığa dair düşüncelerini, Endülüslü ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde tanınmış olan İbnü’l-Arabî’nin düşünceleriyle kıyaslama yapmıştır. Nitekim İbn Berrecân varlığı; vacibü’l-vücûd ve mümkünü’l-vücûd olarak iki kısma ayırdığını bilmekteyiz. Varlığın mukabilinde ‘adem anlayışı ise; ma’lum ve gayr-i ma’lum/mütevehhem olarak ayrılmakta, ma’lum ma’dumu ise varlık sahasına çıkıp çıkmaması açısından ikiye ayırmaktadır. Bkz. Yıldız, İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı, 34 vd., Yıldız, Endülüslü Süfi İbn Berrecân, 75 vd. Bu yaklaşımın benzerini İbnü’l-Arabî’de de görmekteyiz. Bkz. Kılıç, *İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 256.

³⁵³ Şûrâ-42/11 “فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُكُمْ فِيهِ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ”

³⁵⁴ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 1/25.

³⁵⁵ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 1/30.

³⁵⁶ Şerh yöntemine dair izahı: “İlk olarak Arap dilinden araştırma yoluyla istihrac ve i’tibârda bulundum. İkinci kısımda âlemdeki yollarını bilmeyi, yaratılmıştaki yollarını araştırmayı gösterdim. Üçüncü kısımda ise manaları ile kulluk, nefislerin muktezâsınca amelleri ve rızayı ilâhîyi gösterdim.” şeklindedir. bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 1/29.

³⁵⁷ Bu çıkarımı hadislerde yer alan ihsâ kavramı bağlamında da okuyabiliriz. Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 1/30-32.

³⁵⁸ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 1/32.

taabbüdün düşmediğini, Allah'ın teşbih ve temsilde tenzih olması gerekliliğini her zaman vurgulamaya ihtiyaç duymuştur. Bu vurgular; Endülüs Meserriye hareketi, zâhirilik, Bâtınîlik ve Şîîlikle birlikte düşünüldüğünde, sosyolojik olarak anlamlı bir zemine oturmakta, müevvil açınsındansa bu gruplardan ayırıcı vasıfları olarak durmaktadır.

İbn Berrecân'a göre hidâyet ve nura ulaşmak isteyen kimse; yakîni istemeli, kitaba bakmalı, tedebbür etmeli, gayret ve sabırda devamlı olmalı, kullukla amel eylemeli ve O'na ortak koşmamalı ki yüce amaca ulaşabilsin.³⁵⁹ Kitaba tedebbür ve varlığa ibret nazarıyla bakmak, şahidden gaibe geçişle olurken, O'nun rızasını kazanmak temel amaçtır. Ona göre hakikat nurunun ilk sırası İslâm, bânını iman, onun ulvî olanı ise kitâb-ı mübîne ulaşmaktır. İbn Berrecân'a göre Kur'an'ı anlamak isteyen kalbini tasfiye etmeli, zira en şerefli ilim olan Kur'an ilmi, Allah'ın kelâmı olduğu için çokluk kabul etmemektedir. Vahiyde nübüvvet ve kitap bir arada bulunmakta, hikmet ise el-Hakk el-Mahlûk bihî marifeti üzerine yakîni ilmi ifade etmektedir. Hakk ise esmâ ve sıfatları açısından Allah ilmidir. Bu durum Kur'an'da belirtilmekte, esmâ ve sıfatların müsemâyyla ilişkisi açısından meydana gelmektedir.³⁶⁰

Bir kavmin söylediklerini anlamak, hissetmek için önce siyer ve ibarelerini bilmek gerektiğini belirten İbn Berrecân, Allah'ın isimlerinin ihsâsı için de aynı şeyi düşünebileceğimizi ifade eder. Allah'ın esmâ, sıfat ve fiillerini anlamanın bilinen yöntemlerle gerçekleştirileceğini belirtir. Ahzâb-33/40 “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا” ve Nisâ-4/134 “مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا” ve Nisâ-4/134 “مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا” âyetlerini dikkate alarak “كان” lafzının manasının ezeli, kadim bilgi olduğunu söyler. Çünkü O'ndan önce mezkûr ve zâkir bulunmamakta; önce, sonra, ilk, son, Evvel, Âhir, O olmaktadır. “Allah vardı, öncesinde başka şeyler yoktu.”³⁶¹ hadisini de bu çerçevede dikkate alan müfessirin bu yaklaşımı, Kur'an'ı anlamak için de öncelediği temel yaklaşımı göstermesi noktasında önemlidir.³⁶² Buradan hareketle onun, Kur'an'ın usûlî/tasavvufi kabullerle ilişkili olarak anlaşıldığını zımnen ifade ettiğini belirtebiliriz. Allah'ın kelâmı vahiyde, O'nun sıfatları ise varlıkta görülür kaidesince, bu durum açıklanabilir. Vahiy, kelâm isminden müştak olmaktadır, bu durumu mantık terimiyle tûmdengelim şeklinde gerçekleşen bir süreç olarak okuyabiliriz.

Kur'an, vahyedilmiş bir kelâm olarak Müslüman âlimler için temel ve merkezi bir yere sahiptir. Vahiy; kaynağı Allah olan, yapısı itibariyle gaybî özellikler taşıyan ve metafizik bir alana ait bir gerçekliktir. Dolayısıyla Hz. Peygambere inen Kur'an'ın/vahyin nasıllık ve niceliği her zaman müphem/gayb olarak kalmaktadır. Vahyin son halkasını oluşturan Kur'an'ın, Hz. Peygamber ve

³⁵⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1306.

³⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1282-1285

³⁶¹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 3191. Endülüslü âlimler özelinde bkz. Ebü'l-Hasen İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrâhîm. 2. bs. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 10/445. Hadisin farklı rivayetleri ve âlimlerin bu konudaki değerlendirmelerini görmek için bkz. el-İdlîbî, Salahuddin B. Ahmed. “Kâna Allâhu Ve Lem Yakun Şey'un Gayruhü' Hadîsi –Rivâyet, Dirâyet ve Akîde Yönüyle–”. Hadis Tetkikleri Dergisi 9/1 (Haziran 2011), 47-66.

³⁶² İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/57.

Allah'la arasında gerçekleşen gayb boyutu bulunmaktadır. Bizim de iman eden kimselerin, işte bu gayba inandığını belirtmemiz icap etmektedir. Bu mesele, kelâmullahın bâtın/iç boyutunu gösterirken, zâhir olan okuduğumuz Kur'ân'ın ise müşahade boyutunu gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla Kur'ân hem ilâhî vahiylerden bir vahiy olurken aynı zamanda elimizde Mushaf halinde olan bir kelâmullah olarak tezâhür etmektedir.³⁶³

İbn Berrecân'ın metinlerinden okumalarla, istikrâi/tümevarım olarak vahyin önemini ortaya koyacak birtakım başlıklara ulaştığımızı ifade etmeliyiz. Müfessirin vahiyle ilgili sistemine dair farklı başlıklandırmalar mümkün olsa da onun vahiy anlayışını daha iyi yansıttığını düşündüğümüz için aşağıdaki başlıklandırmayı tercih ettik. Nitekim Hamza Küçük, vahye dair; kitap, hikmet olan sünnet ve peygamberin fitrata uygun ikame ettikleri şeklinde bir ayırım yapmıştır.³⁶⁴ Biz ise ilk başlıkta, ilâhî hitâb olarak Kur'ân'ı Kerim'i dikkate alarak vahiyle ilişkisini sistemli bir şekilde aktarmaya gayret ettik. İkincisinde, onun değerlendirmesinde varlığın türleri olarak tanımlanan vahiy-âlem ilişkisini merkeze aldık. Üçüncü başlıkta ise vahyin ilâhî kelâm olması çerçevesinde müfessirin dikkat çektiği meseleleri zikrettik. Sonunda da vahyin insanla bağının olduğunu, bu bağın neticesinde insanın bu dünyada imtihanda olduğunu vurgulamaya çalıştık. Bu vesileyle insanın kesbini, kötülük problemini ve eşyâda var olan zıtlıkların insanla irtibatını temellendirmek istedik.

2.1.İLÂHÎ HİTÂB

Kur'ân'ı Kerim, Arap lisanı üzerine, Cebrail (a.s) vasıtasıyla Hz. Peygamberin dili ve kalbine indirilmiş ilâhî bir vahiydir. Yani Kur'ân'ın nazm ve manası ilâhî olanla bağlantılıdır. Vahiy, nüzûl sonrasında vahiy katipleri tarafından yazıya aktarılmıştır. Bu vahiy, sonraki asırlara yazılı olarak intikal etmiş olsa da Hz. Peygambere inişi ve onun toplumuna ulaştırması, hitâba dayalı bir aktarım olmuştur. Dolayısıyla ilâhî kelâmın önemli özelliklerinden birisi, hitâb vasıflarını taşıyor olmasıdır. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'i okuyan herhangi bir kimsenin bu niteliğin farkına varmaması imkânsızdır. Zira ilk asırlardan beri Kur'ân'ın bu tür özellikleri dilci, fakih, müfessir vb. bütün âlimlerin işaret ettiği bir nokta olarak gözükmemektedir. Günümüzde tefsir ilmi açısından klasik kaynak eserler arasında yer alan Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında, bir başlık altında Kur'ân'ın hitâb ve muhataplarına yer verilmiştir.³⁶⁵ Aynı şekilde Süyûtî de *el-İtkân* adlı eserinde, Kur'ân'ın muhataplarına temas etmiştir.³⁶⁶

Sûfî müfessir Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsirinde, *hitâb* kavramını sıklıkla kullandığını görmekteyiz.³⁶⁷ Bu çerçevede hitâb, Kur'ân anlayışının önemli bir yansıması olmakta, Kur'ân'ın hem dilsel hem de ilâhî olan boyutlarını çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda hitâb, mütekellim

³⁶³ Bu çerçevede yaptığımız çıkarımlar/yorumlar için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/142-143, 149.

³⁶⁴ İbn Berrecân'ın vahye dair yaklaşımına genel bir giriş için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 41-45.

³⁶⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/217 vd., .

³⁶⁶ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/744 vd., .

³⁶⁷ Bazı kullanımları için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/198, 317, 334; 2/4, 61, 108, 128.

ve muhatapları da dikkate aldığımızda, canlı bir anlam ilişkisi kurmayı sağlayarak ârifin ilahi kelâmdan imkânı ölçüsünde işaretler çıkarmasını da sağlamaktadır.

el-Burhân ve *el-İtkân* eserleri, benzer konulardan bahsetmekle birlikte hitâbın çeşitlerine dair farklı rakamlar vermektedir. Hitâbın türleri içerisinde, umum-husus lafızların muradla ilişki biçimini ve zem-medih-tehakküm gibi belagat başlıklarını görmek mümkündür. Dolayısıyla ilâhî hitâb, muhatapların ve hitâb keyfiyetinin farklılaşması neticesinde, manaya dair değişik tefsirlere imkân sağlamaktadır. Bu imkân, tefsir ilminde çok katmanlı bir anlayışın ve muradı ilâhînin sınırı bağlamında problem edilmektedir. Bu noktada Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin hitâb ve muhataplara dair yer verdiği bilgileri, İbn Berrecân'ın düşünce ve tefsiri bağlamında değerlendirdiğimizde, düşüncelerinde benzeşmekle birlikte İbn Berrecân'ın tefsir ilmine yaklaşımının, Zerkeşî ve Süyûtî gibi önemli âlimlerinden farklı boyutlarının olduğunu söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı farklı bir anlayış zeminine yerleştiren İbn Berrecân'ın, Kur'ân yorumunu ilâhî isim ve sıfatlarla birlikte değerlendirmesi, onun açısından vahyin mertebeli hitâb içermesi fikri ve Kur'ân'ın Levh-i mahfûzla irtibatı, Kur'ân'ın hitâb oluş keyfiyetine farklı manaların ilişmesine olanak tanımaktadır.

Onun düşüncesinde hitâb, murad-ı ilâhî/kelâmullahla ilişkilidir. Dolayısıyla bu murad tek, tarihî ve belirli olaylarla ilişkili olmakla birlikte, birden fazla kimselerin farklı i'tibârla anlama dahil edilmiş olabileceğini söylemektedir. Hitâbın umumi anlamı ve hitâbın hususi anlamı murad-ı ilâhî için oldukça önemli bir konumda yer almaktadır. Her durumda -ister özel ister genel ifadeler olsun- kelâmullahın yorumunda müfessir, Kur'ân'ın aktüel değerini koruduğunu, hatta geleceğe dair işaretlerin de Kur'ân'da var olduğunu söylemektedir. Bu gelecek zaman meselesi; ahir zaman hadisleriyle, Deccâl, nüzûl-i İsâ ve Mehdî konularıyla irtibatlandırılmakta, bazen de Kudüs'ün fethini bildirmesi gibi çeşitli keşiflere dayanmaktadır.³⁶⁸

İbn Berrecân; hitâb türlerinin, istidlal edilirken delillerin tertibinin ve hitâbın kısımlarının usûlû fıkıhtan öğrenileceğini belirtmiştir. Bu durum, nazar ehlinin beyanın türlerini bilmesiyle alakalı olup; teşabüh, takdim, tehir vb. sebepler dolayısıyla Kur'ân'a bakmak/nazar ve tedebbür etmek gerekliliği oluşmaktadır.³⁶⁹ Nitekim örnek olarak Hûd-11/122 âyetinde, “وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ” hitâbın siga itibariyle emir olarak gelmesi ancak kastedilen mananın tehdit ve azap olarak tefsir edilmesi örneğini verebiliriz.³⁷⁰ Bu bağlamda İbn Berrecân'ın yorum yaklaşımında, kelâmî tartışmaların yanı sıra fıkıh usûlünde de tartışılan ilmî meselelerin etkisi olduğunu düşünmekteyiz.

İbn Berrecân ilâhî kelâmın tedebbür edilmesi ve anlaşılması için derinleşme gerektiğini belirtmekte, bu durumu hikmetle bağlantılı görmektedir. Zira herkesin kolay anlayacağı bir kitap olduğunda,

³⁶⁸ Kudüs'ün fethine dair keşfi için bkz. Arpa, Abdulmuttalip . "Rûm Süresi Çerçevesinde Beytü'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi / The Good News Conquest of Jerusâlem in the Context of Surat ar-Rûm". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 / 3 (Ekim 2016): 205-219; Yıldız, Mehmet . "Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme". KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi 12 / 2 (Ekim 2014): 375-393 .

³⁶⁹ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 196, 197.

³⁷⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1153.

kelâmı anlamak için çaba sarf edilmesine gerek olmayacağı, bu sebeple düşünen, çabalayan, i'tibâr eden kimselere ihtiyaç kalmayacağını belirtmiştir. Durumun, yani vahyin inzalinin böyle gelişmediğini, insanların kelâmullahı anlamak için çaba harcaması gerektiğini ve bu çabayla ilişkili olarak ilâhî hitâbı anlayış kapasitelerinin farklılaştığını belirtmektedir. Bu sebeple kişinin, heybesi kadar kelâmullahtan nasiplendiğini ve imkânı ölçüsünde Kur'ân'dan ilim alabileceğini ifade etmektedir.³⁷¹

2.1.1. Kur'ân'da Vahiy Lafzının Anlam Alanı

Hızlıca söylemek, işaret etmek, gizlice söylemek ve ilham etmek manalarına gelen vahiy kelimesi, Kur'ân'da altı âyette mastar olarak kullanılmıştır.³⁷² Vahiy kelimesinin if'âl babında türeyen fiil haliyse Kur'ân'da yetmiş iki yerde geçmektedir ve ilâhî kelâm dışında, şeytanlara nispetle de kullanılmıştır.³⁷³ Kur'ân'da Allah'a nispetle yer alan kullanımlarda; göklere, balarısına, Musâ'nın (a.s) annesine, meleklerle, Havarilere vahyedildiği malumdur. Buradan hareketle vahyin özel anlamda peygamberleri ve genel anlamda bütün varlıkları kapsayan bir kullanım alanı olduğu söylenebilir.³⁷⁴

Muhsin Demirci vahyi: *Yaratıcı'nın genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilâhî emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesi şeklinde tanımlamıştır.*³⁷⁵ Bu tanımda o, peygamberler dışında diğer varlıklara dönük vahyi de dikkate almış, Peygambere verilen Kur'ân özelinde vahyi, genel geçer ve herkesi ilgilendiriyor olması hasebiyle kurumsal vahiy olarak merkeze koymuştur.

Yukarıda kısaca ifade ettiğimiz üzere vahiy kelimesi, Kur'ân içerisinde geniş bir kullanım alanına sahiptir. İlham ve vahyin ilişkili olması çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiş, ilhamın ilahî olan ve şeytanî olan şeklinde bir ayrımının yapılması ihtiyacını doğurmuştur. Biz bu başlık altında vahiy kelimesini, İbn Berrecân'ın tefsirinde, Kur'ân'da mastar olarak yer aldığı ilgili âyetler çerçevesinde dikkate aldık. Ayrıca genel olarak lafza yüklediği anlamı da ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Şunu belirtmeliyiz ki İbn Berrecân Kur'ân lafzına çok geniş bir anlam alanı takdir etmekte, levh-i mahfûzla ilişkili olarak ilâhî ilimle bağlantılı değerlendirmektedir. Dolayısıyla burada Kur'ân ile bizim kastettiğimiz, İbn Berrecân açısından Kur'ân-ı azîz olarak ifade edilen kısımdır.

Ateş, işârî tefsirin doğuşu hakkında, Kur'ân ve peygamberden gelen naslarda birtakım esaslar bulunduğunu ifade etmekte, bu çerçevede Lokmân-31/20 “Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri

³⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/60-61. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsna*, 1/293; 2/257.

³⁷² Hûd-11/37, Tâhâ-20/114, Enbiyâ-21/45, Mü'minûn-23/27, Şurâ-42/51, Necm-53/4. Vahiy kavramının aynı zamanda inzâl ve tenzil ile ifade edildiği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla vahyin mahiyetine dönük bir tartışmada bütünlük açısından ihmal edilmemesi gereken kavramlar olduğunu söylemeliyiz.

³⁷³ En'âm-6/112, 121

³⁷⁴ Detaylı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, İFAV, 8. Bs., İstanbul, 2015, 19-32; Yûsuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443.

³⁷⁵ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV/ 3.bs., İstanbul, 2021, 34.

hizmetinize verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışırlar. ” âyetini delil getirmektedir. Âyette belirtilen nimetlerden en büyüğünün Kur’ân olmasından hareketle, Arapların sözün bâtın manasını anlamadıklarını ve meselenin hakikatini idrak edemediklerini ifade eden Muhammed-47/24 “Kur’an’ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var? ” âyetiyle birlikte düşünüldüğünde, onun açısından bu boşluklar bâtın ilmiyle irtibatlı olarak işârî yorumlara imkân sağlamaktadır.³⁷⁶

İbn Berrecân, Tâhâ 20/114 âyetinde vahiy kelimesini, Hz. Peygamberin istekli ve arzulu bir şekilde unutmadan vahyi telakki etmesiyle irtibatlandırmıştır. Ona göre bu âyetin ve sûrenin başında yer alan Tâhâ 20/1-2 âyetlerinin, vahyin Nebi (a.s) için kolaylaştırılması cihetinden Kıyâmet-75/16 âyetiyle irtibatı bulunmaktadır.³⁷⁷

Kur’ân, Allah katından ve melek vasıtasıyla inmiştir. Elçinin kalbinde toplanacağı ve diliyle okunacağı belirtilip, nebinin dilinde vahiyle konuştuğu şey olmaktadır.³⁷⁸ Enbiyâ 21/45 “ قُلْ إِنَّمَا أَنذَرُكُمْ ” بِأَلْوَحْيٍ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ ” âyeti çerçevesinde vahyi mutlak olarak Kur’ân şeklinde anlayan müfessir, peygamberimizin hadislerini el-vahyu’l-acel kavramıyla ifade etmiştir. Bu tür vahyin işaret ve bildirme anlamlarında olabileceğini söylerken, vahyi alan elçinin menzillerine ve Allah’ın iradesi çerçevesinde tenzil edileceğini söylemektedir. Bu vahye muttali olan peygamberler, işkâli giderme veya beyan üzerine kendisine ulaşanı tebliğ edecektir. Elçinin dışa aktardığı vahyi, mübellağ vahiy olarak tanımlayarak fıkıh usûlü eserlerinde incelenen emir ve nehyin teklifle ilgili oluşuna temas etmiştir. Böylelikle onun, muhkem olan vahyin, mufassal hale bürünmesini izah ettiğini belirtebiliriz.³⁷⁹

Müfessir, Şûrâ-42/51 “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.” âyetindeki perde arkasından konuşma ifadesini, Musâ (a.s) ile teklîm ve İsrâ gecesindeki namazın rekat sayısının azaltılması ile irtibatlandırmış, resul ifadesini ise Cibrîl ve meleklerden dilediğiyle vahiy indirmesiyle ilişkilendirmiştir. Şûrâ 42/52 âyetindeki vahiy lafzını, “Ruhu’l-Kuds kalbime vahyetti.” hadisiyle ilişkilendirmiştir. Şûrâ 42/52 âyetinde vahyin enbiyâ ve onların zâtlarına ilişkin bir şey olduğunu söylerken, yine âyette yer alan ruh ifadesiyle farklı bir vahye temas edildiğini ifade etmektedir. Bu fikirle, Şûrâ 42/3 ve 7 âyetlerinde ifade edilen mücmel

³⁷⁶ İşârî tefsirin doğuşuna kaynaklığı açısından Kur’ân, sünnet ve sahabe kavilleri için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 27-38.

³⁷⁷ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/520-521.

³⁷⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/ 1789.

³⁷⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1596-1597; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/20-22.

ifadelerin, sûrenin geri kalanıyla uyum içerisinde olduğunu düşünen İbn Berrecân, ruh ve vahiy arasındaki ilişkiyi vurgulamak için Nahl 16/2 âyetini de kullanmaktadır.³⁸⁰

Aynı sûrede yer alan, 42/13 âyetinde ifade edildiği gibi diğer peygamberlere vahyettiği üzere Peygamberimize de vahyedilmiştir. Ruhun vahyinden bahseden İbn Berrecân, Peygamber'in bu vahyi muhkem ve mücmel bir şekilde aldığını belirtmiştir. Vahiy olarak verilenlerle Hz. Peygamberde olanın mefhûm oluşuna ve daha sonra tafsil edildiğine işaret etmiş, hakikatin ilâhî emirle ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir.³⁸¹

Allah'ın âlemde yarattığı şeyler ya O'nun hakkında önemli bir haberi ihtiva eder ya da O'na delalet, şahitlik ve işaret eder. Bu, âlemde müşahade edilen umumî bir durumdur. İbn Berrecân âlemde bulunan her şeyin ya asıl veya delalet yoluyla vahiyde bulunduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde âlemde var edilen her şey, O'nun vücuduna/varlığına şahit olarak vahiyde verilen bilgilere mutabıktır. Nitekim İbn Berrecân, En'âm-6/38 “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ” مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ” âyetinde, kitap kavramı üzerinden her iki şeyi de yani vahiy ve âlem bilgisini de içerdiğini belirtmektedir.³⁸²

İbn Berrecân, Necm sûresinde “necm” kelimesinin çeşitli anlamlar ihtiva eden bir lafız olduğunu ifade etmiş, Kur'ân'ın dünya semasına inişinin “necm” olarak kullanıldığına işaret etmiştir. Dolayısıyla o, bu sûrede yapılan yeminin Kur'ân'ın inişi hakkında bir yemin olmasını da göz ardı etmemiştir. Müşrik Arapların, peygambere inen Kur'ân'ı ve kitabı getiren elçiyi, şiir-şâir, kehânet-kâhin, cinnet-mecnûn, sihir-sâhir sözcükleriyle vasıfladıklarını, ancak bu sûrenin bunları reddederek Necm-53/4 âyetiyle vahyin aliyu'l-a'lâ olan Allah tarafından peygambere ulaştırıldığını vurgulamıştır.³⁸³ Onun bu yorumuyla nübüvveti ispat etme ve şeytanların fısıldaması olan vahiyden, Kur'ân'ın berî olduğunu ortaya koymayı amaçladığını söyleyebiliriz.

İnzâl ve tenzil tartışması bağlamında İbn Berrecân, bu kavramların mukabili olarak vahyin levh-i mahfûz'a inzal edildiğine işaret etmektedir. Bu ise felsefi terminolojide, akl-ı evvel olan “kalem” metaforuyla, nefsü'l-küll olan levh-i mahfûzu ilişkilendirerek, dinî ıstılahlarla bu tür meselelere işaret edildiğini ihsas ettirmektedir. Tenzîlin manasının kolaylaştırma olduğuna dikkat çeken müfessir, muradın anlaşılması için bunun gerekli olduğunun altını çizmektedir.³⁸⁴ Nitekim Zemahşerî'nin şârihlerinden olan Kazvî'nin de “inzâl-tenzîl” lafızları arasında benzer ilişki biçimini kurduğunu söylemeliyiz.³⁸⁵ Bu yaklaşımın, ilâhî kelâmın varlıkla ilişkisini ortaya koyması açısından, onun Kur'ân/vahiy anlayışıyla irtibatı bulunmaktadır.

³⁸⁰ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/78-79.

³⁸¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2258-2259.

³⁸² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/123.

³⁸³ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/207-208.

³⁸⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/553-555.

³⁸⁵ Kazvî, *Hâşiyetü'l-Kesf*, 84.

İbn Berrecân, ahâd haberin inanç konularında mutlak ilim ifade etmediğini zaman zaman belirtmektedir. Bu ifadeyi “garânîk” hadisesinde, nebinin şeytanın ilkâ ettiği şeyi vahiy olarak dillendirdiğini aktaran rivâyetleri tenkit maksatlı söylemekte ve özellikle Kur’ân’ın mahfûz olduğunun altını çizmektedir. Bu tür şüphelerin yer aldığı rivâyetler ona göre, hadiste karınca örneğinde anlatılan şirke düşme durumlarına işaret etmektedir.³⁸⁶ Dolayısıyla rivâyetler sahih olsa bile müfessirin, rivâyetleri sakındırma maksatlı olarak yorumlamak gerektiği düşüncesinde olduğunu belirtebiliriz.

İbn Berrecân’a göre Allah’ın isimleri Kur’ân’da yüzden fazladır. Kur’ân’da övmek, yüceltmek ve tarif için birçok kullanım geçmektedir. Hicr-15/87 âyetinde, “Seb’ü’l-mesâni ve Kur’ân-ı azîm verildi” şeklinde ayrı zikredilmesinin bir anlamı olmalıdır ki o da Allah’ın kelâmının hepsinden geniş olmasıdır.³⁸⁷ Bu yaklaşımdan hareketle müfessirin, kelâmullahı Kur’ân’a hasretmeyerek daha geniş bir vahiy anlayışına sahip olduğunu belirtebiliriz. Nitekim bize göre İbn Berrecân’ın Kur’ân-ı azîm ve azîz ayrımı, bu düşüncenin en önemli kavramsal ayrımlarındandır.

Kur’ân ilk olarak, Vâkıa-56/77 “إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ” ve Tekvîr 81/19 “إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ” âyetleri bağlamında müfessirin belirttiği üzere, önce Cibril’in sonra Nebi’nin (a.s) sözü olmaktadır. Çünkü bu Kur’ân, tenzil edilmiş âlemlerin rabbinin kelâmıdır. Dolayısıyla bu Kur’ân, ne şâir ne mecnun ne de kâhin sözüdür. Onların iddialarının ve zannettiklerinin dışında yüce bir hitâbtır.³⁸⁸ Bu sebeple ilâhî ruh, vahyin her tenziline birlikte bulunan bir vasıf olmaktadır. Onun düşüncesinde Kur’ân, ruhu’l-kudüs’ün sıfatlarından bir sıfat olarak tenzil edilmektedir.³⁸⁹ Dolayısıyla İbn Berrecân’ın vurguladığı üzere vahiy, Allah’ın sıfatları ve zâtıyla irtibatlı bir şekilde meydana gelmektedir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, ilâhî emir ve ilâhî yaratma vahiy ve âlemin varlık olmasının esaslarıdır.

Müfessir, Nahl-16/102 “قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ” âyetinde vahyin Ruhü’l-Kudüs’e, Cibril (a.s) ve Nebi’nin (s.a.v) kalbine indirilmesi ifadelerini, “vahyin zil sesi” şeklinde gelmesi durumuyla/hâliyle ilişkilendirmiştir. Allah, Kur’ân’ı Arapça kılarak/caale müminlerin kelâm ve tilavetleri şeklinde var etmiş; bu alî ruh, nebinin her tilavetinde ona eşlik etmiş, müminlerinse bazılarıyla birlikte olmuştur.³⁹⁰ Dolayısıyla vahiyle irtibat ve hakkıyla tilavet, Kur’ân okuyucusunun kıymetiyle bağlantılı olmakta, farklı seviyelere farklı manaların bulunduğu çok boyutlu bir vahiy telakkisi yer almaktadır. Bu çerçevede tilavete ilâhî ruhun eşlik etmesi, kastedilen manaya ulaşmayı sağlayacaktır.

³⁸⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1643. Muasır olan İbnü’l-Arabî’nin haber-i vâhidle amel edilmesi konusundaki değerlendirmeleri için bkz. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Hüseyin Ali e-Yederî, Saîd Fûde (Amman: Dâru’l-Beyânîk, 1999), 115; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Kabes fî Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1992), 2/812-813, 817.

³⁸⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/87.

³⁸⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 5/2625-2626.

³⁸⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2145.

³⁹⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1480.

2.1.2. Vahiy-İlham İlişkisi

Bu başlık altında vahiy ve ilhama sahip kişileri, yani peygamber ve veliler düzlemini de ele aldığımızı belirtmeliyiz. Nitekim terim anlamıyla vahiy, nübüvvetle; ilham, velâyetle irtibatlı olmakta, bu kavramlar ise tezâhür olarak peygamber ve veli de taayyün etmektedir. Aynı zamanda vahyin mutlak kullanımında, -Kur'ân özelinde- ilham manasını da içerdiğini yukarıda izah etmiştik. Gril, İbn Berrecân'ın zikir, ibret ve tedebbür ile yüksek idrake ulaştığını, ancak ilham özelinde nübüvvetin sınırlarını aşmadığının altını çizmektedir.³⁹¹

İslâm düşüncesinde bilgi değeri olmak bakımından çokça tartışılan ilham, kelâm ehlinin bilgi kaynakları arasında sayılmamaktadır. Bu mesele, İbn Berrecân'ın fikrinin esasına dayanan vücûdeynden³⁹² birini vahiy şeklinde görmesi ve vahyin çok çeşitli kullanım alanına sahip olmasıyla ilişkilidir. Aynı zamanda nübüvvetin mirası ve vahyin parçası olan ilhamın, âlimlere/sûfilere yol gösterdiğini düşünmektedir. Bu durum; hikmet, basiret, hakikat gibi farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla onun düşünce dünyasında vahyin parçalarından biri olan ilham, süreklilik taşıyarak insan ve bunun dışındaki varlıklarda tezâhür etmeye devam etmektedir.

Vahiy süratli bir bildirim demektir ki bu sebeple Arapçada ilhama da vahiy denilmektedir. İlham, melek veya nefisten olabilir. Allah, melek vasıtasıyla veya ruhu'l-kudûs vasıtasıyla kula süratli bir intikalle bildirimde bulunur. Bu iletişim türü, kul ile rab arasında gerçekleşmektedir. Melekten olan ilham, vahye yakın görülmektedir. İbn Berrecân bu boyutta gerçekleşen şeye, küçük vahiy demektir. Şâyet bildirim nefisten olursa, bunun fitratla ilişkisi olmaktadır ki bu ma'hûd/bilinen bir durumu göstermektedir.³⁹³ O, Nisâ-4/113 âyeti çerçevesinde vahyi; kitap yani Kur'ân, hikmet yani sünnet ve Peygamberin fitrat makamına yerleştirdiği nübüvvet ahdinden bilgilenen kimselerin, ilâhî emirden hisselerine düşen pay olarak üçe ayırmaktadır.³⁹⁴ Üçüncü türü kısaca ilham olarak ifade edebileceğimizi, bunun ise hikmetle sıkı bir irtibatı olduğunu belirtmeliyiz. İbn Berrecân açısından hikmetin Kur'ân'ı anlamak, sünneti idrak ve hakikati keşfetmek şeklinde geniş bir anlam sahası bulunmakta; hikmet, hak ve hakikatle irtibatı kurmayı güçlendirmektedir.³⁹⁵

Hiz. Peygamberin hadislerini, 'acel vahyi olarak nitelediğini belirttiğimiz İbn Berrecân, Enbiyâ-21/37 "خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونْ" âyetindeki 'acel kelimesini toprağın isimlerinden biri olarak değerlendirmiştir. Adem'in (a.s) yaratıldığı toprak/tîn, bu vasfı haiz olması hasebiyle vahiy ve ilhamın

³⁹¹ Gril, "La 'lecture supérieure' du Coran selon ibn Barrağân", 515-516.

³⁹² Vücûdeyn: İki varlık anlamına gelen bu tabir, âlem ve vahiy için kullanılmaktadır. Hak ve hakikatle ilişkinin zemini oluşturan bu kavramlar, İbn Berrecân'ın üzerinde tartışmaksızın kabul ettiği bir esas olarak gözükmektedir. Vahiy, tabir ve işaretlere namzet olurken, âlem medlûl için müşahede edilmektedir. Bu iki varlığın alaka kurma, irtibatlandırma ve birleştirme süreçlerinin ise ilâhî isimler nazariyesi ve i'tibâr anlayışına döndüğünü söyleyebiliriz. Krş. Yıldız, *Kudûs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüsli Süfî İbn Berrecân*, 94-97; Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 177-181.

³⁹³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1836. İlhamın rızık olabileceğini de ifade etmektedir. bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/148.

³⁹⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/786.

³⁹⁵ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/786-796. Ayrıca bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1424.

insanla bağıını göstermesi açısından oldukça önem arz etmektedir. ‘Acel kelimesinin acele etme manasını da muhafaza eden müfessir, kafirlerin azabı isteme konusundaki aceleciliğine de işarette bulunmuştur.³⁹⁶ Toprakta yaratılan insanın ilham anlamındaki vahye muhataplığı varoluşundan neşet etmekte, Kur’ân’la muhataplığın artması, onun hakkıyla tilavet edilmesi, manaları hakkında tedebbür ve tezekkürün çoğaltılması, bu hisseden alınan payın artması sağlamaktadır.

İbn Berrecân, Kıyâmet sûresinin üç maksat taşıdığından bahsetmektedir. Konumuz açısından önemli gördüğümüz üçüncü maksat içinde, Kur’ân’ı Kerim’in “söz ve mana” itibarıyla Allah katından indirilmesinin altını çizmesidir. Hz. Peygamberin vahiy konusunda bir kesbi olmadığı, okunan kelâma kulak vererek, insanlara ulaştırma sorumluluğunu belirtilmektedir.³⁹⁷ Bunu Kur’ân’ın tek bir sûre oluşuna benzeten İbn Berrecân bizce, Râfizilerin özellikle 75/16-19 âyetleri çerçevesinde, Kur’ân’ın mevsukiyetine ve tertibine dair eleştirilerine de cevap vermiş olmaktadır.³⁹⁸

Sûfîlerin Kur’ânî bir kavram olan vahiy çerçevesinde, Kur’ân’ın anlam alanına giren manalardan biri olarak ilhama bilgi değeri atfettikleri bilinmektedir. Çünkü ilhamın nübüvvetle ilişkisi oldukça önem arz etmekte, vahye muhatap bir şekilde peygamberin, peygamber oluşuna dair içsel bir kanıt hüviyeti taşımaktadır. Nitekim nübüvvetin ispatı açısından ilham dikkate alınırken, peygamberlik iddiasının önüne de geçme ihtiyacı bulunmaktadır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî gibi sûfîler, teşriî nübüvvet ve genel nübüvvet ayrımlarına ihtiyaç duymuşlardır. Dolayısıyla vahiy, kelâmullahla ilişkisi ve ona muhatap olma açısından ilâhî isimlere dayanarak varlığa teşmil edilebilecek bir genelliğe haizdir. Bu durum, aynı zamanda nübüvvet ve velâyet tartışmasıyla alakalıdır. Ancak burada bu meseleye ayrıca yer vermeyeceğiz. İbn Acîbe gibi önemli bir âlimin ortaya koyduğu gibi velâyetin bittiği yer, nübüvvetin başladığı yer olarak zikredilmeli, nübüvvetin değeri ortaya koyulmalıdır.³⁹⁹

Endülüs İslâm düşüncesinin önemli âlimlerinden İbn Meserre ilmi; rububiyet ilmi, nübüvvet ilmi ve mihnet ilmi olarak üç kısma ayırmış, bu tasnifi mutlak olarak gördüğünün altını çizmiştir.⁴⁰⁰ İbn Meserre Kur’ân’ı; gökler ve yerin yaratılması, bunların tasvîr edilmesi, sanattaki muhkemliği ve yaratılmışların tertiplerini tefsir eden bir eser olarak görmektedir. Ayrıca Allah’ın mülkü ve kudretini, her şeyin Mâlikî oluşunu belirtmiş, uluhiyyetine özellikle vurgu yapmıştır. Bu yorumunu, A’râf-7/1 “الْمَصْنُوتُ” âyetinden i’tibâr ettiği ilâhî sıfatlardan hareketle ortaya koymaktadır.⁴⁰¹

Mutasavvıflar, nübüvvetin ruh veya ruhu’l-kudüsle sıkı ilişkisini vurgularken bu meseleyi daire üzerinden örneklemektedirler. Dairenin son halkası Hz. Muhammed (a.s) ile daire tamamlanmış, ruh

³⁹⁶ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 4/18.

³⁹⁷ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/ 410, 413. Diğer maksatlar: Kıyâmet ve diriliş, Nefsi levvâme şeklindedir.

³⁹⁸ Bu konuya dair bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 26/62,63.

³⁹⁹ Velâyet hakkında görüşleri için bkz. Mahmut Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe Örneği-* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 328-341. Peygamberlerden bahseden âyetlerin işâri yorumlarında genellikle velîlere temas etmektedir. Bkz. Mahmut Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe Örneği-*, 406-423.

⁴⁰⁰ İbn Meserre, *Havâssu’l-Hurûf*, 24.

⁴⁰¹ İbn Meserre, *Havâssu’l-Hurûf*, 42, 43.

bütün isim ve sıfatlarıyla onda görünür olmuştur. Dolayısıyla peygamberimiz zaman itibarıyla son olsa da dairenin kemaliyle nübüvveti mündemiç olmaktadır. Nitekim velâyetin nübüvvetin bir cüzü veya bâtını olduğunu düşündüğümüzde, veliler bu mirası devam ettirmektedirler.⁴⁰² İbn Berrecân'ın, diğer peygamberlerin aksine peygamberimizin bütün insanlığa gönderilmesi vurgusun, nübüvvet özelinde Endülüs bölgesinde birtakım fikri tartışmaları göstermesi açısından önem arz ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁰³

Vahyin gizli söz anlamına geldiğini belirten Tüsterî, bu çerçevede ilhamı da bir vahiy türü olarak addetmiştir.⁴⁰⁴ Sülemî, Kasas-28/7 âyeti çerçevesinde bazı kimselerin vahyi kısımlara ayırdığını belirtmiştir. Vahyin Hz. Peygamber ve Musâ'ya (a.s) has olan kısmı dilsel/müşâfehe olurken, diğer nebilere verilen vahyin; vesâit vahyi, ilham vahyi ve ilkâ vahyi (Musâ'nın annesi ve Havarilere verilenler) şeklinde kısımlara ayrıldığını belirtmiştir.⁴⁰⁵ Nitekim Sülemî'de rüya ve ilham, vahyin türlerinden bir tür şeklinde melek veya nefsin âdabını idrak ile gerçekleşmektedir.⁴⁰⁶

Kuşeyrî, Hızır'ı (a.s) ledünnî ilim sahibi vasfıyla aktarmakta, bilgisinin ilhama dayalı olduğunu belirtmektedir. Bu bilginin kaynağı delil olmayıp inkâra medar olmayan bir bilgiyi ihtiva etmektedir.⁴⁰⁷ Onun açısından, ilham hariç dinî ilimlerin tamamı burhânî ilimlerdenir.⁴⁰⁸ Kuşeyrî, ilham, doğru düşünceler/havâtır veya vesveseler arasındaki farkın bilgiyle ortaya çıkacağını belirterek ilme değer verdiğini göstermektedir.⁴⁰⁹ İbn Berrecân ise risâlet ve ledünnî ilmi ayırmakta, bu ilmin çok özel bir yanının olduğuna temas etmektedir. Hızır-Musâ kıssası bağlamında meseleyi irdelerken, ledünnî ilmin onun taabbüd düşüncesiyle sıkı bir ilişkisi olduğunu söylemeliyiz. Bu ilmi, anladığımız kadarıyla kullukla gerçekleşen teorik bilgidен ziyade, amelle gerçekleşen bir ilham olarak değerlendirmeliyiz.⁴¹⁰

İmanın önemli esaslarından biri, Peygamberlere topluca inanılmasıdır. Yani peygamberler tek bir kişi gibi düşünülmekte, ayırım olmaksızın hepsine iman edilmesi gerekmektedir. İbn Berrecân açısından Yahudiler, peygamberlerin ayrılmaz bütünlüğünü ihmal ederek, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i inkâr etmişlerdir.⁴¹¹ Dolayısıyla Yahudilerin inkârcı yönlerinin, özellikle nübüvvet sahasında kendisini gösterdiğini belirtebiliriz. Nübüvvetin temel şartının vahiy almak olması hasebiyle, nübüvvetin ispatının aynı zamanda vahyin de ispatı anlamına geleceği açıktır. İbn Berrecân, vahyin çeşitlerini

⁴⁰² Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 284-287.

⁴⁰³ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/977.

⁴⁰⁴ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Suûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 89.

⁴⁰⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/99-100.

⁴⁰⁶ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/284. Peygamber rüyalarının vahiy olduğunu vurgulaması ve diğer rüyalarından ayırması açısından bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/52-54; 4/30-32.

⁴⁰⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 1/1148.

⁴⁰⁸ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 5/1803.

⁴⁰⁹ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 6/2454.

⁴¹⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1507-1511. İbnü'l-Arabî, İbn Kasî'nin "sırların perdelerini" ifadesini ledünnî ilmin herkese açılmaması çerçevesinde izah etmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, 262-264.

⁴¹¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/262.

dikkate alarak, nübüvveti kategorik bir şekilde düşünmüştür. Müfessir, nübüvveti; en-nübüvvetü'l-memnua' ve en-nübüvvetü'l-mechûde olarak çeşitlere ayırmaktadır.⁴¹² Dolayısıyla bu çeşitlilik varlıkta da görülmekte; rüya, ilham, iman, takva gibi tikeller nübüvvetle irtibatlandırmaktadır. Zira bunlar aynı zamanda peygamber mirası mesabesinde olup ehli imanın bu mirasa sahip çıkmasını gerektirir.⁴¹³

Müfessire göre, insanın Rabbiyle arasında gerçekleşen en önemli ahit, rubûbiyet ahdidir. Bu, ubûdiyet ahdinin mukabili anlamına gelmekte ve kişinin tevhid akdiyle birlikte Allah'a kul oluşunu ifade etmektedir. Ayrıca nebilerden alınan özel nübüvvet ahdiyle, kişilerden alınan ilham dediğimiz ahitler de bulunmaktadır. Aslında ilhamı nübüvvetin bir cüz'ü ve özel hali olarak düşündüğümüzde bu ilişki, müellifin meseleye yaklaşımını ortaya koyması hasebiyle önem arz etmektedir. Nübüvvet ahidinde; şeriata uymak, ahirete hazırlık ve tebliğ yer almaktadır.⁴¹⁴

Şûrâ-42/24 “ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يُخْتِمْ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُمِخُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ” âyetini, Şûrâ-42/21 âyetiyle uyumlu olarak nübüvvetin ispatı için delil gören İbn Berrecân, Yüce Allah'ın hakikatinin, risâlet ilminin dışında, kelimesiyle/emriyle tahakkuk edeceğini belirtmiştir. Hidâyetin risaletle olmasını sünnetullah olarak değerlendirirken, asıl işin ilâhî emre râci olduğunu vurgulayarak cebre yol açabilecek bir süreci işaret etmiştir. Dolayısıyla ilâhî hüküm/emir yaratmayı da kapsayabilecek bir genişliğe sahip olmakta, âlemde cereyan eden sünnetullah ona istinat etmektedir. Bu bağlamda kitap, nübüvvet, risalet, emir ve nehiyer O'nun irade hükmünün etkisiyle gerçekleşmiş şeylerdendir.⁴¹⁵

İbn Berrecân, “Velî” isminin şerhinde velâyet kelimesinin kurb/yakınlık manasını esasa almış, Allah'ın umum bir şekilde her şeye yakın olduğunu belirtmiştir. Mevla kelimesinin evlâ/en yakın anlamının yanında, velâ kelimesinin masdarı da olabileceğini ifade etmektedir.⁴¹⁶ Bir de bu velâyetin özel/husus anlamı vardır ki bu, sadece iman ehline aittir ve kafirler için böyle bir velâyetten bahsedilememektedir. Müfessirin dereceli ve katmanlı anlayışa her anlamda dikkat ettiği üzere, burada da benzer bir kategorize söz konusudur.⁴¹⁷ Tasavvufta tartışılan veli-nebî üstünlüğüne dair tartışmaları dikkate aldığımızda, İbn Berrecân'ın nübüvveti velâyete önelediğini ifade etmek gerekmektedir.⁴¹⁸ O, tefsirinde velâyeti üçe ayırmakta, yaratılış yani fitrata dayalı olanın bütün mevcûdât için ortak olduğuna temas etmektedir. İkinci türü, iman ehlinin velâyeti olurken, inkârcıların dost/veli

⁴¹² İbnü'l-Arabî ile ilişkisi için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 142-143.

⁴¹³ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2010), 1/56-58; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*: 2/277-278; Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 141-147.

⁴¹⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/644.

⁴¹⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2263-2264.

⁴¹⁶ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/262-264.

⁴¹⁷ Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 147-152.

⁴¹⁸ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/317.

edinilmemesi vurgusu bulunmaktadır. Üçüncüsü ise selamete ererek bütün boyutlarıyla Allah'ı dost edinmektir. Bu ise velayetin kemalini göstermektedir.⁴¹⁹

Müfessire göre, peygamberlerin seçilmişliğini uluhiyete vardırılmamak, velilerin durumlarını nübüvvetle karıştırmamak gerekmektedir. Dolayısıyla seçilmişlik ve dostluk/velâyet eşi ve benzeri olmayan, bir ve tek olan Allah'a dair inanca zarar vermemelidir. Nitekim kimi kavimlerin, bu seçilmişlik ve velâyeti rububiyet ve uluhiyete dönüştürerek ilhad ettiğini bilmekteyiz.⁴²⁰ Özellikle Hristiyanları tenkit sadedinde olduğunu düşündüğümüz bu yorum, kulun kulluğu ve Rabbin rabliğinin birbirine karıştırılmaması açısından kıymetlidir. Aynı zamanda onun bu yorumu bizce, ibâhîlik gibi sapkın fırkalara karşı da bir uyarı niteliği taşımaktadır.

İbn Berrecân, velâyet yoluna; ilim, marifet, niyet, huşu ve marifetullah ile ulaşılabilceğini düşünmektedir.⁴²¹ Şûrâ-42/28 “İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan O’dur. Gerçek dost ve koruyucu, her türlü hamde lâıyk olan da O’dur.” âyeti bağlamında, yağmurun yağıp âlemi tafsil etmesi/diriltmesi gibi vahiy de inerek/tenzil mufassal olur. Vahiy, insanlara dünya ve ahiret nimetlerini bildirerek hatırlatmada bulunmaktadır. İbn Berrecân; yağmurdan sonra gelen başka yağmur, yağmurdan sonraki ortaya çıkan güneş, suyun yayılması ve arkada kalan şeyler için Arapçada, “veli” kelimesinin kullanıldığını aktarmaktadır. O, bu anlamların veli ile yakınlık bağlamında irtibatını kurmakta, vahyin âlemde yaratmayı ve emrin ortaya çıkışını gösterdiğini söylemektedir.⁴²² Dolayısıyla zâhirin tezkiye edilmesi, kulun velâyet kapsamına girmesini sağlayacak şeylerden olmaktadır.⁴²³

Müfessirin düşüncesinde meknûn ilmi, ilhamlar yoluyla gerçekleşmektedir.⁴²⁴ Bu ilim, kişide bulunan ve Allah'a dönerek iman sıfatıyla birlikte bulunur. Ayrıca ilhama mazhar olacak kişi, Allah'tan ilmi talep yollarına bağlılıkla; gelen bilgiyi kabul etme ve şahadet hâlinde işitilen şeyi kabul etmeye bağlıdır. Dolayısıyla iman ruhunu bilmeyen, kalbi açılmamış ve vahiyle dolmamış kimseler bu tür bildirimlere karşı; sağır, dilsiz ve kör kalmaktadırlar.⁴²⁵ Dolayısıyla İbn Berrecân bu ilme, sûfîlerin ilhamı içerisinde düşünerek yer vermiş, aynı zamanda bu ilimle donanmış kâmil insanın, geleceğe dair keşfini de belirlediğini düşünmüştür.

2.1.3. Kur’ân-ı Azîm ve Kur’ân-ı Azîz Ayırımı

Kur’ân, Hz. Peygambere vahiy yoluyla gelen, tevatür olarak bizlere ulaşan mu’ciz bir ilâhî kelâmdır. Kur’ân kelimesi, marife ve nekre kullanımlarıyla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de altmış dokuz kez yer

⁴¹⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/593. Muhabbet, derece olarak velâyetin üstünde olurken, velâyet ise marifetin üstünde yer almaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/593-594.

⁴²⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2152.

⁴²¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/340, 341.

⁴²² İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/ 2264, 2265.

⁴²³ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/159-160.

⁴²⁴ İlmu’l-meknûn; Vâkıa-52/78 âyetinden mülhem olarak sûfîlerin dilinde havas ilimleri için kullanılan, sırların sırrı manasında bir kullanımdır.

⁴²⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1597.

almıştır. Kur'ân-ı Kerîm kendisi için tenzil, kitap, tezkire, hak, rahmet gibi farklı özelliklerine işaret eden kelimeler de kullanmıştır. İsim ve sıfat kullanımları da dikkate alındığında, bu sayının üç yüz elli civarı olduğu tespit edilmiştir.⁴²⁶ Kur'ân'da, Kur'ân-ı azîz terkibi yer almazken, Kur'ân-ı azîm terkibi sadece Hicr-15/87 “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمُنَافِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ” âyetinde geçmektedir.

Endülüs'te İbn Berrecân öncesinde bu kavrama dair İbn Meserre'ye baktığımızda o, “ق” harfinin muhtemel manalarından birisi olarak, temrîz sigasıyla “Kur'ân-ı azîm'den kinaye yapılmıştır.”, demektedir. Levh-i mahfûzu yazan “kalem” ibaresinin ilk harfinden hareketle böyle bir yorumda bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Meserre “قلم” lafzında; *kaf* ile kudret, *lam* ile adalet, *mim* ile meşîet kastedildiğini söylemektedir.⁴²⁷ Bu ayrımın ilk işaretlerini, Endülüs bölgesinde İbn Meserre metinlerinde görmekteyiz.

İbn Berrecân sonrasında İbnü'l-Arabî gibi büyük mutasavvıflarda da benzer ayrımların bulunduğu ve detaylı bir şekilde açıklandığına şahit olmaktayız. İbnü'l-Arabî'de bulunan *küçük ve büyük Kur'ân* ayrımları, İbn Berrecân'da bulunan azîz ve azîm Kur'ân anlayışıyla kıyaslandığında, kısmen benzerlikler taşıdığı görülmektedir.⁴²⁸ İbn Berrecân varlığın kıraati (okunması) çerçevesinde gördüğü azîm Kur'ân'ın, varlığın marifet boyutu olduğunu ifade etmektedir. Vahiy ise Kur'ân'ın diğer boyutunu oluşturmakta ve buna Kur'ân-ı azîz denilmektedir. Bu iki kavram, zıtlığı değil, iç içe bulunma durumunu göstermektedir. Bunun en belirgin kullanımı, müfessirin *âyet* lafzına yüklediği anlamda ortaya çıkmaktadır. Âlem-varlık vahiyle uyumlu, vahiy ise âlemle uyumluluk arz etmektedir.⁴²⁹ Dolayısıyla azîm olan Kur'ân ve azîz olan Kur'ân arasında kül-cüz ilişkisi bulunmaktadır.

İbn Berrecân'ın düşüncesinde Kur'ân; daha önce de ifade edildiği üzere ilâhî marifetle bağlantılı, kâinâta dair takdirin yazılı olduğu bir *kitâb* şeklindedir. Dolayısıyla bu başlık içerisinde ele aldığımız Kur'ân-ı azîm kavramı; kitâb-ı mübîn, levh-i mahfûz, ümmü'l-kitâb, esmâ-sıfatlar ile de irtibatlı bir meseledir. Kur'ân'ın kendisini kitâb olarak vasıflaması, diğer peygamberlere verilen vahiyleri de birlikte düşündüğümüzde, kavramlar arasındaki farkın anlaşılması için ilâhî bilgiyle bağlantılı bir anlam sahasını dikkate almamız gerekmektedir. Müfessir açısından Hicr-15/87 âyetinde yer alan “seb'u'l-mesâniyi”, Tevrat ve İncil'de benzeri olmayan Fâtiha sûresi şeklinde düşündüğümüzde, Kur'ân-ı azîmin ilâhî isimlerle ilişkisi bulunduğu görülür. Nitekim İbn Berrecân'ın *İzâhu'l-hikme* eserinin, bu kavramsal ayrımın çerçevesini öz bir şekilde ihtiva ettiğini görmekteyiz.⁴³⁰

⁴²⁶ Ömer Çelik, *Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 10. Kur'ân kelimesinin lügavî ve istilâhî anlamları için bkz. Çelik, *Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları*, 18-23.

⁴²⁷ İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 50-51.

⁴²⁸ İbn Arabî'de Kur'ân'u'l-kebîr ve Kur'ân'u's-sağîr ayrımı bulunmaktadır. İnsan, küçük Kur'ân olarak görülmekte, vücûd ise büyük Kur'ân ismini almaktadır. Bkz. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2017), 175.

⁴²⁹ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/197.

⁴³⁰ Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 81-83, 153, 175, 185. Ayrıca bu ayrımın rubûbiyet ve nübüvvet düşüncesiyle de irtibatı olduğunu söylemeliyiz. Ancak meseleyi dağıtabileceği için şimdilik bu kadar bilgiyle yetinmekteyiz.

İbn Berrecân *İzâhu'l-hikme*'de Kur'ân-ı azîz terkipini, Mushaf olarak bize ulaşan, *tilavet ettiğimiz kitâb* manasına gelecek şekilde kullanmaktadır.⁴³¹ Bu yaklaşım, Kur'ân'ın usûlcülerin ele aldığı üzere hitâb oluş keyfiyetiyle alakalıdır. Kur'ân-ı azîm kavramını ise ilâhî isim ve sıfatlar bağlamında zikretmektedir. O, ilâhî sıfatları rehber edinen, bunlarla taabbüd eden kimseleri gerçek kul olarak görmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı azîm kavramının, mukattaa harfleri ve âlemdeki işleyişin ilâhî olanla irtibatı da bulunmaktadır.⁴³² Bu iki kavramın temel ayrım noktasından birisini, müfessirin ulûhiyet ve nübüvvet ilimlerine dayanan anlayışıyla ilişkili okuyabiliriz. Kur'ân'ın azîm olan yönü, iman ve ulûhiyete dönük boyutu gösterirken; azîz olan boyutu ise, Peygambere indirildikten sonraki Mushaf haline işaret etmektedir. Bu sebeple, azîz olan kısmında imtihan gereği müteşâbih âyetler bulunurken, azîm olan Kur'ân muhkem bir şekilde çelişkiden uzak olarak anılmaktadır. Bu durum, kavramlar üzerinden vahiy marifetullahla ilişkisine işaret etmektedir.

İbn Berrecân, Nûr-24/35-46 âyetlerini Kur'ân-ı azîm olarak isimlendirmektedir. Eserin muhakkiki Fâtih Hüsni bu kavramı ilgili konu çerçevesinde değerlendirerek, esmâdan bahseden âyetleri Kur'ân-ı azîm anlamında görmüş, *Kur'ân-ı azîz veya kitabu'l-kerîm* ifadelerinin ise esmâdan bahsedilmeyen diğer vahiy cüzleri için kullanıldığını ifade etmiştir.⁴³³ Bu değerlendirmenin, İbn Berrecân'ın bu kavrama yüklediği anlamı tam olarak ifade ettiğini söyleyemeyiz. İbn Berrecân'ın düşüncesinde, esmâ ifadeleriyle bu ifadelerin yer aldığı dilde/kelâmda anlamsal bir ilişki kurduğunu, bu ilişkinin bir tafsili anlatım olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu çıkan anlam ve tafsil, bütünü i'tibâriyle Kur'ân-ı azîme âyet olmaktadır. Dolayısıyla lafız ve buradan çıkan ilk anlam, yani dâl Kur'ân-ı azîz, medlûl ise Kur'ân-ı azîm olmaktadır. Bu ilişki biçimini, kırmızı ışığın durma eylemiyle olan ilişkisine benzeterek daha iyi anlayabiliriz. Nitekim bizce, İbn Berrecân'ın vahiy ve âleme yüklediği anlam ve bu iki varlığın ilişkisi, okuyucuyu daha derin bir tefekküre sürüklemektedir.

Tenbihu'l-efhâm'ın mukaddimesinde ilk defa bu ayrıma işaret eden İbn Berrecân, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen Kitâb-ı Kerîm'in, Kur'ân-ı azîm'i içerdiğini söylemektedir.⁴³⁴ Aslında müfessirin bu kavramsal ayrımı; muhkem olarak gördüğü ve levh-i mahfûz şeklinde tanımladığı Allah'ın kelâm-ilim sıfatının, mufassal/detaylı bir şekilde nebiye inişini niteler. Aynı zamanda müfessirin, Kur'ân'ın muhkem sûresinin Fâtiha olduğunu, geri kalan sûrelerin de Fâtiha'nın mufassal hali oluşu düşüncesiyle alakalıdır.⁴³⁵ Fâtih Hüsni, İbn Berrecân'ın azîz ve azîm ayrımının şekli nitelikte ifade ederek Kur'ân'ın tamamının; azîz, azîm ve kerîm olduğunu belirtmiştir.⁴³⁶ Ancak Fâtih Hüsni'nin bu konuda isabetli düşünmediğini, meselenin levh-i mahfûz ve ilâhî isimler açısından eksik taraflarının bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

⁴³¹ Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 101, 116, 192, 193, 304, 464, 566, 641, 649, 795.

⁴³² Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 153, 175, 178, 183, 185, 186, 201, 344, 345, 459, 489, 539, 551, 585, 602, 646, 649, 661.

⁴³³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1698. Bu ayrımı dipnot olarak tezinde vurguladığı çerçevede aktarmıştır.

⁴³⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/49.

⁴³⁵ Örnek için bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 558; İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/75.

⁴³⁶ Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm İbn Berrecân*, 72.

Casewit, kullandığı kavramsal farklılığa dikkat çekmiş; aralarında hiyerarşik bir yapıdan bahsederek bu ayrımın, Kur’ân vahyinin Levh-i mahfûzdan aşamalarını ifade ettiğini belirtmiştir. İlk aşaması, ontolojik farklılık olurken, Levh-i mahfûz Kur’ân vahyini içermektedir. Dolayısıyla Kur’ân-ı azîm; mukattaa harflerinin, ilâhî isim ve sıfatların toplamını ifade etmektedir. Casewit, müteşâbihin Kur’ân’ı azîzle ilişkili olduğunu belirtmekte, bütünlük açısından Kur’ân’ı azîz kavramının genel olarak da kullanıldığını söylemektedir.⁴³⁷ Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm, her türlü bilgi ve marifeti bir veçheyle dahi olsa bünyesinde barındıran kitaptır. Bu düşünceye ek olarak, Kur’ân-ı azîm tümel bilgiyle ilişkili olurken, Kur’ân-ı azîz tikel boyutla bağlantılı olduğunu söylemeliyiz.

İbn Berrecân *Tenbîhu’l-efhâm*’ın mukaddimesinde, Kur’ân-ı azîm’in Kur’ân’ı Kerîm’i ihtiva ettiğine işaret etmiştir ki biz bu ayrımın önemli olduğunu düşünmekte, tefsirinde bu ayrıma dair pek çok ibare ve işaretler bulunduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Kur’ân; helal ve haramı ayıran, en güzel emsâllerin yer aldığı bir kitaptır. Kelâmullah, meydana gelmiş ve olacağı haber veren, marifetullaha dayalı ilâhî bir tenzildir.⁴³⁸ Dolayısıyla İbn Berrecân vahyi, fakihlerin dikkate aldığı fikhî boyutunun dışında, Kur’ân’ın farklı konularını ihtiva eden âyetlere yoğunlaşarak değerlendirmektedir. Ahkâm âyetlerine kısaca temas etmesini, vahyin sadece fikhî/amelî hükümlere endekslenmemesi gerektiği düşüncesinde değerlendirme mümkün olmaktadır.⁴³⁹ Bu çerçevede tefsirinde ahkâm âyetlerini genellikle tefsir etmemesini anlamlandırabiliriz. Ancak bu değerlendirme, onun amelî/fikhî konuları değersiz gördüğü şeklinde düşünülmemelidir.

Müfessire göre, kitâb-ı mübîn, bütün kitapların cemedildiği levh-i mahfûz anlamına gelmektedir. Bu durum, Kitâb-ı azîzde de Nahl-16/89 “Yine o gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanık çıkaracağız; seni de bu kimseler hakkında tanık yapacağız. Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.” âyetinin “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ” kısmında vurgulanmaktadır. Müfessir bu bağlamda, kitâb kavramını geniş bir anlam alanında kullanarak bu kavramı, ilâhî bilgiyle ilişkili olarak dikkate almıştır. Onun bu yaklaşımı, rivâyetlerde yer alan, kaleme yazma emrinin verildiği hadisten mülhemdir.⁴⁴⁰ Hadiste işaret edildiği üzere marifetin tamamını tabir/ifade eden bu emir; ilâhî bilgi, mevcûdâtın bilgisi ve miktarı şeklinde farklı tariklere ayrılırken, Ümmü’l-kitâb ise tamamını içeren bir kavram olmaktadır. Müfessir, Fâtiha sûresinin bu özelliğe sahip olduğuna, bu

⁴³⁷ Bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 223-226.

⁴³⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/49.

⁴³⁹ Biz bu konunun Endülüs uleması arasında tartışılan bir mesele olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu tespitimizde tartışmanın taraflarından birisi olan Mehdevî, tefsirde ahkama dair meselelere de temas ederken, bir diğer taraf olan Mekki’nin ahkâm âyetlerini fıkıhçılara havale ettiğini görmekteyiz. Bu tartışma sonraki asırlarda da devam etmiş ve bu tartışmanın taraflarını tespit etme ihtiyacı hasıl olmuştur. Dolayısıyla vahiy/Kur’ân anlayışları bağlamında konuya dair detaylı araştırmalar yapılması gerektiği düşüncesindeyiz.

⁴⁴⁰ “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah: Kaleme “yaz” dedi. Kalem dedi ki: Rabbim ne yazayım. Allah da: Kıyamete kadar olacak olan her şeyi yaz diye emretti.”. Bkz. Buhârî, “Kader”, 2; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 67; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 16.

sebeple ümmü'l-Kur'ân olarak nitelendiğine temas etmiştir.⁴⁴¹ Bu değerlendirme, sûrelerin farklı isimlendirilmesine dair bir bilgi içermesi bakımından kıymetlidir.

Besmelenin tefsirinde İbn Berrecân, Peygamberimizin hadisine işaretler, bütün işlerimize başlarken ve bitirirken Allah'ı anmamızı istediğini söylemektedir. Kur'an'ı okurken de Allah'tan anlayış istememizin ve bizleri ilim taliplerinden eylemesi için duâ etmemizin gerekliliğini belirtmiştir. Çünkü “bismillah” Kur'ân-ı azîm'in yarısını ifade etmekte, bütün esmâ ve sıfatlar Allah'ı açıklamaktadır.⁴⁴² Burada *Şerh esmâullahu'l-hüsna*'sına da atıf yapan müfessirin, varlığa dair sahip olduğu vahiy anlayışını, ayrıca kelâm-lafzî ve kelâm-ı nefsi fikirlerini de dikkate almalıyız. Özetle o, Allah'ın esmâ-sıfatları açısından Kur'ân-ı azîm terimine yer vermiş, vahyin tenzil edilerek kıraat ve tilavet edilen Mushaf olması açısından Kur'ân-ı azîz şeklinde kavramsallaştırmıştır.

Belirttiğimiz üzere Kur'ân-ı azîm kelâmullah olurken, esmâ ve sıfatlar yoluyla oradaki muhkem bilgi vahiyde mufassal olarak bulunmaktadır.⁴⁴³ İbn Berrecân, Allah'ın esmâsını Kur'ân-ı azîm bağlamında değerlendirmekte; Kur'ân'da zikredilen ilâhî isimleri, Kur'ân-ı azîme dair bir hatırlatma veya övgü içeren şeyler olarak düşünmektedir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla Kur'ân, kelâm sıfatını barındırıp, bu sıfatın muktezâsını taşıyan ve Allah'ın kelâm sıfatına dair işaretler bulunduran bir kitaptır.

Bakara-2/163 “Mabudunuz tek ilâh olan Allah'tır; O'ndan başka ilâh yoktur, O rahmândır, rahîmdir.” âyetini Kur'ân-ı azîm bağlamında değerlendiren müfessir, buradan elde edilen ilmi, esmâ ve sıfatlar içerisinde düşünmektedir. Daha önce geçtiği üzere bu ayrımı farklı değerlendiren Fâtih Hüsni, müfessirin azîm-azîz kavramlarını Kur'ân'ın konuları çerçevesinde bir taksim olarak ifade etmektedir. Ancak bize göre o, meselenin levh-i mahfûz ile olan ilişkisini göz ardı etmektedir.⁴⁴⁵ Esmâ ve sıfatların geçtiği âyetlere Kur'ân-ı azîm denilirken bu, esmânın âlemdeki işleyişi için daha geniş bir pencereden bakmayı gerektirmektedir. Müfessirin her varlıkta esmâ ve iktizasının bulunması fikri, kelâmullahın bir tecellîsi olan Kur'ân-ı azîz ile küllî marifeti iade eden Kur'ân-ı azîmin farklılaştığı noktayı göstermektedir. Ancak bu kavramlar vahiy/Kur'ân; âlem-emir ve yaratma kavramları açısından irtibat halindedir. Böylelikle Kur'ân kavramı ilâhî emirlere, âlem kavramı ise yaratmaya yakın terimlerdir.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 81-83.

⁴⁴² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/66. Fatihâ sûresinin (Kitâb-ı azîz) besmele ile başladığına işarette bulunmaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/72.

⁴⁴³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1269.

⁴⁴⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/86.

⁴⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/353-354. Muhakkikin dipnotu için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/353, dip. 2.

⁴⁴⁶ Emir ve Halk/yaratma: “كُنْ فَيَكُونُ” âyeti mucibince, kainatın meydana gelişi ve fitraten varlığın tamamına birtakım sorumlulukların yüklendiği manalarını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Allah dışındaki her şey bu hitâblara zorunlu ve gönüllü olarak muhatap kılınmıştır. Kainattaki işleyiş O'nun emir ve yaratmasının işaretlerini içermektedir. Bu durum ilâhî isim ve sıfatların muktezâsı/işleyişi ve mutlak emirle âlemde tahakkuk etmektedir. Bu kavramlar aynı zamanda Allah'ın kullarına yakın olmasıyla da ilişkili olmakta, yaratmada Zâhir, emirlerinde Bâtın olma anlamları taşımaktadır. Bu kavramlar ek olarak Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi de anlamamızı sağlaması açısından oldukça önemlidir.

Bakara-2/255, yani Âyetü'l-Kürsî olarak bilenen âyetle müfessirimiz, münasebeti/uyumu Kur'ân-ı azimle irtibatlı olarak değerlendirmiştir. Ayrıca bu âyet, Kur'ân'ı azîz ve Kur'ân-ı azîm ayrımının kesinliğine dair işaret taşımakta, hem de Allah'ın ilminin ve bütün yarattıklarının nizam ve intizâm oluşturduğunu göstermektedir. İbn Berrecân, inkârcıların bu vasıf ve isimlere haiz olan Allah'a inanmamalarını, en büyük zulüm olarak tanımlanmış, bu âyetin taşıdığı özellikler sebebiyle Kur'ân'daki en yüce âyetler arasında yer aldığını söylemiştir. Bakara sûresi özelinde hurûf-ı mukattaa ile başlayan anlam süreci, esmâ ve sıfatların manalarının tafsil edilmesiyle devam etmiş; sûrede esmâ ve sıfatlar, Allah'ın fiilleri ve yarattıklarına âlemdeki delaleti i'tibârıyla açıklanmıştır. Daha sonra Bakara sûresinde; mümin, kafir ve münafıkların fiilleri, risâlet ve nübüvvet meseleleri tafsil edilmiştir. Bütün bunların, -âlemde müşahade edilecek esmâ ve sıfatların- Kur'ân-ı azîm üzere tafsil edildiğini düşünen müfessir, nazar ve i'tibâr eden kimselerin bunları fark edebileceğini söylemiştir.⁴⁴⁷

Müfessir açısından Kur'ân'ın zikir oluşuna vurgu yapılan kısımlar, Kur'ân-ı azîm olan yerlerdir. Âyetü'l-Kürsî, İhlâs sûresi, Hadîd sûresinin başları, Kur'ân'ın zikir oluşunun vurgulandığı âyetlerdir. İbn Berrecân açısından hikmet ve imanla dolan göğüs, elçinin bildirdikleriyle, resullerin kalbine ruh üflenmesi ve ilâhî emirlerin onlara bildirilmesine benzer şekilde, kişide ledünnî zikri oluşturabilir.⁴⁴⁸ Bu sebeplerle âlemi tefekkür eden kimseler, tezekküre ulaşır; bu düşünce, basiret ve marifet sahibi olunmasını sağlar.⁴⁴⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ın zikir oluşu, ilâhî isim ve sıfatlarla doğrudan bir irtibatı ortaya koymaktadır.

İbn Berrecân, Kur'ân-ı azîm kavramının âlemde işleyişi olduğunu belirtmekte; bu durumu, ruhun cesette seyrine ve gıdanın, gıdayı tüketen kişideki haline benzetmektedir.⁴⁵⁰ Müfessire göre Allah'ın kelâmını ve esmâ zikrini taşımak, Allah'ın destekledikleri şeylere nasip olmaktadır. Kur'ân'da zikredilen emanet âyetinde, Kur'ân'da (esmâ ve sıfatları) taşıyamayıp parça parça olan dağlar temsili, bunu bildirmektedir. Dolayısıyla kâinatta O'nun sıfatları ve esmâsını taşıdığını bildiğimiz *kürsî*, *arz*, *semâ*, *arş* gibi şeyler, O'nun desteğiyle bunu yapabilmektedir. Nitekim Kur'ân'ın azametini rağmen önce nebi sonra müminlerde/kalplerde taşınıyor olması, O'ndan gelen destekle mümkün olabilmektedir.⁴⁵¹ Bu durum, âyet ve hadislerde işaret edildiği üzere, O'nun kullarına rahmetinin gazabını geçtiğini gösterir. Dolayısıyla Kur'ân-ı azîmi taşımak ve âlemdeki küllî irtibatı kurabilmek, iman ve ilâhî inâyetle mümkün olabilmektedir.

İbn Berrecân'a göre, kitabullah icmali olarak Kur'ân-ı azîm ile uyumludur. Kelâmın kendi içerisinde uyumu bulunmakta ve bu, mümkün bir durumu göstermektedir. Tek bir mevsufun vasfında uyumluluk taşınması veya taşınmaması, kelâmdaki uyuma engel değildir. Kur'ân'da mana olarak gelen her şey, Kur'ân-ı azîmden mufassal olmakta; vahiy, ilim ve marifet seviyesine göre kulların derecelerini

⁴⁴⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/511.

⁴⁴⁸ Zikir çeşitleri ve ledünnî zikir için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 230-235.

⁴⁴⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 3/1376, 1377.

⁴⁵⁰ Bakara-2/163.

⁴⁵¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/2559, 2560.

artırmaktadır.⁴⁵² Kur'ân'da azîm kavramı, Hadîd sûresinde tesbih kavramıyla irtibatlı kullanılmış, müfessir zikrullahı (âlem-insan), bu kavrama ve ilişkiye dahil etmiştir.⁴⁵³

İbn Berrecân açısından vahyin inzâli ve mevcûdâtın varlığı, rahmet sıfatının tahakkuku olarak düşünülmektedir. Nitekim Kur'ân-ı azîz'de O'nun Gafûr ve Rahîm gibi vasıflarla anılması, ayrıca rahmetinin her şeyi kuşattığı ve azabının önüne geçtiğine dair ibareler, bunun işaretlerindendir.⁴⁵⁴ Bu anlayışta Kur'ân hem azîz hem de azîm yönleri haiz bir vahiy, ilâhî bir kelâmdır.

Özet olarak esmâ ve sıfatları ihtiva eden âyetleri Kur'ân-ı azîm şeklinde tanımlayan müfessirin, bütün varlığı esmâ ve sıfatların bir tezâhürü olarak gördüğünü belirtmeliyiz. O, tefsir eserinde âlemi, emir ve halk olarak ikiye ayırarak; ilâhî kelâmın emirle ilişkisini ve âlemin ise yaratmayla irtibatını vurgulamaktadır. Dolayısıyla ilâhî kelâm olan Kur'ân, hem Allah'ın emirlerini ihtiva etmesi hem de mahlûkâtın bilgisinin yer aldığı levh-i mahfûzla ilişkisi açısından her şeyi içermektedir. Müfessire göre bu içerik, Kur'ân'da zâhir ve bâtın olarak yer almaktadır ve bâtına ulaşmak i'tibâr ehlinin işleri arasındadır. Dolayısıyla bu cihetten Kur'ân-ı azîz vahyin zâhiriyle ilişkili olurken, Kur'ân-ı azîm bâtınla bağlantılıdır. Buna göre Kur'ân'da yer alan ilâhî isimler azîm Kur'ân'a dair işaretler olurken, isim ve sıfatların yer almadığı âyetler, mufassal kılınmış esmâ ve sıfatların muktezâsı olmaktadır.

2.1.4. Kabz ve Bast Açısından Hitâb

Tasavvuf literatürünü araştırdığımızda kabz ve bast kavramlarının, kulun hâlleriyle ilişkili bir anlam alanı içerisinde yorumlandığını görürüz.⁴⁵⁵ Ancak İbn Berrecân bu kavramları, kişinin halleriyle bağlantılı olmasının yanı sıra, ilâhî kelâmın bir vasfı olarak da anmaktadır. Müfessirin bu yönünde; ilâhî hitâb içerisinde kulun eylemlerine dair vurgular ve Allah'ın mutlak fâil oluşu arasındaki ilişkiyi/çatışmayı aşma yönü bulunur. Böylelikle bu kavramsallaştırmanın, Kur'ân'ın ihtiva ettiği müşkil âyetler için bir çözüm aracı olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Bu başlıkta, İbn Berrecân özelinde ilâhî kelâmın Allah'la irtibatını açıklamak için bast ve kabz kavramlarına yer verdiğimiz belirtmeliyiz. Çünkü o, Kur'ân'ın anlamının hem yazılı ve dile dair hem de metafizik dediğimiz ilâhî olanla irtibatlı bir kitap olarak düşünmesine istinat etmektedir. Dolayısıyla müfessir, Allah'ın sıfatlarına işaretler barındıran ve O'nun sıfatlarının âlemdeki işleyişini ifade eden bu kitapta, tenakuzun olmasını imkân dahilinde görmemektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan ilâhî kudret ve kulların teklife muhatap olması problemini çözmemektedir. Bu problemi çözmek için mesnet teşkil eden Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılması ve çelişkiden uzaklaştırılması icap etmektedir. Bu açıdan Allah, yaratılan her şeyi kabz hitâbı çerçevesinde kendine izafet etmiştir. Kur'ân-ı

⁴⁵² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2196.

⁴⁵³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2539.

⁴⁵⁴ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 79.

⁴⁵⁵ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 403-404.

Kerim'deki bu tarz hitâb türlerini, bu bağlamda anlamak gerekmektedir. Ayrıca İbn Berrecân, kabz hitâbına vahdet hitâbı da denildiğini belirtmiştir.⁴⁵⁶

Râgıb, Kur'ân sözlüğü olarak yazdığı *Müfredât*'ta, kabz ve bast kelimelerine yer vermiş, bast kelimesinin *bir şeyi yaymak* ve *genişletmek* anlamına işaret etmiştir. Ayrıca bu lafzın, *serbest bırakma* anlamında dişî deve için de kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁵⁷ Kabz kelimesini ise *avucunun tamamıyla bir şeyi almak* olarak tanımlamış, bir şeyi elde etme anlamında istiâre manasının bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca kelimenin koşmaktan istiâre, ölümden ise kinâye olarak Kur'ân'da yer aldığını söylemektedir.⁴⁵⁸

Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinde kabz ve bast kavramlarına birlikte yer vermiştir. Bu kavram çiftinin yanında havf-recâ⁴⁵⁹ ve heybet-üns⁴⁶⁰ kavramlarını kullanmaktadır. Kabzı havfın üzerinde, heybetin ise altında derecelendirmiştir. Benzer şekilde bastı recânın üstünde, üns halinin ise altında konumlandırmıştır. Onun, bu kavram çiftlerini, insanın hallerini dikkate alarak ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁶¹ Bu bakımdan İbrâhîm'in (a.s) babası için yapmış olduğu duayı, bast halinin kemâli olarak nitelendirmiştir.⁴⁶²

Sülemî, Bakara-2/245 “مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” âyeti özelinde kabz ve bast kavramlarına yüklenen anlamlara işaret etmiştir.⁴⁶³ A'râf-7/43 âyetinde ise birtakım kimselerden yaptığı nakille kabz ve bastı kulun hallerine dair bir mesele içerisinde değerlendirmiştir.⁴⁶⁴ Benzer şekilde Kuşeyrî, Bakara-2/245 âyeti çerçevesinde *Letâîf*'te, kabz ve bastın kalple irtibatına dair görüşlere yer vererek bu kavramları Allah'ın kullar üzerindeki etkisi çerçevesinde dikkate almıştır.⁴⁶⁵ Gece ve gündüzün iç içe geçtiği şekilde kabz ve bastın da iç içe bulunduğunu belirten Kuşeyrî'nin, Allah'ın kulda tecellîsini dikkate sunduğunu belirtebiliriz. O, Hz. Peygamberin miraçtan namazla dönüşünü, bast hali çerçevesinde değerlendirmiştir.⁴⁶⁶ İbn Berrecân bütün bu fikirlerle birlikte kabz ve bastı vahyin/Kur'ân'ın diliyle irtibatlandırarak hitâbın tahakkuk keyfiyetini dikkate sunmuştur. İbn Berrecân'ın Allah'ın kabz sıfatını, O'nun mülk, güç ve kudretiyle

⁴⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/239. Bu aktarım onun düşüncesinin kökleri olduğunu göstermesi açısından kayda değer bulmaktayız. Bu düşünce i'tibâr ehline ait bir kullanım olması kuvvetli bir ihtimaldir. Ancak isim olarak kimlerin kullandığını henüz tespit edemedik.

⁴⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 122-123.

⁴⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 552.

⁴⁵⁹ Genel bilgiler için bkz. Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/528-531; Süleyman Uludağ, “Recâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.

⁴⁶⁰ Üns, kulun Allah'la olan yakınlığı, heybet ise üns halinin zıttıdır. Genel bilgi için bkz. Semih Ceyhan, “Üns”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/348-349.

⁴⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 1/156-159.

⁴⁶² Kuşeyrî, *Letâîfu'l-İşârât*, 3/971. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Letâîfu'l-İşârât*, 3/977. Kulun bast ve kabz halindeki davranışları için bkz. Kuşeyrî, *Letâîfu'l-İşârât*, 5/1703.

⁴⁶³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 1/74.

⁴⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/229.

⁴⁶⁵ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâîfu'l-İşârât*, 1/173.

⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâîfu'l-İşârât*, 4/1222-1223.

birlikte değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Mahlûkâtı var eden Allah, âlemin mâliki/meliki olurken, bütün işleri elinde tutan kudretin de sahibidir.⁴⁶⁷ Onun bu değerlendirme biçiminin, Kur’ân’da bast ve kabz kelimesinin kullanımına uygun bir tercih olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca onun bu kavramlarla ilişkili olarak değerlendirdiği istivâ meselesi, konunun farklı bir yönü olması sebebiyle bu kısımda ele alınmayacaktır.⁴⁶⁸

Esmâü’l-hüsna şerhinde İbn Berrecân, *el-Bâsıt* ve *el-Kâbız* isimlerden önce *el-Hafîz*’in başlığında konuya, korumak manası üzerinden dolaylı bir şekilde işaret etmiştir. Bu isimler aslında *Hafîz* isminin i’tibârı dikkate alınarak temas edilen bir meseleyken, eserin tahkikinde ayrı bir başlık gibi yer verilmiştir.⁴⁶⁹ Metnin yazım tarzından da anlaşılan bu durum, eserin ileriki sayfalarında ayrı bir başlık olarak yer almıştır.⁴⁷⁰ İbn Berrecân bu şerhinde, kabz ve bastı birbirini destekleyen, anlaşılması için birbirine ihtiyaç duyulan kavramlar arasında görmektedir. Şerh manası olan bastın zıttını, kabz (büzülme) olarak ifade etmiştir. Müfessir, âyetlere dönük i’tibâr araştırmasında, kelimenin anlam sahasını belirlemeye çalışırken, kabz kelimesinin hikmetle irtibatı olduğunu, işlerin O’na döneceğini belirtmiştir. Cömertlik (cûd) ismiyle bastı ilişkilendiren İbn Berrecân, bastın Allah’tan sadır olan her şey için kullanılacağına değinmiştir. Bu anlam alanını genişleterek iyi ve hayırlı şeyleri bast ile nitelerken, şer ve türlerini kabz kelimesiyle bağlantılandırmıştır. Kabzı Allah’ın sendeki hakkı olarak tanımlarken, bastı senin O’ndaki nasibin şeklinde ifade etmiştir. Dolayısıyla Allah’ın dünyada imtihan gereği kabzettiği bazı şeyler, ahirette daha iyisi için sebeptir.⁴⁷¹ Böylelikle Allah, âlemdeki işlerin tedbirinde bast ve kabz sıfatlarıyla marifet edilebilecektir/tanınabilecektir.

Bütün bu bilgilerin yanı sıra İbn Berrecân, kabz ve bastın hitâb için de söz konusu olduğuna değinmektedir. O, Kur’ân’da hitâbın tekil bir şekilde geçtiği âyetlerin, bir mana veya vecihle Allah dışındaki şeyler için kullanılmamasını kabz manasına hamletmektedir. Müfessir, şâyet âyetinde hitâblar vasıta ve sebeplerle birlikte anılıyorsa, bu tür hitâblara bast ismini vermektedir. Secde-32/11, A’râf-7/37, Vâkıa-56/58-59, Abese-80/25-31, Meryem-19/17-19 ve Tevbe-9/5 âyetlerini, bast hitâbına örnek vermiştir. Zümer-39/42, Âl-i İmrân-3/156, Nahl-16/65, Meryem-19/19, Enfâl-8/17, Sâffât-37/96 ve İnsân-76/30 âyetlerini ise kabz hitâbına örnek olarak zikretmiştir.⁴⁷² Burada Meryem-19/19 “ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ” âyetinin, her iki hitâb için örnek verilmesi, çelişki bulunduğu şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü İbn Berrecân, bir âyetin farklı i’tibârla kabz ve bast durumlarını cemedebileceği fikrindedir. Dolayısıyla vahiy/hitâb; nübüvvet ve ulûhiyet ilimleri çerçevesinde farklı

⁴⁶⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu ’l-Efhâm*, 5/2548-2549, 2704.

⁴⁶⁸ Bu başlıkta nübüvvet merkezli bir i’tibârı dikkate aldığımız için, ulûhiyet bağlamındaki tartışmayı sonraki bir çalışma konusu olarak bırakmayı tercih ettik.

⁴⁶⁹ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsna*, 2/131-133. Bu durumu eserin yazmasına bakarak tespit ettik. Örnek yazma için bkz. İbn Berrecân, *Şerhu Esmâi ’l-Hüsna*, (Konya: Bölge Yazma Eserler, BY6808) 219a.

⁴⁷⁰ Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsna*, 2/205-210.

⁴⁷¹ Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsna*, 2/205-207.

⁴⁷² İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsna*, 2/207-208.

manalara gelebilmektedir.⁴⁷³ Bu âyetlerde, İsâ'nın (a.s) doğumunu ilâhî bir iş olarak düşündüğümüzde kabzla ilişkilendirebilirken; Meryem'den (a.s) doğmasını bastla irtibatlandırabiliriz. Ayrıca İnsân-76/29-30 “إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (٢٩) وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا” “İşte bu bir öğüttür. Dileyen, Rabbine ulaştıran bir yol tutar. Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” âyetlerinde bast ile başlayan hitâb, kabz ile son bulmuştur.⁴⁷⁴

Kabz ve bastın dünya ve ahiret için geçerli genel bir kavram olduğunu düşünen İbn Berrecân, kulun ilâhî isim ve sıfatlarla bezenmesi/taabbüd gerektiğini dikkate almaktadır. Bu kavramlarla irtibatlı olarak ferdi/kişinin, isimlerin gerektirdiği bilgi ve marifetin üzerine bir tavır ortaya koyması gerektiğini söylemektedir. Bu tavır kabz halinde şikâyetten, bast halinde ise haddi aşmaktan sakınmasıdır ki böylelikle kul, ilâhî kazaya/hükme razı olacaktır.⁴⁷⁵

Esmâ şerhinde el-Hâdî ve el-Mudil isimlerinde, kabz ve bast meselesine tekrar dönen İbn Berrecân, Allah'ın fiilleri ve yaratmasında bast hitâbını kullandığını söylemiştir. Bu hitâbtan hareketle zikredilen sebep ve vasıtalar, kulların sapmasına neden olmuştur. Kur'ân'da kabz ve bast lisanının/hitâbının kullanılması yer alırken, ferd olarak yer alan tekil zamirlerin kabz hitâbı olduğunu belirtmiştir. Bast ve kabz hitâblarının tevhidî gösterme ve hikmete dönük tarafı bulunurken, kulların problemli olan durumdan ve imtihandan kurtuluşu istenmiştir. Müfessire göre iman eden kimseler için Kur'ân'ın şifâ ve rahmet olması, inkârcılar için ise tehdid olması, bunu ifade etmektedir. Allah'ın esmâsı çerçevesinde hitâbı ise sadece kabz hitâbını işaret etmekte olup, tevhid, adalet ve işlerin yetkisini elinde bulundurmasını vurgulamaktadır.⁴⁷⁶

Allah, Kur'ân'da yaratma fiilini bazen tek zamirle bazense biz anlamında çoğul olarak kullanmaktadır. Yâsîn-36/71 “أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ” âyetinde “Biz yarattık” şeklinde ifade edilmesi, İbn Berrecân'a göre bast hitâbı olarak görülmüş; yapılan ameller, eylemler, sebepler ve vasıtalar üzerinden yaratmanın aktarıldığı belirtilmiştir. Tek zamir olarak tabir edilen âyetleri ise kabz hitâbı olarak değerlendirmiş, Allah'ı sebeplerin sebebi, failerin faili olarak izah etmiştir. Dolayısıyla bast hitâbında; istitâat ve kesb vurgusu bulunurken, kabz hitâbında hakikat ortaya koyularak bütün işlerin O'nun elinde olduğu belirtilmiştir. Aslında bu durum, insanların nebâtât, hayvânât ve cemâdât karşısında hususî varlıklar olmasıyla da ilişkilidir. Bu sebeple Allah, değerini ifade etmek için kendine nispet ederek insanın yaratılışına kıymet vermiştir.⁴⁷⁷ Bu kıymetle anılan insan, vahye muhatap ve ilâhî kelâmın tecellîgâhı olmaktadır.

⁴⁷³ Müfessir tefsirinde bunu açıkça ifade etmese de genel fikirleri çerçevesinde meselenin böyle anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 3/1530-1531.

⁴⁷⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/2676.

⁴⁷⁵ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu 'l-Hüsnâ*, 2/208.

⁴⁷⁶ Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu 'l-Hüsnâ*, 2/217.

⁴⁷⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 4/2083, 2084.

Müfessire göre, Allah'ın âlemi var kılması ve yaratmasıyla Bâsıt oluşu ortaya konulurken, ölüm ve ortadan kaldırmasıyla Kâbız vasfı işaret edilmektedir.⁴⁷⁸ Hitâbta yer alan mana, varlıktaki benzeşme ihtimali gibi iç içeliğe çekmeye ve karıştırmaya müsaittir. Bu sebeple hitâb iki veya daha fazla anlam taşıyabilmekte, varlığın tebayünü/ayrışması gibi murraddan uzaklaşlabilmektedir. Belki siyâktaki zâhir manayı önceleyip hitâbı tehir etmek evladır ancak bu çok yönlülük, muradı ve muradın üzerinde durduğu şeyi temyiz etme noktasında problem teşkil edebilmektedir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla İbn Berrecân, bu tarz halleri de içerisinde bulunduran ilâhî kelâmın, Cenab-ı Allah'ın isim ve sıfatlarıyla irtibatını açık bir şekilde göstermektedir.

İbn Berrecân'ın önemli ıstılahlarından birisi şeklinde tanımladığımız kabz ve bast hitâbı, müfessirin anlaşılması için oldukça önemli kavramlar arasında olmakla birlikte, Kur'ân'da yer alan kaza-kadere dair âyetlerin, cüz'i ve küllî irade bağlamında anlaşılması noktasında da önemlidir. Bu konunun en açık şekilde görüldüğü âyetler; A'râf-7/176 “وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوِيَّ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ “ ”اِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ اَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” âyetinin, tefekkür vurgusu bağlamında bast hitâbını ifade ettiğini, yine aynı sûrenin 179. “وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ “ ”وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ” âyetinde, işlerin O'na döneceği vurgusuyla kabz hitâbına vurgu yapıldığını göstermektedir. Âlemi, tecellîgâh olarak düşündüğünü belirttiğimiz müfessirin, Kur'ân'daki ilâhî hitâbı Allah'ın Kabz ve Bast sıfatlarıyla ilişkilendirerek, vahyin anlaşılmasındaki zorluğun veya taâruz vehminin önüne geçmeyi arzuladığını belirtebiliriz.⁴⁸⁰ Kulların tefekkürle hidâyete ulaşması ve hidâyetin Allah'ın elinde olduğu vurgusu, bu açıdan çözüme kavuşmuş olacaktır. Dolayısıyla kulların özgürlüğü ve teklife muhatap oluşlarını, nasslarda belirtilen kader anlayışıyla anlamlı bir hâle büründürmüştür. Ayrıca müfessir, âyetin sonunun tefekkürle bitmesini; i'tibâr anlayışıyla bağlantılı olarak, kıssaların düşünce inşasında aşağıdan yukarı doğru işleyen sürece dair misaller anlamında değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Zümer-39/52 “أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَنْسِفُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ” *Bilmediler mi ki, Allah rızkı dilediğine bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için elbette ibretler vardır.* âyetinde kabz hitâbı olup, güç ve kuvvet yalnız O'nun elindedir, manası taşımaktadır. O, kesbin yaratıcısı olmakta, dilediğini dilediğine ulaştıran güç-kuvvet sahibi ve ilminde artma ve eksilme olmayan varlık konumunda bulunmaktadır.⁴⁸¹

İnsân-76/29-31 “إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾ يُدْخِلُ “ ”مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا” âyetlerinde, ilk olarak bast hitâbıyla hitâb edilerek kulların iradesi/kesbi belirtilmiş, bu durum varlığın zâhiri ve açık sünneti olarak izah edilmiştir. Hemen akabindeki diğer âyetse kabz hitâbıyla gelmiş, Allah'ın Alîm ve Hakîm olarak ezeli bilgi ve takdirini

⁴⁷⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/246.

⁴⁷⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/100.

⁴⁸⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/971-972.

⁴⁸¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2169. Kabz kavramı hadiste yer almaktadır. Buradan hareketle İbn Berrecân'ın bir kavramlaştırma yapmış olduğunu düşünmekteyiz.

göstermiştir. Allah'ın kabz hitâbını tevhidin tahkikiyle ilişkili gören İbn Berrecân, muvahhidin bu ismin tecellîgâhı olarak tefviz ehli olduğunu düşünmektedir.⁴⁸² Nitekim onun açısından muvahhid, iradesini küllî iradeye teslim eden kimseler olmaktadır.

İbn Berrecân, yakîn ilmine sahip olan kimseleri aktardığı kısımda, bu kimselerin âlî iman sahibi ve muvahhid olduklarını ifade etmiştir. Kabz âyetlerini bu kimselerin ilimlerinin destekçisi olarak görmüş, marifet bilgilerinin esasını oluşturmaktadır. Ayrıca bu iman sahibi kimselerin, bast âyetlerine itikat etmeyi devam ettirdiklerini ifade etmiştir.⁴⁸³ Dolayısıyla yakîn bilgisine vasıl olan marifet ehlini, ilâhî isim ve sıfatlarla mücehhez şekilde düşündüğünü göstermiştir.

Gerekçeler sebebiyle hakka tevessül caiz olup, müfessire göre Yûsuf'un kardeşinin alıkonulması, kabz sıfatının mümin kula tecellîsi anlamındadır. Bu sebeple Bünyamin'in eşyaları arasına Yûsuf'un emriyle kâse konulması, çalma değil mekri ifade etmekte; fiil Bünyamin'den sadır olsa da mesele, mutlak fâil olan Allah'ın hükmüne râci olmakta, böylece imtihan ve sebeplerin neticeleri meydana gelmektedir.⁴⁸⁴ Bu kıssada Bünyamin'in sebepleri, Yûsuf'un Allah'ın mülkünü, kabın alınmasının insanın kesbini, kabın alınması emrinin ise ilâhî sınanma ve imtihanı temsil ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Aynı zamanda onun bu yorumu, ilimleri; ulûhiyet, risâlet ve mihne-imtihan olarak taksim edilmesi fikriyle de bağlantılı okunabilmektedir.

İbn Berrecân hitâb türleri içerisinde; vaad, vaîd, hadîs, kasas, ahkâm, emir, nehiy, zecr, vaaz ve cedele yer vermekte, her hitâbın kendine ait vecihleri bulunduğuna temas etmektedir. Dolayısıyla vahiydeki manalarda iç içe geçme, karışma problemine dikkat edilmesi gerektiği ve manaların yakınlık ve uzaklık açısından dikkate alınmasının daha faydalı olacağı işaret edilmiştir.⁴⁸⁵ Öncelikle Hz. Peygambere hitâb eden âyetlerin, sonraki düzlemde âlimlere de hitâb anlamı taşıdığını belirten müfessir, Kur'ân'ın ilk muhatapları dışındaki kimselere de söz söylediğini teyit etmiştir. Aslında bu mesele, fıkıh usûlünde yer alan şarînin bir hitâbla birden fazla muradı olması ve hitâbın fertlerine delaletinin orada bulunmayanlar için de geçerli olması, tartışmasıyla ilişkilidir.⁴⁸⁶ Aynı zamanda müfessirin yaşadığı bölgede Yahudi ve Hristiyan muhatapların bulunması, İslâmiyet'in/Hz. Muhammed'in nübüvvetinin umum oluşu vurgusuna dair bir izlenim vermektedir. Nitekim Yahudi ve Hristiyanların İslâm'ın kabulüne dair itirazlarını dikkate aldığımızda, müfessirin hitâbın umum oluşuna dair arayışının, İslâm'ın Arapların dışında diğer milletleri de bağlayıcı olduğuna dair bir fikir olarak düşünülebilir.

Allah merkezli (teosentrik) anlatım biçimi, Allah ve gayrı şeklinde bir anlam dünyasını işaret etmektedir. Öz bir ifadeyle belirtirsek, İbn Berrecân'ın kabz ve bast açısından ilâhî hitâbı

⁴⁸² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2676.

⁴⁸³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1139-1140.

⁴⁸⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1226-1227.

⁴⁸⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/120.

⁴⁸⁶ Örnek için bkz. Ra'd-33 âyetini tefsir ettiği kısım. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1270.

vurguladığını söylemeliyiz. Ancak kâbız ve bâsıt olarak Allah vurgusu, özellikle insanın fiilleri söz konusu edildiğinde, masivâyı göz ardı ettiğini belirtebiliriz. Nitekim onun, varlıkta Allah'ın hak olarak bulunduğu dair temel yaklaşımı, Allah dışında bir alanın kapatılma isteği şeklinde tezâhür etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da belirtilen kader, takdir, gibi anlatım biçimleri, kabz sıfatına raci edilirken, kullara serbestlik tanıyan, failinin Allah olarak belirtilmediği âyetlerde ise bast hitâbı kullanılmıştır. Hak namına sahip Allah, Kur'an dilinin merkezine yerleştirilmiştir ve böylelikle tevhid dili, yüksek derecede tahakkuk etmiştir.

İbn Berrecân'ın bu kavramlara dair yaklaşımı, Kur'an'ın tefsirinde Allah hakkında kullanılan çoğul zamirlerden kaynaklı olan problemi çözme konusunda işlevseldir. Bu bakımdan Allah'ın fiillerinde ortağı olabileceği düşüncesini nefyederek, kabz hitâbı vurgusuyla hakiki tevhidi sağlamlaştırmıştır. İnsan, âlemdeki işleyişi ve sebepliliği idrak ederek gerçek fâili bulabilecektir. Aynı şekilde âlemdeki; kesretten vahdete, vahdetten kesrete geçişin temellerini döşemiştir. Onun bu kavramları, vahyin bir özelliği olarak ilâhî isimlerle bağlantılı okuması, kavram düzleminde yeni bir değerlendirme olduğunu gösterir.

2.1.5. Hitâbta Çokanlamlılık

Kur'an-ı Kerîm, insanı muhatap alarak çeşitli hitâb özelliklerine sahip olup, onun doğrudan ilk muhatabı Hz. Muhammed'dir. Peygamberimiz, ilâhî kelâmı Cebrâil (a.s) vasıtasıyla alarak insanlara ulaştırmıştır. Vahiy, yirmi üç yıllık süreçte inerek insanlara hidayet rehberi olmakta ve onları kurtuluşa davet etmektedir. Onun sahip olduğu evrensel boyut; zaman ve mekan üstü hitâbları barındırmasındandır.

Sûfîler, Kur'an'ın çok boyutlu bir anlam dünyasına haiz olduğu konusunda hem fikirlerdir. Nitekim Kur'an âyetlerinin dört manası olduğunu belirten Sülemî; zâhir mananın tilavet, bâtın mananın fehim, haddinin ibâre ve işaret, helal ve haram hükümleri, son olarak matla'ın da âyetlerle kuldan murad edilen şeyler şeklinde sıralamaktadır. Kur'an, yani vahiy; ibâre, işâre, incelik/letâif ve hakikatlar barındıran ilâhî bir kelâmdır. Dolayısıyla inanan kimseler için vahiy; kulluğu işitmeye, işareti akla, incelikleri müşahedeye, hakikatleriye teslim olmaya istinat etmektedir.⁴⁸⁷

Sülemî, Furkân-25/45 âyetinde, gölgelerin uzatıldığı örneğini havasa ait bir örnek olarak verirken, havas için bu âyette yaratanın sabit oluşu ortaya çıkıp, O'ndan yola çıkarak mahlûka ulaşırlar. Avam için bu meseli, mahlûkâtın üzerinden yaratıcının ortaya konulduğu, şeklinde aktarır. Nitekim Furkân-25/45 âyeti havas için olurken, Furkân-25/43 ve Gâşiye-88/17 âyetleri avama yönelik birer örnek olarak kategorize edilmiştir.⁴⁸⁸ Benzer şekilde Sülemî, Kasas-28/60 âyetinin bir kısmının avama diğer

⁴⁸⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/22-23. Hitâbın farklı kesimlere dönük özel anlamlar taşıması fikri için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/4. Câbirî'nin bu rivâyet etrafında meseleye dair görüşleri için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 361-364.

⁴⁸⁸ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/61-62.

kısımınınsa havasa dönük bir hitâb olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁹ Hadîd-57/11 karz-ı hasen âyetini Vâsıtı'den nakille, borç vermenin avama dönük, mülkten sıyrılmanınsa havasa dönük hitâb olma keyfiyeti açısından değerlendirmektedir.⁴⁹⁰

Kuşeyrî de Kur'ân'ın çok boyutlu oluşunu ifade etmiş, ilâhî hitâbta seçkin kulların ayrıca dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Bakara-2/40 âyetinde bu kişiler, Allah'ın zât ve sıfatlarını dikkate alarak korkutulmuştur.⁴⁹¹ Kuşeyrî, âyetlerin farklı manalarda anlaşılabilceği ve i'tibâr edilecek farklı veçhelerinin olduğunu belirtmekte, çelişki içermeyen çok anlamlılığı imkân dahilinde görmektedir.⁴⁹²

Kuşeyrî'ye göre, Mâide-5/98 âyetinin bir kısmında avama hitâb edilmiş, ayrıca düşmanlara karşı ise cezası şiddetli olan manası takdir edilmiştir. Aynı şekilde bu âyetin, Yaratıcının seçkin kullarını müşahededen ayırdıkları için perdeleme cezasıyla cezalandırması ve avamı tövbe ve pişmanlık duyduğunda bağışlaması şeklinde, çok boyutlu manalara gelecek şekilde yorumlamıştır.⁴⁹³

İbn Berrecân, Kur'ân'da zahr, batn, had ve matla' vardır düşüncesine, "Bazı âlimler" diyerek yer vermiştir. Rivayette yer alan zâhir lafzı, celî olması, bâtın, hafî olması ve matla' ise yeterli kısaltma yaparak mezkurun hazfedilen manaya delaleti anlamındadır. Bu ifadelerin Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* eserinde bulunduğunu, bu rivâyetten hareketle bu anlayışın, zâhirden bâtına geçiş, yani i'tibâr için bir dayanak ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁹⁴ İbn Berrecân, gayptan bilgiyle müşahedeye geçtiğimiz durumlarda, matla' olacağını belirtmiştir. Kur'ân'da çok sayıda ilimlerin bulunmasına ve muttakilerin gücü ve dereceleri nispetinde bu matla' hâllerine mazhar olacaklarına temas etmiştir.⁴⁹⁵ Bu bağlamda Kâdı İbnü'l-Arabî, konuyu ilimlerin tasnifinde dikkate almış, zâhirî; dil, kıraat gibi ilimlerle, bâtını ise düşünceye ihtiyaç duyulan olarak fıkıh usûlüyle örneklendirmiştir.⁴⁹⁶ Bu çerçevede, Şâtıbî'nin rivâyetin zanniliğine dair söyledikleri önem arz etmektedir. O, bâtınla kastedilen ilâhî kelâmın ve hitâbının, anlaşılması manasını makul görürken, ilk muhataplarının aksi bir manayı ise ispat edilmesi gereken bir iddia olarak ifade etmiştir.⁴⁹⁷

İbn Berrecân Kur'ân'daki hitâbın, farklı i'tibârlarla muhataplarının bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ilâhî kelâm bir açıdan tehdit veya müjde içerirken, tam tersi anlamda ta'rizlerde de bulunabilmektedir. Bunun müfessir bağlamında örneklerinden biri, Tekâsür sûresi'dir. Bu sûrede

⁴⁸⁹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/108.

⁴⁹⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/302.

⁴⁹¹ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/64; 3/1051.

⁴⁹² Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 5/1701-1702-1711-1713.

⁴⁹³ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/446.

⁴⁹⁴ Had kavramının açıklaması iki tahkik metinde de yer almamaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1268; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/210. Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 283.

⁴⁹⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1637-1638. Konuya dair genel düşünceler için bkz. Gördük, *İslâm Geleneğinde İşâri Tefsîr*, 247-255.

⁴⁹⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vil*, 412-414. Bâtın ilmi konusunda sapkın kimselerden söz etmesi açısından bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vil*, 518-519.

⁴⁹⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/208-210.

hitâbın hakikati, kafirler için tehdid ve uyarıdır. Muvahhidler ve günahkârlar için vaaz/öğüt, evliyâlar içinse; nasihat ve gayrete getirerek Allah dışında başka işlerle uğraşılmasının önüne geçilmesi amacına matuftur. İbn Berrecân açısından sûrede dünya, berzah ve ahiret hayatlarından bahsedilmiş olması, yukarıda ifade edilen insan gruplarıyla da uyumlu olmaktadır.⁴⁹⁸ Aynı sûrede hitâba mazhar olanlara dair bir diğer tasnifi ise; kafirler ve gaflet halindeki müminler olmuş, sûrenin zâhir hitâbını tehdid; mefhûmunu ise müminleri kurtuluşa erdirmek olarak belirtmiştir.⁴⁹⁹ Müfessir bu tarz yorumlarda mefhûm-i muhâlife önem vermiş, Kur’ân’dan anlam inşa edişinde usulcülerin mefhûm-i muhâlefet ve mefhûm-i muvâfakat yaklaşımını dikkate almıştır. Dolayısıyla İbn Berrecân’ın derin bir usûlü fıkıh bilgisine sahip olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim İbnü’z-Zübeyr’in de bunu dikkate alarak âlim manasının yanı sıra İbn Berrecân’ı fakih/hukukçu olarak anmasını anlamlandırabiliriz.

İbn Berrecân’ın tefsir mukaddimesinde ilk vurguladığı şeylerden birisi, varlığı ve yokluğu var eden olarak Cenâb-ı Allah’ı vasıflandırmasıdır. Ayrıca esmâ ve sıfatlarına dair vurgusu da dikkate değerdir. Çünkü onun düşüncesinde ilâhî isim ve sıfatlar Allah’ı tanımanın yanında varlığı, kâinatı ve insanı anlamak için gerekli küllî bilgilerdir. Bu sebeple O’nun sıfatları, beşer düzleminin dışında vasıflara sahip olmaktadır.⁵⁰⁰ Müfessirimiz ayrıca söz konusu mukaddimesinde, Allah’ın kitabıyla beşer kelâmının ayrı olduğunu özellikle vurgulamış, hitâb edenle ve muhatap arasındaki farka vurgu yapmıştır. Ancak Allah iman ehline bunun imkânını da sağlamış, akıl ve tefekkür eden kalp sahipleri, tarafından ilâhî kelâmın anlaşılmasını mümkün görmüştür.⁵⁰¹

İbn Berrecân, âyetlerin muhtemel manaları olabileceğini düşünmekte, manayı tek anlama hasretmemektedir. Nitekim Nahl-16/112 “Allah şöyle bir şehri misal veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı.” âyetinde verilen meselde, ilk muradın Mekke ve ehli olduğunu belirtmekte, yaşanacak olaylardan mülhem bir tarzda ümmetin tamamının ikinci murad şeklinde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.⁵⁰² Aynı şekilde Bakara-2/17 “Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.” âyetinde yapılan benzetme/mesel Yahudiler veya münafıklar için mümkün olabilirken, umum anlamından hareketle bütün benzer kimselere teşmil edilebilecektir.⁵⁰³ Bu örnekler üzerinden İbn Berrecân’ın çokanlamlı bir düşünceye imkân sağladığını, âyetlerin hem nüzûl ortamını hem de aktüel değerini gösterdiğini belirtebiliriz. Bu bağlamda fıkıh usûlünde de tartışılan, mütekellimin bir hitâbta birden

⁴⁹⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 5/2794.

⁴⁹⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 5/2793. Burada zâhir ve mefhûm kavramlarında fıkıh usûlündeki mantuk-mefhûm konusuna işaret bulunmaktadır.

⁵⁰⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/47.

⁵⁰¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/51.

⁵⁰² İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/ 351.

⁵⁰³ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/184-185. Devamındaki âyetleri iki grup açısından değerlendirmeye devam etmektedir. bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/186-187.

fazla anlamı murad edebileceği meselesinde, kelâmullah bağlamında murad-ı ilâhîde anlam çokluğunu mümkün gördüğünü söyleyebiliriz.⁵⁰⁴ Ayrıca kıraat farklarının anlama etki ettiğini ve âyetin muhataplarının değişebileceğini dikkate aldığını görmekteyiz.⁵⁰⁵

Nahl-16/10-11 “Allah o su ile size ekin, zeytin, hurma, üzüm ve daha türlü türlü ürünler de bitirir. İşte bunda düşünen bir topluluk için büyük ibret vardır. O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır.” âyetleri çerçevesinde, âyetin zâhiri içerisinde sayılan nimetleri vurgulayan müfessir, buradan mefhûm olanın Allah’ın kudretiyle ilişkili olarak suyu/yağmuru inzal etmesi ve onunla sünnetini icra etmesi olarak aktarmaktadır. Dolayısıyla bu nimetler Allah’ın kudret vasfına işaret etmektedir. Bu, âlemde suyla işleyen sürecin tafsilinde, yaratma ve yaratıcıya ulaşılması istenen bir hitâbtır. Nitekim i’tibâr ehli bu zâhir ve mefhûm anlamdan gayba dair bir geçiş sağlamakta, görünenden görünmeyene irtibat kurmayı hedeflemekte ve Kur’ân’ın bâtin hitâbındaki anlama zâhir yoluyla ta’rizde bulunmaktadır.⁵⁰⁶ Müfessirin bu yaklaşımı, varlığın zâhir ve bâtin boyutlarıyla değerlendirilmesini gerektirmektedir. İlâhî kelâmın bâtin anlamlarının olduğu, dolayısıyla hitâbta anlamın sadece lügavî zenginliği içermediğinin belirtilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

İbn Berrecân, Fussilet-41/54 “Onlar rablerinin huzuruna çıkacakları konusunda şüphe içerisinde. Kesinlikle Allah her şeyi kuşatmıştır.” âyetinde son lafız olarak yer alan “محيط” kelimesini, iki anlam özelinde farklı veçhelerden değerlendirmektedir. İlk anlamın Müslüman kimseler bağlamında; fetih, yardım ve destekçi olacağı manalarını içerdiğini, aynı zamanda Allah’ın ilmi, iradesi ve kudretinin her şeyin üstünde oluşunu vurgulanmaktadır. İkinci anlamsa inkârcılar için bir tehdit içermesidir ki Allah, o inkârcıların inkârı ve hakikatten uzaklaşmaları sebebiyle her şeyi bilmekte, bu durumun devamı halinde hesap vereceklerini ifade etmektedir.⁵⁰⁷ Bu bağlamda o, âyet sonlarında yer alan isim ve sıfatların gelişigüzel olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla onun açısından âyetler, farklı i’tibârla çokanlamlılığa haizdir.

İbn Berrecân, Fâtiha sûresinin sonunda söylenilen âmin kelimesinin *tasdik* veya beni, sapkın ve gazaba uğrayanlardan eyleme, *emin kıl* anlamında da olabileceğini belirtmiştir. Bu çok anlamlılık barındıran hitâb tarzı, müfessire göre Kur’ân’da çokça yer almaktadır. Onun metodunda Kur’ân’ın bir vecihle bir anlamı, bir başka vecihle başka anlamları olabilir.⁵⁰⁸ Müfessirin, usûlde yer alan; müttekellim, bir hitâbtaki vaz’la birden çok anlamı ifade edilebilir, tarzı bir yaklaşım konusunda

⁵⁰⁴ Ayette murad edilen mananın müsavi oluşu için bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/264. Benzer bir çokanlam ihtimali için bkz. İbn Berrecân, *İzâhu’l-Hikme*, 722.

⁵⁰⁵ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/182-183; 2/627-628, 1155. Kıraat ilmine verdiği değer için bkz. Küçük, *İbn Berrecân’ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 149-159; Fâtih Hüsni, *Menhecü’l-İmâm*, 184-197.

⁵⁰⁶ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/295; Benzer yorumlar için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 2/343-345.

⁵⁰⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2247.

⁵⁰⁸ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 2/287.

Hanefi-Mütekellim usûlcüleri arasındaki tartışmada, mütekellim metoda yakın durmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim benzer şekilde İbn Berrecân, nesih konusunu ele aldığı Bakara-2/106 âyetinin manasıyla ilgili kısımda, nesih kavramının *unutmak* ve *terk* anlamlarını, Câsiye-45/34 âyetine referansla göstermiş, bu konuda hitâbın iki manaya muhtemel olduğunu, dolayısıyla tek mana yerine iki mananın tercihinin evlâ olacağını belirtmiştir.⁵⁰⁹ Bu çerçevede fıkıh usûlünde müşterek lafız konusunda ele alınan, Şâri ‘nin/kelâmullahın bir vaz’ ile çok manayı irade etmesi meselesinde, Mütekellim usûlcülere yakın durmuştur.

Müfessir, Yâsîn-36/77 âyetinde insanın nutfeden yaratılmasını iki çerçeve üzerinde ele almaktadır. Allah’ı inkâr eden ve âyetlerine düşman olan kimse için nutfeden yaratılması, onu tahkir etme manasındadır ve büyüklük taslamamasını hatırlatmaktadır. Ancak bu kimse, Allah’ın düşmanına hasım olursa ilk yaratıldığı şeyin üzerine güzel hasletler ekleyerek halîlullah olabilmektedir. İlk hali olan nutfeden/meniden şeref sahibi olan bu hayırlı kimse, kendisine güzelliklerin ikram edildiği, göklerin kapılarının ardına kadar açıldığı bir insan olabilecektir.⁵¹⁰ Müfessirin bu i’tibâr merkezli yaklaşımı, farklı mana ve işaretlere imkân sağlamaktadır. Ancak sebep-i nüzûl ve bağlamı dikkate aldığımızda, eleştiriye açık bir yorumda bulunduğunu söyleyebiliriz.⁵¹¹

Müfessir, Nûr-24/21 “Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah’ın lutfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse günahattan asla arınmazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir.” âyetindeki “İman edenler” ifadesini, umum anlamına göre iman ehli, hususî anlamına göre ise illiyyun ehli⁵¹² şeklinde ayırmaktadır. Âyette umumî anlam murad edildiğinde, illuyyun ehli ta’riz yoluyla muradın içerisine girmektedir. Bu âyet illiyyuna has bir hitâb olarak değerlendirildiğinde, o kimselerin şeytanın hile ve desiselerinden muhafaza ve himaye edildiğini belirtmektedir.⁵¹³ Onun bu yaklaşım tarzı, Kur’ân’ın her dönemde muhatapları olacağını gösterirken, hitâbın muradının has ve umum olarak farklı değerlendirilebileceğini de göstermektedir. Bu mesele, fıkıh üsulünde şarinin birden fazla mana murad etmesiyle ilişkili olmakta, İbn Berrecân’ın murad-ı ilâhîyi tek anlam ve muhatapla sınırlandırmadığını anlamamıza imkân tanımaktadır. Dolayısıyla onun anlam tespitinde mertebelere vurgu yaptığını belirtebiliriz.

⁵⁰⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/312.

⁵¹⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2086-2087.

⁵¹¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 19/485-488. Sürenin mekkî oluşunu dikkate alarak kimin hakkında indiğini tespit etmesi açısından bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 4/463-464. Sebeb-i nüzûl meselesi için bkz. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/28.

⁵¹² Bu kavrama dönemin siyasi olaylarında etkin olan İbn Kasî’de de rastlamaktayız. Bkz. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*, 368, 372 424, 490, 496.

⁵¹³ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1704.

Onun dereceye dair vurgusunu, Gâfir-40/58 “Görenle görmeyen bir olmaz, iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan ile kötülük yapan da bir değildir. Ne kadar kıt düşünüyorsunuz!” âyetinde yer alan a’mâ/kör ve basîr/gören ifadelerinde görebiliriz. İbn Berrecân, mümin ve kafirin eşit olmadığı gibi müminler, salihler ve günahkar kimseler arasında da farklılıklar olduğunu vurgulayarak, hiyerarşik bir sisteme işaret etmiştir.⁵¹⁴ Nitekim onun açısından duaların kabul edilmesi bağlamında, bu kimselerin farkları aşikar olabilecektir. Dolayısıyla rabbine itaatkar ve hakiki kul olan kimseler, ilâhî lütuflara daha kolay mazhar olabilmektedir.

İbn Berrecân’ın, ilâhî kelâmın muradına dair farklı manaları mümkün gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Nûr-24/21 âyetinin ilk kastının, müminlerin tamamı olduğunu ifade ederken, ikinci muradına ta’rîz yoluyla İlliyyûn ehli/seçkinler için olduğuna temas etmiştir.⁵¹⁵ Dolayısıyla murad-ı ilâhînin farklı i’tibârları dikkate alarak değerlendirileceğini söylemiş, hitâbın farklı boyutlarına temas etmiştir. Lafzın umûmiliği çerçevesinde ilk hitâbı bütün müminler olarak değerlendirirken, bu grubun içerisindeki seçkin olanları, velâyete götürecek bir âyet olarak da değerlendiriyor. Böylelikle metnin nüzûl sürecini dikkate almakla birlikte, lafzın umûmiliği ve sebep-i nüzûl üzerinden elde ettiği manayla yorum ameliyesi gerçekleştirmiş oluyor.

Müfessirin âyetlerin ve Kur’ân’ın çokanlamlı oluşunu dikkate alan yaklaşımı, Kur’ân’ın okumasında dahi görülebilmektedir. O, Kur’ân’ı okuyanları esas olarak kafir ve mümin olarak ikiye ayırmaktadır. Bu çerçevede kafir/müşrik kimselerin okuyuşlarının, dalâlet ve sapkınlıklarını artırması mümkün olmaktadır. Kur’ân okuyan müminler ise üçe ayrılmakta, ilk kısım dünyalık arzuyu merkeze alarak okuyan kimseler olmaktadır. İkinci kısım ihlas ve teberrük üzere hayatlarını ıslah ve Rablerine yakınlık için okurlar. Son kısım sahih bilgi için okuyup yakîn ilmini istemekte, kitâbullahı tefekkür ederek Rablerini tanımak amacıyla olmaktadır.⁵¹⁶ Ayrıca Kur’ân’ın gayba/geleceğe dönük hitâbları da Kur’ân’ın çok boyutlu anlaşılmasının bir tezâhürü olarak görülebilir.⁵¹⁷

Kur’ân harfleri; marifetullah, esmâ ve sıfatların marifeti, emir-nehiy, amm-has, zâhir-bâtın ve mufassal-mücmel gibi çeşitli hitâb türlerini içermekte ve buradan hareketle çeşitli tabirleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla inmiş kitapların tamamı, bunlarla ilişkili ve varlıktaki hidâyet delillerindendir. Bu sebeple harflerin te’vîlinde bütün hitâb türleri bir değer ifade etmektedir.⁵¹⁸

İbn Berrecân, Kur’ân’ın âlemlerle ilişkili olduğunu, bir anlamda âlemi tafsil ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla insan nefsine ve âleme nazar ve i’tibârla bakmalı, kendisi için ibret ve dersler çıkararak nefsini tezkiye etmelidir. İbn Berrecân’ın bir diğer üzerinde durduğu husus, âlemde cereyan eden sünnetullahtır. Dünyanın geçicilikle birlikte sosyal bir düzen barındırdığını, diğer ümmetlerin

⁵¹⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2212-2213.

⁵¹⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1704.

⁵¹⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/576-577.

⁵¹⁷ Örnek olarak bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/578-579.

⁵¹⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1787. Harflerin taşıdığı manalar, “Eşyânın Başlangıcı Olarak Mukattaa Harfleri” kısmında detaylandırılacaktır.

olaylarının bizlere ibret olarak aktarıldığını söylemektedir. Dolayısıyla Kur'ân bireyden topluma, oradan bütün âlemdeki işleyişi bizlere tafsil etmektedir. Onun kavramıyla ifade edecek olursak Kur'ân, abd-i cüz'idan abd-i küllîye her türlü bilgiyi zâhir veya bâtın olarak ihtiva etmektedir.

2.2. VAHİY-ÂLEM İLİŞKİSİ

İlk dönem sûfileri, ehl-i sünnet çizgisine uygun olacak şekilde fikhî ve kelâmî bir süreci takip etmişler, varlığı; Allah ve mâsivallah olarak iki kategoriye ayırmışlardır.⁵¹⁹ Bununla beraber sonraki sûfiler arasında; varlığı bir olarak kabul edip, varlığın mertebeleri olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî gibi âlimler de bulunmaktadır.⁵²⁰

İbn Meserre, nübüvvet bilgisini gökten yere doğru bir süreç olarak görürken, âleme dair doğru i'tibârın yerden göğe doğru yükseldiğini düşünmektedir. O, vahiy ve âleme dair bilgi türlerinin uyumlu olacağının altını çizmektedir. Allah'tan gelen haberin âlemde bir işareti olduğu gibi, âlemde bulunan âyetin, nebinin bildirdiği haberde muhakkak bir karşılığı yer almaktadır. Ona göre aklın, burhan ve haberle doğrulanmış bilgiyi, kendinden üstün bir yapı tarafından ortaya konulduğu için kabul etmesi gerekmektedir. Akıl, bu gibi konularda tâbi olmak zorundadır.⁵²¹ Bu bağlamda İbn Meserre'nin düşüncesinde, şeriat ve hikmetin çatışmayacağını söylemeliyiz.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlık ve vahiy, tek bir hakikatin iki farklı yüzü olarak görmektedir. Sûfiler; zâhirî varlığın ufuklarını aşarak ve kutsal metne bağlı bâtınî ilmi elde ederek yorum yapmaya muktedir olurlar. Dolayısıyla te'vîl/yorum faaliyetiyle vahiy-âlem arasında tenakuz vehmi ortadan kaldırılarak, hakikate ulaşılmış olacaktır.⁵²² Bu sebeple, müşahede alanı olan âlem ile bu alana dair bilgiler/işaretler ihtiva eden vahiy, aynı varlıktan neşet eden farklılıklardır. Âlemin de bu âyetlere haiz bir varlık olarak i'tibâr edilmesi gerekmektedir.

Yıldız, İbn Berrecân'ın vahiy-âlem ilişkisini, varlık düşüncesi bağlamında konumlandırır. Vahyin kalbe ve gönle hitâb etmesi sebebiyle işaretler anlamına, mevcûdâtın göze hitâbı sebebiyle ise şahitler anlamına geleceğini söyler. Yıldız, vahiy ve âlemin birbirinden ayrılmayacağı gibi bunları, birini diğerine tercih ve üstün tutamayacağımız kavramlar olarak değerlendirir.⁵²³

Âleme dair kavramsallaştırmalar içerisinde; cismânî/ gayr-i cismânî, halk/emir, şehadet/gayb âlemi, lâhut/nâsût, fenâ/ bekâ ve zâhir/bâtın şeklinde farklı cihetlerle tasniflemeler bulunmaktadır. İbn Berrecân ara ara bu kavramları kullanmış olsa da temel olarak dikkate aldığı tasnif biçimi, zâhir-bâtın kavramlarıdır. Bu ikili tasnife zaman zaman berzah âlemini de katmakta, bu âlemi cisimsel ve

⁵¹⁹ Himmet Konur, "Tasavvuf Düşüncesinde Yaratma", *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen-Enis Doko, İFAV, 199.

⁵²⁰ Konur, "Tasavvuf Düşüncesinde Yaratma", 207.

⁵²¹ İbn Meserre, *Risâletü'l-i'tibâr*, 66.

⁵²² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 246.

⁵²³ Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 94-97.

rûhîliğin birlikte bulunduğu orta bir âlem olarak görmektedir. Aynı zamanda bu âlem vahiyde, işâret ve remz yoluyla ifade edilmiştir.⁵²⁴ Berzah kavramına Sühreverdî ve bazı sufiler misâl âlemi olarak yer vermekte, İbn Berrecân da bu düşünceye yakın gözükmektedir. Fatma Turğay, misâl âlemine ontolojik statü veren ilk filozof olarak Sühreverdî'yi zikretmiştir⁵²⁵ Ancak İbn Berrecân'ın ondan daha önce buna işâret ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. Ayrıca şariat dili olarak ifade edilen berzah kavramı, bazen orta âlem olarak da anılmaktadır.⁵²⁶

İbn Berrecân'a göre âlemin zâhiri mülk, bâtınıysa melekûttur. Melekût âleminde meleklerin eylemleri söz konusu olurken, melekler masnu'/eser olmaktadır. Mâlik olan Allah, eser sahibi olup, meleklerin fiilleriyse ilâhî idareye ve murada bağlı olarak sanat olmaktadır. Sanat, eserde gizlenmiş, bu sebeple melekûtî şeyler varlığın bâtınında yer almıştır.⁵²⁷

Müfessir, âlemin Kur'ân'a, Kur'ân'ın ise âleme benzetileceğini belirtmiştir. Ona göre âlem Kur'ân'da ifade edilen; nur, hidâyet, dalâlet, hayır, şer, helak, ikram, helal, haram, uyarı, müjde gibi şeyleri ihtiva etmektedir.⁵²⁸ İbn Berrecân'ın, vahyin Allah tarafından Hz. Peygamberin kalp ve diline ilkâ edildiği düşüncesini daha önce ifade etmiştik. Bu i'tibârla, Cenabı Hak âlemdeki oluş-bozuluş sürecini de melekler vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Bu âlemde cereyan eden soğuk, sıcak, rüzgârın hareketi veya sükûnu gibi şeyler O'nun, meleklerle latif emrinin ve izninin neticesiyle husule gelen şeylerdir. Nitekim müfessir, Meryem-19/64 “ Melek dedi ki: Biz ancak rabbinin emriyle ineriz. Önümüzde, arkamızda ve bunlar arasında olan her şey O'na aittir. Senin rabbini unutkan değildir.” âyetinin sebeb-i nüzûlüne⁵²⁹ işâret etmiş, hem vahyin inişi hem de âlemin işleyişinde ilâhî bir emrin karar verişini vurgulayarak, iki varlık arasında mutlak bir ilişki biçimini ortaya koymuştur.⁵³⁰ İbn Berrecân'ın bu yaklaşımı, muhataplar açısından mananın kolay anlaşılmasını sağlayan zihnî bir yakınlaştırmadır. Bunula birlikte o, âlemde oluşan zâhir değişimin, hâdis varlıkla meydana geldiğini söyleyerek kadîm âlem düşüncesine mesafelidir.

Emir kavramı çerçevesinde *tekvinî emir* ve *teklifî emir* ayrımını gördüğümüz İbn Berrecân, yaratılışla ilgili olarak varoluşu tekvin içerisinde anlamlandırırken, teklifî emirle şeriata alan açmaktadır. Dolayısıyla varoluştaki tercih hakkı olmayan beşerin, ilâhî hitâba muhataplığının kabulü neticesinde

⁵²⁴ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/347. Berzah için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/13, 38, 51, 53, 115, 355.

⁵²⁵ Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 161.

⁵²⁶ İbn Berrecân'ın berzâh âlemine dair fikirleri için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 121-124.

⁵²⁷ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/359.

⁵²⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/187-189.

⁵²⁹ Abdullah b. Abbas'tan rivâyet edildiğine göre Resulullah, Cebrâil'in kendisini daha çok ziyaret etmesini istemiş, bunun üzerine bu âyetler inmiştir. Bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 19; Ayrıca sebebi nüzûl için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/128-130.

⁵³⁰ Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/498-499.

önemli bir varlık kılındığını, şeriat sahibi peygamberlerin bu emrin sonucunda ortaya çıkan risâleti alarak insanlara vahyi tebliğ ettiklerini ifade etmektedir.⁵³¹

Müfessir, ahiretin dünyadan daha hayırlı oluşunu vurgulamaktadır. Dünya yokken/ademken, hadislerde işaret edildiği üzere cehenneme verilen izinle iki varlık meydana gelmiştir. Dünya ve ahiretin bu irtibatını rahimde büyüyen bir nutfe gibi görmüş, bunu sağlayan şeyin Allah'ın hak varlığıyla olduğunu ifade etmiştir. İbn Berrecân cennet mevcûdâtının/varlıklarının topraktaki kıymetli şeylerden yaratılacağını belirtir. Ancak ahiret varlığı, dünyadan kemal ve eksiksiz olmak açısından farklı olacaktır.⁵³²

İbn Berrecân, A'râf-7/54 "Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir." âyetine, Fussilet sûresi tefsiri çerçevesinde yer vermiştir. Müfessir, âlemde görülen değişimin Allah'ın yaratmasına, sükûn halinin ise O'nun emrine işaret ettiğini söylemiştir. Böylelikle İbn Berrecân'ın düşüncesindeki eşyâya dair anlayış; yaratma ve emirle ifade edilen dairesel hareket olarak tamam olmaktadır. Bu sükûn hâli, Allah'ın *Dâim* sıfatıyla ilişkili olmakta, mahlûkâtı yaratması ile hareket hâli görülmektedir. Dolayısıyla âlem, O'ndan sebeple harekete geçirilmiş ve O'nunla sükûna erdirilecektir. Allah, emir ve yaratmasıyla var etmekte, yarattıklarını ayakta tutan şey ilâhî emir olmaktadır. İbn Berrecân, O'nun mahlûkâta yaratmasının zâhir olduğunu, ilâhî emrin ise mahlûkâtın bâtınında yer aldığını söylemektedir.⁵³³ Bu sebeple âlemde, ilâhî emir işlerin devamlılığını gösterirken, yaratma oluş ve bozuluşa konu olmaktadır.

İbn Berrecân, Allah'ın misli ve varlığının benzeri bir varlık olmadığını ifade etmiş, Allah'ın kâinatı kitabullahı yazdığını belirtmiştir. İlâhî kelâm; açık veya gizli, zâhir veya bâtın, delâleten veya işâreten O'na, isim ve sıfatlarına âyet olmaktadır.⁵³⁴ Allah âleme hak sıfatını yaymış, bu sıfat bütün varlıkların hakikatle irtibatını gösteren veçheleri olmuştur.⁵³⁵ Onun yaklaşımında Allah'ın âlemle irtibatını anlayabilmek, ilâhî isimlerle âlemin ilişkisiyle de bağlantılıdır.

2.2.1. Âlemin Âyet Oluşu

Kur'ân, âlemin yaratılışındaki hikmet ve düzenine kadar birçok noktaya dikkat çekmektedir. Bu dikkat çekme sürecinin insanı düşünme, tefekkür ve tedebbüre yönlendiren bir tarafı bulunmakta, insanın eşyâyı anlama ve anlamlandırma çabasına katkı sunmaktadır. Bu çerçevede Kur'an, nüzûl çevresini

⁵³¹ Benzer ayırım için bkz. İbn Arabî, *Fusûs*, 165-166; Bu kavramların Şîî-İsmâîlî ve İhvân-ı Safâ tarafından nasıl anlaşıldığı için bkz. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, 57-64.

⁵³² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/581-582.

⁵³³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2230-2231.

⁵³⁴ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/365.

⁵³⁵ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/333.

dikkate alarak, anlam ve hikmet arayışındaki varlıkları nazar-ı i'tibâra almamızı istemektedir. Bu sebeple vahiyde akıl sahipleri için örnekler ve misaller yer almıştır. Âlemin yaratılış hikmetinin anlaşılması ve bunun insanın Allah'la olan irtibatının kuvvetlenmesine katkısı, yadsınamaz bir gerçekliktir.

Endülüs dinî düşüncesinde temel bir yeri olan İbn Meserre, âlemde düzenin yukarıdan aşağı olarak düzenlendiğini söylemiştir. O, âlemde, -aşağıdan yukarıya bakacak bir şekilde- Cenab-ı Hakka işaretler olduğunu belirtmiş, göklerde ve yerde Allah'ın âyetlerinin bulunduğunu vurgulamıştır. İbn Meserre anlayışında âlem, Allah'ın rububiyet bilgisi ve sıfatlarına âyet/işaret olmaktadır. Âlemin tamamı harfleri ve kelâmıyla bir kitap olmakta, ehli basiret i'tibârları gücünce bunu görebilmektedir.⁵³⁶ Onun nazarında âlem, vahiyde birtakım işaretlerin yer aldığı anlam sahasıyla irtibatlı olmaktadır. Dolayısıyla âlemi anlamak ve yaratılıştaki hikmetleri keşfetmek, vahyin içerdiği âyetleri/işaretleri doğru okumakla mümkündür. Bu sebeple vahiy/peygamberin getirdikleri, âlemdeki şeylerle çelişmeksizin uyumludur.

Mutezile, âlemde her oluşu Allah'ın kasıtlı bir eylemi olarak görmektedir. Nitekim Mâtürîdîler'e göre hikmet teorisi, Allah'ın belirli amaçlarla âlemde tasarrufta bulunmasıdır. Bu durum, Kur'ân'da sıklıkla vurgulanan âlemin âyet oluşuyla da irtibatlıdır. Dolayısıyla tabiatıta yer alan her durum ilâhî olana işaret ve delalet etmiş olmaktadır. Bu kozmolojik anlayış; benzeşmeyi ortaya çıkarırken, kelâmcılar tarafından Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi, analogi ve istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemiyle izaha götürmektedir.⁵³⁷

Fârâbî'ye göre Allah, âlemin müdebbiri olduğu gibi erdemli şehrin de yöneticisidir. O'nun âlemi yönetmesi ve kralın şehri yönetmesi farklı veçhelere sahip olurken, tedbir işleri arasında tenâsüb/uyum bulunmaktadır. Bu uyumluluk, diğer parçalarda da yer almaktadır. Nitekim âlemin bu düzen üzerinden benzer bir modeli, erdemli şehirde ortaya çıkmaktadır. Erdemli yönetici, şehrin sakinlerini ve farklılık sahibi kimseleri, bir ve aynı amaca yönlendirebilmektedir.⁵³⁸ Bu tarz fikirler, İhvân-ı Safâ düşüncesinde de işlenmekte, âlemdeki uyum ve irtibat, ilâhî kudretin anlaşılması ve idraki için değerli olmaktadır. Âleme ilâhî sıfatların tecellî alanı olarak bakmak ve vahiyde bunların işaretlerini bulmak, âlemin âyet kılınmasını açıklığa kavuşturacak şeylerdir.

Anlam ve hikmet arayışı, İbn Berrecân'ın yaklaşımında hem vahiy hem de âlemde somutlaşmış olarak yer almaktadır. Dolayısıyla yaratıcısıyla irtibatını kuvvetlendirmek isteyen birey, âlem üzerinden Hak sıfatıyla Rabbini tanıyabilecek, mevcûdâtla ilişkisini sağlamlaştırabilecektir. Bu idrâke ulaşmış olan

⁵³⁶ İbn Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr*, 57.

⁵³⁷ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı - İSAM Yayınları, 2021), 133.

⁵³⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 67.

insanın, Allah'ın kudreti, hikmeti ve iradesini kavraması kolaylaşacak, âlemdeki şeylerin Hak'la olan bağlarını i'tibâr anlayışıyla inşâ edebilecektir.⁵³⁹

İbn Berrecân'a göre âlemde müşahade ettiğimiz düzen; varlıkça her üstte yer alanın, altta olanı düzenlemesi şeklindedir. Dolayısıyla felekler arasında dairesel işleyen süreç, emirlerin gerçekleşmesinde de dairesel düzene tabi olmaktadır. Bu dairesel yapı, iç içe geçmiş bir düzeni göstermekte; her küçük daire, içerisinde yer aldığı büyük dairenin işlerine tabi olmaktadır. İ'tibâr ehli, bu ilişkiyi özümseyerek tikel olan hadiselerin küllî olanlarla irtibatını kurabilmekte, âlemdeki zikri veya zikirdeki âlemi fark edebilmektedirler.⁵⁴⁰ Dolayısıyla hakikat ve doğru olanla ilişki, âlemdeki tikeller üzerinden de gerçekleştirilebilir.

Âlem; Allah'ın esmâsı ve sıfatlarıyla oluşmuş, emir ve halk olarak iki kısma ayrılmıştır. Kur'an, yani vahiy de uluhiyet ve risâlet şehadeti şeklinde iki kısım olarak inmiştir. Kur'ân, peygamberin doğruluğuna ve Allah'ın birliğine şahitlik etmektedir. Bu şahitlik: rububiyyet, uluhiyyet, esmâ ve sıfatların ikrarı şeklinde tahakkuk etmektedir. Allah'a itaat etmek, sonra elçisine uymak, emirleri yerine getirmek ve O'nun rızasını aramak kullardan istenilir. Bütün elçilerin söylediği ilk şey; tek ve bir olan Allah'a kulluk ve O'na itaat etme çağrısıdır. Sıratı müstakim ise; tek Allah'a kulluk ve elçiye itaattir ki bu, insanın kurtuluşunu sağlayacak olan yolu betimlemektedir.⁵⁴¹

Allah'ın vücûdu dışındaki mevcûdât, O'nun hak vücuduyla bilinir. Hakkın vücudu ise mef'ullerin vücuduyla tahakkuk eder. Böylece O, hak vücûd, diğerleriyse mümkün vücûd olur. Ağyârın varlığının imkân dahiline gelişi, O'nun meşîet, kudret ve ilmî cihetinden neşet edecek şekildedir.⁵⁴² Dolayısıyla âlem hâdistir, ancak ilâhî zâtla irtibatı sürekli ve daimidir.

Allah katında her şey, malûm ve mezkûrdur. İbn Berrecân'ın düşüncesinde, Allah'ın ilmine i'tibârla eşyalar/nesneler kadim vafına sahiptir. Çünkü yaratıcı onları amel/eylem ve hallerinin yokluğuna rağmen bilmekte ve meydana gelişleri O'nun için meşhûd olmaktadır. Ancak bu şeyler, kendilerine nispetle ve tekvin edilişleri açısından muhdestir. Bu izahın, âlemin kadîm-hudûs oluşuna dair tartışmaları çözmekte olduğunu düşünen müfessir, âlemdeki bütün işlerin ezelde mezkûr oluşunu özellikle ifade etmiştir. Dolayısıyla âlemin kıdemi, başkası açısından olmakta, zâtlarına taalluk etmemekte ve kendinden neşet etmemektedir. Âlemin Allah katında bil kuvve olarak mevcut olması şeklinde ifade edebileceğimiz âlemin yaratılışı düşüncesi, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları yoluyla bil fiil hale gelmiştir. Müfessir, âlemin ezelde O'nda mezkûr olanla birlikte, ilâhî bilgide değişim olmaksızın yaratılarak meydana geldiğini söylemektedir.⁵⁴³

⁵³⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1057-1061.

⁵⁴⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2228-2230.

⁵⁴¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/93.

⁵⁴² İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/177.

⁵⁴³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1736-1737.

İbn Berrecân'a göre âlem; fetih ve feyhle⁵⁴⁴ var edilmiş, insan da bu yapıdan müteşekkil kılınarak bu âlemin bir parçası olan topraktan yaratılmıştır. İnsanlar iman ruhuyla, yaratılışına dahil olan feyhten kaynaklanan eksik ve kötülük sebeplerini ortadan kaldırmalıdır. Böylece nefsin tezkiyesiyle, yine varlığına dahil olan fetihten hareketle cennette girebilmesi mümkün olacaktır. Özümüzde yer alan ateşten, O'nun rızasıyla kurtulabilmek mümkün olurken, yaratılışımızda yer alan fetih ve feyh bu dünyada bizler için bir imtihan vesilesi olmaktadır.⁵⁴⁵

Âlemdeki varlıklar Yaratıcıya işaret ederken, varlık hâlikine âyet olmaktadır. Kişilerin bunun idrakine varması istenilmekte, âleme nazar/i'tibâr edilmesi bu bağlamda anlamlı olmaktadır. Bu ilişki, Sülemî'nin tefsirinde aktarılan görüşlerde de göze çarpmakta, göklere ve yerlere akıl sahipleri/ulu'l-elbâb i'tibâr nazarıyla bakarak hakikate ulaşmayı hedeflemektedir.⁵⁴⁶ Bazı sûfiler, âlemdeki âyetleri gördükleri halde i'tibâr etmeyen insanın, *en zâlim insan* vasfı aldığını düşünmektedir.⁵⁴⁷

İbn Berrecân, bu ilişkinin anlaşılması için Kur'ân'da zikredilen yağmur temsillerine müracaat etmektedir. Ona göre, âlemde yağmurun yağması ve âlemin yağmurla yenilenişi, Kur'ân'ın inzaline âyet olmakta, Allah'ın yeryüzünü diriltmesi ve nehirlerin akmasıysa ahiret nimetlerine işaret etmektedir. Dolayısıyla vahiy, zâhir ve bâtınında murad-ı ilâhî ile ilişkili olarak çeşitli anlam katmanlarına temas etmektedir.⁵⁴⁸ Vahiy ve âlem ilişkisi, esmâ ve sıfatların tecellîsi çerçevesinde birliktelik arz etmektedir. Bu iki kavram, Kur'ân'da veya âlemde yer alan murad-ı ilâhîyi anlamak için tefekkür, tezekkür ve tedebbürle ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Ra'd-13/17 âyetinde, "suyun indirilmesi" ifadesinin vahiyle alakası, Sülemî'nin tefsirinde öz bir şekilde işaret edilen bir irtibattır.⁵⁴⁹

İbn Berrecân'ın vahiy ve âlemin varlıkta bir araya gelmesi düşüncesi, anlama, eyleme ve varoluşla ilişkisini göstermesi açısından önemlidir ki onun düşüncesinde âlem, Allah'ın esmâ ve sıfatlarının tecellîgâhıdır.⁵⁵⁰ Âlem, esmâ ve sıfatlara sahip varlığa işaret ettiği gibi âlem ve âlemdeki şeyler esmâ ve sıfatların kendilerini izhar ettikleri araçlardır. Bu durumu İbn Berrecân, ruhun cisimde sülûkü gibi esmânın da âlemin sülûkü olmasına teşbih etmektedir.⁵⁵¹ Müfessir, âlemin delalet ettiği şeyle Kur'ân'ın delalet ettiği şeyler arasında ihtilaf olmayacağını sürekli vurgulamaktadır. Âlem ve vahyin; kevn (oluş) ve vücûd (varlık) noktasında bir arada bulunduğunu, bunun ise el-Hakk el-mahlûk bihî

⁵⁴⁴ Nefeseyn: Fetih ve Feyh: Teklik her anlamıyla bir olan Allah'a mahsus olurken masivâ ise çiftler olarak var edilmiştir. Bu karşıtlık üzerinden fetih, dünya hayatındaki iyi olan şeylerin aslı olup, cennetle ilişkilendirilmiş bir kavramdır. Dolayısıyla rahmetin bir açılımını ifade eden bu kavram, ilâhî isimlerle ilişkili olmaktadır. Bunun mukabili olan feyh ise kötü ve çirkin işlerin esasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla varlık bu ikiliği barındıran karmaşık bir yapıya haiz olmakta, fetih-feyhin esaslarının ahiret varlıklarıyla alakalı olduğunu söylememizi gerektirmektedir. Müfessir tarafından bu kavramların asılları cennet ve cehennem olarak belirtilmekte, bu kavram çifti ilahî yaratmayla ayrılmaz bir bütünlük taşımaktadır. Krş. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 97-104; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 195.

⁵⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1743.

⁵⁴⁶ Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/130.

⁵⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/4112-4413.

⁵⁴⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1392.

⁵⁴⁹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/331. Tefsirde yer alan farklı değerlendirmeler için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/330-331.

⁵⁵⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/187.

⁵⁵¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/72.

kavramıyla ilişkili olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla âlem ve şeriatın uyumluluk taşıdığını, birbirini nakzetmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü varlık türleri olarak ifade edebileceğimiz âlem ve vahiy/kelâm bir olan varlığın farklı tezâhürü olmaktadır.

Müfessire göre Allah, dünya ve kitâb-ı azizi fitne ve zikir olarak iki kısma ayırmıştır.⁵⁵² Âlemi Kur'an'a , Kur'an'ı ise âleme benzeten müfessir, âlemin Kur'an'da ifade edilen; şifa, , hidâyet, delalet, beyan, hayır, şer, helak, ikram, velâyet, beraat, nehiy, emir, helal, haram, farz, vacip, mendub vb. şeyleri ihtiva ettiğini söylemektedir. İbn Berrecân, vahiyde zemmedilen eylem ve şeylerin mahzurlu görüldüğünü, aynı şekilde Kur'an'da yer verilen şeylerin bu âlemde karşılıkları bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla varlığın türleri olan âlem ve vahiy, birbirini ihtiva edebilecek düzen içerisinde varlık sahnesinde yer almaktadır.

Müfessir açısından ilâhî emir, dairesel döngü içerisinde gece-gündüz gibi yukarıdan aşağıyı düzenlemekte; bu deveran, âlem ve vahiyde tafsilatlara ve cüzlere kadar sirâyet etmektedir. Fussilet-41/12 “Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.” âyetine bu çerçevede i'tibâr edildiğinde gökler, ahiretteki cenneti; yeryüzü ise cehennemi işaret etmektedir.⁵⁵³ Dolayısıyla insan, yeryüzü zindanından gökyüzü hükümlerine ulaşma çabası içerisinde olmalıdır. Bu, sûflerin ıstılahında insan-ı kâmil oluşu gösterirken, ruhun dünya semâsından gök semâsına tırmanışına dair bir anlam sahasına haizdir. Aynı zamanda ilâhî isimlerle mücehhez bir varlık olabilen insan, abd-i küllînin yani âlemin tafsili olarak barındırdığı şeyleri, fert olarak donanma yetisine sahip bir varlık özelliğinde yaratılmıştır.

Fussilet-41/37 “ Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun âyetlerindendir. Eğer gerçekten Allah'a kulsanız güneşe de aya da secde etmeyin, onları yaratan Allah'a secde edin.” âyeti İbn Berrecân açısından, âlemde müşahade ettiğimiz gece ve gündüzün tek bir şey için âyet/delil/işaret değil, iki farklı şey için âyet oluşlarını ifade etmektedir. Çünkü gece ve gündüzün hükümleri/işleyişi, âlemde ayrı ayrı bulunmaktadır. Ayrıca kendileri/varlıkları açısından da farklılık barındırmaktadır.⁵⁵⁴ Âlemin; birbirine muhtaç, birbirine bağlı ve birbiriyle ilişkili olup nizam ve intizâm içerisinde olduğunu düşünen müfessir, âlemde bunu telif eden bir Rahmân'a ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Her şey O'na muhtaç ve O'nunla var olmaktadır ki bunu, *Allah'ın rahmetinin gazabını geçmesini* şeklinde anlamak gerekmektedir. O'nun Rahîm vasfıysa, mübalağa/bolluk ifade etmekte ve rahmetinin kıyâmette müminlere has kılındığı bilinmektedir.⁵⁵⁵

Allah'ın âlemde yarattığı şeyler, ya O'nun hakkında önemli bir haberi verir ya da O'na delalet, şahitlik ve işaret eder. Bu, ilâhî kelâmdaki vahyin genel durumunu göstermektedir. Âlemde bulunan her şey,

⁵⁵² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/273.

⁵⁵³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/272-273.

⁵⁵⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/405.

⁵⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/107.

ya aslı bulunması itibariyle veya delalet yoluyla vahiyde söz konusu edilmiştir. Aynı şekilde âlemdeki her şey, O'nun varlığına/vücuduna şahit ve vahyinde verdiği bilgilere mutabıktır. En'âm-6/38 “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.” âyetinde yer alan *el-kitâb* ifadesi, İbn Berrecân'a göre vahiy ve levh-i mahfûz çerçevesinde iki kitabı kapsayacak genişliktedir.⁵⁵⁶ Dolayısıyla Kur'ân, ilâhî marifetle ilişkili olarak âlemdeki sürece dair işaretler barındırmaktadır.

Âlemin yaratılışı ve Allah'ın kitabı/vahiy, nazar ve ibret alınması gereken şeylerdir.⁵⁵⁷ Âlem kevnî hükme dönerken; kelâmullah kevnî nazar edilmesi gerekliliğini emreder ve ayrıca şer'î emirleri ihtiva eder. Bu şer'î ve kevnî emir, esmâ-sıfat bağlamında Allah'a ve O'nun kelimesine dönmektedir. Adem'in (a.s) cennette emre itaatsizliğinin, cehennemin nefeslenmesi rivâyetiyle uyum arz ettiğini düşünen İbn Berrecân, bu meselenin Kur'ân'da gece-gündüz ilişkisi üzerinden aktarılmakta olduğunu, cehennemin geceye, cennetin ise gündüze teşbih edildiğini söylemiştir. Dolayısıyla onun nazarında vahyin bildirdiği ile eşyada/âlemde tezâhür eden şeyler, birliktelik ve bütünlük arz etmektedir.⁵⁵⁸

İbn Berrecân risâletin ispatı meselesinde, vahiy aldığını iddia eden kimselere şeytanların fısıldadığını ve risâlet iddia edenlerin ise bire bin katarak yalanı artırdıklarını belirtir. Ona göre, yalancıların taşıdıkları ve bulundukları bu hal, hakiki vahye delildir. Nebi ve mütenebbî arasındaki fark, vahyin nebinin kalbine ve ruhuna işittirilmesidir. Aynı zamanda bir diğer farksa, şeytanlar arşın aşağısından onlara bilgileri getirirken, hakiki vahiy arşın üstünden, yüce bir makamdan gelmektedir. Müfessire göre, şeytanların vahye dair inkârları bir karanlığa benzetilirse, kâhin ve mütenebbîlerin durumu daha karanlık olmaktadır. Melekler, vahyi tam anlaşılır bir anlayış ve bilgiyle birlikte elçilere ilham etmektedir.⁵⁵⁹ Dolayısıyla ilâhî olan ve şeytanî olan bilginin tefrik edilmesi gerekmekte, bu noktada hakk olan şeye ittiba edilmesi oldukça önem arz etmektedir.

Allah'ın esmâ ve sıfatları ile fiilleri, vahiy ve âlemde olan ahdini barındırmaktadır. İbn Berrecân açısından ümmü'l-kitâbta yazılı olan ve buna delalet eden şeyler, mukattaa harfleridir.⁵⁶⁰ Dolayısıyla bu harfler taşıdıkları anlamlarla birlikte, ilâhî bilginin temsilcileri ve âlemin sırlarının barındığı mücmel bilgilerin toplanma mekânıdır. Bu meseleyi üçüncü bölümde, eşyânın/varlığın işaretleri ve başlangıcı olarak mukattaa harfleri kısmında değerlendireceğiz.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere dünya, cehennemin nefesi/fehyi üzerine yaratılmış, sonra Allah rahmetini suyla/vahiyle dünyaya indirmiştir. İbn Berrecân'ın izahında yağmur, bunu temsil eden manalar içermektedir. Müfessir bu çıkarımını, Zâriyât-51/49 “Her şeyden çift çift yarattık, inceden

⁵⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/123.

⁵⁵⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/ 950.

⁵⁵⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1243-1244.

⁵⁵⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1781-1783.

⁵⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1788.

inceye düşünesiniz diye.” âyetindeki zevç ifadesinden i'tibârla izah etmektedir. Bu dünyada yağmur; hava ve toprak ile karışarak varlığa gelmektedir. Su ise; fetih, rahmet ve feyh şeklinde üç karışımdan müteşekkil olmakta ve her bir parça kendine has özellikleri yaratılışında barındırmaktadır. Yağmurun âlemde ortaya çıkardığı fayda veya zararı, aralarındaki üstün vasfa uygun sonuçlar doğurmaktadır. Bunlar âlemde oluşturdukları tafsilatla birlikte, ahirette ait oldukları asli yerleri olan cennet ve cehenneme dönecektir. Dolayısıyla yaratılan varlığın aslı, ait olduğu yere dönerek dairesel süreci tamamlayacaktır.⁵⁶¹

Necm-53/31-32 “Göklerde ve yerde ne varsa Allah’ındır. Sonunda O, kötülük yapanlara işlediklerinin cezasını verecek; iyilik yapanları, ufak tefek kusurlar hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanları ise daha güzeliyle ödüllendirecektir. Şüphesiz rabbinin bağışlaması çok geniştir. Sizi topraktan yarattığı zamanki halinizi de, annelerinizin karınlarında cenin olarak bulunuşunuzu da en iyi bilen O’dur. Şu halde kendinizi temize çıkarmayın! Kimin gûnahtan sakındığını en iyi bilen O’dur.” âyetlerinde vurgulanan yaratılış ve insanın yaratıldığı bu toprak; soğuk ve kuru özelliğe haizdir ki ölüm de buna benzemektedir. Bunların âlemde bulunması, kuru cehennemin iki nefesinden oluşan sıcak ve soğukluktur.⁵⁶² Bu sebeple müfessire göre, varlıklardan bazıları sıcak olurken bazıları sıcak-yaş olmaktadır. Varlıkların taşıdığı yağ/su özelliği fetihle karışmasıyla olur ki bu da insanın üzerindeki ilâhî fetihler olarak görülmelidir. Müfessire göre hava ve toprak karışımı, bizim yaratılış esasımızı göstermektedir. Allah, bizi bu karışım üzere var etmiş ve sonra tekrar bundan var edecektir. İbn Berrecân, buradan i'tibâr yaklaşımıyla iki esasa kurtuluş olacağını söyleyerek, ilkinin anneyi emmek yani fitrat yoluyla olduğunu, ikincisinin ise yağmurun yağması yani vahiy yoluyla olduğunu temsili olarak aktarmıştır. Özetle ifade edersek âlem, hakikate ulaştıran yollardan biri olarak ibret/i'tibâr edilmeyi beklemektedir.

Aynı şekilde Nûr-24/21 “Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah’ın lutfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse gûnahtan asla arınmazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir.” âyetinde Allah, bizleri iman ruhuyla diriltmekte, şeytanın tehlikelerinden korumaktadır. Tövbeyle bizlere fetih kapılarını açmakta, bu ise yağmuru yağdırmasıyla Kur’ân’da temsil edilmektedir. Bu fetih/yağmur ile kulların bâtın ve zâhirinden Allah’ın razı olduğu işler ortaya çıkmakta ve salih amellerle bu ağaçlar meyve/semere vermektedir.⁵⁶³ Benzer şekilde Müslüman insandan kötü eylemlerin sadır olmasını, yaratılışındaki özellikleriyle birlikte okuyarak, iman ehlinin kötülüklerinin, küfür ehlininse iyiliklerinin temellerine vurgu yapmış olmaktadır.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2410.

⁵⁶² Muvatta’ da yer alan bu hadis hakkında İbn Abdülber’in değerlendirmeleri için bkz. İbn Abdülber, et-*Temhid*, 5/1-17.

⁵⁶³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/ 2439.

⁵⁶⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/51-54.

İbn Berrecân'ın tefsirinde, dünyadaki varlıkların ahiretteki varlıklara benzetilerek delil kılındığı aktarılmaktadır. Dolayısıyla “كَذَلِكَ” şeklinde geçen âyetlerde, bu bağ vurgulamaktadır.⁵⁶⁵ Müfessirin değerlendirmesinde, dünya ahiretten bir nebzedir. Onun açısından âleme nazar azalır veya az olursa, var edilenler hakkında bilgi eksikliği oluşur. Böylece ahiretteki mevcûdât bilinemez ve kişi marifetullaha ulaşamaz. Nitekim elçiler ve getirdikleri kitaplar tasdik edilirse, iman ehlinde olunur. Marifet sahibi kimseler, vahiy ve âlemdaki âyetleri tasdik etmeli, bilgisinde eksiklik olan şeylerde, vahiy ve âlemde bulunan şeylerin tamamına iman edilmelidir.⁵⁶⁶ Dolayısıyla bir Kur'ân ifadesi olan “كَذَلِكَ” lafzı, gayba dair bilgiye ve inanca da işaret eden bir anlam alanına sahiptir.

Âlemin delalet ettiği şeylerin başında Allah'ın varlığı gelmektedir. Müfessire göre âlemin tamamına i'tibârla bakıldığında, Cenab-ı Hakkın varlığının zorunlu oluşu anlaşılacaktır. Bu açıdan durumu, bir bâninin bina inşasına, bir yazarın kitap yazmasına benzetmekte, böylelikle âlem bizlere en büyük burhan olarak vahdaniyeti hatırlatmaktadır. Ancak bu benzetme, mefulün fâiline benzemesini zorunlu kılmaz. Nitekim yazı yazara, bina o binayı inşâ edene benzemediği gibi Allah da âleme benzemez. İbn Berrecân, Nisâ-4/1 “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.” hitâbında, bu gerçekliğe bir imâ ve tarizde bulunulduğunu söylemiştir. Ona göre bu tür âyetlerdeki âleme dair işaretler, teşvik olmasından öte, araştırmaya dair bir zorunluluğu ifade etmiştir.⁵⁶⁷

Âlemi bir kul olarak gören İbn Berrecân, insanın kulluğu gibi âlemin de kulluğundan söz etmektedir. Onun âleme kulluk atfı, filozofların âlem anlayışından ayrıldığı yönünü göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁵⁶⁸ Bu sebeple esmâ şerhinde *taabbüd* kavramını *tahalluk* yerine tercih etmesi, bilinçli bir ayrışmanın göstergesi olmaktadır. Onun bu bakışı, fukahânın insanı teklife muhatap oluşu bağlamında ele almasına benzer. Bu yaklaşımı, varlığın kulluk içerisine yerleştirdiğini göstermesi açısından ifade edilmesi gereken bir yönüdür.

2.2.2. Varlıkta Fıtrat ve İntizâm

Kur'ân-Kerim'de on dokuz yerde “فطر” kökünden türemiş fiil ve isimler yer alırken, bir âyette ise fıtrat olarak yer almıştır.⁵⁶⁹ Fıtrat, insanın doğuştan sahip olduğu özellikleri ihtiva eden bir anlamı olması ve farklı düşüncelere mesnet teşkil etmesi açısından oldukça önemli bir mefhûmdur.⁵⁷⁰ Çeşitli hadislerde de yer alan bu kavram, nasların anlaşılması süreciyle irtibatlı gözükmektedir. Ayrıca Allah'ın isimlerinden birisinin de *el-Fâtır* olması, esmâ şerhlerinde çeşitli izahatının yapılması

⁵⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1098.

⁵⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2600.

⁵⁶⁷ Nisâ-4/1 bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/687.

⁵⁶⁸ Yıldız, “İbn Berrecân”, 224.

⁵⁶⁹ Rûm: 30/30. “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ”

⁵⁷⁰ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47-48.

sonucunu doğurmuştur.⁵⁷¹ Bu konu, İbn Berrecân düşüncesinde fitratın, marifetin/ilmin kaynağı olması açısından değerlidir. Ayrıca insanın ilahî olanla bağını, yaratılışında var olanla bağlantılı görmesi dikkat çekicidir.⁵⁷² Fitrat, düşüncenin başlangıçtan hareketle inşa edilmesini sağlayan bir kavram, intizâm ise sonuçtan hareketle yapılan eylem için düşünülebilir. Fitrat kelimesi, beşerin varlığıyla irtibatı olarak yatay bir akıl yürütmeyi çağrıştırırken intizâm kavramı, âlem yönüyle dikey bir sürece aittir.

İbn Meserre, fitratın yaratıcıya delilini düşünmekte, âlemdaki her şeyin Allah'ın azamet, kudret, adalet, rahmet gibi esmâsına âyet/işaret olduğunu belirtmektedir. O, i'tibâr ve basiret ehlinin bunu görebileceğini, Mülk-67/4 “Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir.” âyetinde ifade edilen *tekrar bakma* emrinin, fitrat ve nazarla bu sonuçlara ulaştıracağını belirtmektedir. Zira Allah dışında her şey, eksik ve muhtaçlık halindedir. Âlem; başı ve sonu, zâhiri ve bâtınıyla O'na delalet etmekte, i'tibâr ile bu durum kolaylıkla fark edilebilmektedir.⁵⁷³

Farabi, âlemin müdebbiri Allah'ın, âleme yerleştirdiği fitrat ve doğal yatkınlıkları, farklılıklarına rağmen muhkem kıldığını ifade ederken, erdemli yöneticinin de benzer olanı takip etmesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla insanlar tarafından âlemdaki işleyişin örnek alınması, ilâhî tedbirin takip edilmesi gerekmektedir.⁵⁷⁴ Bu bağlamda her şeyde nizam ve tertip arama, insanın fitratından gelen bir durumdur.⁵⁷⁵ Bu düşüncelerin metinsel delillerini gösteremesek de İbn Berrecân üzerinde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim onun abd-i küllî anlayışı; bireysel bir şekilde nefsini tezkiye etmiş insanın, âlemin ve insanların işlerini yürütebilecek erdemli kimse olduğunu düşündürmektedir.

Endülüslü âlimlerden -İbn Berrecân'la yakın tarihlerde yaşamış - İbn Abdülber'in (ö. 463/1071), fitrat hadisine geniş yer ayırması ve bu konu etrafında tartıştığı meseleler oldukça dikkat çekicidir. İmam Malik'in *Muvatta'* isimli hadis kitabının şerhi olan *Temhîd* adlı eserinde, altmış sayfa tutacak şekilde konuya değinmiştir. Hadis şerhleriyle birlikte âyetlere de vurgu yaparak meseleleri tartışması, üzerinde hususî bir araştırmayı gerektirmektedir.⁵⁷⁶ Bu asırda yaşayan tasavvuf ilminin büyüklerinden Kuşeyrî, nizam ve münâsebetin/uyumun bilgiyle meydana gelen bir iş olduğunu, aksi takdirde eşyâda düzen ve intizâmdan bahsetmenin mümkün olmayacağını söylemektedir.⁵⁷⁷ O, göklerin ve yerin nizamı, sağlamlığı ve tertibini, Allah ile ilişkili bir yolla izah etmektedir.⁵⁷⁸

⁵⁷¹ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/174-178.

⁵⁷² Âlim sıfatının şerhinde buna dair karineler yer almaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/348. Ayrıca bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1911-1912.

⁵⁷³ İbn Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr*, 62 vd.

⁵⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 67-68.

⁵⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*; Ek 5/ 177.

⁵⁷⁶ İbn Abdülber, et-*Temhîd*, 18/57-117.

⁵⁷⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 3/1003.

⁵⁷⁸ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/1388.

İbn Berrecân, şeytanın insanları Allah'ın meşîeti ve izniyle aldatmaya çabalamasına karşılık, Allah'ın kullarını İslâm fitratı üzerine hanifler olarak yarattığını söylemektedir. Tîn-95/4 “Şüphe yok ki biz, insanı en güzel biçimde yarattık.” âyetinde, *ahseni tavkim* üzere olmaları bunu ifade etmektedir. Müfessir, Allah'ın insanlardan inkâr eden kimselerin, inkârcılıkları sebebiyle bâtnlarını güzel olmayan şeylere dönüştüreceğini, ahirette ise zâhir ve bâtın bir şekilde insanın dönüşümünün/sürecinin tamamlanacağını belirtmektedir. İbn Berrecân yapmış olduğu bu değerlendirmenin, kitabın muktezâsı gereğince ve mevcûdâtın tamamının vücûdda mündemiç olarak yer aldığını belirtmiştir. İyi işler yapanların ahiret hayatında; af, mağfiret ve faziletle karşılaşacağını söylemektedir. Dolayısıyla ahirette hayırla karşılananların fitratlarına uygun davrananlar olduğunu, fitratı bozan ve kötü işler işleyenlerin de ilâhî emir gereği cezalandırılacağını söylemektedir.⁵⁷⁹ İbn Berrecân'ın ceza veya mükafatı ilâhî emirle irtibatlı okuması oldukça önemlidir. Mesele, hüsün-kubûh tartışmasıyla bağlantısı açısından ileriki kısımlarda aktarılacaktır.

Fitrat, âlemin ve insanın başlangıcında olan şeydir ki bu, Allah'ın Fâtır isminin bir tecellisidir. Bununla İslâm/tevhid dini başlamakta, Allah'ın ‘adem olan şeyleri varlığa çıkarması ve onları fitratla hak olarak yaratması şeklinde düşünülmektedir. Dolayısıyla Fâtır sûresinin ilk âyetlerinde bu izahat ortaya koyulmuş; âlem ve içindekiler, bu İslâm fitratıyla hak üzere var edilmişlerdir.⁵⁸⁰ Böylece mâsivadaki şeyler; Allah'ın hakk sıfatıyla ilişkisi bağlamında, fitrat ve eşyanın hakikatle ilişkisinden hisselerine düşen payı almaktadır.

İbn Berrecân'ın işaret ettiği üzere Arapçada fitrat kelimesi; süte *fitrat* denmesi, yemeklerle orucun açılmasına *iftar* denmesi, babaların meni çıkarması gibi anlam sahalarında kullanılmaktadır. Ona göre fitratın bir manası da ayırma/yarma, *şakk* anlamıdır. Bu manalar fitrat kelimesinin çıkış ve çıkarma anlamıyla ilişkilidir. Bu sebeple müfessirin değerlendirmesinde Allah, eşyayı ‘ademden vücuda çıkarmıştır. O'nun yarattıklarından önce ilmi, kudreti ve meşîeti vardır ki kudretiyle onları varlığa çıkarmıştır. Fâtır-35/11 “Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi birbirinize eş kıldı. O'nun bilgisi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır ne doğurur. Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir. Kuşkusuz bunlar Allah için kolaydır.” âyetinde geçtiği üzere, her cinsin bir eşi/zevci vardır. Bu çerçevede cinsler; eşleri vasıtasıyla çoğalır ve onlarla istikrar sağlar, onlarla bir arada bulunur. Ancak Allah için ليس كمثله شيء ifadesi esasınca, cins sahibi bir varlık olmadığını, çocuğu ve eşi bulunmadığını biliriz. Müfessir, sûrenin devam eden âyetlerini dikkate almış; sûrede yer alan Allah'ın semî ve basîr sıfatlarını zikrederek, O'nun hayat ve ilim sıfatı sahibi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Allah, hayat vasfıyla birlikte esmâ ve sıfatların sahibidir.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/95. Bu meseleyle irtibatlı olarak krş. İbn Rüşd el-Cedd, *Mesâilu Ebî Velîd b. Rüşd*, 1/573-589.

⁵⁸⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2037.

⁵⁸¹ Bu ifadeleri İbn Hazm'ın Hayy sıfatına dair fikirleriyle düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir.

Şurâ-11 “ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَأَيْسَ كَيْدُهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ ” âyeti müfessire göre, mevcûdât fitratına değinmekte ancak özellikle bu birlikteliğin hulûl ve ittihad anlamına gelmediğini söylemektedir. A'râf-7/172 “Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.” âyetini, “Âdem yaratıldığında Allah sırtını sıvazladı ve zürriyeti çıktı” hadisi çerçevesinde değerlendirmiş, Cenab-ı Hakkın varlıkla ilişkisini gıdalardaki ürünlere ve canlılardaki suya temsil etmiştir. Cinsi olmaması hasebiyle O, kendinde başkasına benzemeyen, görmesi ve duyması ezelden ebede olan ve bunun için alete ihtiyaç duymayan bir yaratıcıdır.⁵⁸² Bu sebeple İbn Berrecân’ın, teşbih ve tenzih dengesinin muhafaza edilmesini savunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu tefsir özelinde İbn Berrecân’ın; âlem, insan ve Allah ilişkisinin birbirine zarar vermeyecek, birbirini dışlamayacak şekilde ihya ve sistematize etmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

İbn Berrecân eşyadaki fitratın; Allah’ın kelâm, medih ve azameti çerçevesinde yaratıldığını düşünmektedir. O; “Allah âleme nazar etmiş, âlemin kökleri/esasları yerinden oynamış, ikinci nazarıyla âlem neredeyse yerinden ayrılacak duruma gelmiş, sonra başka/farklı bir ilâhî nazarla âlemde oluşan korku bir daha ondan ayrılmaz bir hal halini almıştır.” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu bağlamda onun yaklaşımında, fitrat ve korku birlikte olan bir durum haline gelmiştir. Böylece âlem, kulluğu ikrar ederek abd-i küllî olmuştur. İbn Berrecân, Allah’ın cuma günü biten yaratmayı, cumartesi günü kelâmullah ve tesbihatıyla âlemi doldurmuş olduğunu, böylece fitratla yaratmanın tamamlandığını ifade etmiştir.⁵⁸³

Fitratla bağlantılı olarak *el-Hakku’l-mahlûk bihi* kavramı, İslâm yoluyla ilişkili olmakta, bu yolsa vahiy dilinde sırat-ı müstakimi ifade etmektedir. Müfessir, Tâhâ-20/135 âyeti çerçevesinde ifade ettiği şeylere, kıraat olarak “قُلْ كُلُّ مُتَرَبِّصٍ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى” lafzının tesniye okunduğunu da belirtmiş, bu çerçevede “dalâlet ve hidâyet ehillerinin ortaya çıkmasını bekleyin” anlamını takdir etmiştir.⁵⁸⁴ İbn Berrecân, âlemde her şeyde bulunan Hakk vasfını, İslâm’ın fitrat üzere olmasıyla ilişkili görmüş; ayrıca meseleyi, her varlığın gönüllü veya zorla O’na kulluk etmesiyle de irtibatlandırmıştır. Nitekim onun düşüncesinde, âlemin var edilişinde Hak vafına atf yapılmakta, kulun veya nesnenin var oluşu bu vasıfla birlikte bulunmaktadır.

Marifet ve ilmi fitratla bağlantılandıran İbn Berrecân, bu tür bilgilerin âlemde takip edilebileceğini söylemektedir. Âlemde varlıkta izi bulunan fitratın, gözle görülemeyecek tarafları bulunmaktadır. Allah zât olarak basiretlerin ve tevehhümelerin dışında olurken, âlemde esmâsının tecellîleri ve işaretleri bulunmaktadır. Bu âyetler/işâretler, O’nun âlemde tahakkuk eden; esmâ, sıfat ve muktezâsını

⁵⁸² İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/ 2255-2256.

⁵⁸³ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1911-1912.

⁵⁸⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1578.

açıklarlar. Müfessir, Rûm-30/27 ve Şûrâ-42/11 âyetleri çerçevesinde, Allah'ın sekaleyne hitâbı olarak görmüştür.⁵⁸⁵ Allah bizlerden, âlemdeki âyetlerini hatırlatarak âlemde yaptıklarına, hüküm ve hikmetine, adalet ve yaratmasına bakmamızı ister. Bütün bunların fitratta yer aldığını, fitratın hazinelerine ulaşan kimselerin, bu haller üzere kulluk ve ibadet edeceklerini bildirmektedir.⁵⁸⁶

Fıtrat imanını; A'râf-7/180 "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çecekler!" âyetindeki esmâ-u hüsnâ ile ilişkilendiren müfessir, âlemde sabit olan Hak isminin fitrat imanı ile bulunacağını belirtmiştir. Ayrıca Âlemde yer alan bu imana; âleme nazar, fikir ve tezekkür ederek ulaşılabilirliğini söylemiştir. Bu esmânın manaları ise Âdem'e (a.s) öğretildiği bildirilen ilimde, zâhir olarak durmaktadır. Kur'ân'da bu duruma örnek olarak; ehl-i nazarın hak yoldan çıkınca, İbrahim (a.s) ile nazar ve i'tibâr yollarının tekrar gösterilip, doğru yolun beyan edilmesi söylenebilir. Böylece İbrahim (a.s) *halîlullah* olmuş, nazar ehlinin önderi olarak melekût âleme muttali olmuştur.⁵⁸⁷

İbn Berrecân'a göre, Hadîd-57/8 "Peygamber rabbinize iman etmeniz için çağrıda bulunup dururken, O da sizden kesin söz almışken -bir şeye inanmaktaysanız- ne diye O'na iman etmezsiniz?" âyeti, insana ilk ahdi hatırlatır ancak iman ehli olmayan kimseler bu sözlerini unuttular. Âl-i İmrân-3/81 "Allah peygamberlerden, "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz" diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik" cevabını vermişler; bunun üzerine "O halde şahit olunuz, ben de sizinle şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu." âyeti ise rububiyyet/nübüvvet ahidini hatırlatmaktadır. Bu âyetin nazîri,⁵⁸⁸ A'râf sûresinde bulunmaktadır ki Allah, insanı fitrat nuruyla yaratmıştır. Müfessire göre nübüvvet ahdi, Allah'ın bizleri varlığa getirirken başlangıçta onlardan/nebilerden söz almasıdır. Aynı zamanda Allah, nefislerini ve varlığı bilmeleri üzerine iman ehlinde de söz aldı.⁵⁸⁹ Bu çerçevede vahiy ve âlem fitratla bağlantılı olmakta, aynı zamanda vahyin muhatabı olan insana da tıpkı âlemdeki gibi fitrat imanı yerleştirilmiş bulunmaktadır.

İbn Berrecân, Mülk-67/3 "الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ" âyetindeki "tıbâk" lafzını *felekler* anlamında yorumlamaktadır. Âleme bakınca uyumun ve düzenin görüleceğini; bu düzenin sahibinin, ancak akılla nazar edilerek ve kalple tedebbür eyleyerek görebileceğini söylemektedir. Çünkü âlemin eşsiz bir kudretle var edilmiş olduğu, herhangi bir düzensizlik, boşluk olmadığı ve mükemmel uyumluluğu fiziken ortadadır. Ancak göklerin ve semânın sadece gözle idraki mümkün değildir. Bu sebeple Mülk sûresinin 4. âyetinde yer alan *basar* lafzı

⁵⁸⁵ Rûm-30/27 "Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O'dur ve bu O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfat O'nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir." Şûrâ-42/11 "Gökleri ve yeri yaratan O'dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi iştir, her şeyi görür."

⁵⁸⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/ 2461.

⁵⁸⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/978.

⁵⁸⁸ İbn Berrecân nazîr lafzını, benzer ve birbirini destekleyen âyetler için kullanmaktadır. Dolayısıyla vücûh ve nezâir ilminde tartışılan lafız/dil merkezli bir anlayışın ötesinde cümlelerin/kelâmın anlam bütünlüğünü vurgulamaktadır.

⁵⁸⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/ 2523. Yaratılışın başlangıcını anlattığı güzel bir paragraf bulunmaktadır.

tekrar edilmiştir ki hakikatin ve nizamın iman ve yakın nuruyla görülmesi icap etmektedir.⁵⁹⁰ Bu âyetlerde *basar* ifadesi, ilk olarak fiziksel bir boyuta yani zâhire işaret ederken; ikinci olarak ise kâinatın eşsiz güzelliği ve ahengi için bâtına yönelmeyi istemektedir. Böylelikle zâhirden bâtına, şahidden gayba bir geçiş sağlanacak, bu eşsiz ahenk ve yücelik, ilâhî zât ve sıfatlarına, bunun âlemdeki icrasına/tezâhürüne şahitlik etmiş olacaktır. Ehli basiretse hem göz hem de iman nazarıyla bakan kimseler olmaktadır.

İbn Berrecân, *İzâhu'l-hikme* adlı eserinde de meseleye ihtimam göstermiştir. İlmi; fitrat ve şariat ilmi şeklinde iki kısımda değerlendiren müfessir, fitratın insana var oluşundan gelen yönünü vurgulamaktadır. Adem (a.s) ve eşinin cennette fitrat makamında var edildiğini ifade ederek, İslâm fitratı üzere doğan insanı ahsen-i takvim olarak görmektedir. Nitekim göklerin ve yerin hazinelerinin fitratta gizli olduğunu düşünen İbn Berrecân, âlemi de fitratla irtibatlı olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla âlemdeki intizâm/münâsebet ve insandaki İslâm fitratı, yaratmanın sahibi olan Allah'a delalet/âyet olmaktadır.⁵⁹¹

2.3.VAHİY DÜŞÜNCESİNİN ESMÂ VE SIFATLARLA İLİŞKİSİ

İlâhî isim ve sıfatlar üzerinde birtakım kelâmî problemler, klasik dönemde tartışılmıştır. İlâhiyât alanında zengin bir malzeme sunan esmâ-i hüsnânın, ulûhiyet anlayışının açıklık kazanmasında katkıları bulunmaktadır. Bu kelâmî tartışmalar arasında; ilâhî isimlerin sayısı, ihsâ kavramı, tevkîfî olup olmadığı, zât-sıfat ilişkisi, ism-i a'zam tartışması şeklinde birçok tartışma konusu bulunmaktadır.⁵⁹²

Kur'ân'ı Kerim'de dört âyette Esmâu'l-Hüsna terkihi bulunmaktadır. Bu terkip, A'râf-7/180, İsrâ-17/110, Tâhâ-20/8 ve Haşr-59/24 sûrelerinde yer almakta; bu âyetler, tefsir âlimlerinin konuya dair görüşlerinin bulunduğu kısımları ihtiva etmektedir. Allah'ın isim ve sıfatları konusuna, kelâm ve tasavvuf ehlinin daha derinlikli değindiği görülürken, meselenin aynı zamanda fıkıh usûlüyle de irtibat ve ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak meseleyi, emirleri dikkate alarak ele alan bir çalışmaya denk gelmediğimizi de belirtmeliyiz.⁵⁹³

İslâm âlimleri, Esmâ-i Hüsnâ'nın tevfiî veya kiyasî oluşunda farklı görüşleri benimsemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ilâhî isimlerin tevfiî olduğunu belirtirken, birtakım âlimler isim türetmenin şartlar içerisinde mümkün olabileceğini düşünmüştür. Gazzâlî ve Râzî gibi âlimlerse isim

⁵⁹⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/ 2607, 2608.

⁵⁹¹ Detaylı bilgi için bkz.İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 103, 180, 206, 278, 287, 298, 308, 321, 332, 234, 431, 442, 601, 689, 699, 708, 727, 738, 863, 878.

⁵⁹² Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/404-418; Metin Yurdağ, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 19-38.

⁵⁹³ Bu iddia ayrıca değerlendirilmesi gereken müstakil bir problem olduğu için burada sadece işaret edilerek geçilmiştir. Emir meselesi için bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 320.

ve sıfat ayrımı yaparak, Allah'ın isimlerinin tevfiği olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹⁴ Aslında ilâhî isimler konusu, Endülüs ilim adamları nezdinde önemli bir mesele olmuş; İbn Hazm, İbn Berrecân, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kurtubî gibi âlimler bu meseleyi problematik olarak dikkate almışlardır.⁵⁹⁵

İbn Meserre ilmi; Rububiyyet ilmi, nübüvvet ilmi ve mihnet ilmi olarak üç kısma ayırmış, bu tasnifi mutlak olarak gördüğünün altını çizmiştir. Bunu daha sonra esmâ ile ilişkilendirerek, ilâhî isim ve sıfatlarda bu tasnifin fasılları olduğunu belirtmiştir. Esmâ hadisinde yer alan *ihşâ* kelimesine, Kur'ân lisaniyle konuşan ve her şeyi kuşatan kimse, nokta-i nazarından bakmaktadır. Çünkü Kur'ân, tafsili olarak marifetullah ilmini içermektedir. Burada o, insanın bilgisinin marifetullah ile yakınlık içerdiğini, ihşâ kelimesinin bu ilmi ihata etmek manasını içermediğini ifade etmektedir.⁵⁹⁶

Kur'ân ilminin esmâyı anlamak olduğunu belirten İbn Meserre'nin bu düşüncesini, İbn Berrecân üzerinden okumak mümkündür. İbn Meserre'nin Kur'ân merkezli bir anlayışı olduğunu ve bu ilkesel/temel yaklaşımı İbn Berrecân'ın ifadelerinde de gördüğümüzü belirtmek gerekmektedir. İbn Meserre'ye göre vahyin her türlü bilgiyi içermekte olduğunu söyleyebiliriz. Onun yaklaşımında ilâhî kelâm, esmâ ve sıfatların tezâhür ettiği bir anlam dünyasını işaret etmektedir. İbn Meserre ayrıca cennet sayıları ile Kur'ân âyetlerinin sayısını irtibatlandırarak, bu ikisinin esmâyı ilişkili olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁷ Dolayısıyla Kur'ân'a dair bilgi, varlığa dair bilgileri içerecektir.

Her esmâ ve sıfatın Allah'ın zâtı açısından mertebeleri olduğunu ifade eden İbn Meserre, İsm-i A'zam'ı bunun dışında görmüştür. Onun bu mertebelere dayanan anlayışı, İbn Berrecân özelinde, esmâ ve sıfatlarının muktezâsının kavramsallaştırmasıyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla âlemde her şey esmâ ve sıfatlarla ilişkili olurken, Zât'a dönük tarafları ise O'na âyet ve işaret olmaktadır. Kur'ân ise bütün bunların muhkem ve tafsili bir şekilde işaret ve imalarıyla doludur. Nitekim İbn Meserre'nin Ümmü'l-Kur'ân'da mücmel olanın, Kur'ân'da müfesser/mufassal olmasına vurgusu ve bunun Fâtiha sûresinin ismi bağlamında tartışılması, İbn Berrecân'ın düşüncesiyle uyumluluk arz etmektedir.⁵⁹⁸

Müfessire göre Fâtiha'daki hamd, bütün övgülerin toplandığı ilâhî isim ve sıfatların ifade biçimidir.⁵⁹⁹ İbn Berrecân ayrıca Allah'ın esmâ ve sıfatlarının hâdis olduğu düşüncesini yermektedir.⁶⁰⁰ Ona göre

⁵⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamza el-Bekri, "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîflîği veya Kıyâsîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma". FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 0 / 3 (Temmuz 2014): 81-113.

⁵⁹⁵ Yukarıda isimlerini andığımız Endülüs ulehasının esmâ şerhleri günümüze ulaşmıştır. Bu bölgede özellikle 5-6/11-12 asırda esmâ şerhi yazımına yoğun bir yönelimin olduğunu belirtmeliyiz. İbn Hazm ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin genel olarak mukayesesi için bkz. Murat Serdar, "Endülüs Alimlerin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnü'l-Arabî Örneği)", *Bilimname : Düşünce Platformu* III/8 (Şubat 2005), 51-74.

⁵⁹⁶ İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 24.

⁵⁹⁷ Bkz. İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 24-25.

⁵⁹⁸ İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 28.

⁵⁹⁹ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 76.

⁶⁰⁰ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 527.

mütefekkirin/mütedebbirin ilk hedeflerinden biri, vahiy metninde ve âlemde yer alan açık veya saklı düzeyde Allah'ın isim ve sıfatlarını keşfetmektir.⁶⁰¹

Bölgenin önemli âlimlerinden İbn Hazm, Allah'ın isimleri meselesinde, O'nun aşkınlığını vurgulamaktadır. O, naslara tabi olarak Allah'ın sem'i ve basîr olduğunu belirtmekte, O'na bu tür izafetlerin yapılmasının zorunlu bir manadan ötürü olmadığını özellikle ifade etmektedir. Nitekim İbn Hazm, Allah'ı cins ve türlerin altında görmeyi nefyetmekte, arazlarla nitelenmesini tenzihî bir yaklaşımla reddetmektedir.⁶⁰²

İbn Hazm, filozofların yaratıcı için kullanmış oldukları *kadîm* lafzını özellikle kullanmadığını belirterek, bu kelimenin anlamının dilden koparılmasına karşı çıktığını ifade etmektedir. Nitekim onun açısından *kadîm* kelimesi, Kur'ân bağlamında olumsuz anlamda/çerçeve kullanılmakta,⁶⁰³ dolayısıyla bu lafzın yerine Allah için *el-Evvel* lafzını tercih ettiğini söylemektedir.⁶⁰⁴ İbn Hazm'ın bu tercihi, *kadîm* lafzının sahip olduğu anlam alanını kabul etmediği şeklinde düşünülmemelidir. Allah için daha yaraşır bulunduğu ve naslara uyumlu olduğu için *el-Evvel* lafzını tercih ettiğini söylemeliyiz.

Esmâ tartışmaları, Allah hakkındaki düşüncelere yön veren bir hal almakta, Allah hakkında na't ve sıfat şeklinde teknik ayrıma dayalı kullanımların ortaya çıktığını bilmekteyiz. Endülüs düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan İbn Hazm açısından temel ilke, insanların Allah'a ne atfettiği değil Allah'ın neyi kendisine uygun gördüğüdür.⁶⁰⁵ Bu çerçevede İbn Hazm, Kur'ân'da yer almayan sıfat kelimesinin Allah için kullanılmasını uygun görmemektedir.⁶⁰⁶

İlâhî isim ve sıfatların, İslâm düşüncesinde belirgin bir yerinin olduğunu söylemeliyiz. Bu bağlamda İbn Berrecân'ın vahiy ve tasavvuf yaklaşımının, esmâü'l-hüsnâ ile esaslı bir alakası bulunmaktadır. Allah'ın isimlerini bir şeylerden müştak olarak görmeyen İbn Berrecân, isimlerin varlığını, varlığının vücudundan neşet eden şeyler olarak ifade etmektedir. Çünkü varlıkların var oluşu, O'nun isminden müştak olmakta; mevcûdatta olan isimleri, O'nun isimlerinin önüne geçirmeyi uygun bulmamaktadır.⁶⁰⁷ Bu yaklaşımın benzerini, İbn Hazm'ın eserinde de bulmaktayız. Ayrıca İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hak Teala, birbirine zıt sıfat ve isimlere sahiptir, görüşü yer almakta; onun yaklaşımında, âlemde bulunan ikilik buna işaret etmektedir.⁶⁰⁸ İbn Berrecân'ın da bu minvalde

⁶⁰¹ Krş. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 221.

⁶⁰² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 161.

⁶⁰³ Yâsîn 36/39 “كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ”

⁶⁰⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 193.

⁶⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tuğba Öztürk, *Endülüs İslâm Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021). Na't ve sıfat arasındaki fark için bkz. Öztürk, *Endülüs İslâm Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması*, 79-82.

⁶⁰⁶ Allah için sıfat kelimesinin kullanımını çirkin bir bidat olarak nitelemiştir. Detaylar için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/37.

⁶⁰⁷ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahi'l-Hüsnâ*, 1/56.

⁶⁰⁸ Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 112. İbn Berrecân'ın İzâhu'l-Hikme üzerinden İbnü'l-Arabî'ye dair etkisi için bkz. Amina G. Costa, “Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus: el comentario coránico Idah al-Hikma de Ibn Barrayan”, *Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb Historia del sufismo en al-Andalus*, ed. López-Anguita Gracia - Amina G. Costa (Corboba/İspanya: Almuzara, 2009), 43-67.

görüşlerinin bulunması, bu çerçevede İbnü'l-Arabî'ye yol gösterdiğini düşünmemize imkân tanımaktadır. Aynı zamanda İbn Berrecân'ın Allah'ın isim ve sıfatlarının müştak olmadığı fikrini, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu halde, Kur'ân'da kötülüklerin O'na nispet edilmemesiyle ilişkili olarak düşünmek daha sağlıklıdır.

İbn Berrecân'ın esmâ şerhinde taabbüd kavramını öne çıkardığını, Kuşeyrî, Gazzâlî ve İbn Arabî gibi âlimlerin aksine onun bu kavramı, sadece ilâhî isimlerle ahlaklanma açısından işlemediğini görmekteyiz.⁶⁰⁹ Müfessirin esmâ şerhindeki bu yaklaşımı, tefsirinde de göze çarpmakta, sıklıkla *ölüm gelene kadar kulluğun devamlılığını*, vurgulamaktadır. Döneminde etkisi olan Bâtınîlik ve İbâhîlik ile kendi arasındaki farklılığı izah etmesi açısından, taabbüd kavramını vurgulaması kayda değerdir.

Kuşeyrî ve İbn Arabî arasındaki esmâ şerhi yazarları arasında en önemli sûfiler, Gazzâlî ve İbn Berrecân'dır. Gazzâlî esmâ şerhinde isim müsemmâ meselesine girmiş; ismin, müsemmâ ve tesmiyenin gayrı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla isim-müsemmâ eş anlamlı değil, farklı anlamlı kelimelerdir. Gazzâlî'ye göre İlâhî isimlerle ahlaklanmak, asıl kemali oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin isim-müsemmâ ayrımı İbn Berrecân, İbn Arabî gibi sûfilerden ziyade Râzî ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi kelâmcılar üzerinde etkin olmuştur.⁶¹⁰

İbn Berrecân'ın ilâhî isimlere dair yaklaşımı, Gazzâlî'den farklılık arz etmektedir. İbn Berrecân ilk olarak, Gazzâlî'nin aksine ilâhî isimlerle *tahalluk* edilmesi kavramını kullanmamıştır. O, ihsâ kavramına daha yakın gördüğü ilâhî isimlerle alakalı olarak *taabbüd* kavramını kullanılmıştır. İkinci fark ise, iki âlimin haberî sıfatlara olan yaklaşımı konusundadır. Bu bağlamda Gazzâlî te'vîl merkezli iken; Musakhanov, İbn Berrecân'ın nihai kararının tespiti zor bir anlayışta olduğunu belirtmiştir.⁶¹¹ Ancak biz İbn Berrecân'ın te'vîlle beraber, zâhir anlamları ve hakikat manasını mutlak tenzihle ihmal etmediğini söyleyebiliriz.

Müfessirin haberî sıfatlara yaklaşımı, te'vîl eksenli bir yaklaşıma dönüktür. Allah'ın tafsil (te'vîlini bildiği) ettiği (kelâm veya âlem), bazen akılların bildiğinin üstünde ve çoğu kalplerin hissettiğinin dışında bir anlamda yer almıştır. İbn Berrecân'a göre, Allah'ın arşa ve semâya istivâ etmesi ve üç kişinin dördüncüsü olması gibi naslara dayalı ifadeler, zâhiren inkâr edilebilecek türdendir. Ancak Allah'ın insanlar için vahyi lisanla kolaylaştırması ve naslara iman etmeyi sınaması gereği mümkün şeylerden olması sebebiyle, naslarda O'nun hakkında kullanılmıştır. Dolayısıyla müfessirimize göre haberî sıfatların bir muhkemi olmalıdır. İbn Berrecân bu muhkeminin Şûrâ-42/11 âyeti⁶¹² olduğunu

⁶⁰⁹ Bkz. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2018).

⁶¹⁰ Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 147-155.

⁶¹¹ Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 157.

⁶¹² "فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَنْزِلُكُمْ فِيهِ لَبَنٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu sûretle sizi üretiliyor. Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir. Bkz. Şûrâ-42/11.

söylemekte ve mananın bu yönde te'viline yol açmaktadır.⁶¹³ Ancak bu yöntemi; teşbih ve tenzih dengesini kurarken, âyetlerin zâhirlerini ihmale dayanmamaktadır.

Allah'ın isimlerinde, izin verilenin dışında ekleme ve emredilen mananın dışında noksan bırakmayı isimlerde ilhâd olarak gören İbn Berrecân, Müşebbihe'nin izin verileni aştığını, Muattıla'nın ise Allah hakkındaki vasıfları selbettikleri için hata ettiklerini belirtmektedir. Bu konudaki doğru düşüncüyü, teşbih ve ta'til olmaksızın, mesel-i a'lâya tenzihle yaklaşmakta, imanla O'na bağlanmakta görmektedir.⁶¹⁴ Müfessirin bu yaklaşımının, emsâlü'l-Kur'ân anlayışıyla irtibatı bulunmaktadır.

Cenâb-ı Hakkın; Allah, Rahmân ve Rab isimleri zâtına delalet eden üç ismidir. Allah isminin zâhiri Rahmân, o ismin bâtınıysa Rab'dir.. Bu isimlerin O'nun dışındaki varlıklar için kullanılması caiz değildir. Bunlar, onu yaratanla arasında perde olmakta, böylelikle ilâhî hitâb insanlara ulaşabilmektedir. Kur'ân ve beyanın öğretilmesi, O'nun *el-Hakku'l-Mahlûk bihî* oluşunu bildirmektedir. İnsanı yaratmasına vurguysa, onun abd-i küllî içerisinde yer alması, aynı zamanda kendisinin bir âlem oluşuyla ilişkilidir. Dolayısıyla Allah bu âyetlerde, her şeyin yaratıcısı olduğunu belirttiği gibi insanın da yaratıcısı olduğunu tekraren vurgulamıştır.⁶¹⁵

Allah'ın isim fiillerinden olan; Hâlık, Râzık, Muhyî, Mümît, Seri'u'l-hisâb gibi isimleri, zât ve fiillerine delalet eder. O'nun zât ve sıfata birlikte delalet eden isimleri de vardır; Hayy, Dâim, Rahîm, Kerîm, Birr, Halîm, Kadîr gibi isimler bunlardandır. İsimlerin zâtî sıfatları, zât dışında manalara da delalet etmektedir. Bu tür kullanımlarda mefhûm ve murad edilen şey, O'nun zâtından haber verme değildir. Mevcûd, Mezkûr, Şey, Kâim, Ma'bûd gibi isimleri, nihai amacı ve yüce kemale sahipliği işaret etmektedir. Şûrâ-42/11 âyeti, Allah'ın benzersiz bir şekilde, zâtı itibarıyla diğer varlıklara taalluk etmesine delaletidir.⁶¹⁶

Allah'ın esmâsı arasında, mürekkeb veya müfred harflerden kinaye olarak mütekellimin zâtına delalet edenler vardır. O anlamına gelen “هو” lafzı/zamiri böyledir. Bu kelâm, muhatabın bâtınına işaret etmekte, bâtın isimlerden bazıları da mütekellimin hitâbı esnasında muradını tabir etmektedir. Kur'ân'da da yer alan “ا”, “ب”, “ي”, “و”, “ن”, “ت”, “ق” ve “س” harfleri, âleme mahcûb -perdeli- olan meknûn ilmine dönmektedir. Bunların bilgisi, âlemde yaratılan fitratın bilgisiyle bilinmekte ve meknûn ilmi, hakikatin hakikati, sırrın sırrı olarak yer almaktadır.⁶¹⁷

Mu'tezile, taaddüd-i kudemâ olacağı iddiasıyla ilâhî sıfatları kabul etmemektedir.⁶¹⁸ Bu çerçevede, İbn Berrecân açısından ilâhî isimlerin âlemdeki durumu, muktezâsına göre gerçekleşir. Âlemde muktezâ değişmekle birlikte, nefislerde herhangi bir değişim olmamaktadır. Yani Allah; zâtıyla, esmâ ve

⁶¹³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/574-575.

⁶¹⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/973.

⁶¹⁵ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/235-237.

⁶¹⁶ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/61.

⁶¹⁷ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/36-37.

⁶¹⁸ Kadimlerin birden fazla olması anlamına gelen bu ifade, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında tartışılan nazari bir problemidir.

sıfatlarıyla tektir. Muktezânın değişmesi, kıdemlerin/kadimlerin çokluğu olarak görülmemelidir.⁶¹⁹ Dolayısıyla isim ve sıfatların olması, zâtın çokluğunu gerektirmemektedir. Allah lafzı, bütün esmanın manasını açıklayan ve bildiren bir ifadedir. Bu isim, âlemin her türünü içermekte; âlem ise İbn Berrecân'ın düşüncesinde, emir ve halk olarak iki kısma ayrılmaktadır. Uluhiyyet isminin en yüce mertebe olması hasebiyle, İbn Berrecân'ın düşüncesinde emir âlemi, halk(yaratma) âlemine hâkim kılınmıştır.⁶²⁰ Bu çerçevede Kur'ân'da "kûn" emri, ilâhî emri gösterirken, "feyekûn" ise yaratmayı tabir etmektedir.

Kur'ân'daki en büyük âyeti, âyete'l-kürsi olarak tanımlayan Ubey b. Ka'b'a, Hz. Peygamberin göğsüne vurarak taltif etmesi ve ilmin mekanına işaret etmesi önemlidir. Bu bağlamda, ilmin mekanının -özellikle ilâhî isim ve sıfatlar noktasında- kalp olduğuna dair işaretten hareketle İbn Berrecân, âyete'l-kürsiyi tedebbür eden ve manalarını Allah için isteyen kimsenin, ilimce kıymetleneceğini belirtmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da âyetlerin; Allah'ı, sıfatları ve isimlerini anmanın büyüklüğünden dolayı, büyüklük ve tafdiliyeti söz konusu olabilmektedir.⁶²¹ Bu sebeple âyete'l kürsinin kıymeti, zâta dayanan yedi ismi ihtiva etmesinden müteşekkildir. Bu isimler; uluhiyet, kudret, hayat, vahdet, ilim, irade ve mülk şeklinde olup, tek mutlak ilâh olan Allah'a dair izler taşımaktadır.⁶²² Nitekim müfessir, Fâtiha sûresinin kıymetini de bu bağlamda görmüş, diğer sûreleri Fâtiha'nın mufasssalı olarak değerlendirmiştir.

Levh-i mahfûz, Allah'ın ilmini kapsamakta; O'nun zâtının ve esmâsının ilmini, umum/mücmel şeklinde ihtiva etmektedir.⁶²³ Müfessire göre, Adem'in (a.s) Rahmân sûretinde var edilişine dair rivâyet, esmâ ve sıfat eksenli anlaşılmalı, zât-ı ilâhî çerçevesinde düşünülmemelidir.⁶²⁴ İbn Berrecân, Bakara-2/102 âyeti özelinde, Harut ve Marut isimli meleklerin insanlara öğrettiği şeyleri, esmâ ve muktezâlarının öğretilmesi olarak değerlendirmiştir.⁶²⁵ Melekler tarafından öğretilen bu ilimde, her sihre karşı bir deva yer almaktadır. Her ilâhî ismin ise insana faydası ve mevcûdâtta mekânı bulunmaktadır.⁶²⁶ Müfessirin değerlendirmesinde, Allah'a iman etmeyen ve takvalı olmayan Yahudiler, Allah'ın ismi ve sıfatları konusunda ilhad ehlinde olmuşlardır. Bu isimler ve muktezâsınca işleri sünnet üzere takip edip, Allah'a havele eden müttaki müminler büyük velâyete

⁶¹⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/72.

⁶²⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/74.

⁶²¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/87.

⁶²² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/512.

⁶²³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/142.

⁶²⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/174.

⁶²⁵ "Onlar, Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, "Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!" demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melektten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayanı değil zarar vereni öğreniyorlardı. Ant olsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin ahiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!". Bakara-2/102.

⁶²⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/302.

sahip olacaklardır.⁶²⁷ İbn Berrecân'ın Yahudilerle ilgili bu tarz malumatlara atıflarda bulunması, bölgedeki Yahudi bilginleri ve eserleriyle irtibat halinde olması şeklinde yorumlanmalıdır. Dolayısıyla müfessirin Yahudiler'in isim ve sıfatlara dair hatalarının düzeltilmesi vurgusu, teşbihte ileri gidişlerine dair emareler taşımaktadır.

İbn Berrecân'a göre esmâ ve sıfatlar, üç meâlimde gerçekleşir. İlki, sadece Allah'ın zâtına delalet edenlerdir ki lafzâtullahın iştikakı bulunmamaktadır. O'nun Ma'lûm, Mezkûr ve Ma'bûd isimleri de bu dairenin içinde yer almaktadır. İkinci olarak, zât ve sıfata delalet eden esmâdır ki Hayy, Alîm, Kadîr, Mürîd gibi isimler bu grupta yer almaktadır. Üçüncü olarak, zât ve fiile delalet eden isimlerse; Hâlık, Rezzâk, Kâfi, Hâfız gibi isimlerdir. Bunu mevcûdât üzerinde genelleyerek örneklendirirsek; bir şeyin zât ve hakikati üzerine bina edilen isimler, sıfata bina edilen isimlerdir ki buna müsemmâ denilmektedir. Son olarak ise fiil, amel ve O'nda bulunana delalet eden isimler şeklindedir.⁶²⁸ Dolayısıyla İbn Berrecân, varlıkta dil üzerinden pratiğini gördüğümüz eşyâ ile ilâhî isim ve sıfatlar arasında bir ilişki kurmakta, böylece dil-hakikat bağlantısına vurgu yapmış olmaktadır.

Fiil ve fail arasında ilişki gören müfessirde, Allah'ın sıfat ve fiillerinin zâtıyla ilişkili olduğu ve bu birliktelik itibariyle değerlendirilmesi kanaati baskındır. Bu çerçevede, “Âdemoğlu bana, dehre söverek eziyet eder. Ben gece ve gündüzü evirip çeviren dehrim” hadisinden⁶²⁹ hareketle, Allah'ın fiili olan dehre sövülmesini, fâiline de sövmek olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁶³⁰ Dolayısıyla Allah'ın kendisini isim veya sıfat olarak vasıfladığı şeyler, zâtıyla ilişkili değerlendirilebilir bir durumdur.

Mütekaddimun âlimleri hikmeti, âlemdeki esmâ ve sıfatların manaları/işleyişi yoluyla isterler. Bu, hikmet ehlinin iman ve teslimiyete dair temel şiarlarıdır. Mevcûdâta dair bilgi, dünya işlerinin işleyişi gibi onlara izhar olmaktadır. Hikmet ehli; âlemdeki şehirleri, nehirleri, denizleri bölgelere nispet eder, oradan yıldızlara ve zâhir emirlere ulaşırlar. Böylece hakkın tecellisi ve nübüvvet nuruna nail olarak, şahitten gaibe ve bilgiye, nübüvvet yolu üzerine erişirler.⁶³¹ Bu mesele sûfiler arasında, peygamberlerin yollarını takip ederek mi yoksa farklı yollarla mı hakikate ulaşılabilir, tartışmasını göstermektedir. İbn Berrecân ise, hakikate veya hikmete ulaşmak için nebilerin yollarından bir yol seçilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu tartışma, İbnü'l-Arabî'nin resule ittiba edilmeli, düşüncesiyle uyum arz etmektedir.⁶³²

İbn Berrecân'ın tefsir yapma sisteminin temel yapılarından biri olan esmâ ve sıfatlar, sûre başları ve sûrelerin konusal bütünlüğü açısından da dikkate alınmıştır. Nitekim sûrelerde yer alan ilâhî esmâ ve

⁶²⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/305

⁶²⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/222.

⁶²⁹ İmam Müslim'in bir başlık altında yer verdiği, hakikat ve mecaz bağlamında tartışılan bir hadis meselesidir. Bkz. Sahîh-i Müslim, *Bâbu'n-nehy an sebbi'd-dehr*, 1762-1763.

⁶³⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/283-284.

⁶³¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/793-794.

⁶³² Fıtrat ehli ve İlliyyun olarak anılan kimselerin; hakikat ve hikmet yolunda kendi rotalarını çizen kimseler olarak düşünülebilir.

sıfatlar, bizlere esmâya dair eğitici amaçlarla bilgi vermekle birlikte, sûrenin sıyak/dilsel manasıyla irtibâtını da vermektedir.⁶³³

İbn Berrecân dildeki kelimelerin; esmâ ve sıfatlar etrafında oluştuğunu belirtir. Vahiydeki hitâbların sonları, esmâ ve sıfatlara temasla tamamlanmakta; dolayısıyla indirilen özelliğe uygun olarak sûre sonlarındaki ilâhî isimler, âyetteki konuya ve Allah’a delalet etmektedir. Bu durum, vahyin gelişi güzel tertip edilmediğini gösterirken; Allah’ı tanımak, O’nun sıfat ve isimleriyle gerçekleşmektedir. Sıfatın mevsufuyla bilinmesi gibi Allah’ın esmâsı da fiilleriyle bilinir. Müfessire göre, esmâ ilminin başlangıcı, mahlûkât hakkında küllî veya cüz’i tefekküre dayanmaktadır. Buradan hasıl olan şey esmâ ilmi olmakta, insanların bir kısmı, usûl ve esasları bilmediği için hayret ve şaşkınlıkla hak olandan sapmaktadır.

Bir başka kısım kimseler ise yüksek ilim yerine, ulaşabildikleri düşük ilimle iktifa etmektedir. İbn Berrecân düşük gördüğü ilim ehlini, cennetin ilk/başlangıç derecesinde yer alacak kimseler olarak görür.⁶³⁴ Dolayısıyla İbn Berrecân, hitâblardaki mertebeye işaret ederek âyetlerin sonlarında yer alan isim ve sıfatları, aşağıdan yukarıya doğru mertebeler dahilinde yükselen bir anlam alanı olarak görmektedir. Bu çerçevede tikel nesnelerden tümel olanlara, âleme nazar ederek ulaşılırken; onun, vahyin tümelliğinden âlemdeki tikellere de ulaşmayı dikkate aldığını söyleyebiliriz. Müfessire göre, Müslüman kimseyi anlama götüren esmâ ve sıfatların marifeti ve bu marifetin yolları Kur’ân-ı aziz’de bulunmaktadır. Kur’ân bunu tafsili olarak aktarmakta, bu anlam ve marifeti elde etmek için takvalı olmak gerekmektedir. Takva ise sahih iman, nefsi kötülükten uzaklaştırma, güçten teberri ve tevazu ile oluşur. Nefsi yermek ve ona imkân tanımamak, marifet ilimlerinden bir ilim olmaktadır.⁶³⁵

İbn Berrecân’a göre Rabbi tanımanın yolu, esmâ ve sıfatlarını bilmekten/marifet geçmektedir. Allah, yarattıklarında fitraten marifet edilmekte, ezelde ‘adem halinde olan eşyâ, O’nun ilminde var olmaktadır. Kur’ân’ın zikir ismine sahip olması, Allah’ı zikretmekle irtibatlı olarak bu fitrat bilgisini harekete geçirmektedir. İnsanlar fikir yürüttüğünde; marifeti artmakta, dolayısıyla her bilinen/marifet, bir i’tibârla unuttuğu ve gaflete düştüğü şeyleri tezkîr etmektedir.⁶³⁶ Bu çerçevede zikir-fikir ifadeleri, birbirleriyle marifet noktasında kesişim sahibi lafızlar olarak düşünülmüştür. Allah, âlemde birtakım sebepleri zikretmiştir ve bu sebepler, esmâ ile ilişki içerisinde. Sebebe dayalı hükümlerin esmâyla ilişkisi olup, karşılığında sevap ve azabın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁶³⁷ Esmâ ve sıfatlar aynı zamanda zikir kavramıyla irtibatlıdır. Abd-i cüz’i, küllî olanı kavradığında, kendinde olanı/fitratı hatırlamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın zikir olması, kulun unuttuğu ahdi hatırlamasını sağlaması sebebiyledir. Bu sebeple gaflet hali zikre engel olurken, zikrullah bu perdeleri ortadan kaldırmaktadır.

⁶³³ bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur’âniyye ‘inde İbn Berrecân*, 168.

⁶³⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/974-975.

⁶³⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1061-1062.

⁶³⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1737.

⁶³⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1916.

Hareket, yaratılmışların dairesel işlevi olup, müsemması sükûn olan emirden ibarettir. Bu emrin varlığı, sükûn ile Allah'ın *ed-Dâim* ismi arasındadır. Bu sıfat, sürekli/dâim olmasıyla sükûn, mahlûkta bulunmasıyla hareket halindedir. Çünkü O'nu i'tibâra aldığımızda, O'nun tağyiri caiz olmamakta, vücudu/varlığı evla ismi olmaktadır. Hareket, O'nun için caiz değildir. Bu durum, noktanın dairedaki konumu gibi dairesel hareketin varlığına benzemekte, her şey O'ndan başlayıp O'na dönmektedir. Dolayısıyla mahlûkâtı yaratma/halk işiyle varlıkta kıyam etmekte ve ilâhî emirle eşyâ O'na avdet etmektedir.⁶³⁸ Bu çerçevede yaratılış O'ndan uzaklaşmayla ilişkiliyken, ihtiyarî emirlerine uymak, velâyet açısından yakınlaşmayı sağlamaktadır. Böylece kulun ruhunu yüceltmesi, kendini O'na velâyetçe yaklaştırmaktadır.

Allah'ın esmâ ve sıfatları hadis rivâyetlerine göre 99 olup, bunları bilmek âlî ve değerli bir bilgi olmaktadır. İbn Berrecân, bu esmaların ilâhî sıfatların esaslarını/asıllarını oluşturmakta olduğunu, irfan sahiplerine uygun ve dilde yer alan kıymetli vasıfların da -bu ilkeler çerçevesinde değerlendirilerek- esmâ ve sıfatlar içerisinde yer alabileceğini belirtmiştir. Çünkü bu iyi/hasen şeyler, Allah'a hak ve en çok O'na yaraşmaktadır. Dolayısıyla dilin ve marufun uygun gördüğü her müspet anlam, O'nun için kullanılabilir. Sonra her ismin kelime manasına bakmak gerektiği, lügatte harf mecrasını araştırmanın gerekliliği belirtilmektedir. Böylece isimlerin güzel/hasen manaları anlaşılacak ve sonraki süreçte âlemdeki esmânın sarf yolları idrak edilecektir. Bu çerçevede İbn Berrecân, her ismin ahiret karşılığının bilgisine ulaşılacağını belirtmiştir. Âleme iki kez nazar edilip âlemdeki esmânın yollarına/işleyişine bakıldığında, bu yollarla dini hükümlere, İslâm esaslarına ulaşmanın kolaylığı ortaya çıkacaktır. Müfessire göre bu süreci takip eden i'tibâr ehli, varlığın kaidelerinin âlem ve vahiyde nasıl bulunduğunu ve âleme-vahye nasıl yayıldığını görecektir, gayb ve şehadet olarak hayatta bulunuşunu idrak edecektir. Bu yolu tutanların isabet edeceğini vurgulayan müfessir, hakikate usûl üzere ulaşılmasını hedeflemektedir.⁶³⁹

İbn Berrecân, Leyl sûresi-6 “وَصَدَقَ بِالْحُسْنَى” âyetinde yer alan “hüsnâ” lafzını, Allah'a, esmâ ve sıfatlarına iman olarak açıklamış; Allah için uygun olan veya olmayan itikatlarla birlikte, iman edilmesi gereken esasları lafzın çerçevesi içerisine dahil etmiştir. Kul, söz ve amelle bunu uygularsa onun için hayırlı akıbete ulaşma imkânı bulunacaktır.⁶⁴⁰

İbn Berrecân esmâ ve sıfatlara işaret ederken bunların, varlığın iki şekli olarak tezâhür eden âlem ve vahiy kavramlarının isimleri muktezâsınca formlar taşıdığını belirtmektedir. Bu esmâ ve sıfatların küllî asıllar olduğunu, vahiy ve âlemde işleyişlerininse fer' olarak tanımlandığını belirtmeliyiz. Bu çerçevede, asıllardan fer'e ulaşma imkânı olmakla birlikte, fer'den asıla da ulaşma gücü

⁶³⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2230-2231.

⁶³⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2560-2561.

⁶⁴⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2759-2760.

vermektedir.⁶⁴¹ İşte İbn Berrecân açısından daha sonra detaylandıracağımız üzere i'tibâr kavramı, asıllardan fer'e, fer'lerden asla ulaşmayı sağlayan bir geçişi ifade etmektedir.⁶⁴²

Allah'ın isim ve sıfatlarını tanımak, O'nun âlemdaki eserlerini tanımakla mümkün olmaktadır. Tümelden tikele dönüşü; Allah'ı bilme, isim ve sıfatlarını bilme, varlıkta isim ve sıfatların etkisini bilme olarak belirtebiliriz. Dolayısıyla marifet, tümelden tikele bir gidiş olmakla birlikte, tikelden tümele de mümkündür. İlk kısım, İbn Berrecân'a göre *illuyyun ehli* olabilirken, ikinci kısım *tahkik ehli* olmaktadır.⁶⁴³ Bu âyetteki zamirin mercii, kulun Rabbi bilmesi ve O'ndan gelen şeyleri hak olarak idrak etmesi neticesinde hasıl olurken, zamir kula döndüğünde kişinin fitrat bilgisiyle hakka ulaşması söz konusu olacaktır. Böylelikle fitrat bilgisi veya kişinin kendini tanınması Rabbe götürürken, hak olarak Rabbi bilense nefisini bilmiş olacaktır.

Müfessir, varlığın temelinde esmâ-i hüsnâ olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla isimler, O'nun isim ve sıfatlarının tezâhürleri olmaktadır. Nesneleri ve isimlerini hakikat olarak kabul etmek, O'nun isimlerine yakınlığa göre şekillenmektedir. İbn Berrecân, *kün* emrini de bu bağlamda varlık düşüncesine esas kılmış, Yıldız burada bir zıtlık olmadığını izah etme gayreti içerisine girmiştir.⁶⁴⁴ Aslında burada, İbn Berrecân'ın düşüncesinin temelinde yer alan emir ve halk kavramları itibarlarıyla, onun farklı değerlendirmelerini göstermektedir. Emir O'nun; kelâmı, hitâbı, vahyi gibi kelâm vasfını ortaya koyarken, halk esmâsının tezâhürlerini, oluş/tekvin bağlamında nitelemektedir.

İbn Berrecân'a göre Allah, âlemi emir ve halk olarak iki kısma ayırmıştır. Bu sebeple isimler nefisleri itibariyle değil, muktezâ ve mefhûmları dikkate alındığında farklılık göstermektedir.⁶⁴⁵ Sâd-38/29 “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ” âyetinde yer alan *tedebbür* ve *tezekkür* lafızlarını, Kur'an âyetleri için *tedebbür*, Levh-i Mahfûz âyetleri için *tezekkür* şeklinde ayırmaktadır.⁶⁴⁶ Çünkü Kur'an, lafızlar üzerinden düşünülmesi gerekirken yani *tedebbür* edilirken, ilâhî bilgiyi ihtiva eden Levh-i mahfûz boyutunu ise insanın gafleti sebebiyle hatırlamasını, yani *tezekkürü* gerektirmektedir.

Müfessir, Allah'ın dilediği mahlûkâta yemin edebileceğinden söz etmekte, her yeminin, varlıkta bulunan O'nun esmâ ve sıfatlarına, fiillerine ve bunlarda bulunan; kudret, ilim ve meşîetine döneceğini düşünmektedir.⁶⁴⁷ Bu üç ilâhî sıfatın, İbn Berrecân'ın düşüncesinde merkezi bir yeri olduğunu söylemeliyiz. Ona göre, Allah'ın fiilî ve kavli hükümleri bu sıfatlar üzerinden şekillenmiştir. Kaza ve kaderi tayin eden Allah, bu tayinini üç özelliğe dayandırmakta, fiili ve sebepler çerçevesinde çizilen sınırların dışına, kavli hükümle çıkmaktadır. Ancak âlemde verilen istisnai kararların, bu değişim ve dönüşümünde her zaman hikmetle beraber yürüdüğünden bahsetmektedir

⁶⁴¹ İbrâhîm-14/52; “هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ”

⁶⁴² i'tibâr anlayışına tezimizin üçüncü bölümde temas edilecektir.

⁶⁴³ Sâd-38/17; “اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ”

⁶⁴⁴ Yıldız, “İbn Berrecân”, *Endülü İslâm Düşüncesi Tarihi*, 219-220.

⁶⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/71-72.

⁶⁴⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/75.

⁶⁴⁷ Yeminlerin esmâ ve sıfatlarla ilişkisi için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 5/ 2795-2796.

2.3.1. İsim-Müsemma Tartışması

İsim-müsemma tartışması, kelâmî ve felsefî meseleler etrafında ele alınan bir dinî düşünce konusudur. Bu meselenin tefsire bakan yönü, tefsir metinlerinde ve yorum faaliyetinde âyetlerin kullanılıyor olmasıdır. Özellikle Allah'ın isim ve sıfatlarına dair âyetler, bu tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Kelâm ilminde, dilsel tartışmalarda önemli bir mesele olan bu konu, erken dönemlerden itibaren tartışmaya açılmıştır. İlâhî sıfatlara ilişkin tartışmaların akabinde başladığı düşünülen isim-müsemma tartışmasını, ilk olarak Cehm b. Safvân'ın gündeme getirdiği, daha sonra Mutezilî âlimlerin devam ettirdikleri düşünülmektedir. İlyas Çelebi, farklı mezhep ve ekollerin görüş beyan ettiği bu tartışmanın temelini, lafızlarıyla manaları aynı olan terminolojinin kullanılmaması olarak değerlendirmiştir.⁶⁴⁸

Endülüs düşüncesi için önemli kimselerden olan İbn Hazm, Allah'ın *Hayy* olarak isimlendirilmesini, nass olmasaydı caiz görmeyeceğini belirtmekte, Allah için araz veya müştak manaları nefyetmektedir. Nitekim Allah'ın isimlerinin türetilmemiş olup, Allah'ın anılmayı emrettiği isimlerle anılması gerektiğinin altını çizmektedir.⁶⁴⁹ İsmi müsemmadan farklı olduğunu belirten İbn Hazm, müsemmaları manalar, isimleriye onu ifade eden lafızlar olarak değerlendirmektedir. Aynı zamanda lafızlardaki vasıf ve haberleri, müsemma'ya yönelik söylemler olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla ilâhî kelâmda murad/amaç lafızlar olmayıp, ifadeyle anlaşılan/manâ şeyler olmaktadır. Bu sebeple, A'lâ-87/1 "سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" âyetinden hareketle, O'nun müsemması olan zâtının murad edilmiş olduğunu söyleyerek, konuyu vahiyle irtibatlandırmıştır.⁶⁵⁰ İbn Hazm'ın muasırlarından Mekkî ve Mehdevî'nin tefsirlerinde isim-müsemma tartışması yer almakta, bu konunun Endülüs düşüncesinde dikkate alınması gereken bir boyutu bulunmaktadır.⁶⁵¹

Selef âlimlerin isim ve müsemma konusunda hedeften şaşabilecek kadar uzunca tartışmaları olduğuna değinen İbn Berrecân, tartışmanın esasını dikkate alacağını belirtmektedir. İsim ve müsemmayı bir olarak görerek, ilâhî isimleri; O ve olmak bakımından O, şeklinde görmektedir.⁶⁵² Esmâ şerhinde selef, naslarda geçen vasıfların veya Müslümanların icmâsı dışında, Allah'ı farklı isimlerle isimlendirmeyi caiz görmediğini belirtmiştir. Ancak araştırmaları neticesinde doksan dokuz isimden

⁶⁴⁸ Meselenin genel hatlarıyla anlaşılması için bkz. İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁶⁴⁹ İbn Hazm, *et-Takrib*, 117-118.

⁶⁵⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, 203; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/678-708. İbn Hazm açısından meseleyi ele alması bakımından bkz. Tuğba Öztürk, *Endülüs İslâm Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

⁶⁵¹ Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Buluğ'i'n-Nihâye*. thk. Mecmua Resâil Câmîiye, (Birleşik Arap Emirlikleri: Nşr: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne Câmîiatu's-Şârîka, 2008), 1/91; Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî, *et-Tahsil li Fevâidi Kitâbi't-Ta'fîl*, thk. Muhammed Zeyyâd-Ferc Nasrî. (Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2014), 1/118. İsim-müsemma özelinde ilâhî isim ve sıfatlar tartışması, İbn Berrecân'ın muasırları olan Batalyevsî, Kâdî İbnü'l-Arabî, Uklişî gibi âlimlerin de gündemindedir. Ayrıca hadis şerhlerinde de tartışılmaktadır. Bkz. İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/140-145.

⁶⁵² Bu meslede konuyu etraflıca ele aldığı Esmâ şerhine atıfta bulunmaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/69 ; İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/69-70.

fazla esmânın olduğunu belirten müfessir, şâyet bu doksan dokuz ile yetinirse, diğer isimlerin zayi olacağını, bu sebeple rivâyet ve âsârdan eklemeler yaptığını söylemiştir.⁶⁵³ Ona göre farklı isimlendirme, esmânın muktezâ ve mefhûmundadır. Bu düşüncelerini ise İsrâ-17/110 “De ki: “İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.” Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut.” âyetindeki⁶⁵⁴ *Allah* veya *Rahmân* isimleri çerçevesiyle ilişkilendirmiştir.⁶⁵⁵ Dolayısıyla isim ve sıfatlar ilâhî zâtta bir olup, âlemde tecellîleri bağlamındaki i’tibârlarla farklılaşmaktadır.

Esmâ şerhinde ele aldığı kelâm konusuna bu meseleden başladığını belirten İbn Berrecân, isimden meydana gelen şeyleri birbirinden ayırmak için lakab ve tefâul açısından isimlerin iki manası olduğunu belirtmiştir. Üçüncü anlamını ise isimlerin sıfat üzerine inşâ edilmesi olarak izah etmiştir. İlk iki türden olan isimler, tefrik edilerek diğer varlıklardan ayrılma maksadı sebebiyle, müsemmâ ile aynı şey değillerdir. Bu meselenin izahında Kur’ân’dan örnek olarak ise, Necm-53/23 “Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah onlara öyle bir yetki ve güç vermemiştir. Onlar (putperestler) sadece kuruntularına ve kişisel arzularına uyuyorlar. Oysa şimdi onlara rablerinden bir yol gösterici gelmiş bulunmaktadır.” ve Ra’d-13/33 “Herkesi hak ettiğine göre yönetip gözeten Allah (hiç başkalarıyla bir olur mu)? Bir de O’na ortaklar koşuyorlar! De ki: “Söyleyin bakalım onların isimlerini (onlar kimlermiş, ne yapmışlar)! Siz Allah’a yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi bildiriyorsunuz? Yoksa içi boş sözler mi ediyorsunuz?” Doğrusu inkâr edenlere tuzakları güzel göründü de doğru yoldan saptırıldılar. Allah’ın saptırdığı kimseyi doğru yola iletecek yoktur.” âyetlerine işaret etmiştir. Ona göre bu tür isimler, mefhûmdan hakikate irca edilememektedir. Çünkü zâtlarında olan hakikate uygun isimler verseniz de bu isimler müsemmâyâ uygun değildir. Âyetlerde murad edilen şey zâtlara dönmekte, muhatapta mefhûm olan mana ise, müsemmâ olmaktadır. Dolayısıyla lakab ve isimler harflere değil, onda olan mana veya ondan anlaşılan/ma’hûda dönmektedir. İbn Berrecân’a göre sıfat anlamının öne çıkarıldığı isimleri ise müsemmâ ile aynı görmek mümkündür.⁶⁵⁶

Müslüman, âlemdeki çokluğu iman nuruyla bir görmekte; bu iman nuru, isimlerin tamamında müsemmâyı bir görmeyi sağlamaktadır. İsimler için vaz’ edilmiş harfler, muhataba mefhûmu anlatmak içindir. Esmâdaki farklı harfler, ilim ve iman nuruyla dikkate alındığında, sıfat ve fiile delalet eden şeylerin hepsinin zâttan bildirim olduğu, böylece isim-müsemmânın zâta taalluku anlaşılmış olacaktır. Allah, muhatapların anlamasını kolaylaştırmak ve zihnî yaklaşım sağlayabilmeleri için benzetmeleri kullanmaktadır.⁶⁵⁷

⁶⁵³ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsnâ*, 1/26.

⁶⁵⁴ İsrâ-17/110. قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

⁶⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/71.

⁶⁵⁶ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsnâ*, 1/35-37.

⁶⁵⁷ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsnâ*, 1/37.

İbn Berrecân, Allah'ın sıfat ve isimlerine dair yaklaşımı mevcûdât isimleri çerçevesine teşmil etmiş, bu sebeple bütün varlıkların isminin O'nda ma'lûm olduğunu söylemiştir. İsim, müsemmânın barındırdığı zât, sıfat ve fiillerle ilişkili olarak görülmekte; zât bakımından birlik, sıfat ve lakap noktasında farklılık arz etmektedir.⁶⁵⁸ Bakara-2/31 “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” âyetinde Adem'e (a.s) isimlerin öğretilmesi bağlamında konuyu tafsil eden İbn Berrecân, kıraat farklılığına mana açısından dikkat çekmekte, “عرضهم” lafzının “عرضها” ve “عرضهن” şeklinde farklı kıraatler barındırdığını ifade ederek, anlamdaki farklılıklara kıraat çerçevesinde ulaşma çabası göstermektedir.

İbn Berrecân'a göre insan, levh-i mahfûz yoluyla mahlûkâtı müşahede yoluna ulaşabilmektedir. Buradan ilim elde etmesi, nefsinin zât vasıtasıyla bilmesine benzemektedir. Nitekim i'tibâr ehli, eşyanın zâhirlerinden ilâhî isimleri müşahede edebilmektedir. Dolayısıyla ilâhî kelâm olan Kur'ân, levh-i mahfûza ulaşmayı sağlarken; i'tibâr ehli, Kur'ân tilaveti ve irtibatıyla bilmediklerine muttali olabilmektedir.⁶⁵⁹ Bu çerçevede Muhâsibî'nin Kur'ân'ı tedebbür ederek okunması gerektiği düşüncesini, aynı zamanda ders, öğüt, müjde ve uyarılarından ibret alınması vurgusunu söylemek gerekmektedir. Nitekim Kur'ân'la amel eden ve ilâhî emirlere uyan kimseler, gerçek Kur'ân okuyucularıdır.⁶⁶⁰

2.3.2. Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı

İslâm düşünce geleneğinde bu tartışma, özellikle kelâm ilminin konusu olmuştur. Meselenin vahiyle irtibatı oldukça açık olurken, âyetlerin delillendirme maksatlı tefsiri veya diğer metinlerde kullanımı, konunun tefsir disipliniyle bağlantısını göstermektedir. Bu ayırım, kelâm sıfatının zâtî olup olmaması yönüyle, Ehl-i sünnet ve Mutezilî âlimler arasında derin tartışmalara konu edilmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın Arap lisanı üzere indirilmiş Allah kelâmı olması vurgusu dikkat çekicidir. Çünkü ilâhî kelâmın Arap lisanıyla gelmesi, kadîm ve muhdes probleminin izah edilmesini gerektirmiştir. Bu tartışmanın aynı zamanda ilâhî isim ve sıfatlara dair tartışmalarla sıkı bir irtibatı vardır.

Eş'arî'ye göre kelâm, ister beşerî ister ilâhî olsun, sadece telaffuz edilen seslerden ve kelimelerden mürekkep bir şey değildir. Kelâm aynı zamanda, ruhun özü olmakta ve bu vecihle Kelâm-ı nefsî, beyan ve lafızdan ayrılmaktadır.⁶⁶¹ Naklî delillerin yanı sıra aklî delillere de yer veren Eş'arî, kelâm sıfatının ezeliliğini; ilim, irade ve hayat sıfatlarının ezeli oluşlarına kıyasla ispatlamaktadır.⁶⁶² İbn

⁶⁵⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/222-223.

⁶⁵⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2232, 2233. Kur'ân tilavetinin İbn Berrecân açısından önemine dair vurguları bakımından bkz. Denis Gril, “La ‘lecture supérieure’ du Coran selon ibn Barrağân”, *Arabica* 47/3 (2000), 510-522.

⁶⁶⁰ Muhâsibî, *Hakkı Arayanlara Nasihatler*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 133-135.

⁶⁶¹ Faruk Görgülü, *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 85-90.

⁶⁶² Bkz. Görgülü, *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 105.

Berrecân da kelâm sıfatının zâtî sıfatlardan olduğunu ifade ederken, münzel ve mübelleğ/makrû şeklinde bir zihnî ayırma gitmiştir.⁶⁶³

Tüsterî'ye göre ilâhî hitâb olan Kur'ân'ın, kelâm-ı kadîm ve Allah'ın sıfatıyla ilişkisi sebebiyle nihâyeti olmayıp, veli kimseler vahiyden kendilerine açılan ve Allah'ın onlara ikram ettiği kadarını anlamaktadır.⁶⁶⁴ Bu bağlamda İbn Berrecân'ın vurguladığı üzere, tilavetiyle özel kılınan Allah'ın kitabı, bu yönü sebebiyle beşer kelâmıyla karıştırılmamalıdır. O'nun kelâmı, insan kelâmı gibi muhdes özellikte olmayıp, ancak her kitap, O'nun emri gereği indirdiği kavmin lisanı üzeredir.⁶⁶⁵ Müfessirin bu ayrımı oldukça önemli ve değerli bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü İbn Berrecân, beşer ve ilâhî kelâm arasında farklılığı vurgulamış ve vahyin dilinin, kitabın indirildiği kavimle uyumludur. Aynı zamanda bu, vahyin bir lütuf olması ve ilâhî rahmetin bir göstergesi şeklinde de anlaşılabilir. Bu ayırım, vahyin mahiyeti ve dilinin anlaşılması üzerine yapılan ilmî faaliyetlere katkı sunabilir.

İbn Hazm, *Allah'ın kelâmı* tabirini mümkün görmekte, Kur'ân'ın O'nun kelâmı olduğu konusunda ittifak olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'nin, kelâmı fiilî sıfatlardan görerek yaratıldığı iddiasının aksine; ehli sünnetin, ezeli ilimle irtibatlı olarak kelâmın yaratılmadığı fikrine temas etmiştir. Eş'ârielerin ise kelâmı zât sıfatı olarak, ilâhî bilginin dışında bir konumda gördüklerine temas etmiştir. Allah'ın kelâmını O'nun dışında görmeleri konusunda İbn Hazm, Eş'ârieleri tenkit etmektedir. İbn Hazm'ın Eş'ârilere yönelik eleştirilerinin, özellikle kelâmullah kavramı üzerinde terettüp ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü İbn Hazm, Kur'ân'ın okunmasından, Mushaf'ta yazılı oluşuna kadar mümkün bütün vecihleriyle bu vasfın kullanılması düşüncesindedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın kelâmullah meselesinde, kavramın Allah'tan nefyedilmesine karşı olurken, naslarda uygun görülen kullanımları da savunmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'ın mecaz değil, gerçek anlamda kelâmullah olarak tanımlanması icap etmektedir.⁶⁶⁶

Kur'ân'ın mahlûk olması tartışması, mihne olayları özelinde, Ehli sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışılan bir problemdir.⁶⁶⁷ Bu konu üzerine İbn Berrecân, Kur'ân'a mahlûk manasının verilmesini, mahlûk olan vasıtasıyla zuhurundan dolayı olduğunu ifade etmiş; kelâmın bâtınında ise mahlûk vasfını almayacağını söylemiştir. Bu noktada müfessir, Kur'ân'ı mahlûk sayan bidatçi kimselerden ayrıştığını belirtmekte, Allah'ın emir ve yaratmayı elinde bulundurarak yüce sıfatlara sahip olduğuna temas etmektedir. O'nun sünnet üzere emirlerinin âleme indiği gibi Kur'ân'ın da

⁶⁶³ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 403.

⁶⁶⁴ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 98.

⁶⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/269.

⁶⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 248-276. İbn Hazm'ın isim-müsemma yorumu ve esmâ-sıfatlarla ilişkisi bağlamında bkz. Öztürk, *Endülü's İslâm Düşüncesinde Esma-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm*, 109-120.

⁶⁶⁷ Halku'l-Kur'ân meselesinde, Abbâsî dönemindeki bazı âlimlere eziyet edilmesi olaylarına verilen isim. Detayları için bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26-28.

benzer şekilde nuzûl edildiğini söylemektedir.⁶⁶⁸ Dolayısıyla bu tartışmada, müfessirin i'tibârları dikkate alarak makul bir yoruma ulaştığını söylemek yanlış olmasa gerekir.

İbn Berrecân'a göre Allah'ın kelâmı, intikal ve hulûl etmekten münezzehtir. Sıfatı yüce olarak Ruhü'l-Kudüs'e inen ilâhî kelâm, O'nun kelâmını ifade etmektedir. Bizlere intikal eden ve okunan kelâm ise muhdes ve mahlûk olmaktadır. Çünkü bizde olan sıfatlardan dolayı Kur'ân'ın bu vasfa haiz olacağı ortadadır. İbn Berrecân, Allah'ın indirmesi açısından kelâmı mahlûk olarak görmemektedir. Ayrıca Kur'ân ve vahye ta'zim ve ta'ziz için ona mahlûk vasfının verilmeyeceğini düşünmektedir. Bu sebeple selef, mahlûk olup olmadığına dair bir görüş beyan etmemiş, Kur'ân'ın ta'zimini öncelemiştir. Bu bakımdan Kur'ân'ın toptan inmesi açısından mahlûk olmadığı ifade edilmekte,⁶⁶⁹ bu durum Kur'ân'da Adem'in (a.s.) topraktan yaratılmasına dair yapılan vurguya benzetilebilmektedir. Yine müfessire göre Kur'ân'da, Adem'in (a.s) olumlu özellikleri sıralandığında *seçilmişlik* vurgusu ön planda tutulmuştur. Benzer şekilde Kur'ân'ın da ilâhî kelâmı ile ilişkili oluşu öncelenmelidir.⁶⁷⁰

İbnü'l-Arabî, kadîm olan Allah kelâmı ile muhdes olan ses ve harflerden müteşekkil kelâm konusunun incelikli bir mesele olduğunu, aynı zamanda bunun müteşâbihle irtibatlı olduğunu vurgulamıştır. Sıfat olan kelâmullah insanda cismânî bir mazhariyet kazanmakta, 'alî kalem, sesler ve harfler ise levâzimî olmaktadır. Ancak nasıl ki kalpteki kelâm lisan harflerinden uzaksa, ilâhî kelâmın bunlardan münezzehtir olduğunu belirterek, naslar arasındaki müteşâbih/müşkil durumu çözmektedir. Cismânî mazharlar dil ve şeriat açısından Allah'a mensup olmamaktadır. Vahyin geliş şekilleri üzerinden meseleyi izah eden İbnü'l-Arabî, cismânî ve ruhânî mazharlara vurgu yaparak vahyi anlaşılır kılmaya çabalamıştır. Aslında onun açısından vahiy ve ilâhî kelâma dair bütün süreçler, temsil ve takrib gereğince anlaşılır kılma arzusuna dönmektedir.⁶⁷¹

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın münezzel olmasını, Mu'tezile açısından mahlûk isminin kullanılması çerçevesinde değerlendirmiş; Ehl-i sünnetin bundan kaçınarak şer'î bir kullanım olan inzâlî tercih ettiğini, ancak bunun da mahlûk vasıflara işaret ettiğini belirtmiştir. Buradaki nüzûl emri, ruhun inzâlî olmakta, dolayısıyla Kur'ân'ın inzâlî, Muhammedî ruha indirilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁶⁷² Tenzil kavramına dair bir yaklaşımın, İbn Berrecân'ın düşünce dünyasıyla bağının olması, oldukça dikkat çekicidir.⁶⁷³

⁶⁶⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/128.

⁶⁶⁹ Bu tartışma inzâl ve tenzil bağlamında gündeme gelmekte, Kur'ân'ın tek seferde indiğine dair meseleyi inzâl, vahyin Hz. Peygamber'e iniş sürecini tenzil/mübelleğ kavramı ifade etmektedir. Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 402-403.

⁶⁷⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/558-559.

⁶⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Reddû'l-Müteşâbih ile'l-Muhkem mine'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye ve'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye* (Beyrut: Nâdiu'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1910), 26-30. Müteşâbih hakkında değerlendirmeleri için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 18/141.

⁶⁷² İbnü'l-Arabî, *Reddû'l-Müteşâbih ile'l-Muhkem*, 30. Nüzûl faslında Allah'ın nüzûl etmesi konusunu ele almış, bunun doğru anlaşılmasını vahyin/Kur'ân'ın nüzûlüyle irtibatlı olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla âleme nüzûl etmesini bilmenin insana nüzûl etmesini bilmekle bağlantılandırarak i'tibâr yapılması gerektiğini belirtmiştir. bkz. İbnü'l-Arabî, *Reddû'l-Müteşâbih ile'l-Muhkem*, 47-48.

⁶⁷³ Krş. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 399-403.

Allah, dünya ve Kur'ân'ı bir açıdan zikir ve fitne olarak ikiye ayırmıştır.⁶⁷⁴ İbn Berrecân'ın kavram dünyasında, dünyanın âlem ile düşünülmesi gerekirken, Kur'ân da ilâhî kelâm ve vahyi ihtiva eden bir anlam alanına sahiptir. Ancak bu kavramların tikelden tümele giden yola da işaret ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân ifadesinin, ilk olarak zâhir ve ma'hûd anlam üzerinden anlaşılması gerekmekte; Kur'an lafzı ise ilâhî isim ve sıfatlarla ilişkili ve nihâyetinde ilâhî zâta dayanan kelâm-ı nefsî ile alakalı olmaktadır. Bu çerçevede nefiste bulunan şeye kelâm denilirken, mahreç ve seslerle birlikte lisanda meydana gelen muhdes şeye ise söz denilebilmektedir.⁶⁷⁵

Allah'ın kelâmı, terkip ve teliften oluşmamakta; mücessem ve mürekkep kelâm, insanlar için söz konusu olmaktadır. Allah, ilâhî kelâmı yani vahyi, kavimlere; zâhir ve mersûm harflerle, mücessem olan elçi vasıtasıyla inzâl etmektedir. Onların anlayışı ve hitâb biçimine uygun şekilde inen bu vahyi, İsrâ 95. "قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا" âyeti çerçevesinde, vahyin muhataplarının dikkate alındığını göstermektedir. İbn Berrecân, Kur'ân'ın kadir gecesinde Beyt-i izzeye inişini bildiren rivâyetleri, Levh-i mahfûzda yer alan harflerin izzeti anlamında değerlendirmiştir. Kur'ân'ın gerektirdiği harfler ve şekiller, manasının gerektirdiği şekilde kelâmulлах olarak nutuktan âri bir vasfı nitelemektedir.⁶⁷⁶ Dolayısıyla nutuk ve harflerden müteşekkil kelâm ile, ilâhî olanla ilişkili olan tilavet ve mana kelâmı farklılaşmaktadır.

Müfessir İbn Berrecân, Tevbe sûresi 6. "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ" "بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَحْطُمُونَ" âyetinde yer alan kelâmulлах ifadesini, kelâmın iki veçhi olduğunu belirterek açıklamaktadır. İlki, manayı ifade eden nefisteki şeydir ki böylece kelâm dilde ortaya çıkan bir vasıf olmaktadır. İbn Berrecân kelâmulлахı, "bize göre kelâmın hakikati, nefiste kaim olan manaya götüren bir ses" cümlesiyle izah etmiştir. Bu yaklaşımı, hurûf-ı mukattaa özelinde düşünersek, şekillerden mürekkep olarak nefisteki sesi, işitilen sesler yoluyla vasıta kelâm olarak betimleyebiliriz. Çünkü dilde harfler; manalar için vazedilmişken, manalar harfler için vazedilmemiştir. Böylelikle İbn Berrecân, nefiste bulunan kavli, mana olarak aktarmaya kelâm denileceğini söylemiştir.⁶⁷⁷

Allah'ın mütekellim oluşu, alet ve edevata ihtiyaç duymadan konuşmasıdır. O'nu dilsel alet ve ihtiyaçlarla nitelemek caiz değildir. Aynı şekilde O'nun, küll ve ba'd gibi vasıflarla kelâmını tanımlamak da caiz olmaz. Çünkü O'nun kelâm sıfatı, başkasına ait olamayan bir tarzı ifade etmektedir. O'nun kelâm sıfatı, mahlûka benzememekte, hudusu çağrıştıran şeylerden isim ve sıfatlarının tamamı münezzeh olmaktadır. İbn Berrecân açısından Allah'ın emri, kelâmı demek olurken âlemde âmir vasfına haiz olması da kelâmsız düşünülemez. Dolayısıyla hakikat açısından Allah'ın kelâm sıfatı, O'nun zât sıfatlarındandır. Dildeki sıfatı ise, fiili sıfatına ve zâtına müteallik

⁶⁷⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/273.

⁶⁷⁵ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 399-400.

⁶⁷⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/126. Allah'ın eş-Şehîd ismi bağlamında meseleyi değerlendirmesi için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsna*, 2/102-108. Peygamberin kalbine vahyin muhkem olarak indirilmesinin Beyt-i izzet ile ilişkisi için bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 693-694.

⁶⁷⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1036.

olmaktadır. Dolayısıyla bu sıfatın zâta dair keyfiyeti, beşer tarafından idrak edilemez; sadece emri, nehyi, örnekleri, emsâli ve esmâsı üzerinden sınırlı idrak gerçekleşir.⁶⁷⁸ Dolayısıyla İbn Berrecân, Kur'ân'ın Allah kelâmı olması hasebiyle mahlûk olmadığını; okunan, yazılan olması açısından mahlûk olduğunu ortaya koymaktadır.

Allah'ın kelâmı muradına; fiilin fâiline veya fâilin fiile delaleti gibi, O'nun yaptıklarına "ilimce" delalet eder. Allah'ın esmâ ve sıfatları zât varlığı gibi fiillerini de göstermektedir.⁶⁷⁹ İbn Berrecân kelâmulullahı; mushafta yazılı, tilavet ederken okuduğumuz, bu esnada tilavet ederken işittiğimiz Kur'ân nassı ve akıl delaletiyle bildiğimiz şey, olarak tanımlamaktadır. Ehli sünnet ve Mu'tezile'nin ayrıştığı yer olarak Kur'ân'ın yaratılması konusuna işaret etmiş, lafızlarının muhdes olsa da kelâm-i nefsi olarak mahlûk olmayacağını belirtmiştir.⁶⁸⁰

Allah'ın emri, alî kelâmı ve dahi her şey ilâhî emirle var edilmiştir. O'nun verdiği izin, emriyle ilişkili olup, kâinat bu emrin gereğince hudûs etmiştir. Dolayısıyla ruh, her emre eşlik eden, yaratma ve emirle birlikte olandır. Kur'ân'da İsa'nın (a.s) ruh olarak tanımlanması, Âdem'e (a.s) ruhundan üflediğini söylemesi, bu kimselerin ihtisasları ve alî ruhla ilişkilerinin daha bariz olması sebebiyledir.⁶⁸¹ Bir diğer emir çeşidi ise vahiy ruhudur ki bu Allah'ın kelâmıyla ilişkilidir. Bu emrin içinde emir-nehiy ve kıssa-hadise bulunmaktadır. Bu tarz emirlerin, Kur'ân'da çeşitleri ve örnekleri çokça görülebilmektedir. Yaratmayı oluşturan şey Allah'ın emri olurken, kişinin bunu anlaması ise hidâyet ve fehm işidir. Dolayısıyla O'nun ruhu ifadesi, o şeyle kelâmî veya emir itibarıyla bir arada olmayı ifade etmekte, o şey yaratma ve hidâyetin konusu olmaktadır.⁶⁸²

Varlıkta, O'nun ismi ve sıfatının eseri olduğunu ifade eden müfessir; vahyin/ilhamın, ruhtan Ruhü'l-Kudüs'e, ondan Cibril'e (a.s) inzal edilmesini, Allah'ı sevenlerin tilavet esnasında ruhla desteklenmesine benzetmektedir. Nebilere gelen vahyin ilâhî ruhla ilişkisini kurarak, aynı zamanda ilham dediğimiz bir başka ilâhî irtibat ve ilişkiye imkân sağlamaktadır. Buna ek olarak, bir bereket vesilesi de olan ruh vasfı, kafirlere tecellî etmemekte ve onlara velâyet imkânı sağlamamaktadır.⁶⁸³ İşte bu ruh, âlemde kulların kemâle erişmelerini sağlayacak ve vahye muhataplığını destekleyecek inâyeti tabir etmektedir.

Eş'arî âlimlerinin cumhuru; hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm olarak yedi sıfatı zâtla ilişkilendirmiştir. İbn Berrecân'sa sıfatları; hayat, ilim, kudret, irade, ilâhîyye, vahdet ve mülk olarak saymaktadır. Fâtih Hüsnî, sıfatlardaki farklılığı müfessirin Eş'arî sayılmasına mâni görmemekte,

⁶⁷⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1036-1037.

⁶⁷⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1357.

⁶⁸⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1038.

⁶⁸¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1469-1471.

⁶⁸² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1470-1471.

⁶⁸³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1471.

kelâm sıfatını hususi olarak saymasa da tefsirinde çokça ihtimam gösterdiğini belirtmektedir.⁶⁸⁴ İbn Berrecân'ın kelâm sıfatını zât ve sıfatla ilişkili olarak değerlendirdiğini daha önce ifade etmiştik.

Kur'ân'ın telif edilen, okunan ve yazıya aktarılan kısımları, akıl açısından mahlûk olmaktadır. Ancak tilavet ettiğimiz Kur'ân, kelâmı Allah'a nispet etmekte ve kelâmullah olarak vasıflanmaktadır. Dolayısıyla Allah açısından kelâm oluşu, şeriatle irtibatlı görülmektedir. Onun mahlûk olmadığı düşünceleri, nasslarda zâhiren bildirilene imtisal etmekle anlam kazanmakta, mesele felsefî bir boyuta evrilerek zât-sıfat ilişkisine raci olmaktadır. Nitekim bu meselenin, İbn Berrecân'ın sıklıkla iman kavramını vurgulamasına anlam kattığını; şeriatın getirdiği, esasa mutaallık meselelerde zâhiri sözün te'vîli ve 'imâlinin öncelendiğini belirtebiliriz. Bu noktada, başlangıç merkezi olarak esmâullah'ı kabul etme ihtiyacı hasıl olmaktadır. Nitekim İbn Berrecân'ın, Kur'ân tilavetimiz esnasında bize verildiğini belirttiği ruh, onun zâta dönük mahlûk olmayan tarafıyla ilişkilidir.

Allah kelâmı olmak bakımından Kur'ân için ön, arka gibi cihetlerden bahsedilmesi uygun değildir. Çünkü kelâm sıfatı Allah'a ait olup, O'nun sıfatları bu tarz nitelemelerden münezzehtir. Fussilet-41/42 "Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir." âyeti çerçevesinde üzerinde durulan anlam, müfessire göre bu olmakta, bâtılın hiçbir şekilde zikrullah olan Kur'ân'da yer alamayacağının altı çizilmektedir.⁶⁸⁵

İbn Berrecân açısından, Kur'ân'ın lisan ve kelâmullah oluşunda farklar bulunmaktadır. Lisan kelimelerle birlikte düşünülürken, kelâmullah Allah'a aidiyet vurgusu içerisinde, varlıkla ilişkili bir biçimde görülmektedir. Bu çerçevede kelâmullah olmak açısında Kur'ân, dil açısından beşerle ilişkili olarak Arapça indirilmiş olan Kur'ân'la ontolojik-varoluşsal bir farklılığı ihtiva etmektedir.⁶⁸⁶ Bu nokta, Kelâm-ı kadîm ve lisan-ı kadîm anlayışında, ontolojik ilişkiye bağlı olarak göz önünde bulundurulmaktadır.⁶⁸⁷

İbn Berrecân Kur'ân tilavetinin, ilâhî kelâmın beşer kelâmına tenezzülü ile irtibatını kurmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ı okuyan kimseye Rabbi hitâb etmekte ve onunla Ruhu'l-kudüs yoluyla iletişime geçmektedir. Nitekim Peygamber varisi olan kimseler, bu şekilde kelâmullahla irtibat halinde olmaktadır. İlâhî olanla, harflerin ve okunan kelâmın ilişkisini, Kabe'nin içinde namaz kılan kimse için Kabe'nin kible olmasına benzeten müfessir, asıl yönelişin Allah-u Teâla'ya olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın harfleri haddi olurken, okunan boyutu matla' olarak Allah'ın kula ilkâ ettiği kelâmı olmaktadır. Kulun bir hâli ve mekânı olan kıraat, tilavet esnasında alim ve hakim olanla ittisal durumunda olmayı sağlamaktadır.⁶⁸⁸ Onun bu yaklaşımı, vahyin hakkıyla tilaveti neticesinde, ilâhî fetihlere kapı aralanmasına imkân tanımaktadır. Bu, Kur'ân'ın okunmasının,

⁶⁸⁴ Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 111.

⁶⁸⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2242.

⁶⁸⁶ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 399-401.

⁶⁸⁷ Bu kavramlar için bkz. Turan Koç, *Dilin Ötesi Kur'ân'ın Dil ve Uslûbu Üzerine*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2018, 145-146.

⁶⁸⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/61-62.

kelimelerin ötesinde taşıdığı manalara da bir işaret olabilecektir. Bütün bu süreçler aynı şekilde, ilim ve hikmet tecellîleriyle bezenmiş olmaktadır. Marifet ve ilâhî hikmeti kavrayan iman ehli/mu`tebir, hakikate ulaşmada epey bir yol almış olur.

2.4. İNSAN VE VAHİY İLİŞKİSİ

Bilindiği gibi insan; vahiy yoluyla ilâhî mesajı anlamaya çabalayarak kendisini, âlemi ve hayatın gayesini bulmaya çalışmaktadır. Vahiy, insana verilen en büyük lütuflardan birisidir; o bakımdan insanı doğru ve iyiye götürecek bir rehberlik görevi görmektedir. İlâhî vahiy; insanın varoluş sürecindeki bütün mümkünleri ihtiva eden, Hz. Peygamberin hayatıyla da bunu örneklendiren ve hakikatin köşe taşlarını yerleştiren, insanı dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bir kelâmullahtır. Ancak bundan gereken ibreti/i`tibârı her kul çıkarmayacak, bu da imtihan dünyasına dönük anlamı ihtiva edecektir.

Vahyin temel hedefi ve muhatabı olan insandan, yaratıcıyla ilişkisini doğru kurması, sağlıklı bir inanç ve ahlak üzere olması beklenmektedir. Bu kul, İbn Berrecân'ın dilinde abd-i cüz'î olarak ifade edilirken âlemle ilişkisi dikkate alındığında, âlemde kesb olarak tasarrufta bulunabilme imkânına kavuşmakta ve ferdin kendisi bir âlem hüviyetine sahip olabilmektedir. İşte vahiy (Kur'ân/sünnet), kişiye bu donanımı sağlayan bir hidâyet rehberi görevi görmekte, dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bir görev icra ederek kişinin yeryüzü halifesi oluşuna destek vermektedir.

Musakhanov, insân-ı kâmil anlayışının, Nifferi'de kâinatın manasıyla karşılandığını belirtirken; kemâl anlayışının İbn Berrecân'da abd-i küllî olarak ifade edildiğini söylemektedir.⁶⁸⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ın-vahyin küllî manalarının, akılda ve kalpte nübüvvet lütfuyla tecellî edeceğini düşünmektedir. Kur'ân tilaveti ve ilhamla insanın vahiyle olan ilişkisi nübüvvetten parçalar taşıırken, ilâhî kelâmın kalbine tecellisiyle insan, abd-i küllî olarak kemâle doğru yol alacaktır.

İnsanın nefsinin yetkinleşme çabası, İslâm filozoflarının en temel konularından birisi olmaktadır. Kişinin nefsinin yani kendisini bilmesinin, hikmetle sıkı bir ilişkisi olduğu aşıkardır. Dolayısıyla filozoflar ve sûfiler kemâle erme çabası içinde olmuş; nefsin ıslahı, ihtimam gösterilen bir mesele olarak tartışılmıştır.⁶⁹⁰ Bu bağlamda İbn Berrecân'ın, “Nefsini tanıyan, Rabbini tanır” rivâyetine işaret etmesi ve esmâ şerhinde ilâhî isim ve sıfatlarla kişinin taabbüde yönelmesi, kişinin nefsinin yetkinleştirme çabasıyla ilişkilendirilmelidir.

Kur'ân okumanın/tilavetinin, İbn Berrecân açısından kıymetli oluşu sıkça vurgulanmakta, insanın şeytandan korunması için alması gereken tedbirler arasında sayılmaktadır.⁶⁹¹ Bu açıdan insanın, vahyin tilaveti yoluyla irtibat sağladığını ve Kur'ân okumanın ilâhî kelâmı ilişki kurmanın bir biçimi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

⁶⁸⁹ Musakhanov, *Tilimsâni İlâhî İsimler Nazariyesi*, 177.

⁶⁹⁰ Nefis ilminin önem ve değeri için Bkz. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 22-24.

⁶⁹¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2239.

İnsanın yetkinleşmesinde vahiy, oldukça önemli bir işlev görmekte; Kur'ân kıraati, yetkinleşen insanın Ruhü'l-Kudüs'le irtibatını sağlamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân tilaveti, İbn Berrecân düşüncesinde oldukça kıymet arz etmekte, kişinin ilâhî kelâm ve Ruhü'l-Kudüs'le Allah'a ittisalini sağlamaktadır. Nitekim nübüvvet ilminin de bir meselesi olan bu süreçte, nübüvvetin nihâyetiyle peygamberlerin varisleri olan veliler/kâmil insanlar, Allah'la ittisal sağlamakta, bu ise Rab ve kul arasında ilham denilen etkileşimi göstermektedir.

Müfessirimiz, insan anlayış ve düşüncesinin ilâhî kelâmı ile ilişkisine tefsirinin mukaddimesinde vurgu yapmış, insanın yücelik ve düşüklükle karışık bir şekilde bu âlemde var olduğunu ifade etmiştir. Yaratılıştaki mevcut olan etkilerin; Müslüman kimsenin kötü işler, inkâr eden kimselerinse iyi işler yapmasını izah eden bir yönü bulunmaktadır. Bu mesele İbn Berrecân'ın kavram dünyasında fetih ve feyh olarak yer alırken, insanın mizacının yaratılışıyla ilişkisi olduğuna da vurgular içermektedir. Dolayısıyla takva ve fücurun imkânlarıyla insanın var edilmiş olduğunu söyleyen müfessir; imanla donanmış kalbin, Kur'ân ve ilâhî kelâmı yükselişe geçeceğini düşünmektedir.⁶⁹²

Tüsterî'nin tefsir mukaddimesinde çizdiği ârif kimse, Kur'ân'la kendisini donatmış, onun emirleriyle ihlas/samimiyet üzere amel eden derin fıkıh sahibi kimselerdir. Dolayısıyla onun yaklaşımında ârif; Kur'ân'ı fehmeden kimse olmakta, böylece Kur'ân'ı idrak eden kimsenin ateşe atılmayacağını belirtmektedir.⁶⁹³ Yine Tüsterî, Zâriyât-51/20 âyetinde, Allah'ın nefislere bin seksen ibret koyduğunu söyleyerek, üç yüz altmış tanesinin zâhir, üç yüz altmış tanesinin bâtın ve üç yüz altmış tanesininse nebi ve ârif kimselere açık olduğunu belirtmiştir. Böylelikle ârifler ulaştıkları marifetlerini delillendirebilecektir.⁶⁹⁴

Benzer şekilde Sülemî de insanların, ilâhî kelâmdan ilâhî fetihler kadar anlayabileceklerini vurgulayarak tefsirine başlamıştır.⁶⁹⁵ Nitekim Kur'an'ın zâhir, bâtın had ve matla' üzere indirildiğini belirtmiş; bu rivâyetin, Kur'ân'ın kulluk, işaret, incelik ve hakikat üzere indirilmiş bir kitap olduğu ve içinde avam, havas, evliyâ ve enbiyâ için dereceli anlamlar barındırdığının altını çizmiştir.⁶⁹⁶

Kuşeyrî'ye göre; melekler akıl, hayvanlar fitrat, insan ise ikisini cemetmiş bir varlık özelliğine haizdir. İnsan için kimin arzusu/hevası aklına galip olursa, o kişi hayvanlardan daha kötü olurken; kimin akli arzusuna galip olursa, kişinin meleklerden hayırlı olacağını ifade etmiştir.⁶⁹⁷ Mü'minûn-23/12 “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ” âyeti özelinde, toprağın sahip olduğu özellikler sebebiyle, farklı türlerde-huylarda yaratılan insanların ahlaklarının da farklılaşmakta olduğunu ifade eder. İnsanlardan kimileri

⁶⁹² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/51-53.

⁶⁹³ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 16-25.

⁶⁹⁴ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 153-154.

⁶⁹⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/19.

⁶⁹⁶ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/21-22.

⁶⁹⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 4/1420.

kuru toprakken, kimileri sert ve verimsiz topraktan yaratılmıştır. Kimileriye; -ki bunlar ârif kimselerdir- marifet ve inâyet kaynağını toprağa nispetle değil Allah’a ait olarak ifade etmektedir.⁶⁹⁸

İnsan beden ve ruhtan var edilmiş bir varlıktır. Beden topraktan var edilmekte, toprak cemâdât, nebâtât ve hayvânât karışımıyla vasıflanabilmektedir. Akıl ve melek vasıflarıysa ruhla ilişkili olmakta, insanı yetkinliğe ulaştıran bir duruma götürmektedir. Bu sebeple insanın bedensel vasıflardan arındıkça, ruhî olana ulaşması kolay olmaktadır. Bütün bu varoluşsal etkiler insanı ortaya koymakta, insan hangi sıfatı ön plana çıkarsa, o duruma uygun bir yaşam sürmektedir. İşte bu noktada İbn Berrecân açısından iman devreye girerek, kişinin ruhânî oluşuna alan açmaktadır.⁶⁹⁹

İbn Berrecân’ın verdiği bilgilere göre insan kelimesi, selef âlimleri tarafından köken itibarıyla tartışılmıştır. Kimileri unutmak anlamında nisyandan geldiğini belirtirken, kimileriye kelimenin kökenini hareket manasındaki *nevs* olarak ifade etmiştir. Ona göre bu kanaatlerin delilleri Arap dilinde ve çeşitli kitaplarda bulunmaktadır. Bir diğer önemli düşünce ise *ilişik* anlamındaki *üns* kelimesinden türemesidir ki bunun da örnekleri Kur’’an’da yer almaktadır. Müfessire göre, Rabbine ünsiyet kurmayan, O’nun dışındaki şeylere ünsiyet kurmaktadır. Rable kurulan ünsiyet daha sonra muhabbete evrilir ki bu durum, ebeveynlerin çocuklarına olan sevgisine benzer. Bu muhabbet sonucu O’ndan olanlar ve O’nunla ünsiyet kuranlar, O’na ve rahmetine dönmektedirler.⁷⁰⁰

İbn Berrecân dünya hayatının geçici, ahiret hayatınınsa kalıcı olduğunu sıklıkla belirtmekte, insanların imtihan hayatında olduğunu zikretmektedir. Bu hayatın inkârcılar için “iyi”, iman edenler için bir tutsaklık/sicin olduğunu düşünen müfessir, müminlerin berzah âleminde rahat, kıyâmet zamanındaysa daha da rahat olacaklarını söylemektedir.⁷⁰¹ İbn Berrecân, insanı mükellef bir varlık olarak görerek diğer varlıklardan ayırmakta, bu teklifin icabına göre insanların derece ve derekelere ayrıldığına temas etmektedir. Dolayısıyla ilâhî kelâma kulak veren ve yaşayan insan, melekî vasıflara haiz olurken, fitnelere kapılan kimselerinse hayvanî ve belki daha aşağı vasıflarla kıymetini kaybedeceğini düşünmektedir.

Dünyaya hapsedilmemizin hikmeti; günahları temizlemek, pişmanlığı görmek, özür ve uyarıları dikkate almamız içindir. Rabbine dua eden mescûn insan, tevbe ederse tevbesi kabul olur. Tevbe onu, dönüş yeri olan ahirette zindandan kurtarır. Dünyanın yok olması, kâmil bir varoluşa geçiş sürecidir.⁷⁰²

İbn Berrecân, Rahmân-55/14-15 âyetlerinin tefsiri çerçevesinde, Hicr-15/28 âyetine de değinerek insanın topraktan yaratılışını konu edinen âyetler etrafında, yaratılış hakkında dört ana unsurdan

⁶⁹⁸ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâüfu’l-İşârât*, 4/1334.

⁶⁹⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/52-53. Ayrıca bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsnâ*, 1/341-346.

⁷⁰⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/692-694; 694-697.

⁷⁰¹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/241-242.

⁷⁰² İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/287-288.

bahsetmektedir. Bu unsurlar, anâsır-ı erbaa olarak tanımlanan; toprak, su, ateş ve havadır.⁷⁰³ Bu esasların tamamından mücehhez olan insanın, suyla toprağın karışımı olarak var edildiğine işaret etmekte, bunların feyh ve fetihle ilişkili olduklarına temas etmektedir. Bir diğer ifadeyle insan için toprak annesi, su ise babası mesabesinde olmaktadır. İnsanın ceset ve nefsi toprakla irtibatlı olurken, akıl ve ruhu suyla alakalıdır. İbn Berrecân'ın düşüncesinde hava, fetih ve feyhin bir arada bulunduğu bir unsur olmaktadır. İnsanın hiddet ve azgınlığı ateşle ilişkiliyken, havada mevcut olan fetih-feyh sebebiyle güzel veya kötü meziyetlere imkân sahibi olduğuna işaret eder. Varlığında yer edinen bu vasıflar sebebiyle insan, şeytan ve avenesinin yanı sıra melekî etki altında olan bir varlık konumundadır. Meleğin üflediği ruhtan sonra,⁷⁰⁴ insan azılı düşman olur veya Allah'ın velisi konumuna yükselebilir.⁷⁰⁵

Müfessire göre hidâyet, iki vecih olarak Kur'ân'da yer almıştır. İlki; Fussilet-41/17 âyetinde geçtiği üzere i'lam ve irşad anlamına gelirken, ikinci anlamı açısından hidâyet; En'âm-6/90, Bakara-2/5 ve Lokmân-31/5 âyetlerinde geçtiği üzere kullara nimeti tamamlamak, onları tevfiğe ulaştırmak ve nihai gayeye varmaları için yol göstermek demektir.⁷⁰⁶ Dolayısıyla mutlak anlamda Allah'ın elinde olan hidâyet, dilediği kimseler veya şeyler üzerinden tahakkuk edebilmektedir. Hidâyete ulaşan kimseyse vahyin kapılarının kendisine açılmasının imkânına kavuşmuş olacaktır.

Naslardan elde edilen kesin bilgiler neticesinde, veli kullar ateşten yaratılan meleklerden üstündürler. Allah Adem'i fitratıyla yüceltmış, ilmiyle özel kılmış, idrak kapasitesi vermiş ve melekler içerisinde onu anmıştır. Ayrıca Allah insanı; özel hüküm, nübüvvet, risâlet ve velâyetle üstün tutmuştur.⁷⁰⁷ Allah Adem'e esmâsını bildirmiş, bunların ve muktezasının tafsilini âlemde ortaya koymuş ve bu sebeple âlem O'na âyet olmuştur.⁷⁰⁸

Müfessire göre kalp, üç tabakaya ayrılırken; ortasındaki beyazlık kalbin çekirdeği oluşturur. Bu uzuv, sıhhatli olursa, beden de sağlam olacaktır. Bu itibarla İbn Berrecân'a göre hidâyet ve dalâlet, kalbin sahih olması veya fesada uğramasıyla ilişkilidir ve hidâyete eren insan rahata/felaha ermiştir. Bâtın vasfına haiz olan kul, muharrik ve müteharrik olarak ayrılmaktadır. Muharrık olan kimsenin dört sıfatı bulunmaktadır ki bunlar; akıl, nefis, ruh, hevadır. Bunlara nefsin kuvvetleri denmesi, âlemdeki işleri tedbir etmeleri sebebiyledir. İnsanın bu kuvvetleri süflî olanla -âlemle- irtibatlıdır. Ulvî olan kuvvetler de dört sıfata haizdir ki bunlar; hayat, ilim, kudret ve iradedir. Abd-i bâtin kimse olan kul, bu vasıflarla donanmıştır. Bu, hâkim ve hikmetli Allah'ın işlerinden biri olarak abd-i bâtinin, âlemde esmâ ve

⁷⁰³ Bu mesele Bataleyevsî, İbn Bâcce, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, İbn Seb'in, İbnü'l-Arabî gibi Endülüslü düşünürler nezdinde dikkate alınmış bir konu olmaktadır. Mesele hakkında genel bir bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/149-151.

⁷⁰⁴ Ruh kelimesinin yaratılış anlamıyla birlikte, ruhu'l-kudüs, melek/ilham ve iman kavramlarıyla beraber düşünülmesi gereken kapsamlı bir anlama sahip olduğunu göz önünde tutmalıyız. Çünkü iman sahibi kimseler ruh sahibi olarak hakiki diriler vasfına haizken, imansız olan kimseler yaşayan ölülerdir.

⁷⁰⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2462.

⁷⁰⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2760.

⁷⁰⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/216-218.

⁷⁰⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/218, 219.

sıfatlarla mücehhez bir varlık olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla âlem ve insan; esmâ, sıfat ve bunların muktezâsı üzere var edilmiş, Allah'ın rahmetinin üstün gelmesi sebebiyle, yaratılış ve fitrat üzere varlığa çıkarılmışlar.⁷⁰⁹

Kuşeyrî, insanla ilişkili olarak takva sahiplerine bahşedilen furkânı, kalplerde bulunan bir meleke olarak tanımlamaktadır. Bu meleke, kişinin doğru ve yanlış ayırt etmesini sağlamakta, onu Hakk'a ulaştırmaktadır.⁷¹⁰ İbn Berrecân furkân vasfının müfessirlerin söylediklerine ek bir anlamına dikkat çekmekte; bu vasfı, mevcûdâtın manalarını basiret nuruyla ayırt edebilme yetisi olarak ifade etmektedir. Ayrıca takva ehline de verilen bu nur/furkân, şüphelerin giderilmesi ve bâtın manaların ortaya çıkmasını sağlayan bir niteliktir.⁷¹¹

Müfessire göre gayb bilgisi müşahade ile değil, Allah'a iman ve O'na teslimiyet ile bilinir. Gay bilgisine haiz olmayanların iki problemi vardır: İlki, doğru yoldan bu bilgiyi istememeleri veya buna layık görülmemeleri, diğeri problemleri ise varlığı inkâr etmelerinden ötürü cehaletleri artmış kimseler olmalarıdır. Müfessir açısından muttaki müminler, bilgi eksikliği giderilip gayba dair bilgilere sahip olurlar.⁷¹² Onun bu yaklaşımı aynı zamanda furkân lafzına verdiği anlamda bağlantılıdır. Çünkü furkân vasfına sahip olan muttaki insan gaybın kapılarını açabilecek yetiyle donanmıştır.

Kerîm olan Allah tarafından indirilen bu kitap, temiz kimselerin işaretlerine ulaşabildiği bir vahiydir.⁷¹³ İbn Berrecân göre Allah, kullarının kulluk ettiğinin sözünü, fiilini, dua ve yakarışlarını duyarak, razı olduğu şeyleri işitip icabet etmektedir. Böylece aralarında bir güven ve eman oluşup, kul hakiki rabbine ulamış olacaktır. Bu sebeple iman ehli, ilk dereceden alî dereceye vasil olmuş olacaktır. Dolayısıyla O, husûsî kullarının dualarına hemen icabet eder. Kulun zâtında var olan ilâhın hakikatine dair imanı ise bu noktada onun destekçisi olacaktır.⁷¹⁴

İlimde rusuh sahibi olanlar, zâhirden bâtına geçebilen kimselerdir. İlim sahibi kimseler akıl ve basiret yoluyla elde ettiklerini zâhir üzere tabir eder, görmedikleri ve akledemediklerini ise bâtın olarak bilirler. Onların hakkı elde etmek için harcadıkları çaba, te'vîl ameliyyesinde razı olunan işlerdendir. Bu sebeple yapılan sünnet ve kitap te'vîlleri itaat kategorisinde değerlendirilip, Allah ve resulüne dönecek fitneden koruması açısından önemli bir noktada durmaktadır.⁷¹⁵ Dolayısıyla ilim-marifet sahibi kimseler açısından te'vîl; teşbih, tecsim gibi sıfatları reddeden ve Allah'ı tenzih konusunda, işlevsel hale gelmesi gereken bir sorumluluktur. İbn Berrecân, İslâm ümmetinin te'vîl hataları açısından farklılaştığını düşünmektedir. Ehl-i kitapsa Müslümanlardan tevhid, nübüvvet ve risâlet açılarından farklılaşmaktadır. Ona göre bu iki te'vîl farklılaşması, mahiyeti açısından birbirinden çok

⁷⁰⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2771-2772.

⁷¹⁰ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâüfu'l-İşârât*, 1/67.

⁷¹¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/555-557.

⁷¹² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/142-143.

⁷¹³ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/302.

⁷¹⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2031.

⁷¹⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/575-576.

uzak şeylerdir.⁷¹⁶ İbn Berrecân açısından; hakkı arayan iman ehlinin te'vîl çabasıyla, iman ehli olmayan bâtil ehlinin çabalarının, inanç ve niyet olarak esas bir farkı bulunduğunu söyleyebiliriz.

İnsanı, varoluş ve velâyet nispetleri bulunan bir varlık olarak değerlendiren müfessir, kafirlerin varlık açısından Allah'a nispet edileceğini ancak velâyet açısından sadece Allah'ın sevdiği şeyleri yapanların O'na nispet edileceğini belirtmektedir. Mümin ise hem varoluş hem de velâyet nispetleri itibarıyla Allah'a ilişiktir.⁷¹⁷ Dolayısıyla kul-Allah ilişkisi hem varoluş hem de kişilerin kesbleri neticesinde teşekkül edecektir. Ayrıca insanın yaratılışı iyi ve kötünün belirlenmesine imkân alanı açmakta, eşyâ zıttını içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple iyi ve kötü, var olanın izhar edilmesiyle gayb alanından çıkarak müşahade alanına taşınmaktadır. İnsansa bu düalistik âlemde,⁷¹⁸ ilâhî emirlere uyarak kurtuluşa nâil olabilmektedir.

Fâtiha ile Bakara sûresinin uyumuna değinen müfessir, “Ey hidâyeti isteyen kimse, işte bu kitapta istediğin, ona tabi olursan istediklerine nail olabileceğin şeyler var” ve “Göğe, aya, yıldız, güneşe ve âleme bakarsan büyük küçük hepsinin O'nun emrine itaat ettiğini, O'ndan başkasına kulluk etmediğini göreceksin” demektedir. Rûm-30/25, Hac-22/18, İsrâ-17/44 “âyetleri bu düşünceyi vurgulamakta; âlemde yaratılan her şey, O'nun emrine muhalefet etmez bir şekilde boyun eğmektedir.”⁷¹⁹ Zira “sen, kendisine hitâb edilmiş ve yaratılanların çoğunluğuna üstün kılınmış bir varlık olduğun için O'na kulluk et” diyen müfessir, Fâtiha ve Bakara sûrelerinin münasebetini vurgulamıştır.⁷²⁰ Bu i'tibârla âlemi abd-i küllî olarak vasıflayarak, insanın da böyle bir teslimiyete ulaşmasını arzulamaktadır.

Âlem; soğuk, sıcak, yaş, kuru tabiatları üzere var edilmiştir. Bunların âlemde ortaya çıkması fetih ve feyhledir. Fetih rahmeti tabir ederken, feyh cehennemin nefeslenmesine atıfla açıklanmaktadır. İnsanın bu mizaçlarla karışması ve baskın olana göre eylemde bulunması, insanın yaratılışı ve eylemleri arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Çünkü insan, mizacında olanlara meyillidir.⁷²¹ Nitekim müfessirin tefsir eserinin mukaddimesinde çizdiği profil, insanın yaratılışını ihtiva eden bir anlayışın özet olarak sunulduğu bir mukaddime olup, bölgede yazılan diğer tefsir mukaddimelerinden farklı bir muhteva barındırmaktadır.

Melekleri nurdan ve ateşten şeklinde iki grup içerisinde gören İbn Berrecân, İblis'i Bakara-2/34 “Meleklerle, “Âdem'e secde edin” dediğimizde İblis dışındakiler hemen secde ettiler; o direndi,

⁷¹⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/662.

⁷¹⁷ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/65.

⁷¹⁸ Burada düalitenin birbirini nakzeden anlamında olmadığını belirtmeliyiz.

⁷¹⁹ Rûm-30/25 “Göğün ve yerin Allah'ın buyruğu ile düzen içinde durması da O'nun kanıtlarındandır. Sonunda O, sizi (bulduğunuz) yerden bir çağırdı mı hemen çıkıverirsiniz.”. Hac-22/18 “Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar.”. İsrâ-17/44 “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”

⁷²⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/113-114.

⁷²¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/796. Ahlât-ı erbaâ için bkz. Demirhan Erdemir, Ayşegül. “Ahlât-ı Erbaa”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2:24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

kibirlendi ve kâfirlerden oldu.” âyeti çerçevesinde, melekler arasında saymaktadır. Hitâbın meleklerle edilmesi, İblis’in bunlar arasından istisnası ve secdeyi terk etmesi, bu yorumu göstermektedir.⁷²² Dolayısıyla onun düşüncesinde Şeytan, cinler gibi ateşten var edilmiş meleklerden olmaktadır. Ancak nurdan var edilmiş meleklerse Allah’a isyan etmeyen itaatkar varlıklardır. Şeytan, düşmanlık sebebiyle Adem’i ebedi mülk ve sonsuzlukla aldatmış ve cennetten çıkarılmasına sebep olmuştur.⁷²³ Vesveselerle kul-rab ilişkisini bozmaya çalışmakta, kendisini emin ve sadık özellikleriyle vasıflandırmaktadır. Emin ve sadık olan Müslüman kimse, şeytana aldandığı iki vasıf konusunda Allah’tan güvence alarak, cennette ebedi mülk ve sonsuzlukla nimetlendirilecektir.⁷²⁴

İnsan değerli ve kıymetli bir varlık olup, melekleri Adem’e secde ettiren sahip olduğu nüvüvvet ve risâlet yönüdür. Secde, burada iktida/uyumak anlamına gelmektedir. Bu durum, Allah’ın Âdem ve nesline vermiş olduğu büyük nimeti göstermektedir. Dolayısıyla Allah, ademoğullarını kerim kılmış, içerisindekileri vahyin her türlüşüne muhatap olarak var etmiştir.⁷²⁵

İbn Berrecân’ın izahında Adem (a.s), su ve temiz topraktan var edilmiş, İblis ise zehirli ateşten yaratılmıştır. Bu varlıkların yaratıldıkları şeyler ahlaklarını etkilemektedir. Dolayısıyla sahip oldukları özellikler, ait oldukları yere dönecektir. Ateşten olanlar ateşe, su ve topraktan olanlar ise yine yerlerine ulaşacaktır. Bu ilişkideki gayba dair bilgiler Allah’ın elinde olup, O’nun rahmetiyle şeytanlar insandan uzaklaştırılmaktadır. Âlemde bulunan iyilik ve kötülüğün, esasında varoluşlarına raci olduğunu düşünen müfessir, tâli kaynak açısından cehennem, ateş, şeytan gibi kavramları kötülüğe sebep kılmakta, kötülüğü iyilikten ayırmakta ancak yaratma ve meşîet açısından Allah’a nispetle birleştirmektedir.⁷²⁶

Âl-i İmrân-3/14 “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.” âyetinde Allah, “رِّينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ” ifadesiyle Kur’ân’da *şehvetlerin sevgisini güzelleştirmiş*, ancak âyette bizzat şehvetleri ifade etmemiştir. İbn Berrecân açısından, âyette ifade edilen şeylerin sevgisinin insanda bulunuyor ve bunların fitratımıza yerleştirilmiş olması, imtihanın büyüklüğü ve zorluğunu göstermesi açısından değerlendirebilir. O, bunu dilsel kullanım yönünden de daha belîğ bir ifade tarzı olarak yorumlar. Müfessire göre âyetteki derin anlayış, iman edenlerin gûnahta ısrar etmemeleri sonucunda affedilmiş olmalarıdır.⁷²⁷

⁷²² İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/128.

⁷²³ Tâhâ-20/120.

⁷²⁴ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/241-242.

⁷²⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/128.

⁷²⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/ 911

⁷²⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/583.

İbn Berrecân'ın tefsirinde var olan üsluplardan biri de vaaz ve nasihat barındırmasıdır. Tefsirinde; *fasl*, *tenbih*, *ibret* gibi ayrımlar onun bu yaklaşımının göstergeleridir.⁷²⁸ O, Kur'ân'ı okurken insanı; düşünme, tefekkür ve tezekküre çağrı yapmakta, muhatapların ilahî kelâma kulak kesilmesini ve muradı idrak etmesini istemektedir. Dolayısıyla anlatılan kıssalar aynı zamanda Kur'ân'ı kıraat eden ve dinleyenlere hitâb etmekte, yaşayarak onu tahakkuk ettirmenin önemine işaret etmektedir. Kur'ân, ibret almamızı ve nasihate kulak kabartmamızı istemektedir. Nitekim âyetler bizlere derin anlayışlar sunarak, şehadet âlemini tabir etmektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân, Kur'ân-insan ilişkisini sürekli olacak şekilde canlı tutmakta; onun okunması, anlaşılması ve amel edilmesi icap eden bir kitap olduğunu vurgulamaktadır. Kur'ân ilimleri ve ibret/i'tibâr ilişkisi ise tezimizin üçüncü bölümünde üzerinde durulacak bir konudur.

2.4.1. Kesb-İktisâb Meselesi

Sözlükte; kazanç, bir şeyi elde etmek gibi anlamlara gelen kesb kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de iştikaklarıyla birlikte altmış yedi kere geçmiştir. Beş yerde ise iktisâb olarak yer almıştır. Bu kavram, insanın dünyevî ve uhrevî sorumluluğuna işaret etmekle beraber, iradeyle bağlantılı olarak sorumlulukla da ilişkilidir.⁷²⁹ Bu kavram, kelam geleneğinde bir teori olarak, insanın ihtiyarî fiillerine dönük bir tartışma alanıdır. Bu lafza yüklenen anlam, kelimcilerin kudret ve kader anlayışlarıyla irtibatlıdır.⁷³⁰

Tasavvuf geleneğinde ilk dönemlerden itibaren, kesb ve tevekkül düzleminde meselenin tartışıldığını söylemeliyiz. Bu çerçevede tasavvuf ehlinin ekseriyeti, kesb ve tevekkülü bir arada görmüşler ve kişinin rızık temini noktasında çabasının önemine işaret etmişlerdir. Ayrıca kesbin terk edileceğine yönelik düşünenleri tenkit etmişlerdir. Şâkık-ı Belhî (ö. 194/810) gibi bu hususta farklı düşünenler olsa da Muhâsibî gibi tasavvuf ehlinin, bu yaklaşımları eleştirdiğini müşahade etmekteyiz.⁷³¹ Kesb ve tevekkül meselesi hakkında İmam Muhammed eş-Şeybânî bir eser kaleme almış, bu eser Serahsî'nin şerhiyle günümüze ulaşmıştır. Kesb kelimesinin geniş bir kullanım alanı olduğunu belirten müellif, kelimenin mutlak kullanımında, “Mal kazanma” anlamına dikkat çekmiştir. Onun bu mesele özelinde bazı tasavvuf ehlini eleştirmesi, konumuz açısından dikkate değerdir. Çünkü tevekkülün, bazı sûfilerin

⁷²⁸ Bu üslubu, tefsirinin temel hedefleri arasında sayılmıştır. Bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 80-81.

⁷²⁹ Mustafa Çağrı, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304-306. Kur'ân özelinde meseleyi ele alması açısından bkz. İskender Şahin, “Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019), 79-113.

⁷³⁰ Detaylar için bkz. Çağrı, “Kesb”, 25/304-306; Bayram Çınar, “Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2021), 129-148.

⁷³¹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şübhe* thk. Nûr Saîd, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 41. İlk dönem özelinde meseleye dair görüşler için bkz. Sezai Küçük - Zahit Enes Çakar, “Zühhd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı”, *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/2 (21 Ağustos 2020), 188-211.

zannettiği gibi kesbi terkle gerçekleşen bir şey olmadığını peygamberler ve sahabîler üzerinden örneklendirmektedir.⁷³²

Kesb konusunun birtakım ilmî tartışmalarının yanı sıra Kur'ân merkezli bir kavram olduğuna işaret eden Şahin, kelimenin türevleriyle birlikte altmış yedi kere Kur'ân'da geçtiğini tespit etmiştir. O, bu çalışmada insanın dünyevî ve uhrevî sorumluluğu konusunda kesbin değerini ortaya koymuş, insanın kesble müspet veya menfî kazanımlara haiz olabileceğine temas etmiştir.⁷³³ İbn Berrecân, kesbin aslını marifetullah olarak belirlemiştir. Onun açısından ilâhî marifeti artan kulun, tevekkülünün de artacağı söylenebilir. Tevekkülün azlığını tevhidde problem olarak gören müfessir; tevekkülün kemâl derecesini, işlerin Allah'a havele edilmesi anlamındaki tevfiz olarak görür.⁷³⁴

Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), bu meseleye âdâb kısmı içerisinde temas ederek kesbin önemini vurgulayan sûfîlerden çeşitli nakillerde bulunmuştur.⁷³⁵ Kelâbâzî (ö. 380/990) ise meseleyi kader, istitâat ve kulların fiillerinin yaratıcısı olmasıyla bağlantılı olarak kelâmî bir sûrette dikkate almıştır.⁷³⁶ Kulların kesblerinin ceza ve mükafat anlamında esas alınacağını belirtmekte, insanın hâdis ve mahlûk bir fiille bunu gerçekleştirdiğine temas etmektedir. Konunun cebir boyutuna da dikkat çeken Kelâbâzî, hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığının altını çizmiştir.⁷³⁷ Gazzâlî, kulun mükellef olduğunu vurgulayarak kesbi tevekküle zıt olarak görmemiştir. Kesbi ilk olarak akılla irtibatlı görmesi, önemli bir özelliği olarak zikredilmelidir. Tevekkül ve kesb ona göre ilâhî emre dayalı olurken, insanın fiilleri işleminde ve sebeplerin arkasında Allah'ı bilmesi gerekir.⁷³⁸

Eş'ârî ile özdeşleşmiş kesb kavramı, onun tanımında şöyle geçmektedir: Yaratılmış bir kudretle kesb, sahibinden meydana gelen şeydir.⁷³⁹ Watt, bu kavramın Eş'ârî öncesinde de kullanıldığını, İmam Eş'ârî'nin rolünün ise bu kavramı, Ehl-i sünnete uygun bir hale getirmek olduğunu söyler.⁷⁴⁰ Ayrıca kesb nazariyesi, Cebriyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini uzlaştırmayla da ilişkilendirilmiştir. İnsanın iradî seçimlerini ilâhî kudretle ilişkili okuması, Eş'ârî'nin cebr-i mutavassıt olarak değerlendirilmesine de sebebiyet vermiştir.⁷⁴¹ Kesb kavramı, Kur'ân'da sıklıkla kullanılmakla birlikte, insanın fiillerine

⁷³² Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-kesb*, şrh. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1997), 81, 87 vd., .

⁷³³ Ayrıntılar için bkz. Şahin, "Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi", 79-113.

⁷³⁴ Tevekkül konusundaki detaylar için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 240-241; Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*, 227-230. Esmâ şerhinde *el-Vekîl* ismi özelinde çeşitli bilgiler için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 2/303-310.

⁷³⁵ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 223-224.

⁷³⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 73-75.

⁷³⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 75-79.

⁷³⁸ Zahit Enes Çakar, *Gazzâlî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 117-119.

⁷³⁹ bkz. Eş'ârî, *el-Lüma* (naklen), Görgülü, *Eş'ârî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 232-236.

⁷⁴⁰ W. M. Watt, "İslâm'da Kesb Doktrininin Kökeni", çev. İbrahim Hakkı İnal, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 120-121.

⁷⁴¹ Meselenin ana hatlarını görmek için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304-306.

göre konumunun tartışıldığı bir zeminde hem kelâm hem de fıkıh ilminin temel terimleri arasında yer almıştır.⁷⁴²

İbn Berrecân, Allah'ın iradesi ve isteğini her şeyin üstünde konumlandırmıştır. Allah, esmâ ve sıfatlarıyla her şeyi kuşatmış; her şeyi var ve irade ettiği için istitâat ve iktisâbı da yaratmıştır. Bunlar; O'nun yaratması, alî kudreti ve yüce meşîetinden hâdis şeylerdir. Kulların söz ve amelleri, O'na benzemez ve hiçbir hâdis varlık O'nun takdiri dışında değildir. O, her şeyi var etmeden önce de olacağı üzere bilmektedir. 'Ademden varlığa çıkarması, O'nun, 'ademken emir ve yaratma açısından bilgisi dahilinde olması gibidir. Dolayısıyla bu bağlamda İbn Berrecân, Kaderiyye ve Cebriyye'nin iddialarının boşa çıkacağını belirtmektedir.⁷⁴³

O, fâil-i haktır ve bu âlemde ism-i fâil olmayı hak eden sadece Allah'tır. Diğer kimseler için faillik, mecaz ve teşbih kabilinden, hak sıfatıyla irtibatı olduğu için kullanılır. Fiil ve mefullerin ilişkisinin bir olmadığı gibi âlemde hiçbir şey O'na benzememektedir. O'nun dışındaki fiiller, kesb ve tavassuttur. Her kesb sahibi Allah'ın yarattığı mefulden, muhdes kudretince payına düşeni iktisâb etmektedir. Necm-53/31 "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. (Bu) kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükafatlandırması için (böyle)dir." âyetindeki muradın dışına kötülükle çıkılması, kesb sahibinin iktisâb ettiklerinin kemal vasfına haiz olmadığını gösterir. Ancak bu durum, mutlak fâilin iradesi dışında değildir.⁷⁴⁴ Yani müfessir, kötülüğün insana nispet edilmesi ifadesini, Allah'ın kötülüğü murad etmemesi çerçevesinde görmüş ancak bunu takdir edenin ve yaratanın da O olacağını göstermek istemiştir.

İbn Berrecân, Âdemin iki eliyle yaratıldığını ifade eden Sâd-38/75 "قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ" âyetini; "O iki eliyle hayır sahibi olup, kötülükten münezze varlık olmaktadır." şeklinde yorumlamaktadır. Bu sebeple iktisâb ehlinin muhdes kudretiyle kazandıkları, hikmet ve adalet gereğince ifade edilmiş olabilir. Salt O'na ait olan kesb ve sahibinin kasdının henüz içinde yer almadığı fiiller, mutlak hayrı ifade etmektedir. Daha sonrasında ise vasıtalı ve iktisâb sahibinin kastıyla birlikte, şer manalar ortaya çıkmaktadır.⁷⁴⁵ Dolayısıyla fiiller, fâilleriyle irtibatlı olarak hayır ve şerre konu olmaktadır.⁷⁴⁶

Bakara-2/124 âyetindeki "فَأْتَمَّهُنَّ" lafzında, fiilin zamirinin Allah'a veya İbrahim'e (a.s) dönmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁷⁴⁷ Allah'a dönmesini uygun gören müfessir, ihtimal olarak İbrahim'e (a.s) dönme seçeneğini de elememiş, mefulün faile takdim edilişi noktasından hareketle; bu

⁷⁴² Tahsin Görgün, "İslâm Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb" (Uluslararası Serahsî Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 75. Görgün, Seraahsî- İmam Muhammed'den gelen "Nizâm-ı âlem kesbedir." düşüncesini medeniyet inşası çerçevesinde değerlendirmiştir.

⁷⁴³ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/177.

⁷⁴⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/237-238.

⁷⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/238-239.

⁷⁴⁶ Hikmet ve fitnenin/mihnetin iktisâbla ilişkisine dair bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahi 'l-Hüsna*, 1/132.

⁷⁴⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu 'l-Beyân*, 2/498-509; Mekki, *el-Hidâye*, 1/423-424; İbn Atıyye, *el-Muharrerü 'l-Vecîz*, 2/205-206; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu 'l-Kur'ân*, 1/54-56.

durumun, İbrahim'e (a.s) bir açıdan fâil olma imkânı tanıdığını ifade etmiştir. İbrahim (a.s) denenmiş olmak cihetiyle, fâil ismini taşımakta, Allah'ın razı olduğunu yaparak âmil olmaktadır. Bu değerlendirme, dil açısından failin mef'ule veya mef'ulun fâile takdimi çerçevesinde bir değerlendirmedir.⁷⁴⁸ Nitekim bu âyette, benzer bir takdim ve tehir söz konusu edilmiştir.⁷⁴⁹

Mevcûdâtın tamamında Allah'ın fiilleri; halk-yaratma ve emir olarak bulunmaktadır. Allah, bu fiillerinde ortağı olmayandır. Gök, yer, yıldızlar gibi varlıklar, kimsenin dahli olmadığı, yaratma ve emrin sadece kendisine nispet edildiği şeylerdir. Kullar kendilerine ait fiilleri, Allah'ın yarattığı ve onlara verilen kudretle kaderleri vasıtasıyla iktisâb ederler. İlk kısım yani yaratma; insanın mahlûkata i'tibâr ve nazar çerçevesinde bakmasıdır ki böylece i'tibâr yoluyla ahirete ulaşılmaktadır. İkinci kısım olan insan fiilleri ise emir ve nehiy olarak ayrılmakta, mükelleflerin emre ve nehye riâyetleri gereğince mükafat veya azap görecekları ifade edilmektedir.⁷⁵⁰ Dolayısıyla vahiy; yaratmaya, yaratılışa ve mevcûdâta dair işaretler barındırırken aynı zamanda uyulması gereken emirleri ihtiva eden kelâm-ı ilâhî olmaktadır.

Bakara-2/286 “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ” âyetinde, iyi şeyler kesb ile anılmakta, şer işler ise iktisâb ile ilişkili olarak ifade edilmektedir. Hayrı murad eden kimseler, o hayrı yapmasa dahi iyi bir mukabele göreceken, şerri murad eden kimseler için fiil ortaya çıkmadan karşılığı yazılmayacaktır. İyiliklerin karşılığı çok, kötülüğün karşılığı ise denk olacaktır. Böylece iyiliklerin bâtını da değerli sayılırken, kötülükler bâtında kaldığı müddetçe mukabelesi olmayacaktır.⁷⁵¹ İbn Berrecân'ın bu değerlendirmesi, zâhir-bâtın dengesinde suçun karşılığı olarak nesnelliği korurken, Bâtınîlerin yaptığı gibi zâhirin yok edilmesi amacına matuf değildir.

İbn Berrecân, Âl-i-İmrân 131. “وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” âyetini, irca düşüncesi bağlamında yorumlayan Mürcie'ye temas etmiş, Allah'ın fazilet sıfatı gibi adalet sıfatının da bulunduğunun altını çizmiştir. O'nun Adalet sıfatında, hikmetle irtibâtın bulunduğunu söylemekte ve Mürcie'nin düşündüğünün aksine, kulların mükellef oluşlarının ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.⁷⁵² Dolayısıyla kullar teklife muhatap kılınmış, adalet ve fazilet sahibi bir ilâh tarafından imtihan edilmektedir, düşüncesine vurgu yapılmıştır. Bu yaklaşım, onun Mu'tezile ve Mürcie'nin düşüncelerini, yanlış veya eksik gördüğüne dair en bariz örneklerden biri olmalıdır. Dolayısıyla onun hikmetle adaleti ve teklifi anlamlı kılarken, ilâhî kudretle engin ve eşsizliği vurguladığını belirtebiliriz.

Fıtrat hadisinde yer alan, “Ailesi onu Yahudi veya Hristiyan yapar.” ifadesinin, Rûm-30/30 âyetinde vurgulanan, fitratullahla tearuz oluşturduğu düşüncesini ele alan müellif, küfrün iktisâb olduğunu

⁷⁴⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/332.

⁷⁴⁹ Bkz. “وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١٢٤)”. Rabbi İbrahim'i emirlerle sınamış, İbrahim/Rabbi emirleri tamamlamıştır. Rabbi, ben seni insanlara önder/imam kılacağım dedi. O da soyumdan da önderler/imamlar olsun dedi. Rabbi, benim sözüm zalimleri kapsamaz buyurdu.

⁷⁵⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/501.

⁷⁵¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/543-544.

⁷⁵² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/667.

belirtmiş, bu sebeple insanın tabiatındaki İslâm'ı örtüyor olmasına etimolojik bir işaret olarak temas etmiştir. Çünkü her insan, bela anında hakikatinde olan iman varlığını ortaya çıkarmakta, yani fitratındaki İslâm tezâhür etmektedir. Bu çerçeveden hareketle, insanların sorumlu ve teklife muhatap olduklarını, küfrün iktisâbî ve irade ile ilişkili oluşunu ortaya koymaktadır.⁷⁵³ Nitekim bu yaklaşım, insanın takva ve fücurun cemedildiği bir varlık olmasıyla da irtibatlı gözükmemektedir. Aynı zamanda insanın fiillerinden sorumlu ve mesul oluşunu göstermesi hasebiyle, tevhid haricindeki tercihin akıntıya kürek çekmeye benzediğini belirtebiliriz. Bu çerçevede Kıyâmet sûresi, yeniden dirilişi merkeze almakla birlikte kulun kesbini ispat etmekte; kaderin tahkiki bilgisiyle, fiilin kişiye izafetinin tashihiğini göstermektedir. Ancak her şey, O'nun meşîetine bağlı olmaktadır.⁷⁵⁴

Rızık kelimesinin helal ve haram olan şeyleri ihtiva ettiğini düşünen müfessir, iyilikleri O'nun var etmesiyle ifade etmekte, kulun kader ve Allah'ın izniyle bunu iktisâb ettiğini belirtmektedir. Kötülükleri de aynı şekilde değerlendiren İbn Berrecân, iyilik ve kötülük arasındaki farkı, Allah'ın rızasıyla ilişkisi çerçevesinde değerlendirmiştir. İyilikler onun rızasına uygun olup, kötülük ise rızasına aykırılık taşımaktadır.⁷⁵⁵

Eşyanın istitâati olmayıp, kendince eylemleri bulunmamaktadır. Bu eşyalara, naslarda kudretin nispet edilmesi, onların bâtınlarına delalet etmesi demektir ki bunun hakiki faili, Allah'tır. Ateş ve kılıcın bir sünneti bulunmakla birlikte, bütün emir ve izin Allah'a bağlı olmaktadır. İsbâ'nın (a.s) ölülere diriltmesi, O'nun izniyle gerçekleşmekte, Allah devamlı yaratma ve yarattıklarını yaratmaya devam etmektedir. Fâtır-35/41 “إِنَّ اللَّهَ يُمِيطُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا” âyetinde, Allah'ın gökleri ve yeri izâle olmaktan koruması, yaratmadaki sürekliliği/devamı göstermektedir.⁷⁵⁶

İbn Berrecân'ın izahında “أسباب المماوات”, gökler ve arasındaki emir dairesidir. Âlemde, müsebbebin bir sebebi vardır. O, âlemdaki şeylerin üzerinde bir varlıktır. Var olan sebep, O'nun iznine bağlıdır ki müsebbeb, edna sebeble kaim olur. Mutlak müsebbib Allah'tır ve her nefis bu açıdan kesbiyle vardır. İşler O'na döner. Sebeplerin en âli, kebir olan müsebbibe ulaşması, sıfatları inkâr eden ta'til ehlinin delillerini ortadan kaldırır. Putlara ve oyma ağaçlara tapan kimselerin durumunu, bizden istenen yüce sebebe ulaşmak yerine, ednâ sebebi tercih edenlere benzetebiliriz. Sebepleri azaltmayla imanının derecesini yükseltmek gerekir. Nitekim Sâd-38/10 âyetinde, Firavun yanlış tasavvuru sebebiyle güçlü olduğunu düşünüp, beşerî sebeplerle O'na ulaşacağını zannetmiştir.⁷⁵⁷

Kulluk, şer'î ve kevnî olarak ayrılmakta; insan, nebi ve melekler aynı zamanda şer'î kullar olmaktadır. Bu kimseler aynı zamanda, bâtın olarak kevnî kullar arasındadır. Aslında bu ayrım, iki farklı

⁷⁵³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/805.

⁷⁵⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2659.

⁷⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1448.

⁷⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1600.

⁷⁵⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2206-2207. Bu ayrımın İbn Hazm ve Gazzâlî ile uyumlu olması açısından bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 240-242.

kategoriden çok zâhir-bâtın birlikteliği içerisinde oturmakta; imanla şerî kulluğu kabul edenler, fitratlarında bulunan kevnî kulluğu bâtınlarında taşımaktadırlar. Yerler, gökler-felekler ve cansız varlıklar, O'nun kevnî kulları olmaktadır. Yaratılmışların şer'î kulluğu ise, Allah'ın ve onun has kullarının bilgisinde yer almaktadır.⁷⁵⁸ Dolayısıyla mükellef kulların yani insanların zâhirleri, şer'î teklifle muhatap, bâtınlarıysa kevnî olarak fitratla ilişiktir. Zâhirleri kevnî olarak kul olan varlıkların, bâtınları şer'î teklife muhataptır.

İbn Berrecân göre, hayvanlar mükellef değildir, diyen kimseler hata etmiştir. Bu düşünce bağlamında, kıyâmette bunların toprak olacağının söylenmesi, var edilenin iptal edilmesi anlamında olur ki bu yaklaşım İbn Berrecân açısından doğru değildir. Sâd-38/27 “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ” âyetinde belirtilen şey, iman eden, salih amel işleyen, mükellef ve mükellef olmayanların (hayvanlar) cennete girmesidir. Teklife muhatap olan fasitler ve inkârcılarsa cehenneme girecektir. Dolayısıyla Âl-i İmrân-3/37 âyetinde belirtildiği üzere, mükellef ile mükellef olmayan arasında fark bulunmakta, mükellef olan kimseler için nimet veya azap söz konusu edilmektedir. Mükellef olmayanaysa azap yoktur. Dünya hayatındaki habis bozguncular, oradaki - ahiretteki- duruma âyettir ki bu kimselerin aslı oradan ayrılmaz. Tayyip olan kimselerse ahiretteki cennete âyet olurlar. Dolayısıyla bütün bunlar Allah'ın kudret, hayat, ilim, irade ve varlığına deliller taşımaktadır.

Fâil-i Hak olan, Allah'tır. Bu ifadenin O'nun dışında bir varlık için kullanılması, hak vasfını taşıdıkları için mecaz ve teşbih kabilindendir. Ancak O'nun fiili başka varlıkların fiillerine ve mefullerine benzememekte, yarattıklarıyla gerçek bir fark bulunmaktadır. Başkalarının fiili kesb ve tavassut yoluyla olurken kul, Allah'ın mefulünden nasibine düşeni muhdes bir kuvvetle iktisâb eder. Bu kuvvet de Allah'ın yaratması sonucunda meydana gelir. Mesele netice itibarıyla, O'nun hikmet sıfatına raci olmaktadır.⁷⁵⁹ Dolayısıyla İbn Berrecân'ın kudret ve hikmet sıfatlarını, uyumlu ve bütüncül arz eden bir yapıda gördüğünü söyleyebiliriz.

İbn Berrecân, ahirette irade ve kesb olmadığını belirtirken bu âlemde; hayır, hareket ve irade gibi güzel olan şeylerin aslı olarak Allah'ı görmektedir. Bugün gayb olan ilâhî irade, ahirette zâhir olacak ve bâtınlar izhar edilecektir.⁷⁶⁰ Biz insanların, topraktan var edildiğini ve aslımız olarak yine oraya döneceğimizi söylemektedir. Allah, bizleri fetih ve feyhten yaratmış, ahirette de o asıllara döndürecektir. Ancak iman eden ve sâlih amel işleyenler için feyh yani cehennem, ilâhî emir gereğince haramdır. Dolayısıyla iman edip amel edenler cennete girecekken, ehli küfürse ateşe amelleriyle gireceklerdir. Çünkü ameller yaratılırken paylanmıştır ki “Cennet yaratılır ehli de öyle, cehennem yaratılır ehli de öyle” hadisi bunu ortaya koymaktadır. Nitekim Zümer-39/67 âyetinde

⁷⁵⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2412.

⁷⁵⁹ Bakara-2/33 “قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ”. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/236-238.

⁷⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2713.

vurgulandığı üzere işler Allah'ın elinde olup, feyh ve fetih karışımı var edilen mahlûkât, ilâhî iradeye teslim olmaktadır.⁷⁶¹

Kehf-18/51 “مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا” âyetinde, muradın sırrı olarak Allah; göğü, yeri ve arasındakileri hak sıfatı ve iradesiyle var etmiş, sonra bu hakkı zikir ve fitne olarak ikiye ayırmıştır. Fitnenin zâhir mekânı, dünya göğünden aşağı doğru olan kısmıdır. Zikrin varlığı ise dünya semâsından yukarı doğru gerçekleşmektedir. Bu sebeple hikmet üzere yaratılan insan, yaratma yoluyla değil, vasıtaları kesb yoluyla fitneyi ortaya çıkarmaktadır.⁷⁶²

Allah'ın hak ile yaratması; kelime, kudret ve meşîetiyle var etmesi demektir. Allah'ın kelimesi ise; irade, kudret ve ilmi olarak tabir edilmektedir. Âlemdeki eserleri ise; esmâ ve sıfatlarıyla mahlûkâtı tabir etmektedir. Bütün bu durum, O'nun âlemde ve varlıkta kevnî ve şerî iradesini göstermektedir.⁷⁶³ Aslında kötü, hayırsız, şer gibi olumsuz tanımlamaların yapılabilmesi, âlemin hak sıfatıyla ilişki içerisinde olmasıyla irtibatlıdır. Onların yani menfî şeylerin ilişki biçimlerinin ve değerlendirmelerinin, hakikatle tamamen uyuşmak anlamına gelmediğini de belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla varlıkta var olan hak vasfı sebebiyle menfî şeyler bahse konu olabilirken, hakikati ve rızaya uygunluğu Allah'ın emir ve iradesine bağlı olmaktadır. Özetleyecek olursak; kötü ve menfî şeyler, kevnî yaratma düzleminde değerlendirilmesi gereken şeylerdir.

İbn Berrecân açısından insanın varlığı; fetih ve feyhten müteşekkil bir karışım olmaktadır. Allah her şeyin yaratıcı ve eyleyicisi olup, hayır ve şer O'na aittir. Bu yaratılıştaki feyh ve fetih özelliği, Allah'ın hakk mahlûk oluşunun muktezâsı gereğidir. Çünkü Allah'ın meşîetinin iradesi neticesinde insan, ait olduğu sağ/fetih veya sol/feyh gruba eklenmektedir. Nitekim müfessir bu durumu, anne-baba ilişkisinde taraflardan birinin suyunun baskın gelmesi sonucu, doğan çocuğun erkek veya kadın oluşuna benzetmektedir. Bütün bu ilişki biçimiye ibtilâ/imtihan kabilinden olmakta; esmâ ve sıfatlar vasfıyla gören ve işiten olan kullar, bu özelliklerin kaldırılmasıyla manen kör ve sağır olmaktadır. Bütün bunların sonucu olarak; hidâyet ve dalâletin ortaya çıkarılmış olmasıyla insanların emir ve nehiyle imtihan edilmesi, onların leh veya aleyhlerine ahirette hüccet teşkil etmektedir. Ancak rahmetin, gazabı geçmiş olması hasebiyle İbn Berrecân, İnsân sûresinin müjdeye daha meyyal bir sûre olduğunu söylemektedir.⁷⁶⁴ Böylelikle insana hidâyet ve delalet yolları gösterilerek, hakkı kesbetmesi gerekliliği vahiy yoluyla bildirilmiştir.

Cenab-ı Hak, insanı ilk olarak hak sûrette yaratmış, bâtını/îç dünyasını tasvir etmiştir. İnsanın yaratılıştaki tasviri, en güzel biçimde yapılmıştır. İnsan sûret, mahal ve varacağı yerden en aşağı vasıfları kesbetmiş ve Allah hükmü gereği bu kıymetli varoluşu, Kur'ân-ı azizde ona ait olmayan, düşük vasıflarla anmıştır. Kalem-68/16 âyetindeki “الخرطوم” ifadesi, hayvana (domuz, fare, fil vb.) ait

⁷⁶¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efham*, 5/2692-2693.

⁷⁶² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efham*, 1/404-405.

⁷⁶³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efham*, 4/1881-1882.

⁷⁶⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efham*, 5/2667-2668.

bir vasıfken, hak sûrette var edilen insan için kullanılmıştır.⁷⁶⁵ Dolayısıyla değerli bir varlık olarak yaratılan insan, şanına yakışmayan işler yaptığında, vahiye kendisinden aşağı varlıklarla anılabilir olmuştur.

Özetle ifade edecek olursak; göksel cisimlerin tezâhüründe, ilâhî olan Hak vasfıyla irtibatı daha fazla olurken, arizî varlıklarda bu durum göreceli olarak daha zayıflamaktadır. Dolayısıyla insan, Allah'ın ruhunu üflemesi, halife olması açısından Hak'ka daha yakın konumlandırılmışken, onun tabiatına yerleştirilen toprak yönü Hak'la ilişkisini görece zayıflatmıştır. İnsanın şerri kesbetmesiyle velâyet yakınlığı da ondan uzaklaşmıştır.

2.4.2. Kötülük Problemi

Kötülük problemi, insanlığın düşünce tarihinde derinlemesine tartışılan ve felsefi bir çerçevede incelenen önemli bir meseledir. Bu temel sorun, Tanrı'nın evrende var olan kötülük ve acıların kaynağı karşısında nasıl anlamlandırılacağıdır. Düşünce tarihinin temel meselelerinden birisi olan bu konu, hayır ve şerrin varlığı, tanrıyla ilişkisinin mahiyeti ve kötülüğün ontolojik varlığının olması gibi birçok açıdan tartışılan bir problemdir. Kötülük; insan yaşamında, doğadaki felaketlerde, toplumsal haksızlıklarda ve birçok başka formda karşımıza çıkabilmektedir. Bu durum, birçok din ve felsefi sistemde ciddi düşündürücü sorulara neden olur: Tanrı kötülüğe neden izin verir? Tanrı iyiye kötülük nasıl ortaya çıkar? Bu sorular, teodise (Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını açıklama) çabalarına ve farklı dünya görüşlerinin kötülük problemini çözme girişimlerini içeren zengin bir düşünsel mirasa işaret eder. Bu karmaşık konunun anlaşılması, insanın varoluşsal deneyimini ve dünyanın doğasını anlamak adına önemli bir çabadır. İbn Berrecân'ın bu meseleye yaklaşımında; kötü fiillerin Müslüman bir fertten, iyi bir fiilin gayrimüslim bir kimseden meydana geliş keyfiyeti de bulunmaktadır.

Allah'ın insanı, isim ve sıfatlarının manası üzere yarattığını ve böylece insanın marifete yatkın hale geldiğini düşünen müellif, Allah'ın hikmet gereği olarak dünyada bela ve imtihanlar gönderdiğini söylemektedir. Böylece Müslüman fert, kulluğunu bilerek rabbin sıfatlarından kendi vasıflarını ayırmalıdır. Onun sahip olduğu sıfatlar, kulluk etmesi maksadıyladır. “Allah ve resulü en sevimli gelmedikçe iman etmiş olmazsınız” hadisini *muhabbet* bağlamında kullanan İbn Berrecân, en çok seven insanın; Allah'ın esmâ ve sıfatlarının manasıyla kulluk üzere tahalluk (ahlaklanma), resulün gösterdiği yol üzere taabbüd eden kimseler olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁶

İbn Berrecân, varlığın Allah'tan iyi ve kötüsüyle var edildiğini söylemektedir.⁷⁶⁷ Fıkıh üsülcülerinin hüsün-kubuh bağlamında ele aldıkları bu meseleyi müfessir, cehennemin feyhini anlatan hadis

⁷⁶⁵ İbn Berrecân bu meseleye Nisâ-4/47 âyeti bağlamında işaret etmiştir. bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/746; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/64.

⁷⁶⁶ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahi'l-Hüsna*, 1/61-62. Müfessir daha önce de ifade ettiğimiz üzere taabbüd kavramını öncelediğini söylemeliyiz. Metnin bu kısmında tahalluk kelimesini kullanması, rivâyetlerde yer alması sebebiyledir.

⁷⁶⁷ İbn Berrecân'la muasır olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin kötülük meselesine yaklaşımına dair bir örnek için bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/45.

çerçevesinde, şerrin bu nefeslenme ile oluştuğundan bahsetmektedir. Hayrı ise, fetihle bağlantılı olarak Allah'ın rahmetinin inzali olarak görmektedir. Din felsefecilerinin *teodise* bağlamında tartıştıkları bu mesele, kötülüğün varlık kaynağını göstermesi açısından önemlidir. İbn Berrecân; Mecusilerle, kötülüğü merkeze alanlarla ve âlemi salt iyilik olarak gören kimselerle, hayır-şerrin yaratılmış ve Allah'tan geldiğini söyleyerek ayırmaktadır. İyiliğin cennete nispetle anıldığını, kötülüğün cehenneme ait olduğunu belirtmekte; ahirette iyilerin ait olduğu cennete, kötülerinse ait olduğu cehenneme girerek adaletin tahakkuk edeceğini söylemektedir. Bu durumu, eşyanın aslına irca etmesi düşüncesiyle ve te'vîl kelimesinin taşıdığı, *asla dönme* manasıyla bağlantılı düşünebiliriz. Onun iyilik ve kötülüğün kaynağı bağlamındaki bu görüşünün, E'şâri gelenekle uyum içerisinde olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

Âlemi; feyh ve fetih ikilemi içerisinde gören müfessir, fitratı olan ateşe nispetle şeytanın aldatmasını, oraya dair çağrı olarak görmektedir. Bunun imkân ve şartlarını ilâhî irade tayin etmekte, insanlar için bu durum, teklifle ilişkili olarak dünyada bir imtihan ve sınanma olmaktadır. Her şeyin kaleme verilen ilâhî emirle yazıldığı düşüncesinde olan İbn Berrecân, insanların bela ve musibetlere sabretmesi gerektiğini sıklıkla ifade etmektedir.⁷⁶⁸ Dolayısıyla iyilik ve kötülük, cennet ve cehennem üzerinden Cenab-ı Hak'la irtibatlı olmaktadır. Böylece kötülüğün varlığı, imtihan sonucu başarılı ve başarısız olan kimseleri ayırt etmemizi sağlayacaktır.

İbn Berrecân için önemli kavramlar arasında, fitne ve imtihan kavramı yer almaktadır. Âlemin bir imtihan olduğunu belirten müfessir, Müslümanların hayır ve şerle (fitnelerle) imtihan içinde olduğunu söylemektedir. Hayır fitnesini; mal, evlat sevgisi, tekâsür, yönetme arzusu gibi sevgiyle irtibatlandırmıştır. Ayrıca bu kavramı; riya, kibir, ucub, hased gibi kötü hasletlerle de ilişkili görmüştür. Şer fitnesini ise; zulüm, günah, düşmanlık, fasıklık gibi şeyler olarak ifade etmiştir. Şer fitnesinin aslının nifâk olacağını söylemiş, ümmetin münafıklarının durumunu hayır fitnesiyle bağlantılı görmüştür. Çünkü ona göre münafıklar, bâtınlarında inkârcı olsalar da zâhirde hakla ilişkilidir.⁷⁶⁹

Müfessir, Enfâl-8/12 “Hani Rabbin meleklerle, "Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kafirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına" diye vahyedyordu.” âyetinde kafirlerin kalbine korkuyu atanın Allah olduğunu, Âl-i İmrân-3/155 “İki topluluğun karşılaştığı gün, içinizden yüz çevirip kaçanları, şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırmak istemişti. Ama yine de Allah onları affetti. Kuşkusuz Allah çok bağışlayandır, hâlimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir).” âyetinde ise şeytanın müminlere korku ilkâ ettiğini ifade etmektedir. Kur'ân'da bu tarz bir hitâbın, Allah hakkında bir şeyi haber verirken *edeben* yapılan bir kullanım olduğunu ifade eden İbn Berrecân, mutlak fâilin her zaman Allah

⁷⁶⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/806-807.

⁷⁶⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1593.

olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır.⁷⁷⁰ Dolayısıyla ona göre iyiliklerin Allah’a, kötülüklerin nefse ve şeytana nispet edilmesi varoluşsal bir izafet değildir. Allah’a iyilikler fâil-i a’lâ i’tibâriyle nispet olurken, mükellef varlıklara nispeti, fiilleri iktisâb etmeleri açısından dır. Dolayısıyla i’tibâr kavramı, varlık mertebeleri arasında bir geçiş ve bu mertebeler arasında bir alaka kurma olarak düşünölmelidir.

Müfessirin yorumuna göre; dünya hayatına Allah’ın rahmetinden bir parça, azabından da bir kısım yerleştirilmiştir. Dünya, cehennemın iki nefesi ve rahmet fethiyle birlikte var edilmiştir. Bunu -vahyin sıklıkla vurguladığı üzere- suyun/yağmurun inzali bağlamında değerlendirmiş, O’nun rahmetini, âlemin yaratılışında fitratına koyduğu şeyler olarak ifade etmiştir. Ona göre cehennem, nefesleriyle birlikte ortaya çıkan şeylerse, Allah’ın gazabını temsil etmektedir. Dolayısıyla iyilik-kötölük, O’nun iradesine bağlı ve O’nun takdir ettiği kadar âlemdede gerçekleşmektedir. Ancak bildiğimiz üzere, Allah’ın rahmeti gazabını geçmiştir. O, kullarına çokça lütufkâr olup, insanların iyiliklerinin karşılığını katbekat olacak şekilde taksim etmiştir.⁷⁷¹

İbn Berrecân’a göre nimetler; fayda ve zarar olarak ikiye ayrılmaktadır. Faydalı nimetler cennetten, zararlı olanlarsa cehennemdendir. Nahl sûresi-16/5 “وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ” âyetinde geçtiğı üzere ona göre “Yemeniz için” sözü, nimetlerin çeşidini ifade etmekle birlikte, yeniden dirilişe işaret eder. Nitekim yediğimiz nimetler; gökten yağın yağmurla ortaya çıkmaktadır. Yağmur müfessirin kavramsallaştırmasında, Allah’ın fethi-rahmeti olarak ta’bir edilirken, bununla bitkilerin yerden bitmesi, nimetlerdeki feyhe işaret etmektedir. Âyetlerde işaret edilen bu durum, insanın yaratılışında yer alan toprak ve vahiyde ifade edilen, *Allah’ın ruhundan üfürölmesi* sonucu var edilmesi meselesiyle benzeşmekte, insanın fetih-feyhten yaratıldığını göstermektedir.⁷⁷²

İbn Berrecân, gündüz ve gecenin varlığını, güneşin gölgeyle bulunmasını ve yörüngedeki hallerini iyilik-kötölük bağlamında değerlendirmiş, hak ve batılın idâlesi/döngüsü için mesel teşkil ettiğini ifade etmiştir. Bu haller ve durumlar kötölük ve iyiliğın sürekli ve aynı şiddette olmayacağını göstermektedir. Her batışın bir doğuşu olması, âlemdede işlerin ve ilâhî emir gereğince, O’nun hükmünün dairesel hareketini göstermesi açısından önem taşımaktadır.⁷⁷³ Aynı zamanda iyilik ve kötölük, çokluk ve azlık açılarından nesnelerde birlikte bulunmaktadır.

İbn Berrecân açısından dünyada mevcut olan ateş, hadiste işaret edilen cehennem feyhine mesel olmaktadır. Ancak bu dünyada var olan ateş, bizler için fayda da barındırması açısından cehennem ateşinden farklılaşır. Aslı cehennem olan feyh ile Allah’ın rahmetini temsil eden suyun karıştırılması, ateşin etkisini azaltmaya sebep olmuş, rahmetle karışmış olan bu ateş, dünyada bizlere faydalı taraflarının bulunması, yani zıtları birlikte barındırması açısından mesel olmuştur. Bu duruma temsil

⁷⁷⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/1015.

⁷⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/1064, 1065.

⁷⁷² İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1359. Bu durum insanın şerefli bir varlık kılınmasıyla da irtibatlıdır. Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu’l-Hikme*, 441-442.

⁷⁷³ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1749-1750. Bu çerçevede güneşi tek bir mesel olarak görmemekte iyi olabilecek her şeye teşmil etme imkânını okuyucuya vermektedir.

olarak, Yâsîn-36/80 “الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ” âyetindeki *yeşil ağacın*, batinında bulunan ateşi ortaya çıkarması gösterilmiştir. Nitekim ateşin kaynağı olan bu ağaç, rahmeti ilâhîyle yağmur (rahmet) ile karışmış, bu durum insanlara fayda olarak kullanma imkânını sağlamıştır. Yağmurun yağma hadisesinde görülen şimşek ve yıldırımlarda fetih yönü baskın olmakla birlikte, yağmurdaki feyhi temsil etmektedir.⁷⁷⁴ İbn Berrecân'ın burada tayin ettiği, ateşteki asıl olan feyh ve suda asıl olan fetih, cehennem ve cenneti temsil etmekte ve onlardan etkilenmektedir. Cennet ve cehennemse, Allah'ın esmâ ve sıfatlarından rahmet ve gazaba dair vasıflarını zuhur kılmasıyla ilişkilidir. Sonuç itibariyle müfessir, âlemde hüsün ve kubuhun bulunduğunu, bunların Allah'a ait olduğunu ifade etmekte, ancak özellikle rahmetin gazaba üstün geldiğini söylemektedir.

İbn Berrecân göre; toprak ve su yaratılışın esaslarından olmakta, insanın ahlak ve sıfatları ise; hava ve ateşi ifade etmektedir. O, Vâkıa-56/72 “ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ” “Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?” âyetinde, ateşin kaynağı olan ağacın yaratılmasına vurgu yapılmasını, insanın yaratılışının toprak, su, hava ve ateşten müteşekkil bir yapıda oluşuna yormaktadır. Nitekim ağaçtan ateşin çıkması, ölü bedenlere hayat verilmesine teşbih edilmiş, böylelikle âlemdeki bu gerçeklik dirilişe temsil edilmiştir. Onun yaklaşımı neticesinde bu durum, insanı feyh ve fetihten varoluş düşüncesine götürmeye, yağmurun âlemde bu özelliklerle var edilmesini ise dirilişe temsil edilebilecektir.⁷⁷⁵

Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Felak-113/2 “مِنْ شَرِّ مَا خُلِقَ” âyetinde yer alan “Ma” harfine olumsuzluk anlamı vermiş ve şer ifadesini tenvin okumuştur. Bu bilgileri veren İbn Berrecân'a göre o, Mu`tezile düşüncesine uygun olarak, “Şerri yaratan O değildir.” anlayışına mesnet edilen bir okuma biçimi gerçekleştirmiştir. İbn Berrecân'a göre, Allah'ın şerri yaratmadığı fikri, Mecusi sözü olan uluhiyete dair kötü bir iftiradır. Ra`d-13/16 “De ki: "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?" "Allah'tır" de. De ki, "O'nu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) mı edindiniz?" De ki, "Kör ile gören bir olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?" De ki: "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir, mutlak hakimiyet sahibidir.” ve Sâffât-37/96 “"Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.” âyetlerinde vurgulandığı üzere Allah, hayır ve şer bütün amelleri yaratandır.⁷⁷⁶ Dolayısıyla müfessir iyi, kötü, hayır ve şer bütün fiilleri Allah'ın irade ve kudretiyle irtibatlı görmüş, kulların fiillerin yaratılmasında dahil olmadığını, şerrin yaratılması dahil her şeyin yegâne yaratıcısı olarak Allah'ı gördüğünü belirtmiştir.

İbn Berrecân'a göre Allah'tan afiyet dilenmesi, O'ndan başka Yüce varlık bulunmaması anlamına gelmektedir. O Allah'tır ki karanlık mukabili olarak nûr, delalet karşılığında hidâyet, hastalık mukabili sıhhat verir. Bu dünyada insanların başına gelen bela, afiyet, şer, hayır, kötülük gibi birtakım şeyler,

⁷⁷⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2091-2092.

⁷⁷⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2503.

⁷⁷⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2828-2829.

âlemdeki hikmet, illet ve kulları imtihan için vardır. Hayırla ilgili şeylerse basiret ve tezkireyi ifade etmektedir. Akıllı kimseler ve basiretle görenler bu hakikati idrak etmekte, kötü ve şerrin aksine hüsün ve iyilikler, O'nun sevdiği razı olduğu şeyler olarak farklılaşmaktadır.⁷⁷⁷ Dolayısıyla insanın kesbettiği tercih, onun ahiret hayatının belirleyicisi konumunda yer alacaktır. Yaratma bakımından kötülük Allah'a aitken, insan hissesine düşeni iktisab edecektir.

2.4.3. Eşyânın Zıttıyla Bilinmesi

İhvân-ı Safâ risalelerinde, Yaratıcının birliği vurgusuyla birlikte, O'nun haricindeki şeylerin çiftler olarak değerlendirildiğini bilmekteyiz. Dolayısıyla insan, mevcûdâtı çiftler üzerinden anlamakta, bu çiftler âlemde zıt veya birbirini destekler mahiyette olmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın âleme dair bu anlayışı, dinî ve ahlaki sahalarda da kullandıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla eşyanın zıttı, ya kendi cinsinden olan şeylerle ve yahut kendi cinsinin mukabilinde olan şeyler yoluyla idrak edilebilmektedir. Zıtlık, varlık ve yokluk zıtlığını göstermenin ötesinde, siyah ve beyazın sahip olduğu zıtlığı yani; sarı, kırmızı, mavi, yeşil gibi alternatifleri olan bir kavramı göstermektedir.

Câbirî, “Varlıklar zıtlarıyla tanınır.” değişimin, beyânî epistemoloji içerisinde yer aldığını ifade etmektedir. Nitekim o, doğuda beyanın irfan üzere, Endülüs'te ise burhan üzere kurulduğunu düşünmektedir.⁷⁷⁸ Câbirî'nin taksimini dikkate aldığımızda, beyân yönünün ağır bastığını düşündüğümüz İbn Berrecân; marifet, amel ve müşahade açılarından irfan özelliklerini de göstermektedir. Bu durum bize, müfessirin bir geçiş sürecindeki durumunu ortaya koyar. Aynı şekilde bu farklılık, Câbirî'nin Endülüs-Mağrip hakkındaki fikrinin, istisnaları bulunduğunu da göstermektedir.⁷⁷⁹

Endülüs düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan İbn Meserre, tabiatın sınırlı olması halinde tek düzelik olacağını düşünmektedir. O, tabiattaki farklılığın ve zıtların bir arada olmasının, Allah'a işaret ettiğini söyler. Nitekim âlemde işleyişin aksi olarak, suyun ağaç üzerindeki yükselişini buna örnek olarak sunmuş, âlemin doğal düzenin dışındaki fiili var eden, kudret sahibi bir yaratıcıya işaret etmiştir. İbn Meserre, âlemde bir tasarruf sahibi ve idare edenin varlığının kabulünün, fitrî bir şey olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁰

İbn Hazm zıtlığı, iki zıt şey arasında, ikisinin de cinsinden olmayan ara durumların imkânını taşıması olarak değerlendirmekte; siyah ve beyazın zıtlığında kırmızı, sarı gibi ara renklerin imkânından bahsetmektedir. Dolayısıyla zıt varlıklar tek başlarına var olmakta, zıtlardan birinin yokluğu diğerine bağlı olarak değişmemektedir. O, *nefiy* kelimesini ise, iki çelişik arasında ara durumun olmadığı şey olarak belirtmiş ve örnek olarak hayat ve ölümü göstermiştir. Çünkü ona göre hayat ve ölümün arasında ara bir şey bulunmaz. İbn Hazm, farklı sebeplerle karışıklığa sebep olan *teğayür* ve *hilaf*

⁷⁷⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2833-2835.

⁷⁷⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 9 vdm..

⁷⁷⁹ Câhız ve İbn Vehb'in i'tibâr kavramının beyânla ilişkisi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 42-45.

⁷⁸⁰ İbn Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr*, 60-61. Bkz. Varlıkta fitrat ve intizâm bölümü.

kavramlarına da ayrıca değinerek meselelerin esas noktalarını ortaya koyma çabası içinde olmuştur.⁷⁸¹ Dolayısıyla zıt kelimesi nefiy anlamında kullanıldığında, İbn Hazm açısından alternatifi tek olan bir kavramı ifade etmektedir.

Fârâbî, *Kitâbu'l-mille* isimli eserinde verdiği örnekte; doktorun tedavi yönteminde, zıtları zıtlar üzerinden mukavemetine işaret etmiştir. Bu çerçevede tıp bilimiyle ilişkisi bilinen İbn Berrecân'ın, zıtlık ilkesinin temelini, dönemin tıp bilgisiyle irtibatlı olduğunu söylenebilir. Fârâbî açısından, zıtlara zıtlarla mukavemet etme fikri en genel önerme olurken, sarıhumma hastalığına arpa suyuyla mukavemet etmek ise, özel bir hüküm olmaktadır.⁷⁸² Nitekim İhvan-ı Safâ risalelerinde de sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık özellikleri teolojik bir zeminde değerlendirilmiştir.⁷⁸³

Sülemî, her şeyin zıttıyla birlikte var olduğuna dair düşüncelere, sufi yorumlardan birtakım nakiller yoluyla işaret etmiştir. O, mevcûdâtın zıttıyla irtibatlı olduğunu ancak nefsinde tek oluşunu vurgulamıştır.⁷⁸⁴ Sûfilerden bazıları Mülk-67/1 “تبارك” ifadesini, zıtları birbirine bağlayan ilâhın nitelemesi olarak belirtmişlerdir.⁷⁸⁵ Kuşeyrî'nin ise zıt kelimesini, *birbirini nakzetme* bağlamında kullanmıştır. Nitekim o, zıtların bir arada olamayacağını, iman ve küfrün, hak ve batılın, tasdik ve tekzibin bir arada olmaması şeklinde örneklendirmiştir.⁷⁸⁶ Aynı şekilde ilâhî zât, kadîm, hâdis gibi zıtlıkları bir arada bulundurmaz, Dolayısıyla onun yaklaşımında Allah, zıtlardan münezzehtir.⁷⁸⁷

Gazzâlî, Allah'ın Hak isminden bahsederken, mukabili olan bâtila işaret ederek eşyânın zıttıyla ortaya çıkacağına temas etmiştir. Hakkın mutlak olanının zâtıyla vâcib olduğuna, imkânsız olanınsa bâtil olduğuna değinerek; mutlak hak, mutlak batıl, bir cihetle hak ve bir cihetle batıl şeklinde tasniflemiştir. Nesneler, dil ve zihindeki varlık alanlarında hak kavramının kullanıldığını işaret eden Gazzâlî, hakikî varlığı; zâtının başkasına muhtaç olmaması, olarak izah etmektedir.⁷⁸⁸ Ayrıca Gazzâlî eşyanın zıttıyla bilinmesi düşüncesine, *İhyâ*'da da temas etmiştir.⁷⁸⁹ Bu durumu, İbn Berrecân'ın Gazzâlî ile irtibatını göstermesi açısından önemsemekteyiz.

Zerkeşî ve Süyûtî'nin münâsebet ilmi çerçevesinde, zıtlık/mudâdde hakkında konuşurken temas ettikleri şeylerden birisi de şeylerin (bilgisinin) zıttıyla ortaya çıkarılması fikridir.⁷⁹⁰ Ayrıca Endülüs tefsir âlimlerinden biri olan İbn Cüzey'in de Kur'ân'da yer alan vaad ve vaîd kavramlarının, bu

⁷⁸¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 186-188.

⁷⁸² İlgili düşünce için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev.Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 47-49.

⁷⁸³ Bkz. Bozkurt, Birgül . "İhvan-ı Safâ'da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 / 19 (Nisan 2018): 27-59 .

⁷⁸⁴ İlgili nakiller ve değerlendirme için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/63-76.

⁷⁸⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/339.

⁷⁸⁶ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/36, 61, 238, 276, 347, 520; 5/1634.

⁷⁸⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/212.

⁷⁸⁸ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 127-128.

⁷⁸⁹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 4/32, 321.

⁷⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/40; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/695-696.

değerlendirme içerisinde daha anlaşılır kılınabileceğine işaret etmiştir.⁷⁹¹ Nitekim genellik, özellik, kapalılık, açıklık, zihinsel veya hissî alakaları dikkate aldığımızda; âyet ve sûreler arasında münasebeti/yakınlığı kurmak kolaylaşmaktadır. Bu bağlamda İbn Berrecân'ın münâsebet konusuna yaklaşımında varlık; aynî, zihnî, ketbî, lisânî gibi bütün i'tibârlarıyla zıttı üzerinden anlaşılır kılınabilecektir. Bu çerçevede müfessirin geniş bir münâsebet yaklaşımına taraf olduğuna üçüncü bölümde temas edeceğiz.

Âlem ve vahyin irtibatını merkeze aldığımız bu başlıkta İbn Berrecân, her ikisinde de zıtlığın mevcut, bir arada ve uyumlu olduğunu düşünmektedir. Onun bu yaklaşımı, İbn Meserre ile bağlantılı gözükmektedir. İbn Berrecân'a göre varlık, Allah'ı; kevnî ve şer'î olarak hamdle tesbih eder. Nitekim onun açısından secde denilen şey de yaratılıştta var olana denilmektedir. Zıt, zıttının güzelliğini ortaya çıkarır, ifadesinden hareketle o, âlemde iyi ve kötünün kıymetini hatırlatması ve aklın eksikliği çerçevesinde tesbihatı önemli görür. Hak'tan sonra gelen batıl ifadesi, gündüz sonrası gelen geceye benzemektedir. Bu zıtların birlikteliği, hakkı müşahade için tamamlayıcı bir özellik taşımaktadır. Eşyâların zıttıyla kaim olması bu âlemdeki bir gereklilik olup, ahirette ise sıfatlar kemâlleri üzere tezâhür edecektir. Dolayısıyla bu dünyada var olan cehalet ve unutma, ilim ve zikir yoluyla vahiy ve âlem varlıklarıyla beyan edilmiştir.⁷⁹² Onun düşüncesinde varlıklar karşılıklarıyla tanınmakta, eşyanın zıttı hakikati keşfetmede veya beyanı anlamada destekçi olmaktadır.

İbn Berrecân açısından âlemde zıtlar olarak eşyânın bir arada bulunuyor olması, bunları tedbir eden bir gücün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mevcûdâtın zıtları barındırması ve bunların bir nizam/tertip üzere olması ilâhî kudretin eşsizlikleri olarak algılanması gerekmektedir. Ayrıca zıtları sevk ve idare eden güç sahibi bir Allah/yaratıcı düşüncesini vurgulayarak O'nun her anlam ve şekilde tek ve benzersiz olduğunu da göstermektedir. Çünkü onun düşüncesinde Mutlak varlık olan için, O olmak bakımından herhangi bir zıtlık söz konusu değildir.

İbn Berrecân, Kur'ân'da gece ve gündüzün peş peşe geldiğini ve iç içe geçtiğini ifade eden âyetleri, zıt olanın zıttının güzelliğini ortaya koyması cihetiyle değerlendirmektedir. Dolayısıyla iyi ve güzel şeyleri ifade/tabir eden gündüzle, kötü ve çirkinliği ifade/tabir eden gece kavramları arasında, birbirlerinin değerine işaret eden yönler vardır. Nitekim onun açısından, fitnede zikrin eserinin yani ibret gerektiren bir tarafının bulunması, zikirde fitnenin var olması ve iç içelik arz ediyor olması düşüncesiyle de benzeşmektedir. Dolayısıyla âlem bu zıtlıkları peş peşe veya iç içe barındırıyor olması hasebiyle imtihan alanı olarak tayin edilmiş, *i'tibâr ehli* gibi bu hakikatin farkına vararak kurtuluşa erenlerin tepesinde yer alacağı belirtilmiştir.⁷⁹³ Bu durumu, Kur'ân'ın kimilerinin hidâyetini artırırken kimilerinin de azabına sebep olmasıyla anlamlandırabiliriz. Kur'ân, öğüt alınıp gösterdiği hedeflere

⁷⁹¹ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl*, 1/15.

⁷⁹² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1646-1647.

⁷⁹³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2240-2241.

yüründüğünde imanı ziyadeleştirirken; “Allah bir beşerle konuşmaz.” veya “onda eksiklikler vardır.” şeklinde yaklaşımların dalâletini artırmaktadır.

Âlem özelinde İbn Berrecân, zıtlık kavramını ikili bir anlam alanına hapsetmemiş, farklı veçhelerle farklı boyutlarının olduğu bir düşünce olarak konumlandırmıştır. Aslında bizce bu anlayış, fıkıh usûlündeki meselelere çok boyutlu bakışı sağlayan efâl-i mükellefin anlayışıyla irtibatlı gözükmektedir. Nitekim bu geniş çerçeveli bakış, ilâhî kelâm olan Kur’ân’ın farklı anlam alanları ve işaret ihtimallerine de kapı açan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla dünyada doğru; i’tibârla artma ve azalma gibi değişkenlik taşımaktadır.⁷⁹⁴ Bu değişkenlik nesnelerin zıtlığı taşımasıyla birliktelik arz ederken, ilâhî olanla irtibatı kurulduğunda hakikati ortaya çıkacaktır.

Bu yaklaşıma, İbn Berrecân’ın Fussilet-41/37 “Gece, gündüz, güneş ve ay Allah’ın varlığının delillerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah’a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah’a secde edin.” âyetini örnek verebiliriz. Bu âyette geçen gece; küfür, dalâlet ve cehalete, körlük ise; batıl ilâh ve fitneye işarettir. Güneş lafzı; iman, hidâyet, ilim, yardım, hak ilâh ve iyi sonuçla alakalıdır. Ay ise; hidâyet ve kullara fayda anlamlarını barındırmaktadır. İbn Berrecân tefsir ettiği bu deliller ve âyetlerden medlul aleyhin anlaşılması gerektiğini ve bu tarz anlamlara i’tibâr edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu anlamların aynı sûrede yer alan 25. “وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ ”. “أَيَّدِيهِمْ وَمَا خَلَقَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ” âyette geçen kurnâe lafzıyla ilişkili olarak ziyade bir anlam taşıdığını söylemektedir. Çünkü onun yorumunda karîn; iyi tarafa davet ve kötü tarafa davet edenler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. İmtihan dünyasındaki kimseler, aynı şekilde âlemde bulunan nesnelerin halleriyle benzerlik taşımaktadır. İbn Berrecân, Kur’ân’da ifade edilen gece-gündüzün takipleşmesi ve iç içe geçiyor olmasını, güzelliğin kendi içerisinde zıddını barındırması ve ahiret ve dünya hayatının benzerlik ilişkisi içerisinde olmasıyla açıklamıştır.⁷⁹⁵

Müfessire göre âlemdeki marifetlerin bilgisi, zıtlarıyla vardır. Ona göre âlemde esbâba takılan kimseler, var ediciye i’tibâr etmeyip esbaba kul olurlar. Kur’ân’da anlatıldığı üzere İbrahim (a.s) ise bize i’tibâr yolunu göstermiş; onun güneş, ay ve yıldızlar üzerinden Kur’ân’da örnek kişiliğine yer verilmiştir.⁷⁹⁶ Bu çerçevede i’tibâr ehlinin İbrahim (a.s) vurgusunun, i’tibâr anlayışıyla sıkı bir irtibatı bulunmaktadır. Nitekim o, şeylerin zâhir/görünen yüzlerinden bâtın/iç yönlerine geçiş sağlayarak marifet bilgisine ulaşmıştır. İbrahim (a.s) üzerinden kurulan bu irtibatın benzerini, İbn Meserre’nin metinlerinde de görmekteyiz.

İbn Berrecân, Allah’ın adalet ve imtihan isimlerinin muktezasının, bu âlemde var edildiğini belirtir. Bu bağlamda ona göre ilâhî teklifte; emir-nehiy, vaad-vaîd gibi kavram çiftleri bulunmakta, bu zıt durumlar, nesneler üzerinde tecellî etmektedir. Bu sebeple Kur’ân’da çokça yer alan el-Azîz ismi;

⁷⁹⁴ Burada hakikatin göreceliğini kastetmemekte, çerçevenin genişletilmesi gerektiğini belirtmekteyiz.

⁷⁹⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2240-2241.

⁷⁹⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/1054.

O’ndan başkasının izin vermediği kimselerin, fazilete erişemediği anlamına geldiği gibi, O’nun azabından da kimse kurtamaz demektir.⁷⁹⁷ Bu çerçevede müfessir, eşyanın zıttıyla var olmasını ve âlemdeki ikiliği, esmâ ve sıfatların muktezâsı nazarından değerlendirmekte, âlemdeki bu zıtlığı Allah’ın *âdil* ve *mümtehin* sıfatlarının bir eseri olarak anlamaktadır.

İbn Berrecân’ın zıtlıklar arasında vurguladığı kavram çiftlerinden bir diğeri; zikir ve fitne kavramlarıdır. Âlemdeki fitneler, aynı zamanda imtihanın bir gerekliliği olurken, gayret eden ve etmeyen kimselerin ayırt edilmesini sağlayacak dengeyi de göstermektedir. Âlemin bir parçası olarak dünya hayatının geçiciliğini vurgulayan müfessir, sıklıkla bu hayattaki insanın zindan halinde olduğunu belirtmekte, ölümle bu tutsaklığın son bulacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu âlem/düzen geçici olmakta, ebedi yurt olan ahirette sonsuz saadete ulaşmak için fitnelere dikkat etmek gerekmektedir.⁷⁹⁸ Bu bağlamda i’tibâr ehli fitnelerdeki zikri, zikirlerdeki fitneleri görebilen ve varlıktaki işleyişin farkına varan kimseler olmaktadır. Bu durum, eşyânın zıtlıklar üzerine meydana getirildiği düşüncesiyle de bağlantılıdır.

İbn Berrecân zâhir ve bâtın isimlerini açıkladığı yerde, bu iki kavramın manaca zıt olduğunu ancak aynı zamanda bir arada bulunan ve destekleyici ifadeler olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla müfessir açısından zıtlık, mananın ortaya çıkarılmasında istifade edilen bir yaklaşımı göstermesi açısından önemlidir. Bu zıtlık ,aynı çerçevede teşbih ve tenzihte aşırı gitmenin engelleyicisi olarak da görülebilmektedir. Dolayısıyla müfessir, Evvel, Ahir, Zâhir ve Bâtın isimleri olan Allah hakkında, mutlak dengenin kurulması gerektiğini düşünmektedir.⁷⁹⁹

İlâhî isimlerden *Mürsel* sıfatı olan Allah, âleme yaydığı hak sıfatıyla zıtları birlikte var etmiş, ruhla nefis, akılla hevâ, ilimle cehalet, zikirle nisyan şeklinde eşyâyı mündemiç kılmıştır. Övülen sıfatların, yerilen sıfatlarla birlikte olduğunu vurgulayan İbn Berrecân, bizlere göre ispattan nefye, nefiyden ispata, bir diğer değişle ispattaki nefye, nefiydeki ispata imkân sağlayacak yolun taşlarını döşemektedir.⁸⁰⁰ Bu fikri yürüyüş, hem fıkıh usûlüne dair tartışmalara hem de kelâm ilmindeki zât-sıfat münasebeti bağlamında tartışılan probleme dönmektedir. Bu tarz birliktelikler, zikir ve fitne meselesine dönerken; her şeyin varlığı hakkın varlığından kaynaklanmakta, hayır olanlar nispet edilirken şer olanlar O’ndan nefyedilmektedir. Dolayısıyla şerrin hakla irtibatı velâyet açısından değil, yaratma bağlamındaki hakikatle ilişkili olmasındandır.⁸⁰¹

Sonuç olarak, “Eşyânın zıttıyla bilinmesi” fikri, varlığın türleri olan âlem ve vahyin, birbiri üzerinden anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Vahiy ve âlemdeki işleyişi kavrayan insan, ilâhî kudret ve iradenin farkına varacaktır. Ayrıca zıt kavramları bilmek, bizlerin hikmet sahibi bir insan olmasına katkı

⁷⁹⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu ’l-Efhâm*, 3/1286.

⁷⁹⁸ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/530.

⁷⁹⁹ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsnâ*, 1/112-124.

⁸⁰⁰ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsnâ*, 2/338.

⁸⁰¹ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu ’l-Hüsnâ*, 2/23-24.

sağlayacak, mevcûdâttağı ilâhî boyutu idrak etmemizi kolaylaştıracaktır. Çünkü ilâhî zât dışında her şeyin zıttı bulunmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**İBN BERRECÂN'IN İ'TİBÂR ANLAYIŞI VE KUR'ÂN
İLİMLERİNE YAKLAŞIMI**

İBN BERRECÂN'IN İ'TİBÂR ANLAYIŞI VE KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI

Felsefenin metafizik (varlık), ahlak(etik), mantık ve epistemoloji(bilgi-marifet) şeklinde dört ana esası bulunmaktadır. Bilgi felsefesi olarak da tanımlanan epistemoloji, âlimlerin düşünce dünyasını şekillendirmede oldukça önem arz etmektedir. Bu çerçevede, İbn Berrecân'ın sahip olduğu ilim/marifet düşüncesini ve bu düşünceye nispetle fûru sayılan Kur'ân ilimlerine dair düşüncelerini birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Zira müfessirin yorumu, ilkeler çerçevesinde tikel meselelerle ilişkilendirilmiş, *Tenbîhu'l-efhâm*'da klasik bir tefsir formatının dışında görüşler ve meseleler şeklinde tartışılmıştır.

Bilginin mahiyeti, kaynağı, yöntemi, hakikatle ilişkisi sorularını merkeze alan epistemoloji veya bilgi felsefesi, özellikle tasavvuf ehlince farklı düşüncelere kapı aralamıştır. Klasik kelâm âlimlerince bilgi; akıl, doğru haber ve sağlam duyular ile elde edilirken, sûfiler bilgiyi marifet şeklinde tanımlamakta, duyuların üstünde ilham ve keşfi dikkate almakta veya öncelemektedirler. İbn Berrecân'ın da sahip olduğu bu yaklaşım tarzı bilinmedikçe, sûfilerin sadece tikel âyet ve hadislerle dair yorumlarını bilmek yeterli gelmeyecektir. Nitekim vahiy-ilham, akıl-kalp, bilgi-marifet, zâhir-bâtın vb. kavramların, sûfilerin ve İbn Berrecân'ın düşünce dünyasında temel kavramlar arasında yer aldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Tasavvufi/işârî tefsirin mahiyeti, zâhir-bâtın dengesi ve müfessirin bu çerçevedeki değerlendirmelerinin, epistemik ve ontolojik farklılıklar çerçevesinde şekillendiğini söyleyebiliriz. İbn Berrecân'ın; varlık tasavvuru, iyilik-kötülük problemi, i'tibâr, esmâ ve sıfatlar nazariyesi tefsir eserini oluştururken, aynı zamanda dayandığı görüşleri de göstermektedir. Nitekim biz bu konulara ikinci bölümde yer vermiş, ulaşabildiğimiz ilkelere işaret etmiştik. Çünkü bu süreci en iyi şekilde anlatılacağını düşündüğümüz ilâhî kelâm olan vahiy, müfessirin sistematik düşüncesini en iyi aktarabileceğimiz temel kavramlarından birisidir.

Müfessir İbn Berrecân'ın, *Tenbîhu'l-efhâm* adlı eserinde Kur'ân âyetlerine, klasik dil/tarih çerçeveli anlayışla tefsir eden âlimlerin aksininin dışında yaklaştığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla daha açık bir şekilde ifade edecek olursak o, Kur'ân âyetlerini hatta hadisleri sahip olduğu mukaddem düşüncelerle ilişki içerisinde te'vîl etmekte, âyetleri zâhirî anlamından -onun bir başka ifadesiyle ma'hûd anlamdan- i'tibâr yaklaşımıyla uzaklaştırmaktadır. Ancak bu mukaddem fikirler, yine asıl kaynaklara

referansla konulmuş ilkeler olmakta, dolayısıyla teori ve pratik birlikteliği sürekli bir şekilde devam etmektedir.⁸⁰² Yine onun düşüncesinde temel bir konumda yer alan; her zâhirin bir bâtını, her bâtının bir zâhiri vardır fikri, kelimedeki zâhir anlamdan bâtın anlama geçişin önünü açmakta ve müfessir bu tür durumlar için i'tibâr kavramını kullanmaktadır. Zâhir-bâtın birlikteliği, İbn Berrecân'ın bâtını düşünceden ayrı bir konumda yer almasını sağlamaktadır. Yani bu i'tibâr anlayışı, onun kelâmın zâhir ve bâtın anlamlarını koruduğunu göstermektedir.

Bu bölümde, İbn Berrecân'ın asıllar etrafında ortaya koyduğu tefsir ameliyesinin ve i'tibâr yönteminin, yani yorum faaliyetindeki pratiğin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Ayrıca onun bu asıllar ve yorum yönteminin, Kur'ân tefsirinde örnekliği sunulacak ve -Kur'ân ilimlerinin henüz bütün olarak teşekkül etmediğini düşündüğümüzde- Kur'ân ilimlerine Zerkeşî, Süyûtî gibi ulûmu'l-Kur'ân alanında eser telif eden müelliflerin, klasik anlayışlardan kavramsal düzlemde farklı yaklaştığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu kısmı aynı zamanda, Kur'ân ilimlerinin mahiyeti soruşturması için bir başlangıç olarak da tasarladığımızı söylemeliyiz. Dolayısıyla bu bölümde i'tibâr yöntemini ve anlayışını, âyetlerle çift yönlü ilişkinin bir tezâhürü olarak değerlendirdiğimizi belirtmekte fayda görmekteyiz. Bu çift yönlülük, teori ve pratik birlikteliğini gösterme çabasının gerekliliği üzerine hasıl olmuştur. Aynı zamanda bu, bilginin tündengelim ve tümevarım oluşuyla da alakalıdır.

3.1. TE'VÎL YÖNTEMİ OLARAK İ'TİBÂR

3.1.1. Kelime Anlamı

İ'tibâr kelimesi, Arapça asıllı bir kelime olarak Türkçede kullanılmakta; saygı görme, dikkate alma veya alınma, farazî değer ve ibret alma gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin Türkçede kişi, nesne veya gerçekliği olmayan şeyler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca kelime, *itibarsız* şeklinde olumsuzluk ekiyle de kullanılmakta, değer ve kıymeti olmama durumunu nitelemektedir.⁸⁰³ İbret ise TDK'ye göre kötü bir olaydan alınması gereken ders, uyarıcı sonuç olarak nitelenmiş, Aşık Veysel'in "Gören göze ibret vardır her şeyde." sözüyle örneklendirilmiştir.⁸⁰⁴ Ancak biz ibret kelimesinin kötü bir olayla sınırlandırılmasını yeterli bulmuyor, verilen örneğin bize destek için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

İbn Berrecân öncesinde, "عبر" kökünden türeyen i'tibâr/ibret kelimesi hakkında Arap dilinin, *Kitâbu'l-ayn*, *Cemheretü'l-lüga*, *Tehzibü'l-lüga*, *el-Muhkem* ve *es-Sihâh* gibi önemli lügatlerine baktığımızda, ortak bir şekilde Yûsuf-12/43 "أَفْتُونِي فِي رُغْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّغْيَا تَعْبُرُونَ" âyetine işaret edildiğini görmekteyiz. İ'tibâr kelimesinin sülâsisi "عبر" olurken; rüya tabirinden ibârenin tefsiri anlamına, güzel kokudan yol katetmeye gücü olan develere, göz yaşından yolcu manasına kadar birçok kullanım alanına işaret

⁸⁰² İkinci bölümde onun vahiy düşüncesinden hareketle zihin dünyasını dikkate alarak tespit edebildiğimiz ilkeleri belirtmiştik.

⁸⁰³ <http://www.lugatim.com/s/itibar>. (Erişim Tarihi: 03.01.2024).

⁸⁰⁴ <https://sozluk.gov.tr/>. (Erişim Tarihi: 03.01.2024).

edilmiştir.⁸⁰⁵ Halîl b. Ahmed'in, *Kitâbu'l-ayn* eserinde ibreti; geçmişi i'tibâr olarak tanımlaması, ibretin zaman boyutuna işaret etmesi ve ayrıca ibretin basiret lafzıyla ilişkili olması da dikkat çekicidir.⁸⁰⁶ İbn Düreyd farklı olarak *el-Cemhere*'de, ibret lafzının âyetleri dikkate alma/düşünme anlamına değinmiştir.⁸⁰⁷ Ezherî, Haşr-59/2 âyetine temas ederek *i'tibâr/ibreti*, Yahudi kabilelerin başına gelen hadiseler sonrasında "düşünün ve tedebbür edin" şeklinde ifade etmiştir. Âbir "العابر" lafzının, kitabı tedebbür etme ve anlayana kadar bir kısımdan diğer kısmını düşünme manasında olduğunu ifade etmekte; ayrıca bu lafız, sesi yükseltmeden nefsi hakkında kişinin düşünmesi anlamında da kullanılmaktadır.⁸⁰⁸ İbn Sîde "عبر الكتاب" ifadesini, sesin kıraat esnasında yükseltilmemesi şeklinde açıklamakta, ibret kelimesinin taaccüb anlamına da işaret etmektedir.⁸⁰⁹

Abr "عبر" kökünden gelen i'tibâr "اعتبار" kelimesi, sözlükte *geçmek*, *katetmek* gibi anlamlara gelmektedir.⁸¹⁰ Nitekim Arapçada nehrin bir yakasından diğer kısmına geçmek için *ubûr* kelimesi kullanılmaktadır. İbare kelimesi, *mütekellimin söylediklerinin hava vasıtasıyla işitenin kulağına ulaşmasını*, ifade etmektedir. İ'tibâr ve ibret ise, *görünenin bilgisinin görünmeyene ulaşması*, anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Âl-i İmrân-3/13 "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً" ve Haşr-59/2 "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" âyetlerindeki ifadeler, bu anlam için örneklik oluşturmaktadır.⁸¹¹ Râgıb, bu kelimenin te'vîl ile ilişkisini rüya tabiri bağlamında kurmakta, ancak te'vîlin tabir kelimesinden daha genel anlama geldiğini belirtmektedir.⁸¹²

Arapça'da düşünme anlamına gelen kelimelerin başında; nazar, tefekkür, tedebbür, i'tibâr ve teakkül gelmektedir. İlhan Kutluer, i'tibâr kelimesinin hem tedebbür aynı manada kullanıldığını ifade etmiş, hem de onun Kur'ân özelinde aklî muhâkemenin bir türüne delalet ettiğine işaret etmiştir.⁸¹³ Kur'ân'da yer alan ibret kavramıyla ilgili yapılan bir araştırmada kelimenin, *âyet*, *zîkrâ*, *nekâl* ve *mev'iza* kelimeleri ile ilişkisi kurulmuş; ibret almaya çağıran kavramlar ise *tezekkür*, *tedebbür*, *nazar*, *teakkul* ve *tefekkur* olarak tespit edilmiştir. Ayrıca geçmiş, hâl/şimdiki zaman ve gelecek üzerinden zamansal

⁸⁰⁵ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/129-130; Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Lüga*, 1/318-319; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 2/229-230; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, 2/130-133; Ebu Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga*, 2/732-733.

⁸⁰⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/129-130; Basiretle ilişkisi için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/118; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 12/125.

⁸⁰⁷ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, 1/318.

⁸⁰⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 2/229-230. Halîl b. Ahmed ise bu kullanıma "مار طريق" yolda giden manası takdir etmiştir. Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/129. Ayrıca bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, 2/733.

⁸⁰⁹ Bkz. İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/131. Ayrıca bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, 2/733. Nitekim ibret kelimesine taaccüb anlamı, İbn Hazm'ın da tercih ettiğine ilerleyen sayfalarda işaret edeceğiz.

⁸¹⁰ Abr kökünden gelen kelimeler için bkz. Ebü'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Cemâatün min Lügaviyyîn (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 4/529-533; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânusu'l-Basîti fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîti*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 3/2155-2159.

⁸¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 543.

⁸¹² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, 543.

⁸¹³ İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/53-57.

tasnife tabi tutulması, oldukça kıymetli görülmektedir.⁸¹⁴ Kur'ân'da yer alan bu kelimenin ve düşünme anlamında kullanılan diğer kelimelerden⁸¹⁵ bazılarının semantik analizini yapan Gezgin, *tefek্কür*, *tezekkür*, *teemmül*, *nazar*, *i'tibâr*, *basiret* ve *reviyye* kelimelerini örnek olarak vermiş; ilgili makalede *teakkül*, *tefek্কür*, *tedebbür* ve *tezekkür* lafızları arasındaki farklara işaret etmiştir.⁸¹⁶ Bir diğer makalede ise *ibret-i'tibâr*, *nazar*, *basiret*, *fırâset* ve *rû'yet-reviyye* kelimelerini incelemiştir. İ'tibar lafzıyla ilgili çeşitli âlimlerden alıntılar yapan Gezgin, i'tibârı dolaylı olarak düşünme anlamına gelen kelimeler arasında görmüştür. Ayrıca Kur'ân'ın kelime seçimi açısından gelişigüzel olmadığını söyleyerek bu kelimenin, aklî kıyasla varlıklar üzerinde düşünme anlamına geldiği fikrini tercih etmiştir.⁸¹⁷ Uludağ, "İbret" maddesinde, tasavvuf ehlinin ibret ve i'tibâr kavramlarını daha çok, marifet, ahlak ve edep yönünden yorumladıklarını ifade etmiştir.⁸¹⁸

20 yy. Kur'ân sözlüğü yazarlarından Hasîrîzâde Elif Efendi (1850/1927), ibret ve i'tibâr kelimesine birlikte yer vererek ibretin; örnek ve öğüt almak manasına geldiğini ifade etmiştir."قتل" lafzı ile aynı baktan olan kelimenin, bir halden başka hale geçmek anlamına gelen "عبر" kelimesinden türediğini söylemiştir. Kelimenin bir diğer mastarı olan "عبر" ise "دخل" mastarına benzemekte, suyun herhangi bir vasıta ile bir tarafından diğer tarafına geçme anlamında kullanılmaktadır. İbret ve iftiâl babından olan i'tibârı ise müşahade olunan şey ve onun halinden müşahade olunmayan mana, hüküm veya hale geçme olarak aktarmaktadır. Tefsirde öğüt ve ders alma manasında kullanıldığını; ta'bir, ibâre kelimelerinin de geçiş anlamıyla irtibatı bulunduğunu söylemektedir.⁸¹⁹

3.1.2. İstilah Anlamı

Endülüs bölgesinde İbn Berrecân öncesinde, İbn Meserre'nin takipçilerinin ismi *Meserriler* şeklinde kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bu ekolün takipçileri, kendilerini i'tibâr ehli olarak ifade etmektedirler. Casewit'e göre bu tanımlamanın temelinde ise şâhitten gaibe geçme düşüncesine dayanan i'tibâr kavramını kullanıyor olmaları yer almaktadır.⁸²⁰ İbn Meserre'nin bu kavramla irtibatı, İbn Berrecân üzerinde de etkili olmuştur.⁸²¹ İ'tibâr düşüncesi bu bağlamda, görünen âlemden

⁸¹⁴ Bkz. Abdurrahman Barut, Kur'ân'da İbret Kavramı ve İbret Alınacak Şeylerin Zamansal Tasnifi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁸¹⁵ Kavramlar için bkz. Mehmet Kuyanay, *Kur'an'da Düşünmeyi İfade Eden Kavramlar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014). Bu çalışmada i'tibâr kavramına bir başlık ayrılmamış, ibret almak üzerinden konuya temas edilmiştir. Kuyanay, *Kur'an'da Düşünmeyi İfade Eden Kavramlar*, 7.

⁸¹⁶ Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme-I", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 133-174.

⁸¹⁷ Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme-II", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014), 36. Klasik kaynaklarda ilgili kavrama dair görüşler için bkz. Gezgin, "Kur'ân'da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme-II", 8-13.

⁸¹⁸ Süleyman Uludağ, "İbret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/367-368.

⁸¹⁹ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/75-76.

⁸²⁰ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 24.

⁸²¹ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 37; Nazarpûr, "Berresîye-i İ'tibâr ez Didgâh-i İbn Berrecân ve Mukâyese-i bâ İbn Meserre", 353-374.

görünmeyen âleme geçiş sağlayan şey olup, nassın zâhirinden bâtınına geçişi sağlayan te'vîl amelinin göstermektedir. Ancak İbn Berrecân özelinde i'tibâr; naslardan elde edilen anlamın sûret olarak tasavvur edilmesi, elde edilen bu tasavvurla mukayese ve ilişki kurularak yeni anlamlara alan açan bir sistemi ifade etmektedir. İbn Meserre i'tibâr kavramıyla birlikte; *istibsâr*, *istidlâl* kavramlarını da benzer anlamda kullanmaktadır. Bu yaklaşım tarzı, onun tikellerden tümele varma fikrini göstermekte, bu ise varlığa karşı bütüncül bir yaklaşım içermektedir.

İbn Berrecân'ın i'tibâr kavramına yüklediği anlamı, hem vehbî, keşfî, ilham düşüncesine imkân tanıyan hem de Ehl-i Sünnet düşüncesine uygun bir metot olarak okumamız mümkündür. İbn Berrecân'ın bu çabasını, sûfî yorumu meşrulaştırma olarak görebiliriz. Bu bağlamda, i'tibâr kavramının istinbat kavramıyla ilişkilendirilmesi önem arz etmekte, sûfî yaklaşım/i'tibâr ile fukahânın kıyas kavramları ilişkilendirilebilmektedir. Nitekim bu tarz bir süreci dikkate alan Câbirî, beyân ve irfân arasında bir uzlaşma sürecinden bahsedileceğini düşünmektedir. İbnü'l-Arabî hakkında konuştuğu yerde bu terimi, Kur'ân'ı anlamada hatta genel olarak bilgi üretmede irfân metodu olarak yorumlamıştır.⁸²²

Kelâmcılar tarafından medlûle ulaşmak için yapılan fikir ve akıl yürütmeye, i'tibâr anlamının verildiğini ifade eden Câbirî, bu kavramın epistemik içeriğinin dikkate alınması gerektiğine temas etmektedir. Fakihlerin dilinde akıl yürütme ve kıyas manasına dikkat çeken yazar, kavramı; bilinen şeyden bilinmeyene geçme olarak tanımlamıştır. O, ibret ve i'tibârın birbiri yerine kullanıldığına değinirken birtakım ulemanın bu kavrama verdiği anlamlara da temas etmiştir. Kavramın beyânî epistemoloji içerisinde yer edindiğini söylemiş, bazı sûfîlerin meşrûiyet aracı olarak i'tibârı kullandıklarını aktarmıştır. Câbirî; kıyas, istidlâl, nazar ve i'tibârı ortak vasıf olmaları dolayısıyla, bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırma esasına dayanan zihnî etkinlik olarak konumlandırmıştır.⁸²³

Câbirî, İbn Tûmert'in fıkıhtaki kıyas, kelâmdaki kıyas ve nahivdeki kıyası eleştirdiğini; Endülüs'te buna benzer tasarrufların, İbn Rüşd ve İbn Madâ'da (ö. 592/1196) da bulunabileceğini ifade etmiştir. Reddedilen şeyler arasında gaibin şahide kıyası bulunmakta, İbn Tûmert bu yöntemi bütün ilimlerde reddetmektedir.⁸²⁴ İbn Berrecân ise gaibin şahide kıyasına/i'tibârına önem vermiş, doğru yola ulaştırabilecek yöntemlerden saymıştır.

Sonraki asırlarda yaşayan, işârî tefsirin önemli âlimlerinden biri olan Bursevî'de i'tibâr düşüncesinin izlerini görmekteyiz. Nurullah Denizer, Bursevî'nin i'tibâr yoluyla işârî manalar çıkardığını belirtmekte ve iki şey üzerindeki benzerlik üzerinden kurulan bu yönteme, *Ruhu'l-beyân*'da çokça rastladığını ifade etmektedir.⁸²⁵ Ancak Denizer, i'tibâr yöntemiyle yapılan tefsirleri; zıt görüşleri ortaya çıkarması ve Kur'ân'ın lafzen olmasa da manen tahrif edilmesine sebep olacağı düşüncesiyle

⁸²² Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 383-390.

⁸²³ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 193-195.

⁸²⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 284, 285.

⁸²⁵ Bkz. Nurullah Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 172-174.

eleştirmekte, objektif kriterler olmadıkça bu yöntemle tefsir yapılmasından kaçınılması gerektiğini düşünmektedir.⁸²⁶

Mustafa Öztürk, bâtinî te'vîlin gerekliliğine dair aklî argümanlar arasında, mesel-memsûl analogisine yer vermiş, bu anlayışı Platon'un idealarıyla irtibatlı değerlendirmiştir. Bu analogik kıyasta memsûl; ruhânî âlemle irtibatlıyken, her memsûlün zâhir alemde bir meseli olmasıyla açıklamaktadır. Sûfilerin, zâhirden bâtına geçişte aracı kıldıkları i'tibâr ve “benzer benzeriyle anılır” yorum kuramının, büyük ölçüde Bâtınlık'le örtüştüğünü iddia etmektedir. Öztürk bu düşünceyi, illet ve delalette ortaklık unsurunu barındırmadığı için tenkit etmiştir.⁸²⁷

İbn Berrecân'a göre, Allah'ın kullara yakın olduğunu bildiren ve bunları teşbih, tecsim barındırarak aktaran rivâyetler sahih olmakla birlikte, bu rivâyetlerin hulûl ve ittihad ihtiva etmeyen bir anlayışla anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla Allah'a yakınlık; iman, itaat, rızasına uygun işlerle gerçekleşmekte, bu konuda çeşitli hadis ve âyetler bulunmaktadır. O'na uzak olmak durumu da aynı şeyi ifade etmektedir.⁸²⁸ Öztürk, i'tibâra dair zâhirden bâtına geçen bu yaklaşım tarzını, dilsel karineden uzak olması sebebiyle, İsmâîlilerin mesel-memsul analogisine benzer, aynı yöntemin farklı kelime ve terimlerle ifadesi olarak değerlendirmiştir.⁸²⁹ Ancak İbn Berrecân'ın kullandığı ifadelerle, ilgili kavramlara atfettiği manalara ve vahiy anlayışına bakıldığında, Şii ve İsmâîli olmadığını söylemek gerekmektedir.

Biz, i'tibâr kavramının Şii-İsmâîlî geleneğe eklemelenmesi ve onlarla özdeşleştirilmesini kabul etmemekteyiz. İsmâîlilerin çizdiği bâtinî anlayış ve mesel-memsul ilişkisinin, siyasi bir ayrılığın neticesi ve diğer Müslüman gruplardan farklılaşmanın bir arayışı olarak ortaya çıktığını düşünüyoruz.⁸³⁰ Ehli sünnet veya sûfilerin i'tibâr yaklaşımıysa zâhir-bâtın birlikteliğini devam ettiren, yorumda sınırsızlık ve ilkesizliğin önüne geçilmesi gerektiği düşüncesine istinat etmektedir. Nitekim İbn Hazm'ın dini konularda salt zâhir vurgusu, Fâtımî gelenekten gelen dini-politik bâtin anlayışın reddi üzerine kurulurken; Gazzâlî gibi âlimler, bâtin kavramına yeni bir anlam ve sınır çizme yöntemini/siyasetini takip etmişlerdir. Özellikle İbn Berrecân tarafından da eserlerinde vurgulanan Kur'ân'a bağlılık, sünnete ittiba ve icmâya muhalefet etmeme vurguları, bunun göstergeleri arasında düşünülmelidir. Gerçekleşen hâdise ve problemler, te'vîlin esaslarını ortaya koymayı gerektirmiştir.

Mahmut Ay, i'tibâr kavramını, sûfilerin yapmış oldukları yorumların ilke ve yöntemleri arasında saymaktadır. Nitekim Ay, i'tibâr kavramını analogi ile eş anlamda görmüş, görünen ve bilinen

⁸²⁶ Bkz. Denizler, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu*, 90.

⁸²⁷ Bâtınîlerin ve sûfilerin irtibatı ve mesel-memsul analogisi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 231-239. Krş. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 401-411.

⁸²⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1264, 1265.

⁸²⁹ Mustafa, Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*, Ankara Okulu, 3. Bs., 2014, Ankara, 239, 240.

⁸³⁰ Nitekim Kâdî Nu'mân'ın te'vîlin esaslarına dair ele aldığı metni; zâhir-bâtın dengesinde, bâtinin öncelenmesi ve imamet fikri etrafında meselelerin ele alınması sebebiyle bu düzlemde değerlendirmekteyiz. Bkz. Kâdî Nu'mân, *Esâsü't-te'vîl*, thk. Ârif Tâmir Beyrut, 1960.

benzerliklerden, görülmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkarması bakımından münâsebet kurmuştur.⁸³¹ Bu kanaat, İbn Berrecân açısından doğruluk arz etmektedir ki onun istidlâl, kıyas gibi kavramları, i'tibâr anlayışının bir yönü olmak bakımından analogiyle benzeştirdiğini daha önce belirtmiştik. Ancak İbn Berrecân'ın meseleyi kalple ilişkilendirmesi, esmâ ve sıfatlarla irtibatlı bir anlayış içinde görmesi bakımından, kıyas/analoji ve istidlâl yaklaşımlarından farklılaşmaktadır. Biz onun bu yaklaşımını, varlık-dil i'tibârını öncelemesi şeklinde değerlendirmekteyiz.

Mahmut Ay açısından işâri tefsir ile İsmâîlîler'in te'vîli arasında fark bulunmaktadır. İşâri mana, Kur'an'ın diğer âyetleriyle irtibatlı olurken; çıkarılan hükmün, âyet veya hadislerin zâhirleriyle uyumlu oldukları görülmektedir. İbn Teymiyye ifadesiyle İsmâîlîler, hem delil hem de medlûl hatası yaparken, sûfiler yalnızca delilde hatalı davranmış olmaktadırlar.⁸³² Analoji yoluyla elde edilen işâri manalar için iki hususa dikkat çeken Ay, bu manaların zâhirin önüne geçirilip mutlaklaştırılmaması gerektiğini ve bâtın anlamı tercih edenlerin, nesnellik iddiası taşımadığını belirtmeleri gerektiğini söylemektedir.⁸³³ İ'tibâr kavramının, fakihlerin kıyas yöntemine benzediği söylenildiği gibi sûreten benzerliğin, asaleten benzerlik olmadığını düşünen çalışmalar da bulunmaktadır. Çünkü fıkıhtaki kıyas; asıl, fer', illet ve hüküm gibi birtakım şartları bulundurma zorunlu olan teknik bir işlem olarak görülmektedir. İ'tibâr ise sadece benzerliğe dayalı, ârifin kalbine doğan manaya bağlı olup ucu açık bir faaliyet olarak düşünülmektedir.⁸³⁴

İbnü'l-Arabî'nin tefsir yöntemi üzerine çalışma yapan Davut Ağbal, Kur'an'ı anlamadaki i'tibâr kavramını, sûretlerin arkasına ulaşma ve hakikati elde etme çabası olarak değerlendirmektedir.⁸³⁵ Aynı zamanda, sembollerden anlama geçme eyleminde de i'tibâr kavramı kullanılmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin, şahitten gaibe geçiş için i'tibâr lafzından istifade ettiğini söylemektedir.⁸³⁶ Ayrıca Ağbal, İbnü'l-Arabî'ye dair değerlendirmelerde, zâhir ve bâtın yönleriyle Kur'an'ın uyumlu bir şekilde anlaşılmasında, i'tibâr kavramının gerekli olduğunun altını çizmiştir.⁸³⁷ Bu yaklaşımın, İbn Berrecân'la uyumluluk arz ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bu anlam birlikteliği, iki âlimin fikrîsel irtibatını gösteren verilerdendir.

3.1.3. İslam Geleneğinde İ'tibâr Düşüncesi

İ'tibâr kelimesinin; İbn Berrecân öncesinde İhvân-ı Safâ risaleleri, Fârâbî, İbn Sinâ gibi âlimler tarafından, İbn Berrecân sonrasında ise İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbnü'l-Arabî gibi İslâm dünyasında

⁸³¹ Ay, "İşâri Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, 2/727 vd.

⁸³² Ay, "İşâri Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", 2/733.

⁸³³ Ay, "İşâri Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", 2/749.

⁸³⁴ Bkz. Dokgöz, Derviş . "İşâri/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fıkıhî Açıdan Değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* / 37 (Nisan 2021): 117-142 . Bu çalışmanın nazarî sūfî tefsiri değerlendirmeye almayan bir çalışma olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

⁸³⁵ Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 95.

⁸³⁶ Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 165. İ'tibâr tanımı için bkz. Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 213.

⁸³⁷ Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 357-358.

etkisi olan âlimler tarafından da kullanıldığı bilinmektedir. Endülüs'ün önemli simalarından biri olan Şâtıbî'nin de i'tibâr kavramına tasavvufî tefsir bağlamında yer verdiğini görmekteyiz. Nitekim birtakım tasavvufî yorumların izahı sadedinde Şâtıbî, tasavvuf ehlinin Kur'ân âyetleri çerçevesinde yaptığı yorumları izah arayışı içinde olmuş, onların bazı görüşlerini ise tenkit etmiştir. Sûfilerin Kur'ân âyetlerinin yorumları bağlamında dikkat çektiği yaklaşım tarzını i'tibâr kavramıyla ifade ederek, i'tibârın sahih ve gayrı sahih olabileceğine işaret etmiştir.⁸³⁸

Muhâsibî, i'tibâr kavramına *Âdâbü'n-nüfûs* adlı eserinde yer vermiş; mu'tebir nazarıyla eşyâya bakıldığında, hakikatin ayan beyan olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla onun nazarında insan, i'tibâr ile sözlerin ve fiillerin esasını anlayabilecek; hüsün, kubuh, gibi helak edecek veya kurtaracak şeylerin idrakine varabilecektir.⁸³⁹ Aynı zamanda i'tibâr kavramını, insanın doğmadan veya öldükten sonraki hali üzerine düşünmekle ilişkili bir yaklaşım olarak kullanmakta, nefsin bu durumu dikkate almasını belirtmektedir.⁸⁴⁰ Muhâsibî, aklın mahiyetine dair eserinde ise tefekkür, nazar ve zikir kavramlarıyla ilişkilendirerek, kulun i'tibârı ile ilminin ve faziletinin artacağını, aksi takdirde tefekkürü az olanın i'tibârının, i'tibârı az olanın ilminin azalacağını belirtmektedir.⁸⁴¹

Muhâsibî, bir diğer eseri olan *el-Kasd*'da i'tibâr meselesine temas etmiş, i'tibârı bir şeyden başka şeye ulaşma (istidlal) olarak tanımlamıştır. Bu kelimenin manasını ise “Allah'ın mükemmel yaratmasının neticelerini görerek kalple nazar edip hayret içinde kalmak, sonra başka şeylere yönelerek ibret almak.” şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla Allah, yaratılmış olan şeylerde varlığının kudretini insanlara gösterirken insanlar bu kudret karşısında; akılları, imanları ve marifetlerinin genişliği ölçüsünde farklılaşmaktadır. İ'tibârın kaynağını kalp olarak zikreden Muhâsibî, temiz kalbin gaybla ittisaline imkân tanımakta; bildiği şeylerin, bilmediklerinin yanında hiç olduğunu anlamak gerektiğini vurgulamaktadır. Meseleyi son olarak Kur'ân'a/vahye getiren müellif, ilâhî kelâmın onlarda tecessüm etmesini dikkate alarak, i'tibâr ehlinin kitapla hemhâl olduklarının altını çizmiştir.⁸⁴² Muhâsibî'nin bu düşüncesinin, -i'tibârın küllî ve cüz'î olarak bilgiye ulaştırması fikrinin- İbn Berrecân'da etkili olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Ayrıca tanımda yer alan i'tibâr ve kalp ilişkisine dair vurguların da dikkatlerden kaçmaması gerekmektedir.

Tasavvuf tarihinin önemli simalarında biri olan Serrâc, i'tibârı bir mesele olarak dikkate almıştır. O, bu meselede Muhâsibî'nin i'tibâr görüşüne yer vermiş, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere i'tibârı, bir şeyin başka şeye delalet etmesi olarak tanımladığını belirtmiştir. Ayrıca i'tibâr kavramının; içinde imanın açık olduğu, aklın küllîyi kavraması şeklinde veya gayba nüfuz ederek *bir engel tarafından*

⁸³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/253-255. Ayrıca bu yöntemin Bursevî tarafından işârî mana verirken kullanıldığına dair örnekler için bkz. Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu*. 170-174.

⁸³⁹ Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1983), 169.

⁸⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 185.

⁸⁴¹ Hâris el-Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl ve ma'nâhü ve ihtilâfû'n-nâs fih*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1978), 235.

⁸⁴² Hâris Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-Rucû ilAllâh”, *el-Vesâyâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 288-290.

geri çevrilmeyen şey, olarak izah edildiğini belirtmiştir.⁸⁴³ Bu çerçevede i'tibâr meselesinde, Muhâsibî'nin isminin ön planda olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim Endülüs bölgesinde Muhâsibî'nin eserlerini ve eserlerini bölgeye taşıyan âlimlerin silsilesini, İbn Atıyye'nin ve İbn Hayr el-İşbîlî'nin (ö. 575/1179) fehreselerinde görmek mümkündür.⁸⁴⁴ Sonuç olarak hem Muhâsibî hem de İbn Meserre'nin eserlerini dikkate aldığımızda, i'tibâr kavramının nazar/düşünce anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda İbn Battâl el-Endelüsî (ö. 449/1057), rüyetullah meselesi hakkında Kıyâmet-75/22-23 “﴿٢٣﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٢﴾ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢١﴾” âyetinde “ناطرة” kelimesine, Mu'tezile'nin yaptığı gibi “Beklemek” anlamının verilmesini eleştirmiştir. Arap kelâmında nazarın dört kısma ayrıldığını ifade etmiş ve nazar kelimesinin manalarını; intizar, tefekkür/i'tibâr, taattuf/rahmet ve gözle görme şeklinde sıralamıştır. Âyette yer alan ifadenin beklemek, i'tibâr/tefekkür ve rahmet manalarının doğru olmadığını belirtmiş, bunların aksine *görmek* manasının doğru olduğunu söylemiştir.⁸⁴⁵ Bizim açımızdan i'tibârın ahirette söz konusu olmadığını söylemesi ve gerekçe olarak, ahiretin dünyanın aksine mihnet, ibadet yeri olmamasıyla izahı önem arz etmektedir. İbn Battâl'ın nazar kavramının düşünmek anlamını i'tibâr olarak dikkate alması, bu kelimenin düşünmek/nazar anlamında kullanılması sebebiyle önemlidir.

İbn Berrecân öncesinde Endülüs bölgesinde, *Risâletü'l-i'tibâr* adlı eserin sahibi olan ve İbn Berrecân'a etkisi olduğu bilinen İbn Meserre'nin i'tibâr düşüncesini, aşağıdan yukarıya doğru bir *tefekkür*, *tezekkür* ve *tebessur* olarak değerlendirebiliriz. Çünkü o, âlemde bulunan işaret ve alametlerden, ilâhî marifet ve vahdaniyete ulaşılabilceğini söylemekte, mu'tebir kimselerin bu yükselişle terakkî edeceğini ifade etmektedir. Bu kimseler, düşünce ve müşahade yoluyla ulaştıkları şeylerle peygamberlerin getirdikleri vahiy arasında, herhangi bir çelişkinin olmadığını fark ederler.⁸⁴⁶ Dolayısıyla bu iki zümrenin sahip olduğu bilgi birbirine uyumludur.

İbn Meserre, kitabın bilgisine ulaşabilmek için haberle i'tibâr sonucu elde edilen bilginin karşılaştırılması gerektiğini, böylece kitabın gerçek bilgisinin ortaya çıkacağını düşünmektedir. Bu düşünce nakil-akıl çatışmasını bir açıdan çağrıştırmakta, bu nokta İbn Meserre ile İbn Berrecân'ın ayrıştığı düzlem olarak durmaktadır.⁸⁴⁷ İbn Berrecân tümellerden tikellere ulaşırken, bunları küllînin bir parçası olarak düşünmeye devam etmekte, tikellerdeki küllî olanı, i'tibârla ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, tüm dengelim fikrine dayanırken, İbn Meserre ise tümevarım üzerine fikirlerini inşa etmiş benzerdir.

İbn Meserre i'tibâr risalesinde bu kavramı, düşünen kimsenin yükselişi ve ilâhî olanla irtibat ve ilişki kurmasını sağlayan bir süreç olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla aklî tefekkür ve vahyin ittifak

⁸⁴³ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, 266.

⁸⁴⁴ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 126; İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, 336-337.

⁸⁴⁵ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/460-461.

⁸⁴⁶ İbn Meserre, *Risâletü'l-i'tibâr*, 58, 59.

⁸⁴⁷ İbn Meserre, *Risâletü'l-i'tibâr*, 60.

halinde oluşunu, risalesinin ana konusu haline getirmiştir. Tefekkür sürecinde basiret düşüncesine yer vermesi, sûfî fikriyatla irtibatlı olması şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim tefekkür düşüncesinin özünde felsefî gözlem ve sûfî tecrübe yer almaktadır.⁸⁴⁸

İ'tibâr ehli için İbrahim (a.s), son derece önemli bir temsil örneğidir. Kur'ân'da En'âm-6/74-82 âyetleri arasında aktarılan kıssa, i'tibâr ehlinin dayanağını oluşturmaktadır. Nitekim İbn Meserre de âlemde ilâhî olanı, tenzihî bir dille anlamak için bu âyetleri değerli bulmuş, ilâhî olanı hâdis olanlardan ayırarak doğru inanca ve Allah'ı tanımaya ulaşılabilirliğini belirtmiştir. Bu bağlamda İbn Berrecân da i'tibâr kelimesinin bu yönüne dikkat çekmiş, tenzihte aşırılığın Allah'ın esmâ ve sıfatlarında probleme yol açacağı vurgusunu yaparak, kısmen farklı bir anlayışı tercih etmiştir.

Küdâme b. Ca'fer (ö. 337/948) *Nakdu'n-nesr*⁸⁴⁹ adlı eserinde, tefekkür ve i'tibârın ilâhî istek olduğunu vurgulamakta, i'tibârı beyânın bir türü olarak zikretmektedir. Dolayısıyla varlıkları bilmek isteyen ve hakikate ulaşma arzusunda olan kimse, âleme nazar ederek kendisine hakikatin beyan olmasını sağlamalıdır. Nitekim o, eserinde; beyânın zâhir ve bâtın kısımlara ayrıldığını belirtmiş, zâhiri istidlal ve delil getirme ihtiyacı olmayacak şekilde açık mana olarak görmüştür. Bâtını ise, istidlale muhtaç olan ve kıyasa namzet bir beyan türü olarak aktarmıştır. Buna ek olarak zâhir ve bâtının birbirinden kopuk olmadığını, aksine birbirini destekleyen ve birbirine ihtiyaç duyan şeyler olduğunu aktarmıştır.⁸⁵⁰

Bâcî, Haşr 59/2 âyeti çerçevesinde i'tibâr kelimesinin, dilde bir şeyi başka şeye benzetme ve kendisine benzetilenin hükmünü benzeyene verme, anlamında kullanıldığını ifade eder. Dolayısıyla âyetteki maksadın kıyas olduğunu, i'tibâr lafzını ise kıyasın kendisi olarak gördüğünü belirtmiştir. Sa'leb'ten (ö. 291/904) gelen bilgiyle i'tibâr ve kıyasın aynı manaya geldiğini düşünen Bâcî, vaaz, fikir ve rü'yetin i'tibâr anlamına geldiğini belirterek, i'tibâr kavramını emir ve benzeri iki şeyi eşitleme/tesviye amacına matuf görmüştür. Dolayısıyla şeyler arasındaki ortak paydadana hareketle hüküm, her iki duruma teşmil edilebilmektedir.⁸⁵¹

Bâcî'nin muasırı olan İbn Hazm ise bu âyetlerin kıyas anlamına geldiğini kabul etmemektedir. Kur'ân'ın nüzûl döneminde, i'tibâr kelimesinin kıyas manasının bilinmediğinin altını çizen İbn Hazm, Haşr-59/2 âyetinin, Allah'ın kudretinin büyüklüğünü vurguladığını düşünmektedir. Kıyas manasını, kelâmı tahrif ve haktan ayrılma olarak değerlendiren âlim, Arap kelâmı üzerine inen Kur'ân'da

⁸⁴⁸ İbn Meserre'nin Yeni Platonik bir çerçevede yorumlanan i'tibâr anlayışı için bkz. Sarah Storoumsa-Sara Svir. "The Begining of Myscital Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and His Epistle On Contemplation", *JSAI* (2009), 201-253. Ayrıca İbn Meserre ve İbn Berrecân'ın i'tibâr kavramına yaklaşımlarının mukayesesi için bkz. Nazarpür, "Berresîye-i İ'tibâr ez Didgâh-i İbn Berrecân ve Mukâyese-i bâ İbn Meserre", *Mutâlaât-i İrfân-i* 1/31 (2019), 353-374.

⁸⁴⁹ Bu eser daha sonra İbn Vehb'e atfedilerek yayımlanmıştır. Eserin İbn Vehb'e ait olduğu kanaati baskındır. Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 42.

⁸⁵⁰ İbn Küdâme (İbn Vehb), *Nakdu'n-nesr*, 14. Câbirî'nin bu eseri beyân kategorisi içerisinde değerlendirerek görüşlerine yer vermiştir. Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 42-49.

⁸⁵¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 478, 479. Bâcî'nin kıyas anlayışı için bkz. Sadrettin Buğda, *Bâcî'nin Kıyas Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2022.

i'tibârın, şaşırmak/taaccüb anlamını ortaya koymaktadır.⁸⁵² Nitekim İbn Sîde'nin de diğer sözlüklerin aksine, i'tibâr kelimesinin bu anlamına dikkat çektiğini belirtmiştik.

İbn Berrecân'ın şahidden gayba geçiş düşüncesini de ihtiva eden i'tibâr anlamı, kıyas düşüncesinin sınırlarını olabildiğince genişletmiştir. Dolayısıyla kıyas alanının sınırları, şehadet aleminden gayb alemine kadar açılmakta, görünenden görünmeyene geçişi sağlayabilmektedir. Nitekim kimi usûl âlimleri, zann-ı galible kıyas yapılabileceğini söylemektedir. Bu durum, maslahata dayalı hüküm inşâ edebilmeyi sağlamakta; kulların maslahatının, kıyasın icrasında dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda kıyasu's-şebah tartışmaları dikkate değer olmakta, aradaki bir benzerliğin esas alınmasıyla gayb-şahit, dünya-ahiret varlıkları arasında i'tibâr kurulabilmektedir.

İ'tibâr kavramı, dönemin Yahudi âlimlerinden olan Bahya İbn Pakuda (ö. 514/1120) tarafından da kullanılmıştır. O, i'tibâr kavramı ve müşahade arasında ilişki kurmuş, akıllı önceleyerek âlemi müşahade etme manasını vurgulamıştır. İbn Pakuda'nın i'tibâr kavramının hikmetle de sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. O, hikmetli bakış açısına sahip kimselerin, Tanrı'yla ilişkisini sıcak tutabileceğine temas etmiştir. Nitekim Tanah ve hikmet çerçevesinde, insan için i'tibârın gerekli olduğunu deliller üzerinden vurgulamakta, i'tibârın tikellerden hareketle husule geleceğini düşünmektedir.⁸⁵³ Dolayısıyla onun düşüncesinde akıl ve kalp önemli kavramlar olmakta ancak akıl bir adım önde düşünülmektedir. Pakuda, eserinin mukaddime kısmında, ihlas ve tevhitle Yaratıcıya inandıktan ve kalbin farzlarıyla itaat ettikten sonra mahlûkâta i'tibâr edilerek Yaratıcıya istidlal edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla i'tibâr, vahdaniyete ulaştıran bir araç konumunda anlaşılmaktadır.⁸⁵⁴ Bu düşünce aynı zamanda, bilgiye tikellerden ulaşılacağı iddiasını barındırmaktadır.

İbn Pakuda, i'tibâr kelimesini; Allah'ın mahlûkâttaki hikmetinin etkilerini anlama çabası olarak tanımlamakta, mu'tebir'in gücü nispetinde bunun tahakkuk edeceğini belirtmektedir.⁸⁵⁵ Ayrıca hikmetin etkilerini anlamak ve tefekkür etmek için i'tibâr kavramıyla birlikte istidlal ve nazar kavramlarına da yer vermektedir.⁸⁵⁶ İbn Pakuda, tevhidi bozan her şeyin, i'tibâr için de bozucu olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla tevhid, ihlas ve iman, i'tibâr ehli olmanın esaslarından olmaktadır. Ayrıca kişilerin aleme hikmet nazarıyla bakmalarının önündeki engellerden olduğu için kendini beğenme de i'tibâr anlayışını ifsat etmektedir. Allah'ın nimetlerini bilmek, hikmetlerini araştırmak ve

⁸⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/74 vd... Benzer yaklaşım ve kıyasa muhalefeti için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/79.

⁸⁵³ İbn Pakuda, *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb*, 92- 124. Aygündüz, İbn Pakuda'nın i'tibâr anlayışını mantıksal bağlamda görmüş, evreni müşahade ederek Yaratıcıyı tanıma ve bulma çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî ile irtibat ve ilişkisini vurgulamıştır. Bkz. Müberra Aygündüz, *Tasavvufun Yahudi Mistisizme Etkisi Bahya İbn Pakuda Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021, 57-65. Bu noktada Yahudi inancının zamansal olarak önce olsa da (genel yaklaşımın aksine) Yahudi bilginlerin İslâm medeniyetinin etkisi altında eserler yazıyor olduğunu düşünmekteyiz. Bu etkiye örnek olarak Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* zikredilebilir. Bkz. Sinan İlhan, *Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler (711-1091)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 573-575. Konunun sınırlarını aşma endişesi sebebiyle bu kadarıyla yetindik.

⁸⁵⁴ İbn Pakuda, *el-Hidâye*, 6.

⁸⁵⁵ İbn Pakuda'nın i'tibâr tanımı: "التفهم للأثار حكمة الله جل وعز في المخلوقين" bkz. İbn Pakuda, *el-Hidâye*, 97.

⁸⁵⁶ İbn Pakuda, *el-Hidâye*, 100.

üzerinde düşünmek, i'tibâr ehlinin özellikleri arasında yer almaktadır. Aleme bu bakış açılarının temelinde yatan şeyse Allah'ın hikmet ve kudreti dikkate alınarak müşahade edilmesine istinat etmektedir.⁸⁵⁷

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserinde nazar ve i'tibâr kavramlarına yer vermiş, düşünceye dair önemli birer ölçüt olduklarını belirtmiştir.⁸⁵⁸ Aynı şekilde *Miškâtu'l-envâr* adlı eserinde, Tâhâ-20/12 âyetinde yer alan “Ayakkabılarını çıkar” ifadesini zâhir anlam olarak verirken, iki dünyadan soyutlanma anlamına geçişi ise i'tibâr anlayışıyla izah etmektedir. Dolayısıyla zâhir manadan sır manaya geçişin yol ve yöntemi için bu kavramı kullanmaktadır.⁸⁵⁹ İbn Kasî, bu âyeti ilgili düzlemde dikkate alan bir tefsir/yorum ortaya koymuş, İbnü'l-Arabî de bu eseri şerh etmiştir. Dolayısıyla farklı metinlerde i'tibâr, dünya/müşahade ve ahiret/gaib boyutları bulunan bir mesele olarak da karşılık görmüştür.

Tefsir ilminin önemli kişilerinden birisi olan Taberî, Haşr-59/2 âyeti bağlamında i'tibârı, Yahudilerin durumlarından ders almak şeklinde yorumlamıştır. “Ebsâr” ile âyette vurgulanan lafızdan kastın, kafa gözü yerine kalp gözü olduğunu söylemiştir. Bu yaklaşımla i'tibâr meselesinin, kalple idraki vurgusunu ön plana çıkarmıştır.⁸⁶⁰ Taberî, mukaddimesinde kulların âyetlere ve delillere i'tibâr etmelerine dair ilâhî teşviki vurgulamış, emsâlle i'tibâr, nasihatlerden ise ders alınması gerektiğine temas etmiştir. İ'tibâr emrinin gereği üzere, beyanın manalarını ve Arap kelâmını bilmekle irtibatlandırmıştır. Çünkü ona göre, âyetlerin te'vîlini akletmeyen ve anlamayan kimseler için “اعتبر” denilemez.⁸⁶¹ Taberî'nin, i'tibârın tedebbür ve tezekkür kavramlarıyla ilişkisine dair ifadeleri, İbn Berrecân'ın da vurguladığı bir ilişkidir. Bu çerçevede, müfesssirimiz hakkında Taberî etkisinden söz etmemiz yanlış olmasa gerektir.

Tüsterî'nin tefsir eserinde, i'tibâr lafzını sıklıkla olmasa da kullandığını görmekteyiz. Bu bağlamda, Rabbin kudreti itibariyle nazar ve tefekkürün gerekliliğini vurgulamıştır. Onun, kelimenin sözlük anlamlarını dikkate alan bir kullanım alanına işaret ettiğini söylemeliyiz.⁸⁶² İ'tibâr kavramının, eserinde kıssa ve emsallerle ilişkisi bulunurken Tüsterî, kelimenin bu bağlamını da dikkate almıştır.⁸⁶³ Bu çerçevede, yakın tarihlerde yaşadıkları dikkate alınarak Taberî ile mukayese edildiğinde, Taberî'nin mukaddimede işaret ettiği dil vurgusunu; anlamın ne olduğu ve anlamın sınırlandırma gerekliliğine dair bir kayıt olarak görebiliriz.

⁸⁵⁷ İbn Pakuda, *el-Hidâye*, 122.

⁸⁵⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 30, 31.

⁸⁵⁹ Gazzâlî, *Miškâtu'l-Envâr*, 73. Gazzâlî kıyas çerçevesinde Haşr-59/2 âyeti bağlamında i'tibâr kavramını “manada ortaklık sebebiyle bir şeyin başka bir benzerine geçişi (ubûr) olarak izah etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 293.

⁸⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/503.

⁸⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/76-79. İbrâhîm sûresi: 14/52 âyetinde akıl sahipleri olarak ehl-i i'tibâr ifadesi yer almaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/747. Sâd: 38/29 âyetinde tedebbür ve tezekkürün i'tibâr bağlamında vurgulanması için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/79-80.

⁸⁶² Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 51.

⁸⁶³ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 73.

Sülemî, kâinâta i'tibâr ru'yetiyle nazar edilmesi gerektiğini belirtirken, hakikatte gözleri kör olanların, âleme şehvet nazarıyla bakan kimseler olduğunu söylemiştir. Nitekim i'tibâr, bir nazar türü olup nazarın en doğru olanına verilen bir mefhûmdur.⁸⁶⁴ Ayrıca bu kavramın, basiret ve basiret ehliyle ilgili bir kavram olarak da kullanıldığı tespit edilmektedir.⁸⁶⁵

Enfâl sûresi-8/11 âyetinin tefsirinde A'râf-7/185 âyetine geçiş yapan Sülemî, bazı kimselere nispet ettiği melekûtu nazar etmenin, i'tibârı ortaya çıkaracağını; Mâlikî nazarınsa/düşünmeninse O'ndan başkasıyla meşgul olmamayı ifade ettiğini aktarmıştır. Bu çerçevede, Tüsterî'nin âleme i'tibâr vurgusuna işaret etmiştir.⁸⁶⁶ Bu yaklaşımdan hareketle i'tibâr, nazar sonucunda ortaya çıkan ancak Sülemî gibi sûfilerin indinde, henüz kemâle ulaşamama durumunu göstermektedir. Nitekim müşahade kalp gözüyle olurken, i'tibâr duyu gözüyle gerçekleşmektedir.⁸⁶⁷ İ'tibâr ehli, dünyayı geçici, ahireti ise kalıcı görerek hareket eden kimselerdir. Dünyada görüneni i'tibâr ederek, vaaz ve nasihatlerden ders çıkarırlar.⁸⁶⁸ Dolayısıyla i'tibâr ve ibret, aynı zemini paylaşan lafızlardır. Bu âyet çerçevesinde İbnü'l-Arabî, âyetlere nazar ve mahlûkâta i'tibâra temas etmiş, dua ve tefekkür özelinde sûfi ve fakihlerin ayrıştıklarına temas etmiştir. Marifeti elde etme amacıyla fikri önceleyen sûfiler olurken; dua/namaz ve zikri ise fakihlerin öncelediklerini belirtmiştir. Sahih bir rivâyet üzerinden Hz. Peygamberin her ikisini de en güzel şekilde birleştirdiğini vurgulamış, sûfilerin yolu olan gece boyunca veya durmaksızın günlerce tefekkür etmeyi tenkit ederek şeriatça uygun olmadığını belirtmiştir.⁸⁶⁹

Sülemî, i'tibârı gözle irtibatlı düşünmekte, gözün kulluğunun bir gereği olarak aksetmektedir. Böylelikle ölü kalpleri diriltten bir şey olarak i'tibârın önemi ortaya konmuş; zâhir ve bâtını aydınlatan, marifete yükselten bir basamak olarak düşünülmüştür.⁸⁷⁰ Bu çerçevede i'tibâr, zikir anlamına da haiz bir kavram olmakta, ilâhî olanı hatırlatıcı bir görev üstlenmektedir. Nitekim gafletten uzaklaşan mu'tebir, yalnızca Allah'ı i'tibâra almış ve zikrullahı vasıl olmuş olur.⁸⁷¹

Şûrâ-42/11 “Gökleri ve yeri yaratan O'dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi iştir, her şeyi görür.” âyetini, Ebû Bekir el-Vâsıtî'den (ö. 320/932'den sonra) hareketle tevhidin esası gören Sülemî, Allah'ın benzeri olmamasını, zât ve sıfat açısından benzeri olmama şeklinde değerlendirerek, O'nun mahlûkla benzer yönünün lafız cihetinden olduğunu vurgulamıştır. Bunun, hakikati ifade ederken dil

⁸⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/232, 369, 417; 2/31, 94.

⁸⁶⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/198, 308, 388; Kuşeyrî, *Letâiuful-İşârât*, 1/45; 4/1395.

⁸⁶⁶ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/259; 2/319.

⁸⁶⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/417. Kuşeyrî'nin de kafa gözüyle ibreti ilişkili görmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Letâiuful-İşârât*, 6/2019; 6/2055.

⁸⁶⁸ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/317, 399.

⁸⁶⁹ Bu âyet özelinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye bakılabilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/351-354.

⁸⁷⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/172-174, 209. Gözle ilişkisi için bkz. Kuşeyrî, *Letâiuful-İşârât*, 5/1514.

⁸⁷¹ Sâd sûresinde Kur'an'ı beyân, i'tibâr ve öğütler sahibi bir kitap olarak ifade etmiştir. bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/183, 191.

ve ibarelerden kaynaklanan bir eksiklik olduğunu belirtmiştir. Nitekim Hadîd-57/3 âyetinde, zıtları cemedan bir yaratıcı olması, dillerin eksik ve ilmini kuşatamaz olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁷²

Sülemî, Sehl et-Tüsterî'den nakille i'tibâr ve istidlalilin, kulu tevhide ulaştıracağını söylemektedir.⁸⁷³ Kuşeyrî'nin ibret kelimesini, dikkate alınması gereken şeyleri/varlıkları vurgulaması bağlamında kullandığını düşünmekteyiz.⁸⁷⁴ Bu sebeple Allah, ibret olarak zâhiri, ruhları veya sırları görmemizi isteyebilir. Kuşeyrî'ye göre, dış dünyadaki ibret vesileleri ve eserler, sıradan insanlara tanınan âyetler olurken; seçkinler için tanınan âyetler, nefislerdeki âyetler olmaktadır. Zâhir âyetler ilme'l-yakîn, bâtın âyetler ise hakka'l-yakîni gerektirir. Bu sebeple, yaratılmıştan Hakk'a bakmak nimeti eksiltirken; insan, Hakk'a Hak'tan baktığında bakışı doğru olmaktadır.⁸⁷⁵

Kuşeyrî'ye göre ibret, ders çıkarmayı gerektiren durumları ifade etmekte; ibret hâdisesinden gerekli çıkarımı yapmayanlar, kendilerinden sonra gelenler için bir ibret vesikası olmaktadırlar. Kavimlerin helakını bildiren Hûd sûresindeki âyetlerin üzerine, Haşr-59/2 âyetini istişhad ederek kullanmış, kıssaların ibret vesilesi olmalarını vurgulamıştır.⁸⁷⁶ Nitekim Kur'ân'da Firavun kıssasından bahsedilmiş, Mekke müşrikleri için Firavun, ibret vesikası kılınmıştır. Ancak bundan gerekli dersi çıkarmayan Mekke müşrikleri, sonraki gelen bizlere birer ibret vesikası olmuşlardır.⁸⁷⁷ Bu çerçevede Haşr-59/2 âyetinin emri üzere ibret; farklı veçhelere haiz, şer'î bir gereklilik olmuştur.⁸⁷⁸

Fütûhât-ı Mekkiyye özelinde incelediğimizde, i'tibârı büyük sufilerin yollarından bir yol olarak düşünen İbnü'l-Arabî; ilâhî isimler çerçevesinde i'tibâr yolunu, diğerlerine göre daha düşük bir değerde gördüğünü belirtmektedir.⁸⁷⁹ Hükümlerin i'tibâr ve nispetlerine değinirken; hüküm verme hususunda, dikkate alınacak şeyi belirlemeye dair bir vurgusu bulunmaktadır.⁸⁸⁰ Bâtın yorumu dair ifadelerinin geçtiği bir bölümde ise manevî/ilâhî ruhu i'tibâr olarak dikkate almış, Haşr-59/2 âyetine referansla Allah'ın bâtına geçişi teşvik ettiğinin ve emrettiğinin altını çizmiştir.⁸⁸¹ İ'tibâr ve tefekkürün birlikte kullanıldığına, ayrıca Gâşiye-88/17-20 âyetleri özelinde, ilâhî emrin i'tibâr olduğuna temas etmektedir.⁸⁸² İbnü'l-Arabî, irade bahsi bağlamında i'tibâr ehli kavramına yer vermekte ve bu kimseleri zevkten hareketle yorum yapan kimseler olarak değerlendirmektedir. İ'tibâr ehlinde yorum

⁸⁷² Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/224.

⁸⁷³ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/266.

⁸⁷⁴ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/109.

⁸⁷⁵ Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/295-296.

⁸⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 3/849; 5/1577. Kur'ân'da yer alan tekrarları sakındırma ve ibret açısından değerlendirmesi için bkz. Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 3/856.

⁸⁷⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 2/654-656; 3/764.

⁸⁷⁸ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 6/2144, 2145.

⁸⁷⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/48.

⁸⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/447.

⁸⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/315.

⁸⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/297, 321, 333.

için asıl olan şey i'tibâr iken, nazardan hareket eden kimselere göre i'tibâr, ikincil konumunda yer almaktadır.⁸⁸³

Fıkıh usûlcüleri, i'tibârı kavram olarak genellikle kıyâsla irtibatlı olarak ele almaktadır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), bu kavrama kıyas başlığı altında yer vermiş; i'tibârı, “Bir şeyin dışındakini dikkate alarak hükmü başkasına vermek.” olarak ifade etmiştir. Haşr-59/2 âyetine başvuran Mutezilî âlim, âyetin vurgusu bağlamında i'tibârın nasihat alma ve azarlanmadan farklı olduğuna temas etmiştir.⁸⁸⁴ Bâcî ise aynı mesele üzerinde i'tibârı lügat olarak; “Bir şeyi bir şeye benzetme/temsili ve hükmünü ona tatbik etme.” olarak izah etmiştir. O, Arap dilindeki kullanım örneklerini de vererek, kıyasın hüccet oluşu çerçevesinde konuyu aktarmaya devam etmiştir.⁸⁸⁵ İbn Rüşd el-Cedd ise Haşr-59/2 âyetini, kıyasın Kur'ân'dan delili olarak zikretmiş, i'tibâr lafzını Bâcî gibi tanımlamıştır.⁸⁸⁶ *el-Mukaddimât* adlı eserinde bu bilgilere ilaveten, Sa'leb'in Haşr-59/2 âyetini kıyas olarak tefsir ettiğini nakletmiştir.⁸⁸⁷ Sonraki asırlarda yaşayan İbn Cüzey ise bu âyetin fıkıhtaki kıyas için kullanılmasını eleştirmiş, bunu zayıf bir istidlal olarak değerlendirmiştir.⁸⁸⁸

İbn Hazm, gaibin şahitle istidali bağlamında, dönemindeki birtakım kimselerden isim vermeksizin söz etmektedir. İstikrânın bütün cüzlerinin bilinmeden, güvenilmemesi gereken bir konu olduğunu belirtmiş; bu yöntemi kullanan kimseleri, eğer sağlam araştırma yapsalardı, duyular için gaib olanın akıl için de gaib olacağı fikrine varmayacaklarını, söyleyerek tenkit etmiştir. Nitekim o, hisler konusundaki düşünceleri gibi akılla idrak edilemeyen meselelerde, kesin hükme varılmaması gerekliliğini belirtmiştir.⁸⁸⁹ Bu çerçevede İbn Hazm, akılla duyuların birlikte ortak sonuca varacağını, bilginin fazla müşahade ile sadece niteliğinin değişebileceğini düşünmüş, aklın tabiatının gerektirdiğiyle müşahade bilgisini ilişkilendirmiştir. Onun, fıkıh usûlündeki kıyasa yönelik eleştirisi bağlamında gaibin şahitle istidlali fikrine yer vermesi ve ahkâma dair örnekler üzerinden meseleyi ele alması, bu yaklaşımın burhana dayalı bir bilgi ortaya koymadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁸⁹⁰

Gazzâlî, gaibin şahide kıyasını, bir tikelde başka bir tikele dair çıkarım olarak değerlendirmiştir. Bu tür hüküm verme biçimini, analogik/temsili kıyas olarak değerlendirmiş, zannî bilgiler içerisinde değer

⁸⁸³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/313.

⁸⁸⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, thk. Halî el-Meys. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/223-224.

⁸⁸⁵ el-Bâcî, *Kitâbu'l-İşâre fî Usûli'l-fıkıh*, 95, 96.

⁸⁸⁶ Farklı âyetleri de kıyasın delil oluşu için kullanmaktadır. Zâhir ehlinin kıyası inkâr etmeleri sebebiyle şahitliklerine hâlel gelir mi? sorusuna verdiği cevap içerisinde meseleye temas eder. Bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *Mesâilu Ebî Velîd b. Rüşd*, 2/1274-1275. Kıyasın inkârını bidat olarak niteler. Meselenin tamamı için bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *Mesâilu Ebî Velîd b. Rüşd*, 2/1273-1279. Farklı bir tartışmada istidlâl ile ilişkisi açısından i'tibâr emrini değerlendirmesi için bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *Mesâilu Ebî Velîd b. Rüşd*, 2/859-860.

⁸⁸⁷ Bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/33.

⁸⁸⁸ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/358.

⁸⁸⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 394.

⁸⁹⁰ Bkz. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 388-410.

atfetmiştir.⁸⁹¹ Mantıkçıların temsil, fakihlerin kıyas ve kelâmcıların gaibin şahide kıyası olarak belirttikleri şeyler ortak anlama gelmektedir.⁸⁹²

İ'tibâr kavramı, Fahreddin er-Râzî'nin önem verdiği ve sıklıkla kullandığı kavramlardan biridir. Bu çerçevede *Mefâtihu'l-gayb* isimli eserine baktığımızda, ilgili kavramı çokça kullandığını görmekteyiz. Râzî tefsirinde i'tibârî; malum taraftan meçhul tarafa geçiş şeklinde tanımladığını, bununla murad edilenin teemmül ve tefekkür olduğunu belirtmiştir.⁸⁹³ Aynı şekilde ibret alınan şeyler, cehaletten ilme taşıdıkları için i'tibâr olarak anılmaktadır. Bu kavram, muhatabın manayla buluşmasını sağlayan şey/geçiş olmaktadır.⁸⁹⁴ Haşr-59/2 âyeti bağlamında Râzî, ilk mesele olarak i'tibârî fıkıh usûlünün bir konusu içerisinde, kıyas şeklinde dikkate almıştır. İkinci meselede ise düşünme anlamına dikkat çekerek, lafzın ibretle irtibatını kurmuştur. Varlıkların hakikati ve delaletleri üzerine düşünmek şeklinde i'tibârî izah eden müfessir, meseleyi farklı açılardan ele alınan bir kavram olarak açıklamıştır.⁸⁹⁵

Râzî, ayrıca ilgili âyet çerçevesinde i'tibâr kavramına değinerek, i'tibâr kelimesinin sözlük anlamı olarak *geçiş* manasına dikkat çekmiştir. Dildeki lafızlara ibâre denildiğini söylemiş; kelimeyi, mütakellimin lisanından dinleyenin zihnine intikal eden mana şeklinde izah etmiştir. Nitekim Râzî, müfessirlerin i'tibâr kelimesine; eşyanın hakikatini, delalet yollarını nazar etme ve bu yolla kendi cinsinden başka bir şeyi nazar edebilme manalarını verdiklerini söylemiştir.⁸⁹⁶ Ayrıca usûl eserinde, kıyasın hücciyeti konusunda meseleye temas ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu kavram, düşünce ve başka bir düşünceye geçişte dikkate alınması gereken, aklî ve fikhî kıyas bağlamında da yer verilen bir mefhûma sahiptir. Nitekim Râzî'nin kıyasın hücciyetini, i'tibâr kavramı ve bu kavramın anlam alanı üzerinden ortaya koyduğunu söylemeliyiz.⁸⁹⁷

Endülüslü müfessirlerden Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Haşr-59/2 âyeti özelinde i'tibâr ve abre/ibre ilişkisini kurarak, kelimenin bir yerden başka yere geçme anlamına dikkat çekmiştir. Akıl sahiplerinin Yahudilerin durumlarından ders çıkarması gerektiğini belirtmiş, âyetin tefsirini tamamlamıştır.⁸⁹⁸ Mehdevî ise ilgili âyet özelinde, basiretin kalp ve gözle olabileceğine işaret etmekle yetinmiştir.⁸⁹⁹ İbn Atıyye bu âyet özelinde, akıl sahiplerine dair bir *tenbih* olduğu şeklinde açıklama

⁸⁹¹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 200-201.

⁸⁹² Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 208-209.

⁸⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/522.

⁸⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7/159.

⁸⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/503, 504. Tefsir disiplininde Kur'ân ilimlerine dair yazdığı eserle tanınan bunun yanı sıra fıkıh usûlüne dair eser kaleme alan Zerkeşî, i'tibâr kavramına dair kendisinden önceki literatüre temas eden ve konunun kıyas bağlamında dikkate alındığını göstermesi açısından bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, 7/28.

⁸⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/504.

⁸⁹⁷ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/26 vd. Râzî tefsirinde de bu konuya Haşr-59/2 âyeti muvacehesinde temas etmiştir. bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/504.

⁸⁹⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 11/382.

⁸⁹⁹ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 6/373.

yapmış, kıyas konusuna işaret etmemiştir.⁹⁰⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, ahkâm tefsirinde i'tibâr lafzının usûle dair mesele olduğunu söylemekle yetinmektedir.⁹⁰¹

Endülüs'ün önemli simalarından biri olan Bâcî, i'tibâr kavramına kıyas başlığı altında temas etmiş; kelimeyi, “Bir şeyi başka bir şeye temsil ederek hükmünü ona verme.” olarak tanımlamıştır. Dirhem ve dinarların ölçülmesi için “عبر” fiilinin kıyas anlamına haiz olduğuna işaret etmiş, ayrıca lafzın “Rüya tabiri” ifadesi anlamında da kullanılıyor olduğunu söylemiştir. O, rüyada şekil ve sûretlerin benzerlik üzerinden hakikatle ilişkisinin kurulmasını, “تعبير” kelimesinin anlam sahasıyla irtibatı olduğunu düşünmektedir.⁹⁰² İbn Rüşd el-Cedd, Haşr-59/2 âyeti çerçevesinde kıyas ve istinbâtın şer’î bir delil olduğunu vurgularken, i'tibâr ve kıyasın aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda i'tibârı, “Bir şeyi bir şeye temsil etmek ve o hükmü diğerinde gerçekleştirmek.” olarak tanımlamıştır.⁹⁰³

Filozof İbn Rüşd i'tibâr kavramını, Haşr-59/2 âyeti bağlamında aklî kıyas ve şer’î kıyas olarak anlamlandırmakta, hikmet ve şariat arasındaki ilişkiyi kurmaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımında i'tibâr, ilâhî bir emri ve sorumluluğu ifade etmektedir. Aynı şekilde âleme nazar edilmesi gerektiğini söyleyerek, varlıklara akılla bakılmasını şer’î bir emir olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd i'tibâr kavramını, malum olandan meçhul olanın istinbât edilmesi olarak tanımlamakta, bunu da kıyas veya kıyasla yapılan bir ameliye olarak görmektedir.⁹⁰⁴ İbn Rüşd'ün i'tibâr kavramını aklî ve şer’î kıyasla ilişkili görmesi, İbn Berrecân açısından benzerlik gösterirken; kalbin bu işleyişteki dahlini belirtmemesi, İbn Berrecân'a nispetle meseleyi daha dar bir alana hasrettiğini gösterir. Nitekim İbn Berrecân'ın i'tibâr anlayışında kalp, önemli bir konuma haizdir.⁹⁰⁵

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), kıyasla i'tibâr kavramının farklı olduğunu belirtmekte; i'tibâr kavramını, “Bir hükmün hangi gerekçe ile sabit olması hakkında düşünmek ve benzer hükmü ona dahil etmek.” şeklinde tanımlamaktadır.⁹⁰⁶ Bu tanım bize, usûlû fıkıhta kıyasta tartışılan, illettin hikmetle malul olması konularını aksettirmekte, i'tibâr kavramının hikmetle ilişkisi açısından fikhî kıyastan farklılaşabileceğini göstermektedir. Nitekim i'tibâr yöntemini kullanan sûfî kimse, ilâhî hitâbtaki hikmetle irtibatlı olarak muhtemel kıyaslara bu zaviyeden yeni bir pencere açmış olmaktadır. Dolayısıyla i'tibâr hikmeti keşfetmeye yarayacak, i'tibâr ehli de bu hikmet bağlamında benzerleriyle

⁹⁰⁰ Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 5/284.

⁹⁰¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/207-208.

⁹⁰² Bâcî, *el-İşâre*, 96.

⁹⁰³ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/ 33, 34.

⁹⁰⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 113.

⁹⁰⁵ İzâhu'l-Hikme bağlamında kısa bir değerlendirme için bkz. Costa, “Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus”, 64-65.

⁹⁰⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 29.

irtibat kuracaktır. Böylece bütün bu işârî çabanın kıyas bağlamında ele alınabileceği, sahih ve bätül kıyasın şartlarıyla içtihat kategorisine dahil edilebileceği mümkün olmaktadır.⁹⁰⁷

Cürcânî i'tibâr kelimesine, sabit olan hükmün hangi mana için verildiğini düşünmek ve benzerine ilhak etmek, anlamı dolayısıyla kıyasın eşanlamlısı olarak yer vermektedir. Ayrıca bu kavramı, dünyayı fani bilmek ve ölüm için hazırlık yapmak olarak da tasavvufî bağlamda anlamlandırmıştır.⁹⁰⁸ Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684), *el-Külliyyât*'da i'tibâr lafzını geçiş anlamında kullanmakta, müfessirlerin eşyanın hakikati hakkında nazar/düşünme ve bu nazarla kendi cinsinden başka bir şeye delalet cihetini tespit için yapılan faaliyet olarak tanımladıklarını belirtmektedir. Ayrıca temrîz sigasıyla, “tedebbür ve kıyas” anlamlarının verildiğini aktarmaktadır. Aynı zamanda bu kelimenin, zihnî ve hâricî varlıklar için de kullanıldığını söylemektedir. Bu çerçevede aklî ve farazî i'tibârların bulunduğunu ifade ederken, i'tibâr kavramı için sûret yerine, mana ve makasîdın dikkate alınması söz konusu olmaktadır.⁹⁰⁹ Şer'î kıyas konusunda, Haşr-59/2 âyetinin ve i'tibâr kavramının kıyasın mukabilinde kullanıldığını da belirtmiş; i'tibârı, sabit olan hükmün hangi mana üzerinden sabit olduğunu düşünme ve benzerine bu hükmün ilhak edilmesi olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirme biçimi, kıyasın uygulanış biçimi olarak nitelendirilmesidir.⁹¹⁰

Şâtıbî i'tibâr kelimesini, âyetin manasından başka bir mana çıkarma yolu olarak ifade etmekte; âyetin manasını, hakkında inmediği başka bir anlama döndürme ameliyesi olarak okumaktadır. Bu bağlamda örnek olarak, Bakara-2/22 “Rabbınız ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın.” âyetindeki “أَنْتَادَا” kelimesine yer vermektedir. Nidd kelimesine, Sehl b. Abdillâh'ın⁹¹¹ “Nefsi emmare” anlamı vermesini izah çabası içerisine girmiş; bu yorumunun, *nidd* kelimesinin zıttı olma ve çatışma halini sürdürmesi açısından nefs-i emmâreyle ilişkili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu fikri, Tevbe-9/31 “Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.” âyetiyle desteklemiş, *nidd* kelimesine verilen bu anlamın Kur'ân açısından başka âyetlerle de desteklenmiş olduğunun altını çizmiştir.⁹¹² Şâtıbî'ye göre meselenin bir diğer yönüyle, kişinin âyetten çıkardığı derslerle ilgilidir ki bu durumu, Hz. Ömer'in zengin Müslümanlara Ahkâf-46/20 “İnkâr edenler ateşin başına getirilince, “Size ait iyi ve güzel şeyleri dünya hayatınızda tükettiniz ve onlardan

⁹⁰⁷ Ay, i'tibâr kavramını fikhî kıyas bağlamında değerlendirmektedir. Zâhirin dışında bir manaya imkân veren şeyi, tasavvufî gelenekte i'tibâr kavramının anlam alanında değerlendirmektedir. Bkz. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe Örneği-*, 63-66.

⁹⁰⁸ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 30.

⁹⁰⁹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, 147, 148.

⁹¹⁰ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 714.

⁹¹¹ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 27.

⁹¹² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/280-281. Şâtıbî'nin Kur'ân anlayışı ve genel yaklaşımları için bkz. Burhan Baltacı, *Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

yararlandınız, şimdi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamanıza ve yoldan çıkmanıza karşılık olarak aşağılayıcı cezayı çekeceksiniz!” denilecektir.” âyetini okuması üzerinden örneklendirmektedir. Nitekim bu âyet, inkâr edenler hakkında inmiş, ancak Hz. Ömer âyeti iman edenlere yönelik bir okumayla değerlendirmiştir. Bu bağlamda Şâtîbî’nin zâhiri şartlara uyarlanabilen bâtın anlamları makbul saydığını, seleften nakledilen manaları dikkate almış olduğunu söyleyebiliriz.⁹¹³ Ancak Şâtîbî, Arap dilinin imkânını aşan yorumların, Kur’ân tefsiri olarak iddia edilmediği takdirde, yorum sahibi için mazeret olabileceğini belirtmiş, bâtın anlamın şartlarını pek çok kere ifade etmiştir. İşte İbn Berrecân’ın i’tibâr düşüncesi de tam olarak burayla ilişkilidir. O, dilin ve rivâyetlerin imkânlarını kullanarak ortaya koyduğu yeni anlamlara, nasslardan deliller getirerek bir te’vîl ameliyyesi gerçekleştirmiştir. Ancak İbn Berrecân’ın da birtakım yorumlarının, Şâtîbî’nin sistemi açısından eleştirilebileceğini belirtmemiz gerekir. Şâtîbî’nin eleştirisinin i’tibâr anlayışına değil, bu anlayıştan neşet eden tikel anlamlara dönük olduğunu düşünmekteyiz.

Şâtîbî’nin cüz’î ve küllî hükümler arasında geçiş sağlarken i’tibâr kavramını kullanmış olması oldukça dikkate şayandır. O, *Muvâfâkât* adlı eserinde i’tibâr kavramını dikkatle kullanmakta, i’tibâr kavramını; vücûdî i’tibâr ve Kur’ân’î i’tibâr şeklinde ayırmaktadır. Tasavvuf ehlinin yorumlarını bu bağlamda görerek, Kur’ân’î i’tibâr yaklaşımına haiz olanlarını tasvip etmektedir.⁹¹⁴ Bu yaklaşım biçimi İbn Berrecân’ın i’tibâr düşüncesini çağrıştırmakta; bir olay, durum veya hâdisenin farklı vecihlerden farklı anlamlar kazanacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla i’tibâr, cüz’î ve küllî arasında düşünürün/âlimin fikir teâtisini ifade etmektedir. Böylece şer’î bir hükmün, tikel veya tümel açılardan farklı sonuçlar doğurabileceği düşüncesini göstermektedir. Dolayısıyla mübah olan tasavvuf, Kur’ân’da vurgulanan takva emri gereğince, ibâha hükmünden vacip hükmüne geçebilecektir.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), istişad ve i’tibâr kavramlarına birlikte yer vermiştir. O, âyetin çeşitli açılardan mantûkunun dışında, farklı bir konuyla irtibatının kurulması çerçevesinde i’tibâr kavramına temas etmiştir. Dolayısıyla i’tibârın işaret anlamının dışında, kişinin Hz. Peygamber öğretisi üzerinden temsil yoluyla kurduğu yeni anlam alanlarını ifade ettiğini düşünmektedir. O, sufilerin işâret ve i’tibârlarını tefsirin aslından saymamış, Kur’ân tilavetiyle ortaya çıkan manaların idraki olarak meseleyi vicdanî ve zevkî kabilinden şeyler olarak düşünmüştür.⁹¹⁵

Yûsuf-12/111 âyeti özelinde ibret kelimesine i’tibâr anlamında yer veren İbn Âşûr, kıssaları mesel oluşu üzerinden değerlendirerek, i’tibâr nazarıyla yaklaşılmaya vurgu yapmaktadır. İ’tibârı; malum

⁹¹³ Şâtîbî, *el-Muvâfâkât*, 2/273-274.

⁹¹⁴ Onun i’tibâr kavramını tasnifi sadece yukarıdaki ayrımla sınırlı değildir. O eserinde; akli i’tibâr, şer’î i’tibâr, haricî i’tibâr, zihni i’tibâr, isti’mâlî i’tibâr ve kemâlî i’tibâr şeklinde nitelemeler yapmaktadır. bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfâkât*, 4/253-255. Ağbal, Zehebî’nin işârî tefsire dair ayrımlarının köklerinin Şâtîbî’ye dayandığını söylemektedir. Bkz. Davut Ağbal, “İbnü’l-Arabî’nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2017), 225.

⁹¹⁵ Verdiği örnekler arasında Leyl-92/5 âyetinin kader bahsiyle irtibatını i’tibâr kavramı üzerinden örneklendirmektedir. Bkz. Dihlevî, *el-Fevzu’l-Kebîr*, 190-191.

müşahid olanın bilgisiyle gayp olanın marifetine ulaşma olarak izah etmektedir.⁹¹⁶ Haşr-59/2 âyeti özelinde ise i'tibâr; sebep, sonuç ve gereklilikleri açısından eşyanın delaletini düşünmek/nazar olarak tanımlamıştır. Kelimenin iftiâl babından ibret kelimesinin mastarı olduğuna ve sözlük anlamı olarak taaccüb/kusur manasına değinmiş, Yûsuf sûresindeki ilgili yere yönlendirmiştir. Bazı usulcülerin i'tibâr kelimesine yükledikleri kıyas anlamının, kıyasın hücciyeti için delil olarak gösterildiğine değinmiştir.⁹¹⁷ İbn Âşûr'un ibret ve i'tibâr kavramları üzerinden Kur'ân kıssalarına dönük bir düzlemde yer alması, dikkate değer gözükmektedir.

3.1.4. İbn Berrecân'da İ'tibâr Düşüncesi

Casewit'in tespitine göre, İbn Berrecân'ın epistemolojisinde i'tibâr sıklıkla vurgulanmaktadır. Müfessirin bu yaklaşımıyla i'tibâr; Mâlikîlerin tikelci yaklaşımları, hadisçilerin isnad merkezçiliği, Murâbitların entelektüel karşıtlığı, Eş'ârielerin aşırı aşkınlığı, felsefecilerin aşırı soyutlamaları ve Bâtınîlerin kutsal aşmalarının önüne geçen bir kavram olmaktadır.⁹¹⁸ Casewit, i'tibâr kavramına insanın kemâle ermesi bağlamında temas etmiş, i'tibârın sadece şahitten gaibe geçiş olarak düşünülmemesi gerektiğini, iki yönlü oluşunu vurgulamıştır.⁹¹⁹ Dolayısıyla i'tibâr, tikellerden tümele, tümellerden tikele geçişin sistemi olmaktadır.

İbn Berrecân'a göre zikir, dünyada ibret hükmü üzere düşünmek, ilimse ibret olanı bilmekten geçmektedir. Allah'a vuslat, ilim ve yakînle olmaktadır. İlk olarak tezekkür, sonra zikir, fikir, tedebbür ve son olarak ibret yoluyla vuslata nail olunur.⁹²⁰ Bu anlayış, İbn Berrecân özelinde i'tibârın küllî fikirden hareketle oluştuğunu düşünmemizi gerektirmektedir. Dolayısıyla bir düşünür veya Kur'ân yorumcusu, küllerden cüzlere i'tibâr anlayışıyla inebilecek, cüzlerdeki küllîleri fark edebilecektir.

İ'tibâr ehlinin hakikatle sıkı bir ilişkisi bulunurken; i'tibâr, bilinmeyi bilmeyi sağlayan bir araç olmaktadır. Bu çerçevede İbn Berrecân; akıl, iman ve bâtın duyular ekseninde i'tibâr kavramını merkeze almış, onun hikmet anlayışı ise kulu ilâhî maksada götürmüştür.⁹²¹ İbn Berrecân, ibret/i'tibâr kelimesini akılla birlikte dikkate almakta, maksada ulaştıran, imanı tashih eden ve aşkın marifete yükselmeyi sağlayan bir anlam içerisinde kullanmaktadır.⁹²²

İ'tibâr ehli müşahade edilenden, yani meselelerin zâhirinden, bâtınına geçmektedir. Dolayısıyla âlem onların nazarında; yaratıcı, kâdir, irade eden vb. esmâ ve sıfatlara ulaşılmasını sağlayan bir konumda

⁹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 13/71-74.

⁹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 28/72.

⁹¹⁸ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 6. Burada ifade edilen *Murâbitlar'ın entelektüel karşıtlığı* iddiasını benimsemediğimizi belirtmeliyiz. Sadece meseleyi buraya hasretmek dönemin doğru anlaşılmasına engel teşkil edebilecektir. Çünkü Murâbitlar'ın Endülüs'e müdahalesi ulemanın çabalarıyla gerçekleşmiş, dönemdeki siyasî kavgalar daha belirgindir. Ayrıca bu tarz değerlendirmeler fakîh ve diğer âlimlerin kesişim alanları olduğunu göz ardı eden bir tavidir.

⁹¹⁹ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 274.

⁹²⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 1/135.

⁹²¹ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 272.

⁹²² Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 154. Casewit konunun peygamberimizin miracıyla irtibatını kurmuştur. bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 271.

yer almaktadır. Bu durumu, sanattan sanatçıya ulaşmak şeklinde de ifade etmek mümkündür.⁹²³ Kur'ân'da âleme taalluk eden hitâblardaki farklılık, i'tibârlardaki farklılıkla artmakta, tezekkür alanını oldukça genişletmekte ve bu da âlemdeki farklı tezâhürlerin esmâ ve sıfatlarla ilişkisini ortaya çıkarmayı sağlamaktadır.⁹²⁴

Âdem'in (a.s) yasak ağaçtan yemesinin, bu dünyada şeriat tarafından yasaklanan bütün nevâhiyi içermesi şeklinde te'vîl edilebileceğini söylemesi, İbn Berrecân'ın i'tibâr anlayışına bir örnek olarak verilebilir. Bu yasakların; meyte, dem, domuz eti ve Allah'ın adının anılmadığı şeyler şeklinde dört kısımda toplanacağını söylemiştir. Zühd tutumunun, bu ağaç misalindeki insanda yer alan kötülükleri zayıflatacağını ifade etmiş, mezheplerin yasaklar konusunda farklı yaklaşımlara sahip olduklarını belirtmiştir.⁹²⁵ İbn Berrecân'ın i'tibâr yönteminin; nassın zâhirini ihmal eden bir yaklaşım olmadığını, bilakis zâhir anlamla birlikte bâtın anlamlara da kapı aralayarak anlamı zenginleştirdiğini söylemeliyiz.

Müfessirin düşünce dünyasında ibret, zâhirde gaybı gören kimsenin nazarıdır. Dünyanın ahiretten bir nebze olması iman ve ilmin gerektirdiği bir sonuçtur.⁹²⁶ Dolayısıyla i'tibâr ehli nazarla i'tibâr anlayışına ulaşabilecek, nazar ehli için vuslat noktası, i'tibâr ehli için mebde' olacaktır. Bu, hakikate cüzlerden küllilere ulaşma yolunu sağlarken, küllilerden de cüz'ilerdeki küllîye ulaşma imkânına destek olan bir yaklaşımdır.

Temsiller, teşbih, gayba ve ahirete dair i'tibâr yaklaşımında müfessir, Kur'ân'da yer alan örnekleri tek bir düşünceye hasretmemekte, Kur'ân'da verilen örneklerin yani âyetlerin çok anlamlılık çerçevesinde okunmasını sağlamaktadır. İbn Berrecân bu anlayışla, geminin suda yüzdürülmesi âyetlerinin izahında, gemi-su ilişkisinin bazen dünya hayatını temsil ettiğini, bazen ise berzah hayatına işaret ettiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde gökten suyun indirilmesini bildiren âyetleri, bazen Allah'ın emri, bazense rahmeti olarak aksettirmektedir.⁹²⁷ Biz tezde de belirttiğimiz üzere onun bu tarz yorumlarını, kelimelerin zâhirinin üzerine inşâ ettiği çok anlamlılık olarak düşünmekteyiz. Ayrıca ileride gelecek olan emsâl konusuyla da irtibatlı olarak değerlendirmekteyiz.

Kur'ân-ı azîz, başından sonuna kadar vahiy ve âlem şeklinde iki varlığı bildirmeyi içerir. Yakînin gerçekleşmesi, Kur'ân tilavetiyle birlikte levh-i mahfûza nazar eylemekle gerçekleşmekte; bunu yapan, kesbeden kimseler ise amel işleyen sıddıklar ve i'tibâr ehli olmaktadır.⁹²⁸ İbn Berrecân'a göre mu'tebir, güç ve kuvvetten teberri eden, işlerini Allah'a tefviz edendir. İmanın mukaddimesini teberri oluşturmaktadır ki i'tibâr ehlinden olan nebi ve meleklerin işleri de böyledir. Allah âlemde ma'hûd,

⁹²³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/358-360.

⁹²⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/365.

⁹²⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/251-252.

⁹²⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/366.

⁹²⁷ Gemi-deniz örneği için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/410-421. Su örneği için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/424,

⁹²⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/121.

âdet, sünnet üzere yaratmayı gösterdiği gibi, yoktan da var etmeyi bizlere bildirmektedir. İman ve ilkâ sahibi olmak için güç ve kuvvetten teberride bulunmak gerekmektedir. İ'tibâr ehlinin imamı olan İbrahim (a.s), marifete bu şekilde vâsıl olmuştur.⁹²⁹

İbn Berrecân'ın, Kur'ân'ın tafsili parçalarını ele aldığı konular arasında yedi kısım vardır. Bu kısımların yedincisi olan i'tibâr, ilim açısından kilidi açan anahtar konumundadır. Böylece i'tibâr yaklaşımıyla yakînî bilgi artmış olacak; i'tibâr ehli, imanın hakikatlerini aynel-yakîn seviyesine ulaşmış olarak görecektir. Bu yedi kısım, esmâ ve sıfatlar adedince fasılalara ayrılmaktadır.⁹³⁰ Müfessir İbn Berrecân, i'tibâr ve buna ehil olanların ulaşacağı seviyeyi en üst makamda konumlandırarak, hakikati idrak ve müşahade edebileceklerinden bahsetmektedir.

İ'tibâr yaklaşımı aynı zamana, geleceğe dair yorumlara önemli bir dayanak teşkil etmektedir. İbn Berrecân'ın anlamlar açısından i'tibâr yoluyla kurduğu ilişkiler ağı, yeni olaylar ve gelecekte vukuu bulacağı bildirilen haberlerle bağlantı kurulmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla müfessir, Kur'ân'da hitâbın Kureyş ehline olması sebebiyle, buradan hasıl olan anlamın, i'tibâr yaklaşımıyla geleceğe dair perspektif sunabileceği fikrindedir. Böylelikle müfessirin i'tibâr anlayışının; geleceğin inşasında, geçmişin işaretlerinden faydalanılan bir sûrette de olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Berrecân'ın Kudüs fethine dair keşfi ve bunun âyetlerden işaretlerle desteklemesi, i'tibâr anlayışının sınırlarının geleceğe yönelik oluşunu göstermesi bakımından dikkate şâyandır.

Ahiretin dünyaya üstün olduğunu her fırsatta dile getiren müfessir, şahitten gaibe i'tibâr eden kimselerin bunun farkında olacağını bildirmektedir. Nitekim Uhud Savaşı neticesinde müşriklerin ithamlarına karşılık, Müslümanların dünyada da ahirette de onlardan üstün olduklarını belirtmektedir. Müslümanların zayıf oldukları zamanlarda ise ahiret üstünlüğünün her zaman öncelikli olduğunu belirterek, takva ve inanç üstünlüğünü esas alan bir portre çizmektedir.⁹³¹

İbn Berrecân kıyasa muhalefet edenlerin aksine, Nisâ-4/105 “إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا “أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا” âyetini kıyasın mübah olduğuna delil olarak göstermekte, zâhir ulemanınsa ilgili âyete “Allah'ın sana indirdiği ve kitabında sana gösterdiği” anlamını vererek kıyas yapmaya karşı durduklarını ifade etmektedir.⁹³² Kıyas karşıtlığını eleştirdiğini anladığımız İbn Berrecân, kıyasla i'tibârın kesişebileceğini ihsas ettirmektedir. Ancak meselenin onun açısından fikhî kıyas düşüncesini aşan, dil-varlık düzleminde bir i'tibâr anlayışı olduğunu tekrar ifade etmek gerekmektedir.

İbn Berrecân'ın i'tibâr anlayışının kıyasla ilişkisinden sonra, istidlâl kavramına dair düşüncelerine de yer vermek gerekmektedir. O, istidlâl ve i'tibâr kavramlarını bazen birlikte kullanmış olmakla birlikte, istidlâlin uzak olanına i'tibâr anlamı vermiştir. Ancak i'tibâr ehli kimseler; gözle bakar, kulakla işitir, kalple tezekkür ve taakkul etmektedir ki bu kavramın istidlâl kavramıyla farklılığı da burada

⁹²⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/521-522.

⁹³⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/97-98.

⁹³¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/673.

⁹³² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/783.

yatmaktadır. Böylece i'tibâr ehli, bu bilgi üzerine i'tibâr eder ve ulaştığı neticenin benzerini kıyas gibi asıl ve fer' ilişkisi içerisine yerleştirir. Bu çerçevede i'tibâr, karîb ve baîd olarak ikiye ayrılmakta; müfessir, kalbin dahil olduğu istidlâlî, i'tibâr içerisinde değerlendirmektedir. Bu yaklaşım istidlâl alanının genişletilmesi düşüncesine istinat etmektedir. Bütün bu kavramlar ve düşünceleri Ra'd-13/4 “وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِصِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي” “الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” âyeti bağlamında akılla ilişkili değerlendiren İbn Berrecân, onun açısından düşüncenin mekanının kalb olduğunu söylememize imkân tanımaktadır.⁹³³ İ'tibâr; ilme ulaşmanın, muradı bilmenin esasıdır ki Yûsuf sûresi de bunu bize göstermektedir.⁹³⁴ İbn Berrecân'ın i'tibâr lafzının anlam alanına kalbi dahil etmesi, İbn Meserre ve diğer felsefecilerden ayrıştığını göstermektedir. Dolayısıyla i'tibâr hem felsefî hem de fikhî yöne haiz bir düşünme sistemini ifade etmektedir.

İbn Berrecân, Nahl sûresi-16/9 “وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ” âyetinde yer alan “جائر” ifadesinin, varlığı; şekli, sûreti, yaratılış tabiatı, fayda ve zararı üzerinden bilen kimseleri ifade ettiğini söylemiştir. Bu tür kimselerin, var olanın var edici ve şekil verici sıfatlarını görmediğini, aynı zamanda kesretteki fail-i hakikiyi de görmeyen kimseler olduğunu belirtmiştir. Âyette yer alan “قصد” ifadesini ise mevcûdâtı bilen, başı ve sonunu düşünen, hikmetini araştıran, var edicisini bilen ve murad edileni Allah'a dayanarak arayan kimseler için kullanmaktadır. Ayrıca bu kimseleri resule inanan, rızaya uygun amel eden, samimiyet sahibi kişiler olarak görmektedir. İ'tibâr düşüncesine sahip i'tibâr ehli ise, daha derin düşüncelerle âlemde bulunanın esmâ ve sıfatla ilişkisini fark eden, mevcûdâtaki Hakk'ı müşahade edebilen kimselerdir. Esmâ ve muktezasını marifet eden kimseler, onun açısından a'lî i'tibâr sahibi kimseler olmaktadır. Şâhîdden gayba gidiş ve bu gidişteki derinlik, dünyadan ahirete geçiş yolunun temelinde bulunmaktadır.⁹³⁵

İ'tibâr; müsabere, nefsi gözetleme, tezekkür etme ve fikir mütavelesiyle/düşünce var olur. Öyle ki bu süreçle birlikte nefiste bir âdet oluşur, ilâhî himmet taleple/arzuyla buluşunca i'tibâr vuku bulur. Sonra insan; tevbe ve nasihat, hakka tevazu gösterme, güç ve kuvvetten teberru ederek fethi bekleyiş içerisinde devam eder. İnsanın bu i'tibâr süreci elde edeceği ilim, altı hasletle tamam olur: Akıl baliğ, hırs, zaman, ciddiyet, hoca ve Allah'tan yardım. İbn Berrecân, bu hasletlerden herhangi birinin eksikliğinde, ilmin de eksik olacağını ifade etmiştir.⁹³⁶

İbn Berrecân, yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasını birbirine benzetmekte, gökten su indirilmesiyle ve yağmurla yeryüzünün diriltildiğini söylemektedir. Yerin yağmurla bereketlenmesinin, kâinatın yaratılışının dördüncü gününde gerçekleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Yaratılış ve yağmurun hükmünün semadaki emre bağlı olduğunu düşünen müfessir, dünyanın bu yağışlarla ihya edildiğini

⁹³³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1244, 1245. Ayrıca bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1243-1248.

⁹³⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1172.

⁹³⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1361-1362.

⁹³⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2057.

söylemektedir. Böylece âlemden nebâtât tamamlanmakta ve irade edilen şeyler gerçekleşmiş olmaktadır. Bunlar, i'tibâr düşüncesine sahip kimseler için müşahadededen gayba bilgiler barındırmakta; âlem ve vahiydeki hakikati elde etmek isteyenler, ehli mu'tebir ve hitâbın muradını anlamak isteyen kimseler olmaktadır.⁹³⁷

Allah, insanı el-Hak mahlûk bihi'den yarattığı gibi, ahiret (cennet-cehennem) etkisiyle varlığına dahil edilen şeyler sebebiyle, insanı oraya geri döndürecektir. Bu durum, İbn Berrecân'a göre ahirette açık ve gözle görülür olmakta, dünyada ise fitrat ve i'tibâr ile görülüp fark edilebilmektedir. Risalet alametleri ve nübüvvet delaletleriyle yolcunun gideceği yolu bulması gibi, elçiler de iman edenleri rüşde ulaştırmaktadır.⁹³⁸ Müfessir bu çıkarımları, Nuh-71/17-20 âyetleri çerçevesinde serdetmiş, Kur'ân'ın işaret ettiği âlemdeki olayları, vahdaniyet ve nübüvvet i'tibâriyle yorumlamıştır.

Müfessirin i'tibâr düşüncesi hem ontolojik hem de epistemolojik yönleri haizdir. Dolayısıyla onun i'tibâr yaklaşımı hem düzenleyici hem de test edici bir boyuta sahiptir diyebiliriz. Bu anlayış, hem delil hem de medlûl özelliği barındırmakta; bilgi-varlık ayırımına dayanmamakta ve bilgi-varlık birlikteliğini vurgulamaktadır. İbn Berrecân'ın i'tibâri yorumunda, zâhir-bâtın kategorik anlayışı ve dili kullanması, nesnel ve pratik tarafına; bütüncül yaklaşımıysa sahil bilginin merkeze alınması düşüncesine dayanmaktadır.

İbn Berrecân'a göre i'tibâr, aklın, Kur'ân'ın ve dünyanın bâtinî boyutlarını gerçekleştirme hedefinde temel öge olmakta; esma-i hüsnâ ve âlemdeki işleyişi, bu yöntemle insana temel esasları göstermektedir. Bu sebeple ilâhî isim ve sıfatlar, hayati bir konum kazanırken, Kur'ân-ı Kerim'de âyetlerin sonlarında yer alan isim ve sıfatların önemi belirgin bir hal almaktadır.⁹³⁹ Müfessir mukaddimesinde, mevcûdâtın i'tibâr ehline yol gösteren, onları doğru yola ulaştıran bir amaçla yaratıldığını işaret etmektedir. Bu sebeple Kur'ân/vahiy, o kimselere bu yolları göstermekte; tedebbür, tezekkür edenler kazanırken sırt dönenler, yani gaflet ehli kaybetmektedir.⁹⁴⁰

Sâd-38/29 “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ” âyetinde geçen tedebbür kelimesi, Kur'ân âyetleri için; tezekkür lafzı ise Levh-i mahfûz âyetleri içindir. Yerler, gökler, gece, gündüz, güneş, ay, yıldızlar vb. hepsinin başlangıcı ve sonu bulunmakta; dünya, ahiret, hayat, ölüm, rızık ve ameller 'alî kalem tarafından Allah'ın takdir ettiği kadar belirlenmektedir. Allah; bildiklerinin onlara ibret olması, böylelikle Allah'ı ve marifeti hatırlamalarını, ayrıca ahirete kesin inanmaları için kıyâmette vaadle sevdiren, vaidle korkutan varlığın bilgisiyle hareket etmelerini istemektedir. Kur'ân âyetlerini tedebbür edenlerin, Allah'ın yarattıklarına sahil nazar etmeleri ve basiretle yaklaşmaları istenmektedir.⁹⁴¹

⁹³⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2226-2228.

⁹³⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/ 2638, 2639.

⁹³⁹ Krş. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 231.

⁹⁴⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/49-50.

⁹⁴¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/75.

Kur'ân-ı azîz bağlamında onun i'tibâr anlayışı, küllî olan ilâhî kelâmın/bilginin mufasssal bir şekilde ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla onun Kur'ân'da yer alan küllî veya cüz'î meseleleri, i'tibâr anlayışıyla şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu yaklaşımı, i'tibâr kavramıyla ifade etmektedir. Küllî olandan cüz'î olana veya cüz'î olandan küllî olana geçişte yer verdiği bir yaklaşım olarak görmekteyiz. Bu durum, Kur'ân'ın ilâhî isimler ve zâtla ilişkisini varlık düzleminde kurmayı sağlarken, tafsilata girilen meselelerde yorumun ortaya çıkması için küllî olanla irtibatın sürekli yenilenmesini gerektirir. Bu yaklaşımın sonuçlarından biri olarak Kur'ân, hem muhkem hem de mufasssal olacaktır.⁹⁴²

Yûsuf sûresinde kıssadan ibret alınması gerektiğini emreden âyet için İbn Berrecân; ilmi, kalbi ve özüyle tefekkür eden müşahede ehlinin, dünya düzleminde uhrevî âleme dair mevcûdâta, akıllı kimselerin elde ettiği bilgi gibi geçebileceğini ifade etmiş, ibret ve nazara dikkat çekmiştir. Müşahede ehli âleme nazar ederken, i'tibâr ehli varlığı tefekkür etmekte, şeyleri benzer veya misilleriyle ölçebilmektedir. Dolayısıyla mevcûdât gayb âleminin benzerini taşımakta, mu`tebir ise bu geçişliliğin farkında olan kimse olarak görülmektedir.⁹⁴³

İbn Berrecân'ın i'tibâr kavramına yüklediği anlam, şer'i ilimlerin üzerine inşâ edilmiş anlamın, çeşitli irtibatlarla bâtın boyutuna taşınması şeklinde de okunabilmektedir. Dolayısıyla onun bâtına geçişini, fıkıh usûlündeki mefhûm, delîlu'l-hitâb, lahnü'l-hitâb ve fikhî kıyaslar üzerinden okumak mümkündür.⁹⁴⁴ Öte yandan onun yaklaşımının farklı bir boyutu ise şahitten gayba ulaşma düşüncesine istinaden, kelâmî bir çerçeveye ilişkili olarak durmaktadır.

İbn Berrecân, dil ile şehadet, kalp ile teslim olduktan sonra Allah'ın bizden nazar ve istidlal yapmamızı; âlemdeki şeyleri tefekkür, âyetleri nazar ile görmemizi istediğini söylemiştir. Bu cihetten müfessir, marifete ve mutlak hakikate, taklit yolundan öte çabayla ulaşmamızı beklemektedir. Allah'ın şahitle gaibi bilmemizi istediğini, önce ibret ile şehadet âlemine bakmayı sonra marifete ulaşma çabasında olmamız gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁴⁵ Ancak akleden kimselerdeki kusur ve gören gözlerdeki eksiklik sebebiyle O'nun benzerinin olmadığını vurgulamakta, Allah hakkında teşbih ve tecsimden uzak durulması gerektiğini de söylemektedir. Dolayısıyla ilk olarak muhkeme bakılması, daha sonra tafsilata tezekkür ve tefekkürle ulaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁴⁶

Sûfîlerin işaret, keşf şeklinde kullandıkları tasavvufî yoruma dair kavramsallaştırma, İbn Berrecân'da i'tibâr kavramı üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple kendinden önceki sûfî tefsirlerin kavramlarına bağlı kalmadığını düşünüyoruz. Onun i'tibâr anlayışıyla ilişkili olan yorum anlayışı, asıllara dayalı bir

⁹⁴² Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 269-275.

⁹⁴³ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/137.

⁹⁴⁴ Bu sebeple İbnü'z-Zübeyr'in onu fakihlere haiz vasıflarla anması önemlidir.

⁹⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/354, 355.

⁹⁴⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/355, 356.

çıkarıma dayanmakta ve kendi düşünce sisteminde özel bir yaklaşım türü olmaktadır.⁹⁴⁷ Ayrıca İbn Berrecân'ın Kur'ân kelimelerini kullanma konusunda, oldukça hassas davrandığını belirtmemiz gerekmektedir. Düşünmenin bir türü olarak kategorize edebileceğimiz i'tibâr yaklaşımı, Kur'ân merkezli bir kavramsallaştırma çabasının ürünüdür.

Sonuç olarak İbn Berrecân; âlem, insan ve vahyin ilâhî olanla irtibatını kurmakta, bu ilişkiler ağının anahtarı olarak da i'tibâr kavramını merkeze almaktadır. Ulaştığımız sonuç bakımından i'tibâr kavramı, nesnelde/'ayn oluşan bu karmaşık (müteşâbih/mücmel/mufassal) durumun, sağlam (muhkem) olan Yaraticı ve sıfatlarının dikkate alınarak aşılabilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla âlem, insan ve vahiy birbirlerinden istifade edilerek hakikate ulaştıran âyetler/deliller olmaktadır.

3.1.5. Zâhir-Bâtın Ayırımı

İslam düşüncesinde genel olarak zâhir kelimesi dış, görünen şeyleri; bâtın kelimesi ise iç, manevî boyutları ifade eder. Duyularla algılanan kısım, zâhirin konusuna dahil olurken; kalple kavranan şeyler, bâtın kelimesinin anlam sahasına dahil edilebilir. Mutasavvıflar, dinî ilimleri zâhir ve bâtın olarak ayırmış, naslardaki gizli manaları açıklığa kavuşturma arzusunda olmuşlardır. Onlar açısından bâtın ilmi, İslâm'dan ayrı bir ilim değildir. Süleyman Uludağ'ın tespitlerine göre, Sünnî mutasavvıflardan Muhâsibî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi önemli isimler, Kur'ân ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişlerdir. Bu âlimlere göre bâtın ilmi, dinî metinlerin anlamlarını derinleştirmek ve derunî yönlerini keşfetmek anlamına gelmektedir.⁹⁴⁸

Tarih ilmi açısından oldukça ön planda olan İbn Haldûn, tarihi; zâhir ve bâtın düzleminde ayırmış, nakle dayalı kısmının zâhirle ilişkisini kurmuştur. Bâtın kısmında ise hikemî yönünü ortaya çıkarması oldukça dikkat çekicidir.⁹⁴⁹ Bu noktadan hareketle bâtın kelimesinin, hikmet anlam alanı içerisinde olabileceğini; Kur'ân'ın bâtınının, murad-ı ilâhîyi tespit olacağını ifade edebiliriz.⁹⁵⁰

Zâhir-bâtın kavram çiftinin, İslâm kültüründe irfânî bilgi alanındaki yerini, beyânî bilgi alanında lafız-mana çiftine benzeten Câbirî; bu tür ayırma dayalı mirası, gnostik/hermes düşüncenin ürünü olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımın dini metinlerin yorumlanmasının yanı sıra, siyasi bir düzlem ile de ilişkili olduğunu belirtmiş, te'vîl ameliyesinde zâhir-bâtın anlayışını kullandıklarını söylemiştir. Bu çerçevede te'vîl bâtına ait olurken, tefsir zâhire râci olmaktadır.⁹⁵¹

Sûfiler, zâhir-bâtın ayırımında hakikatin sadece zâhir olmadığını, nefy yoluyla ortaya koymaktadırlar. Onların bu yaklaşımını, zâhir hakikati inkâr ettikleri anlamında değerlendirmek sağlıklı değildir. Sûfiler, bâtın anlamı merkezde görmekte, zâhir anlamı ise anlayışlarının girişi olarak değerlendirmektedir. Dil ve kelâm âlimleri ise zâhir alanda fikir yürütmekte, bâtına geçişi gerekçe

⁹⁴⁷ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 207-208.

⁹⁴⁸ Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188-189.

⁹⁴⁹ Sümeyye Sevinç, *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'ân*. (İstanbul: İFAV, 2021), 163-164.

⁹⁵⁰ Nitekim Taberî, bâtın anlama burhanla geçileceğini söylemektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*,

⁹⁵¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 357-360.

olmadığı sürece tali olarak görmektedirler. Dolayısıyla tartışmaların anlamlandırılmasında, dilin yadsınamaz bir konumda olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tüsterî (ö. 283/896) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) gibi sûfîlerin, zâhirle çelişen bilgileri bâtıl saydıkları bilinmektedir. İbn Berrecân'ın da bu görüşü prensip olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Müfessir nassların, yani kitap ve sünnetin zâhirinin önemli olduğunu *Tenbîhu'l-efhâm*'da ifade etmekte, yeri geldikçe hakikatin zâhir ile irtibatlı olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple “Şehit” olanların ölmediğini bildiren âyetlerin zâhirinde taşıdıkları yemek-içmek gibi fiilleri, berzah âlemi bağlamında hakiki anlam çerçevesinde değerlendirmektedir.⁹⁵² İbn Berrecân, zâhir mananın önemiyle birlikte bâtının da önemli olduğunu vurgulamış, bu noktada i'tibâr kavramını anlamdaki geçiş için kullanmıştır. Müfessirin hakikatin derinliği olarak varlığı görmesini, ayrıca bâtın ve zâhir yaklaşımının i'tibâr, hâl, makâm ve zaman noktalarında farklılaşmasını, onun çoklu anlam anlayışına sahip olması şeklinde ifade edebiliriz. İbn Berrecân'ı ilk dönem sûfîlerinin düşüncesinden ayıran noktanın da bu olduğu kanaatine sahibiz.

Tüsterî, Kur'ân'ın; zâhir, bâtın, hadd ve matla' şeklinde dört kısma ayrıldığını bildiren rivâyete yer vermiştir.⁹⁵³ Kur'ân'ın zâhirinin tilavet, bâtının fehim, haddinin helal-haram, matla'ının ise murad olunan manaya kalbin yönelişi olarak değerlendirmiştir.⁹⁵⁴ Aynı şekilde Kur'ân'ın bâtınını, muradı ilâhîyi anlamak olarak da ifade etmektedir.⁹⁵⁵ İsmâîlî düşünce için önemli olan Kâdî Nu'mân, bâtın ve te'vîlle ilişkili bir bağlamda bu rivayeti Hz. Peygambere isnat etmiş ve icmâ olduğuna işaret ederek rivâyete değinmiştir. Öztürk, bu rivâyetin sûfîler, İsmâiliyye ve İmâmiyye Şîâsı arasında nakle dayanan kuvvetli bir argüman olarak yer aldığının altını çizmiştir.⁹⁵⁶ Ayrıca bu hadisin, *Kütüb-i Tis'a* adıyla bilinen sünni literatüründe yer almadığına, üçüncü dereceden sahih kabul edilen kaynaklarda ve tasavvuf literatüründe bulunduğu işaret etmiştir. Sûfîlerin ve İsmâiliyyenin anlayışlarının, özünde aynı illetle malûl gördüğünü de söylemektedir.⁹⁵⁷

Ayrıca Öztürk, Bâtınîliğin İsmâîli versiyonunda, zâhir-bâtın ayrımını akla dayalı argümanlar içerisinde düşünmüştür. Evrende yaratılan her şeyin çift yönlü oluşu sebebiyle yapılan bu ayrımı; nübüvet-imamet, nâtık-vasî, tenzil-te'vîl ayrımlarının temeli olarak görmektedir. Nesnelere dayalı bu temel anlayışın, dini metinlerin yorumlanmasında da etkisi olduğunu ifade ederek, İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerin Şîî-ismâîlî düşünce temellerine dayandığını belirtmiştir.⁹⁵⁸

⁹⁵² Bakara-2/154; Âl-i İmrân-3/169.

⁹⁵³ Rivâyetin değerlendirmesi için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 31; Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe Örneği-*, 32-34.

⁹⁵⁴ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 16.

⁹⁵⁵ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 19.

⁹⁵⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 251.

⁹⁵⁷ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 251-258.

⁹⁵⁸ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 213-231.

İbn Meserre, âlemi zâhir ve bâtın olarak iki kısma ayırmış, şehadet ve gayb âlemlerine dair âyetleri buna refere etmiştir. Levh-i mahfûz ve bâtın arasında irtibat kurarak buradaki kuşatma yetkisini Cenab-ı Hakk’a has kılmıştır.⁹⁵⁹ Bölgenin önemli müfessir ve âlimlerinden olan İbn Ebî Zemenîn el-Kurtubî (ö. 399/1008), Hadîd-57/3 “ O; evvel, âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir. ” âyetinde zâhir lafzına, ortaya çıkan şeyi bilen; bâtın kelimesine ise kapalı olanı bilen anlamını vermiştir. O, zâhir ve bâtın lafızlarını ilimle; evvel ve âhir lafızlarını ise varlıkla bağlantılı olarak değerlendirmiştir.⁹⁶⁰ Bu çerçevede biz, Endülüs’te bu konuya dair tartışmaların, İbn Berrecân öncesinde arka planı bulunan meseleler arasında yer aldığını düşünmekteyiz.

Zâhir ve bâtın kavramları, Hadîd sûresi 3. “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” âyetinde bildirildiği üzere, ez-Zâhir ve el-Bâtın şeklinde ilâhî isimleriyle de irtibatlı olmaktadır. Nitekim İbn Berrecân, elimizdeki bütün eserlerinde bu âyeti göz önünde bulundurmıştır. Bu bağlamda Allah, yaratma ve mülkünde *ez-Zâhir* olurken; emir ve tedbirinde *el-Bâtın*’dır. Lafzâtullah’ta ise Hadîd sûresi 3. âyette vurgulanan; *el-Evvel*, *el-Ahir*, *ez-Zâhir* ve *el-Bâtın* isimleri toplanmıştır.⁹⁶¹

Kuşeyrî, insanların zâhire uyma zorunluluğu olduğunu vurgulayarak aksi istikametın fesada sürükleyeceğini belirtmiştir.⁹⁶² Kuşeyrî’nin bâtın lafzını; içsel, içe dönük gibi manalar için kullandığını görmekteyiz. Onun, bâtını kalple ilgili ve marifete dayalı meselelerle birlikte değerlendirerek, zâhirin mukabilinde kullandığını söyleyebiliriz.⁹⁶³

İbn Meserre’nin yanı sıra, Endülüs’te İbn Berrecân’ın muasırları arasında da zâhir-Bâtın ayrımının vurgu yapılan bir kavram çifti olduğunu belirtebiliriz. Nitekim farklı düşüncelere sahip âlimlerden bu ayrımlara dayalı, destekleyici ve yerici ifadeler görmek mümkündür. Dolayısıyla zâhir veya bâtın kavramlarının görüldüğü metinleri ve bu eserlerin sahiplerini, kolaylıkla Zâhirîlik veya Bâtınîlik taraftarı saymak doğru olmasa gerektir. Nitekim İbn Berrecân’la muasır sûfilerin birçoğunun, zâhir ve bâtın dengesini vurguladıklarını ifade etmemiz gerekmektedir. Mesela 6/12. asrın önemli tasavvuf ehlinde olan İbn Hamîs’in ve Ebû Medyen’in bâtın kavramı üzerindeki vurguları, bu dengenin inşası yönünde çabalar olarak görülmelidir.⁹⁶⁴

Müfessirin muasırı olan Yahudî bilgin İbn Pakuda, zâhir ve bâtın ayrımına eserinin mukaddimesinde özellikle vurgu yapmış ve bu kavram çifti bağlamında, kalbe dönük işleri bâtın olarak değerlendirmiştir. Ancak bâtın ilminin, bütün Yahudiler için zorunlu olmadığının altını çizmiştir. O, akıl ve nakillerden bu ilmin gerekli olduğu sonucuna ulaştığını belirtmiştir.⁹⁶⁵ Bu çerçevede İbn

⁹⁵⁹ İbn Meserre, *Havâssu’l-Hurûf*, 38.

⁹⁶⁰ Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru Kur’ân’il-Azîz*, 4/348.

⁹⁶¹ İbn Berrecân, *İzâhu’l-Hikme*, 78; İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu’l-Hüsna*, 1/114-124.

⁹⁶² Kuşeyrî, *Letâiu’l-İşârât*, 1/62.

⁹⁶³ Kuşeyrî, *Letâiu’l-İşârât*, 3/968; 5/1616.

⁹⁶⁴ Bkz. İbn Meserre, *İbn Meserre el-Müntekâ-Muttakilerin Yolu*, çev. Mehmet Necmettin Bardakçı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999); Özköse, *Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019).

⁹⁶⁵ İbn Pakuda, *el-Hidâye ilâ ferâizi’l-kulûb*, 10-11.

Berrecân özelinde zâhir ve bâtın kavram çifti, sadece dilsel alana hasredilmemelidir. Onun değerlendirmelerinde insanın bedeni zâhir nitelemesini alırken, akıl ve ruhu bâtın olarak vasıflanmaktadır. Dolayısıyla zâhir ve bâtın kavramları aynı zamanda varlığa dönük bir anlayışı ortaya koymaktadır.

Zâhir-bâtın meselesinde, zâhir ve bâtın anlamların genellikle iki farklı şey olarak tartışıldığını belirtmekte fayda vardır. Şâyet zâhirin olmadığı bir bâtın düzleminde, o bâtın şey, zâhir olmaktadır. Biz bunu, hakikat ve mecaz bağlamında dilsel bir çerçevede daha anlaşılır kılabiliriz. Hakikatin olmadığı mecaz, mecazın hakikat olmasını gerektirmektedir. Böylelikle gaipten şahide kıyasın anlamlılığı, gayb-şâhit birlikteliğini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla zâhirden bâtına geçiş, yatay bir seyir ile iki şey arasında değil, derinliğe yönelik eylemi belirtmektedir. Aynı zamanda gaiplik ve şahitlik ilâhî düzlemde bir olmakta, sadece insanların sahip oldukları bilgilerle gayp ve müşahede edilenden bahsetmek mümkün olmaktadır.

Zâhir ve bâtın birlikteliği Şâtîbî'nin de vurguladığı bir konu olmakta, Allah'ın muradını anlamak açısından lafzın zâhirinden bâtına geçişi, maksatlar ekseninde değerlendirmektedir. Dolayısıyla onun yaklaşımında bâtına geçiş, dilsel şartlara uygun olarak Arabî bir düşünceye uygun olmalıdır. Şâtîbî, hitâbtan muradın bâtın olmasını iki şarta bağlamakta; ilkinin, Kur'ân'ın bâtınının onun amaçlarıyla birlikte kuşatılması sonucunda ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. İkinci şart olaraksa, bu bâtın mananın başka âyetlerin zâhir manasıyla çelişmemesi gerektiğini vurgulamıştır.⁹⁶⁶ O, bu yaklaşımıyla İbn Berrecân'ın ve diğer tasavvuf ehlinin anlayışlarını nesnelleştirme çabasına girerek, özellikle;İbn Berrecân gibi âlimlerin yanlış anlaşılmaları neticesinde, İbâhîliğe götürecek fikirlerinin önüne set çekmiştir. Nitekim İbn Berrecân'ın İbn Teymiyye, İbn Haldûn gibi âlimler tarafından ciddi manada tenkit edilmesi, bahsettiğimiz endişeler ve halk nezdinde bu kişilerin yanlış anlaşılması sebebiyledir.

Önce varlıkların zâhirine bakmak, sonra zâhirden bâtına geçiş yapılması gerektiğini ifade eden İbn Berrecân, hâlden istikbale geçiş için ibret alınması gerektiğini ifade etmiştir. Allah'ın emri ve izniyle melekler ilâhî bilgiyi yazmakta, sonra Allah yaratarak mahlûkâtı var etmektedir. Bu sebeple dünya zâhir, ahiret ise bâtındır. Zira hayatını kaybeden ve şehit olanların ölümleriyle zâhirleri ölmekte, bâtınları hayatta olmaktadır. İbn Berrecân'ın nazarında zâhir olarak ölü olan kimseler için hayat, bâtın mesabesinde olup, aslında onlar bâtınlarında hayatta olan kimselerdir. Bu sebeple müfessir, şehitlerin hayatta olduğunu ifade eden âyetlerde yer alan lafızları ve onların durumlarını, ağaçlar üzerinden temsil ederek anlama ve anlamlandırma arayışı içinde olmuştur.⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/381. Detayları için bkz. Baltacı, *Şâtîbî'nin Kurân'ı Yorumlama Yöntemi*,

⁹⁶⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 3/1393-1394.

İbn Berrecân, zâhir manayı ilk anlaşılan anlamlar içerisinde görmüş, zâhir manada bulunmayan ancak mantûkla ilişkili anlamlara bâtın mana demiştir.⁹⁶⁸ Aslında bu yaklaşım, fıkıh usûlünde mütekellimûn metodu âlimlerinin hitâbı, mantûk ve mefhûm olarak ayırdıkları yaklaşıma benzemektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekmektedir ki, İbn Berrecân açısından bâtın anlamı sadece mefhûm olarak görmemeli, mefhûmdan elde edilen veya onun işaret ettiği, kalbin de dahil olduğu bir anlam alanı olarak tayin etmeliyiz. Nitekim bâtın anlam, mefhûmla ve dille ilişkisi açısından Bâtînîlikten ayrışırken, kalbin dahil olduğu ve işaretin işareti olmak bakımından veya anlamın anlamı diyebileceğimiz yönüyle de zâhir ehlinde ayrışmaktadır.

İbn Berrecân, meskûtun anı bir ifadeyi tercih etmek için delile ihtiyaç duyulduğunu vurgulamakta, mantûktan mefhûma geçiş için bunu şart koşmaktadır. Ancak bu delil sadece dilsel bir delil olmak zorunda değildir. Nitekim A'râf-7/154 “وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَحَ وَفِي نُسخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ” âyetinde, Musa'nın (a.s.) levhaları attığını ancak âyetin zâhirinde levhaların kırıldığına dair bir ifade olmadığını söylemiştir. Bu yaklaşımla zâhir anlamı dikkate aldığımızda, levhaların kırık olmadığı manasını mümkün görmüştür.⁹⁶⁹ Dolayısıyla atıldığında kırılmış olmaları akla daha uygun gelirken, bunu âyette destekleyen bir karinenin bulunmaması, kırılmadığı fikrine de sahip olabileceğimize işaret etmektedir. Müfessirin bu değerlendirmeleri, ilâhî kelamın lafızlarına önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Müfessire göre, âlemde zâhiri olan varlıkların bâtını da bulunmaktadır. Yine ona göre, varlıkların zâhirlerinden zâhir ortaya çıkarken, âlemde bâtın olanların zâhirleri varsa da bu, zâhir olanları gibi olmamaktadır. İbn Berrecân, Allah'ın Adem'i (a.s.) zâhir esaslar olan; toprak, su, hava ve ateşten müteşekkil yarattığını belirtir. Bu esaslar ona göre âlemde tam zuhur için gerekli şeylerdendir. Cinlerin yaratılış esnasındaki eksiklikleri, âlemde tam zuhurun önüne geçmektedir.⁹⁷⁰ Bu sebeple insandan yaratılış bakımından eksiklikleri olması, cinlerin ve şeytanların gözle görülmesini mümkün kılmamaktadır.

İbn Berrecân açısından zâhir, müşahade ve duyularla ilişkili bir çerçeveye otururken, bâtın kavramını ise hem mana hem de manalar üzerine inşa edilen anlamlar olarak belirtir. Nitekim İbn Berrecân, zâhirden bâtına geçebilmeyi, kişinin nefsinin yetkinliğe ulaştırmasıyla alakalı görmektedir. Şâyet bu kişi/kul, takvalı olması halinde, manaların bâtınının açılmasını sağlayabilmektedir. Böylece takva sahibi kimselere ilham perdelerinin açılacağını, Allah katında diğer Müslümanlara göre derecesinin artacağını ve bâtın işlerinin ıslah edileceğini söylemektedir.⁹⁷¹ İbn Berrecân'la muasır olan İbnü'l-Arif'in, kişinin hataya düşme sebepleri arasında bâtınî te'vile yer vermesi oldukça önemlidir. Onun,

⁹⁶⁸ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/49. Mefhûm mana ve bâtın mananın birbiri yerine kullanıldığı düşüncesi için bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm İbn Berrecân*, 62. Bu meselede zâhirden bâtına geçiş için delil/işaret münâsebet ilmi olmaktadır. Bkz. Câbir, *el-Münâsebatu'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 101, 102.

⁹⁶⁹ A'râf-7/154 bkz.

⁹⁷⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/916-917.

⁹⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/148.

manaya uygun olmayan hükmü veya hikmete uygun olmayan yorumları, bâtinî te'vîl olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu çerçevede o, Zâhirîlik ve Bâtınîliği hakikatten uzaklaşma olarak değerlendirmekte, her ikisinden övülen şeylerin cemedilmesi gerektiğini söylemektedir.⁹⁷² Nitekim Dendeş de zâhirî ve bâtinî te'vîle işaret ederek, İbnü'l-Arif'in konumunu ifade etmiştir.⁹⁷³

İbn Berrecân, Kur'ân-ı Kerim'de geçen şehitlerin hayatta olması⁹⁷⁴ ve yetim malları yiyenlerin ateş yemelerini,⁹⁷⁵ zâhirini de gözetecek şekilde bâtın bir yorumla değerlendirmiştir. Âyette geçen yeme, içme gibi vasıfları, berzah-kabir hayatına yönelik ifadeler olarak görmektedir. Onun bu konudaki temel yaklaşımı, bu âlemde bâtın olan şeylerin, kabir ve ahirette zâhir olacağı vurgusu üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla ilâhî kelâmdaki hitâbta, zâhir anlamını da dikkate alan müfessir; ilgili âyetleri, dil açısından mecaz üzerine hamlederek değerlendirmemiştir.⁹⁷⁶ Dünya hayatını çok katmanlı gören ve her derece için bir makam, her makâm içinse uygun bir hâl olduğunu düşünen âlimimizin, lafızların hakikat anlamlarını da dikkate alan bir anlayış ortaya koyduğunu belirtebiliriz.

Bâtının zâhirinden ayrılmasını ölüm türlerinden sayan İbn Berrecân göre, kafirler zâhirde canlı olsa da bâtında ölümler olarak zikredilmektedir. Şehitler, zâhirde ölmüş ve bedenleri toprak olsa da bâtında diridirler. Onun yaklaşımında gaybın gaybı vasıflarına sahip olan şehitler, zâhir olarak görülmeseler de diri/hayy vasfına sahip ve Allah tarafından nimetlendirilmektedirler.⁹⁷⁷ Dolayısıyla müfessir, meseleleri mecaza hamlederek yorumlamamakta, lafızların zâhirlerini de dikkate değer görmektedir.

Bakara-2/7 âyeti bağlamında kafirleri, Fâtîha sûresinde belirtilen “Hidâyet verilmeyen kimseler” olarak değerlendirmiştir. Müfessir bu âyet çerçevesinde, âlemin zâhirine bakarak bâtınını ihmal eden kimselerden de söz edildiğini söylemiştir. Âleme, Allah'ın âyetleri olarak bakmayan bu kimselerin, âlemi alışılmış, sıradan şeyler nazarıyla sadece zâhiri üzerinden okuduklarını belirtmiştir. Zâhirden bâtına geçemeyen bu kimselere hak inmemiş ve hidâyete ulaşamamışlardır. Dolayısıyla âlimin hakiki ilim sahibi olmasının, iman nuruyla aydınlanması ve i'tibâr yaklaşımıyla görünenin arkasına geçebilmesiyle mümkün olacağını vurgulamıştır.⁹⁷⁸

Her hakkın hakikati, her 'aynın manası, her zâhirin bir bâtını olduğunu belirten müfessir, ne zaman bâtın zâhirden uzaklaşırsa, onun bâtın oluşunun, zâhirinden ayrılan makâma dönüşmesiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir. İbn Berrecân, manalardaki hakikat birlikteliğine rağmen, lafızların değişmesinin zanniyâta ve ihtilaflara yol açmasını, vahiyde yer alan her hitâbın gerektiği gibi

⁹⁷² İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'âde ve tahkîku tarîkı's-sa'âde*, thk. İsmet Abdüllatif Dendeş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 90, 167, 179.

⁹⁷³ İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'âde*, 53-54. (Muhakkikin Girişi).

⁹⁷⁴ Âl-i İmrân:3/169.

⁹⁷⁵ Nisâ: 4/10.

⁹⁷⁶ Bu anlayışı ifade ettiği noktalar için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/163-173

⁹⁷⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/162.

⁹⁷⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/181-182.

bilinmemesi sebebine bağlamaktadır.⁹⁷⁹ Dolayısıyla ilâhî kelâm, maksatları i'tibâra alınarak yorumlanmalıdır. Yorum ise zâhire rağmen bir bâtın inşâ amacına matuf olmamalıdır.

İbn Berrecân, Kur'ân'da Âdem (a.s.) ve eşinin elbiselerinin açıldığını belirten ifadenin, zâhir olan elbise giyinmeye ve bâtın olan ahlaki bozulmaya işaret ettiğini düşünmektedir.⁹⁸⁰ Takva cennetin anahtarı, giriş biletidir ki takvadan uzaklaşma cennetten çıkışa sebebiyet verir.⁹⁸¹ Müfessir bu yorumunda âyetin zâhir manasını ihmal etmemiş, ancak bâtın manasının da işaret edildiğini belirterek, hitâbta anlam derinliğine dikkat çekmiştir. Nitekim biz, bu tür anlam çokluğuna işaret eden meselelere hitâbta çok anlamlılık bağlamında temas ettik.

Faiz yiyenlerin *şeytan tarafından çarpılması* ifadesini,⁹⁸² berzah âleminde meydana gelecek şekilde hakiki anlamda anlamayı mümkün gören müfessir, bir başka vecih olarak aynı ifadenin; dünyada kendinden geçen, aklı ve zihni dağılmış, ne yaptığını bilmez, dinini bozan, ahiretini tüketen kimseler için kullanılmış olabileceğini de belirtmektedir.⁹⁸³

Müfessire göre, Kur'ân'da kafir insanın kör, sağır ve dilsiz olması, duyularının zâhirlinin değiştirilmesi demektir. Onun yaklaşımında bâtını meshedilen/değiştirilen kimseler; tevbe edemez ve hidâyete eremezler. İbn Berrecân, Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitap vasfıyla anılan inkârcıların, Allah'ın bir ikramı olarak bu şekilde vasıflanmış olabileceklerini söyler. Yine onun yorumunda, Ehl-i kitabın zâhirleri meshedilse/değiştirilse dahi bâtınları müşrikler gibi olmamakta, dolayısıyla kafir olmak bakımından müşrikler gibi olsalar da bâtınları değiştirilmediği için kurtuluşa yakın olmaktadır. Zâhirleri Hakk sûrette yaratılan bu kimselerin, bâtınları bozuk olması yani tevhid ehli olmamaları sebebiyle ahiretteki durumları, dünyadaki durumlarının tersine dönüştürülecektir.⁹⁸⁴

Müfessirin, hitâbın zâhirinde meydan gelen işkâli, bâtındaki manadan hareketle çözmesi, işkâli çözüm yöntemi açısından kayda değer durmaktadır. Aslında müfessir, küllî olarak ne kelâmullah'ın ne de sünnetin çelişmediği ve tearuz barındırmadığı fikrine sahiptir. Hatta tefsir eserinde kurduğu münâsebet ilişkisini, Kur'ân'ın ve de sünnetin bütünlük ve çelişmezlik ispatına yönelik olarak değerlendirmekteyiz. Nitekim Âdem'in (a.s) katil oğluna, bütün katillerin günahının yüklenilmesi ile Mâide-5/32 "Bundan dolayı İsrailoğullarına (Kitapta) şunu yazdık: "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır. Andolsun ki, onlara resûllerimiz apaçık deliller (mucize ve âyetler) getirdiler. Ama onlardan birçoğu bundan sonra da (hâlâ) yeryüzünde aşırı gitmektedir." âyetindeki zâhir anlamları ve lafza dayalı muhtemel yorumları verdikten sonra, naslar arasındaki işkâlin hitâbın zâhirinde olduğunu

⁹⁷⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/192.

⁹⁸⁰ Tâhâ-20/121.

⁹⁸¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/245-246.

⁹⁸² Bkz. Bakara-2/275.

⁹⁸³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/666.

⁹⁸⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/745-746.

belirtmektedir. Bu işkalin çözümü olarak hitâbın bâtınının, “Günahlarla nefisleri öldürmek” anlamına geldiğini ve bunu ilk yapan kimsenin İblis olduğunu söylemektedir. Günah işlemeye sürüklenen Adem(a.s) ise tevbe ederek nefisini ve neslini ihyâ etmiş ve kurtuluşa ermiştir.⁹⁸⁵

Zâhir ve bâtın kavramlarını, dil çerçevesinde sadece hakikat ve mecâz açısından düşünmemek gerekmektedir. Aslında İbn Berrecân özelinde konuştuğumuzda zâhir; anlam ve hitâb ile ilişkili değerlendirilmekte, lafızlardan ziyade cümledeki anlam dikkate alınmaktadır. Bâtın kavramı ise cümlelerin zâhir anlamı dışında, maksada veya felsefî diyebileceğimiz anlam alanlarına referansla ayrışmaktadır. Dolayısıyla zâhir-bâtın meselesi, dille ilişkili olmakla birlikte, dilin haricinde dikkate alınan; gaye, maksat, hikmet gibi şeyler açısından farklılık ihtiva etmektedir. Bu bağlamda dil, ihmal edilmemesi gereken ancak araçsal özelliğe haiz bir konumda yer almaktadır.

İbn Berrecân, Nahl-16/35 “وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ” âyetinde yer alan müşriklerin, “Allah dileseydi iman ederdik” ifadesini, kalplerinde hakikati olmayan bir söz olarak değerlendirmektedir. Söyledikleri kelâm, imanın Allah’ın iradesine bağlı olması açısından hak olmakla birlikte, bu sözle müşrikler; bâtılı irade ettikleri, kalplerinde Allah’a iman, elçiye ittiba ve tevbe amacı taşımadıkları, ayrıca küfrü dost edindikleri ve bu çerçeve içerisinde kaldıkları için sözleri hak olsa da onlara fayda vermemektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân, müşriklerin bâtınlarını desteklemeyen bir zâhir ortaya koymuş olduklarını belirtir. Bu düşünceden hareketle âyetin içerdiği derin anlayışa (fıkıh) göre; bâtın ilme dayanan her inanışın, zâhirinden bunu destekleyen bir delil olmadıkça bâtıl olacağını belirtmiş, zâhir-bâtın dengesinde önemli bir noktaya temas etmiştir.⁹⁸⁶ O, bu düşüncesiyle, bâtın olanın zâhirden delili olması gerektiğini söyleyerek Şiî-İsmâîlî/İbâhî anlayışlardan uzaklaşmakta; zâhir olanın bâtına delalet edebileceğine işaret ederek de Zâhirî düşünceden ayrışmaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımında her telaffuz edilen zâhir, telaffuz edene fayda -özellikle ahirette- sağlamayacaktır.

Dünya ve berzah âleminde zâhir ve bâtın ayrımının olduğunu ifade eden müfessir, bu ayrımın ahiret gününde birleşeceğini, zâhir ve bâtının birlikte tahakkuk edeceğini söylemektedir. İbn Berrecân, Allah’ın ahirette bizleri, zâhirlerimiz ve cisimlerimizle var edeceğini düşünmekte, bu görüşe karşı olanları tenkit etmekte ve O’nun mutlak kudretine vurgu yapmaktadır.⁹⁸⁷ Bu itirazın, Gazzâlî’nin filozoflara yönelik tenkitleri arasında önemli bir yeri bulunmaktadır.⁹⁸⁸ Nitekim Gazzâlî ve İbn Berrecân’ın ifade ettiği üzere, ahirette diriliş beden ile birlikte olacaktır. Ayrıca İbn Hazm, İbn Meserre düşüncesindeki bir grubun, Allah’ın ilmi bağlamında olmadan önce olacak şeyleri bildiğini söyleyenleri tekfir ettiğine işaret etmiştir. Bu topluluk cismanî haşrı da inkâr etmiş ancak

⁹⁸⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 2/839-840.

⁹⁸⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1372, 1373.

⁹⁸⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 5/2306. İbn Berrecân filozofların cismanî haşra yönelik görüşlerini eleştirdiği gibi onların “Allah tafsili bilmez” düşüncesini de eleştirmektedir. bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/2243.

⁹⁸⁸ Ömer Mahir Alper. “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı Mıydı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 4, 87-107.

Meserriyye'nin bir kısmının onları tekfir ettiğine değinmiştir.⁹⁸⁹ Bu bilgilerden hareketle, İbn Meserre takipçiliğinin tek bir kanaldan yürümediğini ve farklı fikirleri barındıran bir yapının bulunduğunu söyleyebiliriz.

İbn Berrecân, Mülk-67/22-28 âyetlerinin izahında, kişilerin dünya ve ahiret hayatlarını zâhir-bâtın ilişkisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Dünya hayatında kafir kimse; sapkın yol üzere yürüyen ne önünü ne arkasını neyin kuşattığını bilmeyen, âyetleri tedebbür ve istidlâl edemeyen bir durumdadır. Bu kimselerin, dünya hayatında bâtınları sapkınlık ve eğrilik üzerine olması sebebiyle, ahirette yüzükoyun yürütülürler. İbn Berrecân'a göre mümin ise sağlam bir şekilde ayakta ve istikamet üzerine olduğu, zâhiri ve bâtını ıslah ettiği için ahirette bu hâl üzere diriltilecektir.⁹⁹⁰ Müfessir, İnsân sûresi-28 “نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْنَاهُمْ تَبْدِيلًا” âyetinde Allah'ın dilerse insanın zâhirlerini bâtınlarıyla değiştirebileceğini söylemiş, bu değiştirilen emsâllerinin ise, onların dışındaki başka kimseler olmayacağını, dünyadaki zâhir-bâtın hâllerinin, ahiretteki benzer olan hâllerine dönüşeceğini ifade etmiştir. Onların dirilişleri gibi Allah, bâtınları zâhir, zâhirleri de bâtın yapabilecek kudrettedir. Çünkü onun yaklaşımında ölüm, bu dönüşümün imkânını sağlayacak bir hakikat olarak bulunmaktadır.⁹⁹¹

İbn Berrecân, En'âm-6/126 “وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمٌ فَذُكِّرُوا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ” ve Ankebût-29/66 “لِيَكْفُرُوا بِمَا لَيْكَفُرُوا بِمَا” âyetlerinde olduğu gibi, zâhirinde *tahyir* ifade eden âyetlerde muradın farklı olduğunu belirtmiş ve bâtında bu ifadelerin *tehdit* içerdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu tür ifadelerin, murad açısından bâtın anlamla birlikte düşünülmesi gerekmektedir. O, ayrıca zâhir anlamı tercih ettiği yerde, “Her zâhirin bir bâtını vardır.” ilkesince hareket ederek ikincil ve başka anlamlara kapıyı açmaktadır ki bu, onun i'tibâr anlayışının farklı anlam alanları açmasını sağladığını gösterir. Nitekim Âl-i İmrân-3/26 “قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ نُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ” âyetinin zâhir anlamını, Allah'ın mülk sahibi olup dilediğine dilediği kadar mal ve mülkünü vereceğini kabul ederek değerlendirmekte, bu âyetin başka yönünün ise Allah'ın kudret ve meşîet sıfatları olarak belirtmektedir. Müfessir, bu âyetten elde ettiği anlam i'tibâriyle, Allah'a dua edilmesi ve O'ndan esmâ ve sıfatları muktezâsınca talepte bulunulabileceği hükmünü çıkarmaktadır. Dolayısıyla kul/abdi cüz'i, ilâhî kelâmın tilaveti yoluyla irtibatını sağlamlaştırmakta, ilgili âyetteki farklı okuyuş imkânları ve bunlardan çıkarılacak anlamlar, kül-cüz veya cüz-kül ilişkisini yansıtmaktadır.

İbn Berrecân, Kur'ân'da yer alan Adem'e (a.s) secde emrine dair meselede, ilk anlam olarak zâhir mana yerine, bâtın emir olan ilâhî emre uyma anlamını öncelemiş, Yûsuf'a (a.s.) secde eden kardeşlerini de aynı düşünce içerisinde yorumlamıştır. Nitekim İbn Berrecân, Allah'ın fahşa emretmeyeceğini belirterek, Allah dışında başka birine secde ifadelerini zâhir anlamından

⁹⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/130, 508.

⁹⁹⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2609, 2610.

⁹⁹¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/2674.

uzaklaştırmıştır.⁹⁹² Dolayısıyla zâhir anlamdan ayrılmayı gerektirecek esasları/bâtını, âyetin zâhirine öncellemektedir. Nitekim Allah'ın başkasına secde emri fahşâ olacağı için Adem'e (a.s.) secde edilmesini, bu çerçevede te'vile konu edinmiştir. Onun bu yaklaşımı, müteşâbih âyetleri muhkem âyetler ışığında anlama düşüncesi ve Kur'an'da bulunan müşkil vehminin izâlesiyle de irtibatlıdır.

İbn Berrecân, gaybı bâtın kavramıyla ilişkili görmekte, zuhura çıkmamış her şeyi gayb olarak anlamlandırmaktadır. Gayb, zâhir ve bâtın duyulara kapalı kalarak, iman ve teslimiyetin konusu olmaktadır. Bu çerçevede insanları üç gruba ayıran müfessir; inkârcıların gaybı bilmediğini ve zâhirle iktifa ettiğini, bir kısım kimseninse gaybı, gayb olarak bildiklerini ifade etmiştir. Üçüncü kısmınsa hikmeti isteyen ve bu uğurda çabalayanlar olarak Allah'ın yardımıyla gaybı idrak edebileceğini düşünmüştür.⁹⁹³ İşte onun bu bağlamda, müdrik sahibi olarak i'tibâr ehline işaret ettiğini belirtebiliriz. İ'tibâr ehli, şâhidden gayba i'tibâr anlayışlarıyla ulaşmakta, bu tarz gayba yönelik çıkarımlarsa bâtınla ortak anlam çerçevesi içerisinde anılabilmektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân açısından bâtını; anlam, murad, maksatla birlikte akıl, kalp, gayb ve bâtın duyularla elde edilen şeyler olarak ifade edebiliriz.

İbn Berrecân, bâtın anlama/yoruma ulaştıran şeyler arasında, takva sahibi olmayı da saymaktadır. Dolayısıyla o, mana ve yorumcuyu birlikte tasavvur etmekte, bâtına geçiş için takvalı olmayı şart koşturmaktadır. Çünkü takva, iman amellerinden olup, bunun ileri derecesi hikmet vasfına sahip olmayı doğurmaktadır ki i'tibâr ehli bu kısımda yer alarak, eşyanın bâtınını müşahade imkânı bulmaktadır.⁹⁹⁴

İbn Berrecân, müteşâbih âyetler için zâhir ve bâtınlarının imkânından söz etmektedir. Müteşâbih âyetlerin zâhirlerinden tedebbürle bâtın manalara geçilmediği takdirde bu kimseler, derece açısından aşağıda kalmakta, ilimde derinleşmiş kimselerden olamamaktadır. Marifet anlayışı içerisinde konuya yer veren Yıldız, zâhir ve bâtını müfessirin düşünce dünyasının temellerinden biri olarak dikkate almış, sûfî seleflerinin yaptığı üzere zâhir-bâtın yaklaşımlarını devam ettirdiğini söylemiştir.⁹⁹⁵ Yıldız, İbn Berrecân'ın zâhir-bâtın anlayışına, tasavvufi düşüncesi bağlamında yer vermiştir.⁹⁹⁶

İbn Berrecân, tefsir eserinde her âyetin bâtın tefsirine yer vermemiştir. Bu, onun başka bir nasla veya icmayla desteklenmeyen çıkarımları uygun görmediği için bilinçli bir tercih olabilirken, tepki çekmemek için yöntemini verdikten sonra çıkarımı talebelere bırakmış olabileceği anlamına da gelebilir. Onun her âyetin bâtınî anlamına yer vermemesi, İbn Acîbe'nin yaklaşımını ihsas ettirmektedir. Nitekim Küçük, müfessirin bu yaklaşımını Sülemî ve İbnü'l-Arabî gibi âlimlerden ayrıldığı yön olarak izah etmiştir.⁹⁹⁷

⁹⁹² Bakara-2/34 bkz.

⁹⁹³ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/122. Burada İbn Berrecân'ın mutlak olarak gaybı idrak etmeyi kastetmediğini söylememiz gerekmektedir. Mutlak gayb olarak ilâhî zâta dair düşünceleri için bkz.

⁹⁹⁴ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/124-126.

⁹⁹⁵ Detaylar için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 171-178.

⁹⁹⁶ Yıldız, "İbn Berrecân", 227-228.

⁹⁹⁷ Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 217.

İbn Berrecân'ın zâhir ve bâtın ayrımı yapması, onun düşüncesinde meseleyi, Bâtînî ve Zâhirî sistemler arasında bir konumda görmesiyle ilişkilidir. O, zâhir ve bâtın birbirinin mukabili olarak düşünmemekte, aralarındaki ilişkiyi düâlite değil derinlik olarak tasavvur etmektedir. Dolayısıyla bâtına geçiş için zâhir bir gereklilik taşıırken, aynı zamanda zâhirin desteklemediği bâtın, fasid olmuş olur. Böylece lafza bağlı veya uyumlu yorumun i'tibâr cihetini dikkate almak, onun Bâtînî yaklaşımdan farklı bir bâtın anlayışı olduğunu göstermektedir. Bu durum aynı zamanda, zâhire tamamen muhalif bir bâtın anlayışın da önüne set çekmektedir. Bu bağlamda İbn Berrecân'da bâtın; kelâmın mefhûm, maksat gibi anlam alanlarını da kapsayan, fıkıh usûlüne dayalı bir anlayışı ifade etmektedir.

Dünyada var edilen şeyler, Allah'ın emri ve yaratmasında takdir ettiği kadardır. Ahirette ise eksiksiz ve kemal bir var ediş ve emir tecellî edecektir. Bu dünyada bâtın gizli olanlar, Ahiret hayatında izhar olacaktır. Bu bağlamda, eksiklikle illetli olan dünya hayatı için zâhir-bâtın ayrımını dikkate alınmış, ahiret içinse söz konusu edilmemiştir. İbn Berrecân'a göre zâhirleri hakka uyan münafıklar, kendi nefislerine karşı peygamberin risâletine şahittirler. Ancak bir şeyin hak söz olması, bâtınıyla uyumlu olmayı gerektirir. Dolayısıyla münafıklar dilleriyle hakkı söyleseler de niyetleri yalanlama üzerine olduğu için hakikati inkârcı olmuşlardır.⁹⁹⁸ Bu noktada zâhir-bâtın birlikteliği anlayışı, doğruya ulaşmak için fikirlerin tashihini sağlayan çift yönlü bir kontrol görevi taşımaktadır.

Müfessire göre Allah; kudreti, me'siyeti ve iradesiyle âlemdaki sünnetini aşabilmektedir. O'nun hükümlerini aşması, kelâmı üzerine geçekleşmektedir ki bu, O'nun için basit bir iştir. Sebepler ve vasıtaların başlangıcı sebepsiz ve vasıtasızdır. Bundan dolayı Allah'ın kelimesindeki hükmü esastır. Âlemdaki hükümlerinin tamamı, mana ve yaratma olarak O'nun kelimesine dönmektedir. Nitekim O'nun mucizeleri ve adetleri/sünnetullahı aşması bu noktaya işaret etmektedir. Meryem-19/8-9 âyetleri arasında “كَذَٰلِكَ” ile teşbih ve tesviye edilen, bu durumdur.⁹⁹⁹ Tevhidin hakikati, Allah'ın eşya üzerindeki kudretini katışıksız ve illetsiz bilmektir. Allah, senin vehmine gelen şeyin hilafındadır. Dolayısıyla O, benzetilen ve işaret edilen için bâtın hitâbtır. Bâtın hitâbsa zâhir nastaki hitâba mebnidir.¹⁰⁰⁰ İbn Berrecân bu yaklaşımıyla zâhir-bâtın birlikteliği ve ilişkisinin sürekli devam etmesi düşüncesindedir. Bu tarz bir yaklaşım onu, Bâtînîlik ve türevlerinden muhafaza etmektedir.

Mülk ve melekût kavramları üzerinden de anlatabileceğimiz bu kısımda, daha kolay anlaşılması açısından zâhir-bâtın şeklinde epistemik kullanımı dikkate alınmıştır. Nitekim mülk ve melekût kavramları, İbn Berrecân'ın diğer kavramlar gibi dikkat çektiği bir ayrımdır. Mülk kavramı, âlemin gözlemlenebilir tarafı olmakla zâhir olurken, melekût ise içe dönük/bâtın boyutu olmaktadır.

⁹⁹⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 5/ 2581.

⁹⁹⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/ 606.

¹⁰⁰⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/ 607.

Dolayısıyla âlemde açık veya kapalı olarak olanlar mülk ve melekûtun sahibi olan Allah'la irtibatlı olmakta, *Muhfî* isminin tecellîsi sonucunda, birtakım insanlar için bâtın bırakılmaktadır.¹⁰⁰¹

3.1.6. Arap Dilinin İmkânlarını Kullanması

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili olarak birtakım sorunlar bulunmakta, özellikle modern tartışmalarda tarihsellik ve evrensellik düşünceleri yorumu etkilemektedir. Bu tartışmalar ekseninde, doğru anlamanın araçları içerisinde ilk sırada dikkate alınması gerekenin dil olduğunu vurgulayan Demirci, ilâhî kelâmın dille ifade edilmesini anlamanın aracı olarak, dilin dikkate alınması gerektiği kanaatindedir.¹⁰⁰² Nitekim Endülüslü İbn Cüzey ve Şâtıbî gibi âlimlerin, yorumun sağlıklı olması noktasında dikkate aldıkları şeyin başında, sözün Arap diline uygunluğu yer almıştır. İşârî tefsire dair olumlu ve olumsuz manalara dikkat çeken İbn Cüzey, tespit ve eleştiri sadedinde, Bâtînlilikle irtibatlı olarak Arap dilinin taşımadığı manaya yönelen kimseler olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰³ Müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında dil ilimlerinin zikredilmesi, dilin tefsir için ne kadar değerli olduğunu ortaya koymaktadır.

Küçük, İbn Berrecân'ın lügat ve nahiv ilmine önem verdiğini ifade ederek, müfessirin dilbilimsel yönüne dikkat çekmiştir. Müfred manalar, iştikak, terkipler ve i'râb gibi meseleleri örnekler üzerinden veciz bir şekilde aktarmış, işârî yönü kadar tefsirinde dil meselelerini de yoğun bir şekilde ihtiva ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁰⁴ Fâtih Hüsnî tezinde, İbn Berrecân'ın dile ihtimamından dolayı ayrı bir başlık altında meseleyi ele almıştır. İbn Berrecân'ın; lafızların manası, nahiv, i'rab, sarf, iştikak, belagat, kelimeleri kullanımında seçici oluşunu, belâ, izâ vb. harflerin manaları şeklinde örnekler üzerinden aktarmıştır.¹⁰⁰⁵ Bizim burada dikkatleri üzerine çekeceğimiz nokta farklı olduğu için bu tür başlıklandırmalara girmeyeceğiz. Burada bizim açımızdan dikkate değer olanı şu şekilde örneklendirebiliriz: İbn Berrecân, zamirin mercii konusunda, “فَاتْمِهِن” ifadesinin Allah'a veya İbrahim'e (a.s.) dönebileceği hususunda tartışma olduğunu söylemiş, bir i'tibârla zamir için doğru olanın; Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olan Allah'a irca edilmesi gerektiğini, çünkü O'nun fâil-i hakiki olduğunu belirtmiştir. Bu noktada müfessir, kendi tercih ettiği görüşünü vurgulayarak zamiri İbrahim'e (a.s.) râci kılmış, gerekçe olarak onun imtihanı başarı ve sabırla geçmiş olmasına bağlamış, bu sebeple İbrahim'in (a.s.) *imam* olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁰⁰⁶ Bir anlamda kemâle ulaşan bir insan numunesi olan İbrâhîm (a.s.), hakikatin onun eliyle tahakkuk ettirilmesi lütfuna mazhar olmuştur. İbrâhîm (a.s.), i'tibâr ehlinin imamı sayılmış, sûfî istilâhıyla ifade edecek olursak; İbrâhîm (a.s.) insan-ı kâmil olarak âleme mesel olmuş, faillik zamiri ona irca edilerek Allah tarafından verilen lütuf ve ihsana muhatap oluşu ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle İbn Berrecân, dili sadece lafız-anlam

¹⁰⁰¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2606.

¹⁰⁰² Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, (İstanbul: İFAV, 2012), 251-274.

¹⁰⁰³ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl*, 1/17. Şâtıbî'nin dil vurgusu için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/52-53.

¹⁰⁰⁴ Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 159-175.

¹⁰⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fâtih Hüsnî, *Menhecü'l-İmâm*, 75-95.

¹⁰⁰⁶ Bakara-2/124 bkz.

ilişkisinde görmemekte, dil-varlık bağlantısını dikkatlere sunmak istemektedir. İ'tibâr düşüncesi, ona bu tarz anlamsal bir geçişe imkân sağlamaktadır. Çünkü Kur'ân, tezâhür olarak dile dayanırken, ilah-i kelâm olarak Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkili olmakta, Kur'ân'ı anlamak bu iki noktayı dikkate almaya istinat etmektedir.

Bu başlık içerisinde nazm kavramına yer verilebilir ki bu kavram, münâsebet ilmi çerçevesinde ilerleyen kısımlarda izah edilecektir. Onun, dili lafız ve anlam ekseninde gördüğünü belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim İbn Berrecân'a göre Kur'ân'ın nazmındaki uyumu, hem konu bütünlüğünü hem de anlam birlikteliğini ifade etmektedir. Bu sebeple literal olarak dil, onun i'tibâr anlayışının başlangıcını oluşturmakta, lafızdan elde edilen mana veya manalar, şahidden gaibe geçiş için köprü vazifesi görmektedir. Dolayısıyla lafız-anlam ilişkisi, zihnî açıdan geri dönülmesi gerektiğinde, muhafaza edilmesi gereken bir konumda yer almaktadır. Bu sebeple en çok dikkat çektiği konuların başından harfler ve bu harflerin esrârı yer almaktadır.¹⁰⁰⁷ Biz ileriki bölümde, mukattaa harfleri bağlamında meselenin İbn Berrecân için önemini ortaya koyacağız.

Sûfî tecrübe bakımından Kur'ân'ı anlama faaliyeti, yaratılış hakikati ve ona akseden ilâhî tecelliler şeklindedir. Bu tecelli, sadece bir kez ortaya çıkmakta ve şahsa özgü olmaktadır. Genellik ifade etmemekte, müşahade özelliği bulundurmaktadır. Sûfiler, sadece lafzî anlama çabası içinde olmadıkları için lafzî bir bütünlük arayışı içinde olmamışlardır.¹⁰⁰⁸

Tasavvufî tefsirin önemli bir siması olan Kuşeyrî, dile önem ve değer vermekle birlikte dilin; ibare ve beyan hallerinin tam olarak ifadesinde aciz kaldığını düşünmektedir.¹⁰⁰⁹ Ayrıca Allah, konuşmalardaki âdeti/dili dikkate alarak anlama ve idrakleri ölçüsünde kullara hitâb etmiştir.¹⁰¹⁰ Rahmân-55/54. “مُنْكَيْنِ عَلَى فُرْشٍ بَطَانُهَا مِنْ اسْتَبْرَقٍ وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ” âyetinde Allah'ın, *atlas elbise* ve *kalın kumaş* ifadeleri ile muhatabın anlayışına uygun hitâb etmesi, vahyin/Kur'ân'ın bunu dikkate aldığını göstermektedir.¹⁰¹¹

İbn Berrecân'ın yaşadığı dönem dikkate alındığında, Zâhirîlerin etkin olduğunu da belirtmemiz gerekirken, bu mezhebin ikinci kurucusu sayılan İbn Hazm'ın fikri ağırlığı, Endülüs bölgesinde hissedilmektedir. Bu bağlamda Arap dilinin literal anlamlarını da dikkate alan müfessir, sadece literal/zâhirî anlamanın eksik olduğunu belirterek, anlamın bâtın yönlerine de dikkat kesilmektedir. Aynı şekilde, onun bâtın anlamın zâhire dayalı olması şartını sunması; şii/Bâtınî anlayışların genel olarak İslâm dünyasında yaygın olduğunu bilmesi, bu sebeple hakikatin buharlaştırılması ve mutlak göreceliliği engelleme çabası olarak düşünülebilir. Dolayısıyla İbn Berrecân'ın, lafızdan murada yönelik bir arayışı ortaya koyduğunu söylemeliyiz.

¹⁰⁰⁷ Bu meselenin detaylı bir incelemesi için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/909-940.

¹⁰⁰⁸ Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 248-249.

¹⁰⁰⁹ Kuşeyrî, *Letâiu'fû'l-İşârât*, 4/1305.

¹⁰¹⁰ Kuşeyrî *Letâiu'fû'l-İşârât*, 5/1631.

¹⁰¹¹ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu'fû'l-İşârât*, 6/2092.

İbn Berrecân için dilin, delalet türlerinden biri olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Çünkü onun dilsel ve lügavi çıkarımları bulunmakta ve tefsirinde bu metodu kullanmaktadır. Ancak mana açısından asıl delalet eden şey, esmâ ve sıfat bağlamında Allah'ın tecellisidir. Kelâm sıfatı sebebiyle dil de bunlar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, dilin ötesine geçtiğini ve vahyi anlamada âlem ve varlığa yönelik nazarı i'tibâra aldığını düşündürmektedir. Aynı zamanda onun açısından dilin, ilim türlerinden risâlet ilmine tekabül ettiğini de göz önünde bulundurmanın, sağlıklı sonuçlara ulaşabilmemizi sağlayacağını ifade etmeliyiz. Ancak vahyin/Kur'ân'ın; sadece zâhirini dikkate alanları, literal manalara uyulmasını ve kelâmullahı anlamak için sadece Arapçayı dikkate almayı yerdiğini söylemeliyiz.¹⁰¹² Bu sebeple onun açısından dil, imkânlarından istifade edilerek maksada ulaştırandır.

Esmâ şerhinde, İbn Berrecân'ın kelimelerin çeşitli kullanım yöntemlerini göstermesi ve bu kullanımlar arasında ortak anlamı tespiti yönelmesi, semantik bir çalışmayı andırmaktadır. İstikrâ ve i'tibâr yöntemini dikkate alarak Arap dilinden çıkarımlarda bulunmayı, ilâhî isimlerin şerhi bağlamında kullanmaktadır.¹⁰¹³ Onun eserinde uyguladığı sistem, oldukça dikkate değerdir. Ancak tarihi bir kullanım süreci gözetmemesi, günümüzdeki semantik yaklaşımdan ayrıldığı noktayı göstermektedir. İbn Berrecân kelimelerin sözlük anlamları ve dilde kazandığı manaları tahlil etmekte, buradan hareketle düşünce temellerini inşa etmektedir. Onun tarafından dilin bu şekilde mahirce kullanılması, oldukça kıymet arz etmekte, onun eserini lügat ehline istifade edilebilir bir kaynak haline getirmektedir. Onun sözlük anlamlarını; âyet, hadis ve şiirle de müdellel hale getirdiğini belirtmekte fayda vardır.

İbn Berrecân, Kur'ân'ın muhataplarını bütün insanlık olarak kabul etmekte ve muhtevasının Levh-i mahfûz olduğunu belirtmiştir. Bugün Kur'ân'ın aktüel anlamı olarak tanımlanan boyutuyla mükellef olan insanların, Kur'ân tilavetiyle ilişkili olması gerektiğini söylemektedir. Bu yaklaşım; her kârî ve her Müslüman için Kur'ân'ın bir tür anlamlar ihtiva ettiği veya onlar için bir şeylere işaret ettiği anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımın dilsel kullanımı ise ta'riz sanatıyla ortaya konulmaktadır. Nitekim İbn Berrecân bu sanatın Kur'ân'da çokça örneğini göstermekte, ilk muhataplarla birlikte diğer muhatapların Kur'ân'la ilişkisine temas etmektedir. İsrailoğullarını anlatan Bakara-2/40-50 âyetlerinde, ümmeti Muhammed'e tarizde bulunulduğuna işaret ederek âyetleri, o kavimlerin yaptıklarının neticesini gördüğü gibi şâyet sizler de aynısını yaparsanız benzer sonuçları göreceksiniz, şeklinde değerlendirmektedir.¹⁰¹⁴ Dolayısıyla ta'riz sanatı, müfessirin dilin nüzûl zamanı ve sonrasında ilişkisini kurma noktasında faydalandığı edebi kullanımlardandır. Bu aynı zamanda müfessire, nüzûl zamanındaki olay ve kişilerin, sonraki olay ve Müslümanlarla i'tibâr yoluyla ilişki kurmasına olanak sağlamaktadır.

¹⁰¹² Kur'ân'ın manasının anlaşılma sebepleri için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/577-578.

¹⁰¹³ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahi'l-Hüsnâ*, 1/29.

¹⁰¹⁴ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/ 202-208.

Enfâl-8/2 “Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirler.” âyetinde yer alan “إِنَّمَا” edatının hasr manasını taşıdığını, lafzın zâhir anlamdan çıkışı için bir başka delil gerektiğini belirten müfessir; ilk olarak anlaşılan mananın hasr ifade ettiğini söylemiş, bu manayı destekleyen âyet, hadis ve Arap kelâmından örnekler vermiştir. İbn Berrecân, bir başka görüşe de yer vererek “إِنَّمَا” edatının hasr anlamında değil, hasr ifade etmeksizin haber verici bir edat olduğunu belirtmiş, Arap dilinden bunun da örneklerini vermiştir. Dolayısıyla âyette yer alanın fazilet hasrı olduğunu, bu sebeple âyetin “İman eden en faziletli müminler böyle davranırlar.” anlamına geleceğini belirtmiş, meselenin inanç açısından oluşturacağı problemlerin önüne geçmeyi arzulamıştır.¹⁰¹⁵ Aksi halde kalbinde ürperti olmayan kimselerin, iman dairesi dışında kalacağı ve ürpertinin, iman etmenin gerekliliği arasında yer alacağı sorunu oluşacaktır. Bu yaklaşımla müfessir, imanda derecelik ve keyfiyetin imkânına kapı aralamış olmaktadır. Bu yorum yöntemi, dilin kullanımı ve farklı dilsel delillerle yeni anlamlara kapı aralanması açısından güzel bir örnektir. Aynı zamanda dönemindeki zâhiri düşünceye de cevap özelliğine haizdir.

Yûnus sûresindeki “عَجَب” lafzının,¹⁰¹⁶ ezdâd lafızlar arasında olduğunu belirten müfessir, bir şeyin varlığını reddetmek, uzaklaşmak anlamı olduğu gibi bir şeyin varlığını yüceltmek, büyütmek için de bu kelimenin kullanılacağını söylemektedir. Dolayısıyla bu dildeki anlam farklılıkları, sûre için tayin edilecek anlamı da etkilemektedir. Ancak bu âyet özelinde İbn Berrecân, dilin imkânının yanında kıraat farklılıkları ve anlam ilişkisine de vurgu yapmaktadır.¹⁰¹⁷

Kur’ân’da yetmiş beş defa geçmesi sebebiyle, Kur’ân’ın anlaşılması ve doğru mananın takdiri açısından “لَوْلَا” edatı oldukça önemlidir. Halîl b. Ahmed’den, Kur’ân’da yer alan her “لَوْلَا” ifadesinin, Sâffât-37/143 “فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَجِيبِينَ” âyeti hariç “هَلَا” anlamına geldiğini aktaran İbn Berrecân¹⁰¹⁸, icâb/teşvik ve engelleme/îmtinâ anlamlarından müteşekkil olan “لَوْلَا” ifadesinin, mürekkeb manalardan oluşan bir yapıda anlaşılmasının uygun olacağını düşünmektedir.¹⁰¹⁹ Onun Halîl b. Ahmed ve bu mesele özelinde isim vermeden dilci/nahivci âlimlerin görüşlerine işaret etmesi, dille irtibatının göstergelerindendir. Ayrıca müfessir, Âl-i İmrân-3/18-19 âyetleri çerçevesinde “أَنَّهُ” zamirinde, Arap dilinin önemli konularından olan bedel tartışmasını açmış, muhtemel anlamları sıralayarak uygun bir anlam arayışında olmuştur.¹⁰²⁰ Dolayısıyla onun dil ve imkânlarından mümkün oldukça istifade etmeyi gaye edindiğini belirtebiliriz.

¹⁰¹⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1003-1004.

¹⁰¹⁶ Yûnus-10/2. “إِن كَانَ لِلنَّاسِ عَجَبٌ أَلَمْ نُوحِیْٓ إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ”. İçlerinden bir adama, insanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, “Bu elbette apaçık bir sihirbazdır” dediler?

¹⁰¹⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1052-1053.

¹⁰¹⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/350-351.

¹⁰¹⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1150-1151. Bu bilgiyi aynı zamanda Zerkeşî de müfessirin tefsirinden nakletmekte, tefsirin İbn Berrecân’a aidiyeti noktasında bir destek olmaktadır. bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/379.

¹⁰²⁰ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/584-585.

Allah için yeni bir bilginin ortaya çıkmasını mahzurlu bulduğunu belirtmiştir. Bu sebeple âyet, her şeyi bilen, kendisine hiçbir şeyin gizli kalmadığı ilah düşüncesi bağlamında yorumlanmıştır. Bu çerçevede âyete, *Allah size sonradan ortaya çıkacak şeyi/yönü bildirecek* anlamını veren müfessir; ilgili bilmek fiilini, kulların hallerindeki değişimi merkeze alarak kullanılan bir ifade olarak belirtmektedir. Bu âyetin manasının ihtimallerinden biriyse, ezelde var olarak bilen Allah'ın, şimdi vakıa/mejdana geliş olarak bilmesi, şeklinde anlam taşımasıdır. İbn Berrecân bu yorumunun şahidi olarak Bakara-2/144 “ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ ” âyetini sunmuş, Hz. Peygamber'in Mescid-i Harama dönme isteği neticesinde, ezelde takdir olan kiblenin tahvil edilmesi gibi yine ezelde takdir olunan şeyin ortaya çıkarılacağını söylemiştir.¹⁰²⁴

Yâsîn-36/32 “ وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ ” âyetinde yer alan “لما” lafzında, lam tekid, mâ ise nefy içindir. Bu bağlamda cümlelerin takdiri; “Onların, bizim aciz bıraktıklarımızın tamamı, şimdi huzurumuzda hazır durumdadırlar.” şeklindedir. İbn Berrecân âyetin devamında, başka bir diğer görüşe göre “Lemma'nın” istisna anlamına geldiğini ve bu durumda cümlelerin takdirinin, “Onların tamamı, hepsi huzurumuzda hazırdır.” şeklinde olduğunu belirtir. Bu anlam takdiri dikkate alındığında, âyette yer alan “Kül” ve “Cem” lafzı aynı anlamda kullanılmış olur ki bu, i'câz açısından uygun görülmez. Çünkü aynı anlamların tekrarı, ibarenin güzelliğine uygun değildir ve bu durum, Kur'an'ın nazmı ve bedî oluşuna uymamaktadır. Bu meseleler ışığında, Kur'an'da hazfin inkâr edilemez gerçekliği vurgusu yapan müfessir, Kur'an'da hazfin az olmadığını söylemiştir. Nitekim hadis-i şerifte yer alan “Kur'an ve hikmet verildi” ifadesi, bu tür haziflerin imkânını göstermektedir.¹⁰²⁵ Onun bu izahatının, zâhirilerin usûl anlayışı içerisinde anlamlı bir yönü olduğunu, yani Kur'an'da hazif tartışmasıyla irtibatlı olması açısından önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

İnsân-76/13 “ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرُونَ فِيهَا شُمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ” âyetindeki “Güneş ve soğukluk görmezler” ifadesinin, kıyâmete nispetle çok basit kalacağını, dolayısıyla kıyâmette olanın vasfına dilin zorlanacağını belirtmektedir.¹⁰²⁶ İbn Berrecân açısından insanlar, Kur'an'da yer alan kıyâmeti vasfeden ifadeleri dünyaya nispetle anlamlandırmakta ancak bu çaba ahiret hayatına göre az bir boyutu gözler önüne sermektedir. Bu âlemdeki soğukluk veya sıcaklık, ahirete i'tibârla varoluş açısından eksiklik taşımakta, i'tibâr ehli için şahitten gayba geçişe olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla onun açısından Kur'an'da, hem cennet hem de cehennem için tabir edilen dilsel nitelemeler, nimet veya cezaların hakikatini ahiret hayatına nispetle eksilteli olarak aktarmaktadır.

Kur'an'da yer alan “Veyl” lafzına müfessirlerin çoğunluğu, cehennem vadisi demiştir. Müfessir, isim belirtmeden bazı kimselerin bu izahı, açık bir nas olmaması sebebiyle inkâr ettiklerini ifade

¹⁰²⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1730-1731.

¹⁰²⁵ Cümle takdir ettiği yerlere örnek olması için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/517; 2/600, 879-780; 3/1487, 1503; 4/2253, 2268; 5/2595, 2788. Ayrıca bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 667.

¹⁰²⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2670.

etmektedir. Veyl lafzını, insanların bildiği zem veya övgü işlerinden kabul ederek, dilsel kullanım ve Arap adetlerine uygun şekilde savunan kimselere karşı İbn Berrecân, veylin cehennem vadisi olduğu fikrini reddeden âlimleri eleştirmiştir. Bu sebeple müfessire göre, veyl lafzının cehennem isimlerinden olması bağlamında, dilsel aslının Arap dilinde bilinmiyor olması, kıyâmette varlığının olmasını inkâr etmeyi gerektirmez. İbn Berrecân açısından, Araplar bilmiyor olsa ve dillerinde bu ifade olmasa dahi gerçek böyledir. Cehennem, bu dünyada açık veya gizli her şerrin, kötü olanların aslıdır. Yine cennet, bu dünyada olan iyi şeylerin veya iyi oluşu umulanların aslıdır. Akıl sahipleri, ahiretteki aslından kopan şeyleri, dünya hayatında i'tibâr anlayışıyla bilirler.¹⁰²⁷

Arap dilinde ebedilik vasfının mazi fiille gelmesi, dilsel açıdan caizdir. Kur'ân'da Allah, mâziyi muzâri, muzâriyi mâzi ifadelerle bildirebilir ki bu, Allah'ın ezeldeki takdirinde yer alması anlamındadır. Nitekim Leyl-92/5-7 “{٧} فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ {٦} وَصَدَقَ بِالْحَسَنَىٰ {٥} وَأَتَقَىٰ {٤} فَلَمَّا مَنَ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ {٣} وَصَدَقَ بِالْحَسَنَىٰ {٢} فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ {١}” âyetlerini İbn Berrecân, ezelde takdir edilen emrin gerçekleşeceği için bu kimselere işlerinin kolay kılındığı ve bunların akıbetleri için korkmaya gerek olmadığı şeklinde yorumlamıştır.¹⁰²⁸

Kur'ân'ın nazmını i'câz türleri arasında değerlendiren İbn Berrecân'ın, dile ihtimam göstermesi tabii olup,¹⁰²⁹ lafızların farklı anlamlarını dikkate alarak tefsir yapmaya dair yeni anlamlar oluşturmaktadır. O, bu anlamlar ve bu anlamların mefhûm-i muhâlifinden, yeni yorumlara imkân sağlamaktadır. Aslında müfessir, tümevarım açısından nazımdaki i'câzdan nübüvveti ispata ulaşmakta, oradan da kitabın sahibinin muhkem bir eser indirdiği sonucuna varmaktadır.¹⁰³⁰

İbn Berrecân için dille alakalı bir başka örnek olarak da *havâri* kelimesini verebiliriz. İbn Berrecân, mu'tebir ve dilcilerin çoğunluğunun, kelimenin kökeninin beyaz anlamına gelen “حور” lafzından türediğini söylediklerini ifade etmiş, bu sebeple havâri/beyaz elbise giyenler ismini aldıklarını belirtmiştir. Ancak bu noktada İbn Berrecân, kelimenin anlamının *dönmek* anlamına gelen “حار” lafzından türediğini belirtmiştir. O, havâri kelimesinin iştikak anlamındaki farklı kanaatini, havârilerin fitrat ve hakka dönen kimseler anlamına geliyor olmasıyla ilişkilendirmiş, havârilerin ahidlerine sadık kalarak İsâ'ya (a.s.) yardımcı ve destek olmuş kimseler olduklarını vurgulamıştır. Bu görüşünü “Her nebinin bir havârisi vardır, benim de havârim Zübeyr'dir.” hadisiyle destekleyerek, Zübeyr'in pişman olup tekrar Nebi'ye dönmesini, havarilerden bir kısmının pişman olarak doğruya dönmeleriyle ilişkilendirmiştir.¹⁰³¹ Onun, yukarıdaki örneklerden anlaşılabileceği üzere dille ilişkisi salt zâhir boyutuyla değil, derin anlama ve murada ulaşma arzusunda olmaktadır ve dil-varlık birlikteliğini sürekli

¹⁰²⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2684-2685. Meryem-19/59 ve Furkân-25/68 âyetlerinde ise diğer cehennem vadilerinin ismi geçmektedir. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2685.

¹⁰²⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2797.

¹⁰²⁹ Diğer i'câz vecihleri: Ümmî peygamber, nazm, gayb ve muaraza kuvvetlerinin eksikliği şeklindedir. bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 106.

¹⁰³⁰ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/89.

¹⁰³¹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/549-550.

muhafaza etme gayretindedir. Onun dilden varlığa geçişini sağlayan yöntemse i'tibâr olmakta, bu yöntemi kişiyi, dilden hakikate veya hakikatten dile ulaşabilme imkânına kavuşturmaktadır.

3.1.7. Dînî Metinlerin Yorumunda Bütünlüğü Esas Alması

Bu başlık altında Kur'ân ve sünnet/hadis birlikteliği vurgulanmakta, nasların birbiriyle çelişmeyeceği düşüncesinden bahsedilmektedir. Bu birliktelik fikri, İbn Berrecân'ın düşünce sisteminin temel yapı taşlarındadır. Dolayısıyla vahyin türleri olmak bakımından Kur'ân ve hadis, aynı kaynaktan neşet etmekte, ancak aralarında epistemolojik bir fark bulunmaktadır. Tasavvuf ehlinin, özellikle sünnî olanların görüşlerinin en temel dayanakları, naslara istinat eden yaklaşımlar olmaktadır. Dolayısıyla vahyin tezâhür ettiği Nebi (a.s) ve Kur'ân'ı beyân eden ifadeler, her zaman referans olarak dikkate alınmıştır. Bu bağlamda sûfiler, sünnet ve hadisle ilişkilerini sürekli canlı tutmuş, ilk üç asırda yaşayanların birçoğu muhaddis olarak anılmıştır. Aynı şekilde Endülüs'ün en önemli sûfilerinden olan İbnü'l-Arabî'nin de iyi bir muhaddis olduğu belirtilmiştir.¹⁰³²

Cüneyd-i Bağdâdî'nin, sûfilerin ilmini Kur'ân ve sünnetle mukayyet kılması, ibâhî ve hulûlî eğilimler karşısında geliştirdiği bir sistemdir. Bunu, tasavvufa dinî ilim karakteri kazandıran bir söz olarak dikkate alan Bayram Başer, bu ifadenin ittiba-i rasul esasına dayandığının altını çizmiştir. Onun tespitlerine göre bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'ye kadar tasavvufun yönünü belirleyen bir otoritesi olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁰³³ İbnü'l-Arabî ise tasavvufun kapsamını genişleterek, metafizik bir ahlaklanmaya çevirmiştir. Nitekim onun açısından, tasavvufu diğer dinlerdeki mistiklerden ayıran şey, Kur'ân ve sünnetten kaynaklı olması düşüncesidir.¹⁰³⁴ Kur'ân ve sünnet birlikteliğini ifade eden bu sözle, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfiler arasındaki ibâhî ve ilhâdî eğilimlerin önünü alma arzusunu, İbn Berrecân için de mümkün görmekteyiz. Bu süreçte eserlerindeki taabbüd ve teklif vurgusunu anlamlı hale büründürebiliriz.

Muhâsibî'nin, İslâm ümmetinin ihtilaf içinde doğru yolu aradığını ifade ettiği bir eserinde; Allah'ın kitabı, peygamberin sünneti ve ümmetin icmâsına tutunarak takvalı olunmalı, fikri dikkate değerdir. Bu esaslar, onu fitneye düşmekten koruyan şeyler olması hasebiyle önemlidir.¹⁰³⁵ Benzer şekilde Tüsterî de sünnete uymanın gerekliliğine sıklıkla vurgu yapar. O, Kur'ân'la birlikte vahyin kendisine tenzil edildiği Nebi'ye ittiba ile dinin, doğru bir şekilde tatbik edileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla tefsirinde sıklıkla kitap, sünnet ve icmâ vurgusunun yer aldığını söylemeliyiz.¹⁰³⁶ Sülemî ise kitap ve sünnetin ilim yolu olduğunu, bunun aksi istikametinin doğru yola ulaştırmayacağını ve heva yolları olduğunu söylemektedir.¹⁰³⁷ Çünkü nebiye ittiba etmek hakikate ulaşmanın gerekliliğindendir.¹⁰³⁸

¹⁰³² Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, 27-31.

¹⁰³³ Hacı Bayram Başer, "Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu*, (2018), 575-576.

¹⁰³⁴ Başer, "Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı", 576-580.

¹⁰³⁵ Muhâsibî, *Hakkı Arayanlara Nasihatler*, 16-17.

¹⁰³⁶ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 57, 103, 104, 172.

¹⁰³⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/133, 212.

İcmâ vurgusunun Kuşeyrî’de de olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Çünkü dinde icmâya muhalefet, sünnetten ayrılmış Hâricilerin yolu olarak görülmüştür.¹⁰³⁹ Sünnet, icmâ ve kıyasın meşruluğunun, kitabullahta olduğunu da ifade etmektedir.¹⁰⁴⁰

Sülemî, Ku’rân ve sünnetin beraberliğine vurgu yaparken, Kur’ân’ın yolunun sünnete çıktığını, aynı şekilde sünnetin yolunun da Kur’ân’a çıktığını söylemektedir.¹⁰⁴¹ Kuşeyrî ise dini meselelerde nassların belirleyici olduğunun altını çizmekte, ilâhî isimlerin dahi bu sınırla sınırlandırıldığını belirtmektedir.¹⁰⁴² Dolayısıyla ârifin yol göstericisi olan ilâhî isim ve sıfatlar, nassın çizgileri ile kayıtlanmış olmakta, böylece sûfî nasslara bağlı kalmaktadır. Kuşeyrî, kitap ve sünnetin kabul etmediği şeyleri meşru olarak görmediğini belirtmiş, aksi istikameti dalâlet olarak nitelemiştir.¹⁰⁴³

Bölgenin önemli âlimlerinden İbn Hazm, vahyi iki kısma ayırmakta; Kur’ân’ı nazmı ve tertibiyle muciz olup, ibadetlerde tilavet edilmesiyle Hz. Peygamberden gelen rivâyetlerden ayırmaktadır. Bu bağlamda onun nazarında hadisler, vahiy hüviyeti kazanmıştır.¹⁰⁴⁴ Aynı şekilde İbn Hazm’ın sünnetin Kur’ân’ı neshedebileceği fikrini, her ikisinin de vahiy olmasıyla ilişkili görmüş, nassların bu çerçevede müsavi olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴⁵ İbn Berrecân ise hadislerin Kur’ân’ı neshetmesine karşı bir pozisyon takınmıştır.¹⁰⁴⁶

Endülüs sûfîleri içerisinde İbnü’l-Arif; Kur’ân, sünnet ve icmâ vurgusuna sahip kimseler arasında yer almaktadır. Onun açısından Kur’ân ve sünnetin ifade ettiği, icmâ ve makbul âlimlerin ilmi birikimi dikkate alınmalıdır.¹⁰⁴⁷ İbn Berrecân’la muasır olan ve onun talebesi olabileceğini düşündüğümüz İbn Kasî, eksik anlayışlılara göre hadisler çelişse de rusûh sahibi kimselere göre aslında çelişmeyeceğini belirtmektedir. İbnü’l-Arabî, bu durumu haberlerde ve hükümlerde çelişki düzleminde tafsil etmiş, haberin Allah’tan bildirim olması sebebiyle teâruz etmesini ihtimal dışına çıkarmıştır. Haberlerde özel durum bittiğinde neshin söz konusu olduğunu belirtmiş, helal ve haramın süreyle sınırlı oluşuyla izah etmiştir. Ayrıca haberler arasında teâruzun, nüzul zamanının bilinmemesi ve geçerli bir tercih sebebinin olmadığı zaman mümkün olabileceğini söylemiştir. İbnü’l-Arabî, İbn Kasî’yi meselenin büyüklüğünün/değerinin farkında olmamakla niteleyerek ilgili kısmın şerhini tamamlamıştır.¹⁰⁴⁸

İbn Berrecân’ın Kur’ân ve sünnet bütünlüğüne dair düşüncesini, günümüze ulaşmayan ancak farklı metinlerde temas edilen kadarıyla *el-İrşâdü’l-hâdî*’den de idrak edebiliriz. Nitekim müfessirin

¹⁰³⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, 1/96.

¹⁰³⁹ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu’l-İşârât*, 1/357.

¹⁰⁴⁰ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu’l-İşârât*, 5/1885.

¹⁰⁴¹ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, 2/318.

¹⁰⁴² Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu’l-İşârât*, 5/2007.

¹⁰⁴³ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu’l-İşârât*, 5/2147.

¹⁰⁴⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 1/ 97.

¹⁰⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 1/ 107 vd., .

¹⁰⁴⁶ Nesih kısmında bu meseleye temas edilecektir.

¹⁰⁴⁷ Bkz. İbnü’l-Arif, *Miftâhu’s-sa’âde ve tahkîku tarîkı’s-sa’âde*, thk. İsmet Abdüllatif Dendeş (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993), 81, 83, 91, 93.

¹⁰⁴⁸ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*, 631.

tefsirinde ilgili eser üzerinden yaptığı işaretler, Kur’ân ve sünnet arasındaki ihtilafı çözmeye ve birbirlerinin destekçisi olduğuna dairdir. Aynı zamandan Kurtubî, Süyûtî gibi âlimlerin bu esere zikrederek yer vermesi ve bu eser üzerinden bütünlüğe vurguları dikkate değer olmaktadır. Aynı dönemde yaşayan Kâdî İyâz’ın yazmış olduğu eş-Şifâ isimli eseri, bütünlüğün inşasında dikkate alınması gereken, Kur’ân ve sünnet bütünlüğünü vurgulayan bir metin olarak görülebilir.¹⁰⁴⁹

Esmâ şerhinde dilsel anlamda hadislerle istişhatta bulunan İbn Berrecân, bu yaklaşım tarzıyla hadis ilmindeki bilgisini gözler önüne koymaktadır.¹⁰⁵⁰ Bir sözün delil teşkil edebilmesi için kitap, sünnet veya meşhur hikmete dayanması gerektiğini, aksi halde bu sözün metruk bir kelâm olacağını ve burhana dayanmayacağını belirtmiştir.¹⁰⁵¹ İbn Arabî, keşifle hadis tespit yöntemi açısından İbn Berrecân’la farklılık arz etmektedir. Bir rivâyetin bilgi ifade etmesi için sahih şartlarını taşıması gerektiğini düşünen İbn Berrecân, katî bilgi elde etme konusunda, en az meşhur konuma yükselen bir rivâyet olması gerekliliğini ifade etmiştir.

Bakara sûresinde yer alan Amenerresûlû âyetini¹⁰⁵² izah ederken birçok hadise referans gösteren İbn Berrecân, hata ve unutmaya şeklindeki mesuliyetin kaldırıldığını bildiren hadisi, bu âyete mısırda kılmaktadır.¹⁰⁵³ Bu nassların bütünlüğüne ve anlam birlikteliğine sıklıkla tefsirinde işaret eden müfessir, iyi bir hadis âlimi olduğunu da okuyucuya hissettirmektedir.

Nesih konusunda Nisâ-4/15 “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açmıyaya kadar evlerde tutun.” âyetinde, zina eden kadınların evlerde hapsedilmesi ve Nûr-24/2 “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.” âyetiyle buradaki hükmün nesh edilmesine karşı çıkmış, Nûr sûresindeki âyetin beyân kabilinden olduğunu belirtmiştir. İbn Berrecân, İmam Müslim’in zinakârlara had uygulanması bâbında ele aldığı, bekar ve evli kimselere verilecek cezayı ifade ettiği hadisi, Allah’ın onlar için açıkladığı yol olarak değerlendirerek, sünnetin beyân oluşuna vurgu yapmaktadır. Bu örnek, onun nasları nesh ilişkisi içerisinde değil, beyân çerçevesinde bütüncül ve tamamlayıcı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.¹⁰⁵⁴

Hz. Peygamberin sünnetinin en önemli özelliklerinden birisinin Kur’ân’ı beyân edici olması, birçok müfessir gibi İbn Berrecân’ın da vurguladığı bir meseledir. Nitekim İbrâhîm-14/45 “وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِينٍ” âyetinde geçen “Zulüm” ifadesini, Hz. Peygamber’in Lokmân-31/13 “وَأَذْ قَالَ لَقَمْنُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ نَظْلَمٌ عَظِيمٌ” âyetiyle beyan

¹⁰⁴⁹ Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 2/5-40.

¹⁰⁵⁰ Bkz. Sabûr ve Şekûr isimleri için bkz. İbn Berrecân, Şerh Esmâullahi’l-Hüsnâ, 2/329-330.

¹⁰⁵¹ İbn Berrecân, Tenbihu’l-Efhâm, 1/268.

¹⁰⁵² Bkz. Bakara-2/285-286.

¹⁰⁵³ İbn Berrecân, Tenbihu’l-Efhâm, 1/543-545.

¹⁰⁵⁴ İbn Berrecân, Tenbihu’l-Efhâm, 1/314.

etmesine temas etmekte, bu âyetin indiğinde sahabenin zulme dair endişesinin, sünnetin beyanıyla izale edildiğini göstermektedir.¹⁰⁵⁵

İbn Berrecân, hadislerden elde edilen ilimleri, gökten yağın yağmur vasıtasıyla su toplayan kimseye benzetmektedir. Yağmurun, fetih ve feyhle karışmış olması hasebiyle birtakım illetlerle malul olacağını ifade eden müfessir, Kur'ân'dan ilim almayı en yüce ve değerli ilim saymakta, Kur'ân'ın değerini ise, melek ve resulden gelen katışıksız bilgi tanımıyla ifade etmektedir. Nitekim hadis rivâyetlerinde Hz. Peygamberin sözüyle birlikte, râvi lafızları ve düşünceleri yer almaktadır. İbn Berrecân'a göre bu durum, hadisi Kur'ân'a nispetle alt konuma yerleştirmekle birlikte, diğer ilimlere nispetle üst konumda tutmaktadır.¹⁰⁵⁶ Bu yaklaşımdan İbn Berrecân'ın; Kur'ân'ı, ilimlerin elde edilmesinde temele aldığını, onun beyanı olan hadisleri önemsedğini, kategorik olarak fıkıh usûlü âlimlerinin de tertiplemediği edille-i şer'iyyeden olan kitap, sünnet, icmâ sıralamasına riâyet ettiğini belirtebiliriz.

İbn Berrecân'ın düşüncesinde, dünya metası olan altın ve gümüş, Kur'ân ilmi ve vahyi temsil ederken, diğer madenler başka ilimleri temsil etmektedir. Yeryüzü ile bu madenlerin ilişkisine, suyun üzerindeki köpük benzetmesi yapan müfessir; bu tabirle, vahyi anlamada veya diğer ilimlerde, nefislerin ve hevanın oluşturduğu hataya teşbihte bulunmaktadır. Marifet ilmiyse bu eksiklikten âri olarak, fitrat, İslâm ve tevhidle meydana gelmekte, varlıkta bulunan hakk ismiyle ilişkili ve irtibatlı olmaktadır.¹⁰⁵⁷ Dolayısıyla i'tibâr ehli, mevcûdâtta hak vasfını keşfederek, küllî Hak ile irtibatını kurabilen kimselere denilmektedir. Bu teşbihte vahiy ve yağmur benzetmesi yapılırken, yağmurun nüzûlü gibi vahiy de yukarıdan aşağıya doğru bir bildirimi çağrıştırmaktadır.

Kitaba, resule ve getirdiklerine tabi olan kimselerin, dünyada hidâyet ehlinden olup, ahirette ise şakî kimselerden olmayacağını ifade eden müfessir, ahirette huzurlu olacak kimsenin, berzah âleminde de huzur içinde olacağını söylemektedir. Bu çerçeve, Kur'ân ve sünnete ittiba etmek ve hidâyet üzere olmak anlamına gelmekte, bir bütünün parçaları gibi konumlandırılmaktadır. Bu bütünlük aynı zamanda, ahiret kurtuluşu için de çıkış yolu olarak gözükmektedir.¹⁰⁵⁸ Nitekim nübüvvet ilmiyle de irtibatlı olan bu düşünce, doğru yolda gidilmesi için gerekli şart olmakta, şeytanın Adem'e secde emrinden kaçarak kibirle hareket etmesiyle irtibatlandırılmaktadır. Aynı şekilde meselenin, ehli kitâbın Hz. Peygamber'i inkâr ederek İslâm dini hakkındaki tavrını da göstermesi açısından dikkate alınması gerekmektedir.¹⁰⁵⁹

İbn Berrecân'a göre, amellerdeki sıdk sözlere, sözlerdeki sıdk hâllere, hâllerdeki sıdk esrâra, esrardaki sıdk ise Allah'ın rızasına ulaştırmaktadır. Böylece dilin, kalbin ve amellerin sıdkı gerçekleşmiş olur.

¹⁰⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/895.

¹⁰⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1257.

¹⁰⁵⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1257.

¹⁰⁵⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1576.

¹⁰⁵⁹ İslâmın kısım ve dereceleri için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/586-587.

Kalbin sıdkı mâsivâyâ, dilin ise kitap, sünnet ve icmâyâ karşı susmaktır. Kişinin bu delillerden şahit bulması durumunda, bunlara dayanarak konuşabileceği; aksi durumda yani bunlardan delil olmadığında, yapılan şeylerin dinde zayıflığa yol açacak olması sebebiyle sessiz kalması gerekmektedir.¹⁰⁶⁰ Müfessirin eserinde yer verdiği konulara baktığımızda; eserlerinde tartıştığı birçok konuyu âyetler ve hadisler üzerinden aktarması, gönlüne doğanı ifade ederken Kur’ân ve sünnetten şahitler toplaması, bize düşüncelerini aktarırken nassları şahit tuttuğunu ihsas ettirmektedir. Bu bağlamda, bütünlüğü esas alarak çelişmezlik fikrini dikkate almaktadır.

İbn Berrecân’ın, Kur’ân-sünnet bütünlüğünü vurgularken hadislere dair düşüncesi her zaman olumlu olmamakta, rivâyetleri bazen eleştirirken bazen de te’vîl yaparak yorumlamaktadır. Hz. Aişe’nin, rü’yetle ilgili sahih kaynaklarda yer alan isrâ hadisini inkâr ettiği rivâyetine, bazı noktalardan eleştiri getirmektedir. Bu eleştiriler arasında, Hz. Aişe’nin “Hz. Peygamber’in yatakta hiç kaybolmadığı” ifadesini, Hz. Aişe’yle Hz. Muhammed’in Medine’de evlenmesi çerçevesinde değerlendirerek, İsrâ hâdisesinin Mekke’de gerçekleştiğini belirtmiştir. Dolayısıyla olay, Hz. Aişe zamanında değil, Hz. Hatice zamanında gerçekleşmiş sonra Hz. Peygamber Hz. Sevede ile evlenmiştir. Hz. Aişe’yle Hz. Muhammed’in (s.a.v.) evliliği ise Medine’de gerçekleşmiş, bu bağlamda müfessir, Hz. Aişe’ye isnat edilen hadisi onun adına uydurma olarak değerlendirmiştir. Metin tenkidinin yanı sıra hadisin senedinin sahih olduğunu belirten İbn Berrecân, hadisin metnini muzdarib olarak ifade etmiştir. İbn Berrecân hadisin âhâd rivâyet olup, zorunlu bilgi ifade etmediğini de ayrıca vurgulamıştır. Bu bağlamda rü’yetullahı kesin itikat olarak gören müfessir, Allah’ın tecellî ettiği dağın dayanmaması âyetini rü’yete şahit tutmakta, ancak görmenin kuşatmayla gerçekleşmeyeceğini belirterek, Allah’ın kuşatılmaz olduğu ilkesinden hareketle tenzihî anlayışla rü’yeti ispat etmektedir.¹⁰⁶¹

İbn Berrecân’a göre, ayın yarılması mucizesine dair nakledilen rivâyetler, âhâd haber olarak gelmiştir. Ancak Ku’rân’da Kamer-54/1 “اِقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ” âyeti, hadislerin desteklediği manayı lafzî bir şekilde ifade etmekte; ayrıca bu âyet, kıyâmet kopuşundaki büyük tutulma ve dünyanın sonuna da delalet/âyet olmaktadır. Müfessir kendi zamanı bağlamında, kıyâmetin alametlerinin ortaya çıkmaya başladığını belirtmiştir. Şöhrete ulaşmış âhâd haberler ile ilgili bu konudaki derin anlayış/fıkıh, bu tür âhâd haberlerin bâtın olarak ilim gerektirmesini ve hadis-sünnetten gelen kesin olmayan bilgilerin direkt inkâr edilmemesini icap eder. Müfessir açısından, bu tür haber ve hadislerin Kur’ân’da manaca var olup olmadığına bakılması gerekmekte; ayrıca o, Kur’ân’da manası desteklenen âhâd haberlerin bilgi değeri taşıdığını düşünmektedir. Rivâyetler sahih yol ve güvenilir ravilerden gelmezse, yapılacak durumun *el-İrşâd* kitabında bahsedildiğini belirtmiştir. İbn Berrecân’ın bu ifadesinden hareketle *el-*

¹⁰⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2173. İbnü'l-Arif ihvânına yazdığı mektupta ümmetin icmâ ettiğinde te’vîl olmaz vurgusu önem arz etmektedir. Bkz. İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'ade*, 168.

¹⁰⁶¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2433.

İrşâd adlı kitabının, hadis usûlü ve yorumuna dair ilkeleri içerdiğini düşünebiliriz. Onun açısından tevâtür seviyesine ulaşmayan sahih hadisler, ilim gerektirmezken amel gerektirir.¹⁰⁶²

Süyûtî, sünnetin Kur'ân'ı beyân ettiğine dair kısımda, İbn Berrecân'ın da bu mihverde bir eser yazdığını belirtmiştir.¹⁰⁶³ Onun bahse konu ettiği bu eserin *el-İrşâd* isimli eser olduğunu düşünmekteyiz. Ancak İbn Berrecân, ilmî değer açısından Süyûtî'ye nispetle Kur'ân'ı öncelemekte, sünneti Kur'ân'la ilişkili değerlendirmektedir. Dolayısıyla aralarında bilgi değeri açısından bir fark olmakta, sünneti Hz. Peygamberin her türlü söz, fiil ve takrirleri olarak geniş anlamda değerlendirmektedir. İbn Berrecân'ın yaşadığı asır dikkate alındığında onun amacının; Şîîlik/Rafizilik tehlikesi karşısında, sünnetin Kur'ân'la irtibatını sağlamak ve Kur'ân'la yetinilmesi gerekir düşüncesinin önüne geçmektir. Ayrıca sünnet ve Kur'ân arasında bilgi değeri açısından fark oluşturarak, zayıf/uydurma veya yanlış anlaşılan rivâyetlerin, bir anlamda Kur'ân'a arzıyla tashihini sağlamaya çalışmaktır.

İbn Berrecân tefsir eserinde sahih, zayıf ve hatta mevzu olduğu düşünülen birçok rivâyet kullanmıştır.¹⁰⁶⁴ Nitekim o; kitap, sünnet delillerine veya hikmete dayanmayan her sözü metruk olarak belirtmekte, bunların uyumlu olmasına azami gayret göstermektedir. Buna ek olarak, sünneti Kur'ân'ın beyanı ve destekleyicisi olarak görmekte, müphemini izah edici olarak düşünmektedir. Ayrıca bazı hadisleri manaca nakleden müfessirin bu hadislerini, lafız olarak sahih kaynaklarda görememekteyiz.¹⁰⁶⁵

İbn Berrecân, âyetleri hadislerle desteklediği yerlerde, “Bu nebinin sözünün mısradır.” ibaresini kullanmaktadır. O, mümkün oldukça hadisleri birçok âyetin beyanında kullanmıştır. Onun bu ifadeyi sıkça kullanması ve Kur'ân ve sünnetin birbirini desteklediğini gösterme maksadıyla yazdığı *el-İrşâd* adlı eserinin bulunması, dönemindeki tartışmalara işaret etmektedir. Onun, döneminde sadece Kur'ân'ı kabul ederek sünnete mesafeli davranan kimselerin düşüncesini eleştirmek için bu tür konulara temas ettiğini düşünebiliriz. Aynı zamanda Kur'ân ve sünnetin kategorik yapısını da inşâ çabası içerisinde olduğunu belirtebiliriz.

İbn Berrecân *İzâhu'l-hikme* adlı eserinde, iman ve akılla irtibatlı olarak Kur'ân'ı güneş ve nura teşbih ederken, Resulullah'ın hadislerini aya benzetmektedir.¹⁰⁶⁶ İbn Berrecân'ın hadislerin senedinden önce, meselenin ispatı için Kur'ân'da manaca destekleyici bir âyet arayışı içinde olduğunu belirtmeliyiz.

¹⁰⁶² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2445-2446.

¹⁰⁶³ Süyûtî, *Sünnetin İslâm'daki Yeri*, çev. Enbiya Yıldırım, (Ankara: OTTO Yayınları, 3.Basım, 2017), 51.

¹⁰⁶⁴ Mevzû hadislere dair örnek için bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 54-55. Ancak İbn Berrecân'ın esas konulara taalluk etmediği için teşvik maksatlı kullanımlar veya bizlere ulaşmayan farklı tarihi olan rivâyetler olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü onun hadis ilmindeki behresi bilinmekte, tabakât eserlerinde muhaddis olduğu özellikle ifade edilmektedir. Nitekim o bazı hadisleri verirken farklı versiyonlarını da zikrecek kadar hadislere aşina bir konumdadır.

¹⁰⁶⁵ Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 52-55.

¹⁰⁶⁶ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 70.

Nitekim amel edilmesi gerektiğinde, zayıf hadisle dahi amel edilebileceğini belirtmiş, emir, nehiy, hadler gibi konularda usûlcülerin yaklaşımlarına benzer vurgular yapmıştır.

İbn Berrecân'ın hadisleri Kur'ân'a arz etme düşüncesi, bugünkü anlamda bir fikri arka planı yansıtmamaktadır. Nitekim o, hadislerin senedinde problem olsa da anlamca Kur'ân'da destekleyici ifadeler bulunursa, bu tür hadisleri zayıf kategorisinden çıkarmaktadır. Dolayısıyla hadisleri Kur'ân'a arz etmesi, senetlerinde problem olanların işlevselliğini sağlama amacına matuftur. Bu çerçevede, modern dönemde olduğu gibi hadis karşıtlığı gibi bir gayeyi yüklenmemiştir. Nitekim o, çelişki gördüğü sahih hadisleri i'tibâr anlayışına uygun olarak yorumlamakta, Kur'ân ve hadisin birbirini desteklediğini göstermekte, dini metinlerin kendi yorumları ekseninde bir bütünlük sağladığını okuyucuya aksettirmektedir.

Fetih ve feyh kelimeleri, İbn Berrecân'ın varlık düşüncesinde önemli bir konumda bulunmaktadır.¹⁰⁶⁷ Mevcûdâtta bulunan çiftliğin fetih ve feyhle ilişkisi olduğunu düşünen müfessir, bu kavramlaştırmayı naslara dayalı olarak gerçekleştirmektedir. Nitekim Kur'ân'da geçen fetih lafzı ve hadislerde işaret edilen *feyh* lafızları, onun kullanımında yeni anlamlar kazanmaktadır. Bu sebeple İbn Berrecân açısından, özellikle dini metinlerden hareketle kavramsallaştırmanın, ayrı bir yeri olduğunu belirtmeliyiz. Onun i'tibâr yaklaşımı, akli delillerinin yanı sıra Kur'ân ve sünnetten elde edilen delillerle birlikteliğine istinat etmektedir.¹⁰⁶⁸

3.2. KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI

Kur'ân ilimleri, bir diğer ifadeyle ulûmu'l-Kur'ân, ilim ve Kur'ân kavramlarından oluşmuş bir terkiptir. Bu lafızların anlam tahlilleri, birçok araştırmada yer almıştır.¹⁰⁶⁹ O yüzden biz burada kelime tahliline yer vermeyip, bizim açımızdan önemli olduğunu düşündüğümüz noktaya işaret edeceğiz. Bu kısımda, Kur'ân ilimlerinin tedvini neticesinde ulûmu'l-Kur'ân olarak anılan bu ilmin mahiyetine ve tarihine dair bir yol arayışı içinde olacağız. Bu çerçevede, bu kavramın mahiyetini modern çalışmalardan biraz daha farklı bir biçimde ele alacağız ki İbn Berrecân'ın Kur'ân ilimlerine dair yaklaşımını anlamak için konunun ancak bu şekilde izah edilebileceği kanaatindeyiz. Bu kısımda, onun tefsirinde ağırlıklı işaret ettiği, bugün tefsir literatüründe Kur'ân ilimleri başlıkları altında yer alan meselelerin bir kısmına değinip, Kur'ân anlayışı ve i'tibâr yaklaşımıyla; nesh, münasebât, mukattaa harfleri, emsâlü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih ve i'câzu'l-Kur'ân terkiplerinde farklı noktalara temas ettiğini göstermek istiyoruz. Bu ilimlerin başlıklandırılmasında dönemsel tartışmaları dikkate aldığımızı tekrar belirtmeliyiz.

¹⁰⁶⁷ Bkz. Yıldız, 44-48. Yıldız fetih ve feyh kavramlarını düalete olarak başlıklandırmıştır. Biz bu iki kavramı kesin bir karşıtlık ilişkisinden ziyade, bütünlük/külli birliktelik olarak değerlendirilmesi düşüncesindeyiz. Dolayısıyla iki kavram arasında bir nakiz ilişkisinden çok i'tibârî zıtlık barındırmaktadır. Nitekim müfessirin düşüncesinde fetih ve feyh'in bir ayn'da bulunabilmesi, bu fikrimizi desteklemektedir.

¹⁰⁶⁸ İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/334.

¹⁰⁶⁹ Bkz. Zürkânî, *Menâhilu'l-Kur'ân*, 37-51.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ân ilimlerinin sınırsızlığını vurgularken bu ilimleri; tevhid, nesih ve mükelleflerin fiillerinin şer'i ahkâmına dair söz, şeklinde üçe ayırmaktadır.¹⁰⁷⁰ Bunun yanı sıra *Kânûnü't-te'vîl* adlı eserinde ise tevhid, ahkâm ve tezkîr olarak üç kısma bölmektedir.¹⁰⁷¹ Muvatta şerhi olan *el-Kabes* adlı eserinde; tefsir meselesine dair rivâyetlerin mükellefle ilgili olanlarını *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da, tevhid konularını *Kitâbu'l-müşkileteyn* eserinde, bir takım faydalı şeyleri ise hadis şerhi olan *el-Kabes*'te ele aldığını belirtmiştir.¹⁰⁷² Burada Kur'ân ilimleri kavramını kullanması ve konulara göre rivâyetleri tasniflemesi, tefsir ilminin mahiyeti meselesiyle irtibatlı olarak görülebilir ve onun, tefsir ve Kur'ân ilimlerinin bütün ilimleri kapsayıcı bir yapıda olduğuna dair bir yaklaşımı olarak okunabilir. Bu eserin mukaddimesindeki konuları açısından, vahiy ve ilimle başlayan hadis eserlerine yönelik itirazlarının ve vakti ön planda tutan hadis eserlerini dikkate almasının, İbn Berrecân gibi âlimlerin düşüncesinin aksi istikametinde okunabileceğini söylemeliyiz.¹⁰⁷³

İbn Berrecân'la muasır olan Kâdî İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl* adlı eserinde ise Kur'ân ilimlerinin sayısını 77.450 olarak zikretmiş, sadece Kur'ân'ın kelimelerinden bu rakamın çıkarıldığını ifade etmiştir.¹⁰⁷⁴ Bu mesele, Kur'ân'ın zâhir, bâtın, hadd ve matla'ı vardır fikrinden neşet etmekte, Kur'ân'ın terkihi anlamlarının ise sayılamaz derecede çok olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu bilgiyi, hocası olması hasebiyle Gazzâlî'den nakletmesi mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁷⁵ Nitekim Gazzâlî'nin de bâtınî hareket karşısında, *Kânûnü't-te'vîl* isimli bir risale yazdığını bilmekteyiz.¹⁰⁷⁶ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve İbn Berrecân'ın yaşadığı dönemde, özelde İşbîliyye genelde Endülüs bölgesinde, bâtınî yoruma dair tartışma ve siyasi çekişmelerin var olduğunu söylememiz gerekmektedir. Nitekim İbn Berrecân'ın siyasi kovuşturma geçirmesi ve bu süreçte vefat etmesi, ayrıca hicri 537 yılında İbn Kasî ile gerçekleşen *Servetü'l-mürîdîn* hareketi, bu düşünceyi destekleyen hadiselerdir.¹⁰⁷⁷ İşte bu tür düşünce ve tartışmalar, te'vîlin sınırlarına dair bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. İslâm dünyasındaki birçok tartışmalı düşüncenin, Kur'ân âyetlerini kullanması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Dolayısıyla bu anlayış farkı ve yaklaşımları, Kur'ân'ın anlam alanının sınırlarına ve Kur'ân ilimlerinin mahiyetine dair bir tartışmaya kapı aralamaktadır. Bu sebeple Kur'ân ilimlerinin sınırlarının tespiti ve bu ilimlerin işlevine dair tartışmalar, tefsir ilminin öncelikli çözmesi gereken meseleler olarak durmaktadır.

¹⁰⁷⁰ Hermâs, *Mukaddimetu Ahkâmi'l-Kur'ân*, 50-51. İbnü'l-Arabî'nin yaygın baskılarında oldukça önemli olan bu kısmın eksik olduğunu ifade etmeliyiz. Bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/3.

¹⁰⁷¹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, 597 vd.

¹⁰⁷² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fî Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 3/1047.

¹⁰⁷³ Bu yaklaşım aynı şekilde rivâyet ilimlerinin konumunu tayin çabası olarak da değerlendirilebilir. Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kabes*, 1/75-76.

¹⁰⁷⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, Beyrut: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân 1986, 540; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1025.

¹⁰⁷⁵ Gazzâlî 77.200 sayısını vermiş ve bu kadar geniş bir yorum alanının sadece zâhirî tefsirle doldurulamayacağını belirtmiştir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/289.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Gazzâlî, "Kânûnü't-te'vîl", Çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4, 2000, 521-526.

¹⁰⁷⁷ İlk bölümde bu konulara temas etmiştik.

Zerkeşî ve Süyûtî'nin Kur'ân ilimlerine dair yapmış oldukları çalışmaları, tefsir ilmiyle ilişkili ansiklopedik eserler olarak anabiliriz. Onlar bu ilimleri bir araya getirirken, te'vîl tanımı çerçevesinde bu ilimlerin, dilbilimsel esaslar ve şeriatın ilkelerine uygun olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca bu ilkelerle, Kur'ân ilimleri bağlamında çelişebilecek cüz'î meselelerin, dilin sınırının aşılmadan anlaşılması vurgusu yapmaktadırlar. Aynı zamanda bu ilimlerin, modern dönemde anlaşıldıklarından farklı anlaşılmasının imkânını düşünmekte, Kur'ân ilimlerinin çok çeşitli bilgiler ihtiva eden geniş bir düşüncenin ürünü olduğunu varsaymaktayız.

Bu çalışmada, İbn Berrecân'ın Kur'ân ilimlerinden bir kısmına işaret ederek, bu ilimlerin sadece tefsir usûlünün bir meselesi olmadığını göstermeyi amaçlamaktayız. Bunun yanı sıra, İbn Berrecân'ın sadece altı ulûmu'l-Kur'ân anlayışına yer verdiği iddiasında değiliz. Nitekim onun eserlerinde, özellikle *Tenbihu'l-efhâm*'da; kıssalar, sebep-i nüzûl, vücûh ve'n-nezâir gibi Kur'ân ilimlerine de değindiğini bilmekteyiz.¹⁰⁷⁸ Ancak i'tibâr anlayışı çerçevesinde altı temel meseleye, problematik olarak yer verdiğimizizi ifade etmeliyim. İbn Berrecân nazarında, klasik Kur'ân ilimleri anlayışından daha geniş bir anlamda yorumlanan bu ilimler, onun i'tibâr anlayışıyla ilişkilendirilerek düşüncelerini daha net görmemizi sağlayacaktır.

3.2.1. Eşyânın Başlangıcı Olarak Mukattaa Harfleri

Harflerin kutsal oluşu; felsefî, hermenötik ve dini açılardan her zaman tartışma konusu edilmiş bir meseledir. Harflerin yorumlandığı dinlerden biri olan Yahudilik'te de -özellikle Kabâla düşüncesinde- harfler temel bir rol oynamaktadır. İslâm dininde ise Kur'ân dilinin Arapça olması ve bazı sûre başlarında kesik okuyuşlu harflerle başlanması, bu harflerin yorumu çerçevesinde tartışmaların varlığına sebep olmuştur. İsmâîlî kaynaklar, İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî harflere dair düşüncelerin önemli taşıyıcıları arasında yer almaktadır.¹⁰⁷⁹ Nitekim İbn Meserre'nin günümüze ulaşan eserlerinden birisi de harflere dair bir risalesidir.¹⁰⁸⁰ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin de bu konulara *Fütûhât* adlı eserinde yer verdiğini, harflere dair malumatları yazdığını bilmekteyiz.¹⁰⁸¹ Gördük, Kur'ân'da bu harflerin bulunmasını, işârî yoruma kapı açan ve meşruiyetini sağlayan unsurlardan biri olarak kabul etmektedir.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁸ Küçük ulûmu'l-Kur'ân açısından: Kur'ân'ın nüzûlü, mukattaa harfleri, nüzûl sebepleri, nesih, muhkem-müteşabih, mübhemât, aksâm, kıssalar, icaz, fedail ve münasebet başlıklarına ayırmıştır. Bkz. Hamza Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Fâtih Hüsni ise: Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler, Kur'ân'dan istinbat edilenler, kıraat, münasebet ve kıssalar şeklinde başlıklandırmış, bunları da alt başlıklarla detaylandırmıştır. bkz. Mahmûd Abdulkerîm Fâtih Hüsni, *Menhecû'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsirihi* v. 536) (Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009).

¹⁰⁷⁹ Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, 77, 78.

¹⁰⁸⁰ İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*,

¹⁰⁸¹ Bkz. İbn Arabî, *Harflerin İlmî*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022); Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 221-236.

¹⁰⁸² Gördük, *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir*, 199.

Kur'ân'ı Kerîm'de on çeşit sûre başlangıcı olduğu belirtilmekte, bunlardan üzerinde en çok tartışılan konuyu mukattaa harfleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu harfler hakkında, müteşâbih olmasından esmâ ve sıfatlarla ilişkisine, sûre ismi olmasından hurûfî yaklaşıma kadar birçok değişik anlamlandırma arayışı karşımıza çıkmaktadır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bu harflerin sûre başlangıcı olduğunu belirtmiş, insanın idrak alanı dışında olması sebebiyle bâtın Kur'ân ilimleri içerisine dahil etmiştir.¹⁰⁸³ Ancak bu farklı yaklaşımlar; Allah'ın ilmiyle ilişkilendirerek müteşâbih kategorisinde bilinemez olduğunu düşünenler ve anlamları keşfedilmeye namzet görenler, şeklinde iki temel başlık olarak ayrılmaktadır.¹⁰⁸⁴

Sûfilerin, ilâhî sırları dile getirmek için başvurdukları yollardan birisi de hurûf ilminden yararlanmaktır. Çünkü onlara göre işârî tefsirler de bu çerçevede anlam kazanmaktadır.¹⁰⁸⁵ Mukattaa harflerinin esmâü'l-hüsna ile kurulan ilişkisi, onun sûfî tefsirlerde ilgi görmesini sağlamıştır. Bu sebeple İbn Berrecân'ın esmâ şerhi yazmış olması ve tefsirinde harfler ve sûre çerçevesinde kurduğu irtibatlar dikkate şayandır.¹⁰⁸⁶ Nitekim Kuşeyrî harflerle ilgili risalesine, esmâ ve Adem'e öğretilen şeyler arasında ilişki kurarak başlamış, Adem'in harfleri açıklayıp beyan ettiğine temas etmiştir. Bu çerçevede âlimleri, dilciler ve işâret ehli şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuştur.¹⁰⁸⁷ Kuşeyrî, Arap dilcilerin kullanımları üzerinden işârî anlamlar vaz' etmekte, dile dair kullanımlara bâtınları cihetinden yaklaşmaktadır.¹⁰⁸⁸

Kuşeyrî'ye göre mukattaa harflerinin, kulların kalplerinin tahliye (arınma) edilmesinde görevleri bulunmaktadır. Bu harflerle mâsivadan sıyrılan beşer, artık ilâhî kelâmı işitmeye hazır hale gelmiş olacaktır. Böylece hitâbın kalbe nüfuzu kolaylaşmış olacaktır.¹⁰⁸⁹ Kuşeyrî, bazı âlimlerin mukattaa harflerini müteşâbih sayarak ilmini Allah'a hasrettiğini ifade etmiştir. Sûfilerin ise harflerin anlamlarıyla birlikte tavsif edilen şeylere dönük işâretler taşıyor olduğunu, düşündüğünü söylemektedir.¹⁰⁹⁰ Ayrıca bu harfler, ilâhî isimlerin anahtarı olarak da görülmektedir.¹⁰⁹¹

Mukattaa harfleri, mana ve sıfatları ilim ehlince bilinen şeylerdir. Bu harfler, Tüsterî'ye göre Kur'ân ve sûrelerin sırları olmaktadır.¹⁰⁹² O, mukattaa harfleriyle ilgi yorumları Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bağlantılı değerlendirmiş ancak tefsirinde çok fazla detay ve ayrıntılı bilgilere yer vermemiştir.¹⁰⁹³

¹⁰⁸³ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 518-519. Ayrıca i'câz bakımından meseleyi değerlendirmiştir. Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 527-528.

¹⁰⁸⁴ Selef ve halefin konuya dair görüşleri için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2009), 187-193. Bu konu hakkında detaylı bilgiler için bkz. Numan Çakır, *Kur'ân'da Hurûf-ı Mukattaa*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2020.

¹⁰⁸⁵ Bkz. Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 45-56.

¹⁰⁸⁶ İbn Berrecân özelinde değerlendirmeleri için Krş. Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*, 59, 60.

¹⁰⁸⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle fi'n-nahvi'l-müevvel*, Çev. Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle içinde*, 147.

¹⁰⁸⁸ Dile dayalı ifadelerle yaptığı değerlendirmeler için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle fi'n-Nahvi'l*, 150-155.

¹⁰⁸⁹ bkz. Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 1/202; 3/980.

¹⁰⁹⁰ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 1/526; 3/923, 924.

¹⁰⁹¹ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 3/755.

¹⁰⁹² Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 25.

¹⁰⁹³ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 25, 46, 65.

meydana gelen münakaşaya da işaret etmiştir.¹¹⁰² Harflere yüklenen anlama örnek olarak, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi zikredebiliriz. İbnü'l-Arabî, bâ harfini mevcûdun ilki sayarken, vücudun ikinci mertebesi olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân hep bâ harfî olan besmeyleyle başlamaktadır.¹¹⁰³

Sonraki asırlarda Şâtîbî, mukattaa harflerinde müşkil bir durumun olduğunu belirtmekte, bu harflerle ilgili sahih rivâyetlerin yorumlanabileceğini söylemektedir. Bu harflerin anlamına dair farklı kanaatlerin olduğunu belirten Şâtîbî, harflerin remiz kabilinden olduğu düşünüldüğünde, müteşâbih konumunda olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Şâtîbî, cifir gibi ilimler için bu harflerin kullanılması düşüncesini tenkit etmekte, keşif bilgisini şer'i konularda delil görmediğinin altını çizmektedir.¹¹⁰⁴

Zerkeşî, sûrelerin başlangıcı bağlamında mukattaa harflerine temas etmekte, bu harflerin tefsir edilip edilmemesi üzerinden çeşitli görüşlere yer vermektedir. Süyûtî ise mukattaa harflerini müteşâbih bağlamında zikretmiş, manasının Allah'tan başkasının bilmediği sırlar olarak da anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Her iki âlim de bu harflerin, Kur'ân'daki murad olunan manası hakkında görüşlere işaret etmiş, Zerkeşî bu harflerin manasının anlaşılır olduğunu ön planda tutmuştur.¹¹⁰⁵ Demirci, bu âyetlerin manasıyla ilgili olarak tarihi süreçte farklı manalar verildiğini söylerken, Hz. Peygamberin mukattaa harflerinin anlamlarını bildiğini düşünmekte, Müslümanlara dönük bir sorumluluk anlamı taşımadığı sebebiyle muhtevasını açıklamamış olabileceğini belirtmektedir.¹¹⁰⁶

İsmâîlî gelenekte, 29 Arap harfinin yaratılışla irtibatlı olarak okunduğu, Kur'ân'da yer alan “کن فيكون” ifadesinin, varoluşun başlangıcı sayıldığı belirtilmektedir.¹¹⁰⁷ İbn Meserre ise Tüsteri'den nakille, harflerin eşyanın asılları olduğu fikrini ortaya koymuş, “ص, کن” harflerini mahlûkatın başlangıcı olarak addetmiştir. Sâd harfini, yaratmanın meydana geldiği mekân olarak tanımlanmakta, bu durum insanın yaratılışındaki arz/toprak düşüncesini çağrıştırmaktadır. İbn Meserre, Kur'ân'da yer alan on dört mukattaa harfinin, eşyanın başlangıcını ifade ettiğini belirtmiştir. Kalem, levha, kün ve sâd harflerinden; arş, kürsü, cennet, cehennem, gökler ve yerler, melekler, cinler, insanlar, hayvanlar ve bitkilerin meydana geldiğini düşünmektedir.¹¹⁰⁸ Bu bağlamda onun nazarında harf kavramı, söz/kelâm olarak anlaşılabilir genişliktedir.¹¹⁰⁹

¹¹⁰² Süheylî, *Kitâbu'l-Ravd ve'l-Ünf*, Thk. Tedmûrî, 4/, 243-244.

¹¹⁰³ İbn Arabî, *Kitâbu'l-bâ*, Çev. Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle içinde*, s.159, 160. İbn Arabî'nin harflerin kıraat ediliş özelliklerine vurgu yapmasını dikkate aldığımız da İbn Berrecân'ın mukattaa harflerinin okuyuş keyfiyeti ve okuma esnasında farklı harflerin ağızdan dışarı çıkmasına sebep olması açısından önem kazanmaktadır. Bkz. İbn Arabî, *Kitâbu'l-bâ*, 160-161.

¹¹⁰⁴ Şâtîbî, *Muvâfakât*,

¹¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/165-178; Süyûtî, *el-İtkân*, 490-499.

¹¹⁰⁶ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 151-158.

¹¹⁰⁷ Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition*, 80-82.

¹¹⁰⁸ İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 46, 47.

¹¹⁰⁹ Bu bağlamda İbn Hazm'ın Logos tartışmalarını dikkate alarak yaptığı kelâm ve harfin farklı olduğu vurgusu anlamlı gözükmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/284, 446; 2/260.

Levh-i mahfûz; vahiy, Kur'ân ve diğer kitapları ihtiva etmekle birlikte, Zât dışındaki şeyler de onda bulunmaktadır. İbn Berrecân açısından buradaki bilgi, vahiyle tabir edilmiş veya fitrî olarak malûm olmuş olsa da levhin dışındaki şeyler olmamaktadır.¹¹¹⁰ Dolayısıyla onun kavramsallaştırmasında Levh-i mahfûz, kalemin yazmış olduğu ilâhî ilmi ihtiva etmektedir. Müfessirin bu kanaati; akıl ve şeriat bütünlüğü, dini ilimler ve aklî felsefî ilimlerin kaynağının tek oluşunu göstermesi ve bu kavramların bütünlük arz ettiğini ifade etmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla Endülüs'te, İbn Rüşd gibi sonraki asırlarda yaşayan düşünürlerin, din ve felsefe tartışmasının arka planına dair izler taşımaktadır. Bu konuda İbn Berrecân'dan önce ise bölgede, İbn Hazm ve İbn Meserre isimlerini zikredebiliriz.

İbn Meserre, mukattaa harfleri çerçevesinde bâtinî tefsiri, teolojik öğretileri ortaya koyan âlimler nezdinde, tarihsel olarak kabul edilen bir tefsir yöntemi olarak göstermiştir. O, işârî-tasavvufî tefsiri, bâtinî tefsir ve kozmolojik tartışmalarla sentezlemektedir. Harfler ontolojik değere sahip olmakta, kutsal kitabın harfleri Allah'ın kelâmını yansıtmaktadır. Kelâmcılara göre, Allah'ın kelâmı yaratıcı kudretin bir parçası olarak anlaşıldığında, o zaman âlemin tezâhürü aynı zamanda harflerin işaretler âlemindeki bir tezâhürüdür.¹¹¹¹

Müfessirimizden önce İbn Meserre, mukattaa harflerini ilâhî isim ve sıfatlarla ilişkili görmekte, sûre başlarındaki bu harfleri Kur'ân'ın *ummûhâtı* olarak değerlendirmektedir. Bu harfler üzerinde bulunan farklı görüşlerin zâhiri boyutta olduğunu, bunun insanların istidatlarıyla ilişkili olduğunu söylemektedir. Aslında bu harflerin, bâtinlerinde ittifak halinde oldukları da ifade edilmektedir.¹¹¹² İbn Meserre bu yaklaşımıyla yeni bir şey ortaya koymadığını, geleneğe uygun yorumlarda bulunduğunu ifade etmekte, kendisine gelebilecek *bidatçı* tanımlamasının önünü de almaktadır. Nitekim dönemi içerisinde tartışmalı görüşleriyle ön plana çıkan ve âlimlerin şiddetli eleştirisine maruz kalan İbn Meserre'nin, bu tür kayıtlarla kendisini savunan bir hâl üzere olduğunu belirtebiliriz.¹¹¹³

Harflerin seslendirilmesi ve temsil ettiği anlamlar bulunmaktadır. İbn Meserre, *elif* ile insan, *vav* ile hayvan ve *yâ* ile bitkilerin temsil edildiğini; bu üç harfin insanın kuvvelerine işaret ettiğini belirtmektedir.¹¹¹⁴ Onun harflerin mahreci ve temsil ettiği anlamlar arasında kurduğu ilişki biçimi, İbn Berrecân'da da görülebilmekte ancak tafsilatta, aynı şeyleri söylemedikleri durumlar da bulunmaktadır. Ayrıca *elif*, İbn Meserre 'de vahdaniyeti temsil ederken, *lâm* ilâhî bilgi ve levh-i mahfûzu, *mim* ise ilâhî meşîetle irtibatı temsil etmektedir.

¹¹¹⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1241.

¹¹¹¹ Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 101-103. Nitekim bu tarz yorum sisteminde Tüsterî'den etkilendiğini bilmekteyiz. Ancak bu etkileşim İbn Meserre'nin Endülüs tasavvufunda kurucu etkisi olduğunu yadsımamalıdır. Endülüs'e etki eden tasavvuf ehli için bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 116.

¹¹¹² İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 28.

¹¹¹³ Kitabın maksadına dair düşünceler için bkz. Akhtar, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, 91-94.

¹¹¹⁴ İbn Meserre, *Havâssu'l-Hurûf*, 34, 35.

İzâhu 'l-Hikme'de İbn Berrecân, mukattaa harflerin manalarında, alternatif anlamlar yerine kendi tercih ettiği anlamı vermektedir. Nitekim o, *et-Tenbîh* adlı tefsirinde muhtemel anlamları sıralarken, mümkün oldukça tercih yapmaktan uzak durmaktadır.¹¹¹⁵ İbn Berrecân, harflerin sayısal ve anlam değerlerine mukattaa harfleri bağlamında değinmiş; ancak sayısal değer hesaplama veya geleceğe dair çıkarımlar da bulunmamıştır. O, harfleri kalplerle ilişkili görmekte, ilâhî irtibatın tezâhürleri olarak okumaktadır. Bu harflerin, Cenab-ı Hakla ilişkisi çerçevesinde, âlem ve insanlarla irtibatı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan mukattaa harfleri, varlığın sahibinin âlem ve vahye yerleştirdiği esrârı tabir etmektedir.

İbn Berrecân, mukattaa harfleriyle ilgili değerlendirme yaparken, bu harflerin Levh-i mahfûz'la Kur'ân arasında vasıta görevi gördüklerini çokça tekrarlamaktadır. Yıldız, İbn Berrecân'ın ilmu'l-hurûfla meşguliyetinin çok olmayıp tefsirini bu sistem üzerine inşa etmediğini belirtmiştir. O, tefsirin bu esas üzere inşâ edildiği düşüncesini eleştirmiş; bahse konu iddiaların, tefsirin içinde küçük bir yekûn tuttuğunu ifade etmiştir.¹¹¹⁶ Biz bu konuda Yıldız'a kısmen katılmakla birlikte, harflere yüklediği -özellikle Kur'ân'da yer alan- vasıtalı harfler anlayışının, harflerin bâtınını dikkate aldığımızda, Hurûfilîğe imkân tanıyacak kadar açık uçlu olduğunu düşünüyoruz. Ancak elimize ulaşan eserleri dikkate aldığımızda, Hurûfî damgasının vurulmasını da problemli olarak görmekteyiz.

İbn Berrecân'a göre bu harfler, Allah tarafından indirilen kitap anlamına gelmekte; Arapça indirilen Kur'ân ise harflerin işaret ettiği Levh-i Mahfûz'un mufassal hali olup, kitâb-ı mübîne delalet eden âyetler olarak anılmaktadır. Kitâb-ı mübînin tafsili mukattaa harfleri, mukattaa harflerinin tafsili ise Kur'ân-ı azîzdur.¹¹¹⁷ Mukattaa harflerinin Kur'ân'ı azîz'de 14 şekilde, 29 sûrenin başında yer aldığını belirten müfessir, terkip ve menzilleri/konumu i'tibârıyla toplam 78 harfe ulaşılacağını söylemektedir. Eğer Kur'ân; Kureyş lehçesi kullanan Arapların dışındaki kabileleri ve diğer kavimlerden olan Müslümanları tek okuyuşa zorlasaydı, onlara güçleri üstünde bir yük yüklemiş olurdu. Bu sebeple Kur'ân'ın indirilişi/tenzili ve muktezası, tilavette var olan ve şerhte gizli bulunanı içermektedir.

Bakara-2/1 “الْم” âyetinde bulunan hemze, her şeyin başında anlaşılan ve bilinen şeylerin bütününe kapsamaktadır. Elif ve lam da aynı şekilde olup mananın ilkelerindendir. Âyetin devamında ifade edilen “Kitap” lafzı, Kur'ân ve Levhte olan şeyleri gösterirken, Kur'ân'daki hurûf-ı mukattaa, Levh-i mahfûzda olan bilgilere işaret ve delalet eder. İbn Berrecân'a göre iman nazarıyla bakan herkes, Kur'ân'da şüphe olmadığını görür ve Allah'ın kitabı olduğunu idrak eder.¹¹¹⁸ Ayrıca bu yaklaşımı, Mushaf özelinde Kur'ân'ın ilâhî boyutunu ortaya koyarken, Hz. Peygamberin nübüvvetini de ispat sadedinde değerlendirmekteyiz.

¹¹¹⁵ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 233.

¹¹¹⁶ Yıldız, *Kudûs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet, 2019), 194-199.

¹¹¹⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 2/904.

¹¹¹⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 1/ 116.

Levh-i mahfûzdaki konumu ortaya konulduktan sonra *hemze*, gerçekleşecek olan şeylerden haber vermek için kullanılır ki Rûm sûresi böyle başlamaktadır. Bu anlam, hemzenin başlarda kullanıldığı durumlar için söz konusudur. Elif lam mim âyetinde hemze, nutukta elif harfiyle bağlanmakta ve bu durumdaki her hemze harfi, bir isme veya kelimeye veya hükme delalet etmektedir. Bu şekilde ortada veya sonda gelen her hemze, İbn Abbas gibi âlimler tarafından “أنا الله أعلم الأمر أنا الله أعلم وا أرى” örneğinde olduğu gibi te’vîl edilmiştir. *كهيعص* âyetinin manası İbn Abbâs’a sorulduğunda, “Şâyet açıklarsam beni inkâr edersiniz veya hakkı inkâr edersiniz.” şeklinde rivâyet edildiğini bilmekteyiz.¹¹¹⁹ İbn Berrecân’ın bu tarz yorum ve bilgileri aktarmasının altında, harflerin birtakım anlamlarının ortaya konulacağı, birtakım anlamlarının sıra olarak kalması gerektiği fikri vardır.

İbn Berrecân’a göre, dilde esas ve tabi olan her harfin bir i’tibârı vardır. Hemze, lafızda açık olup resimde/hatta öne geçtiği durumda, elif lam olur. Elif ve lama dahil olan her hemze, tarif ve cins için olur. Bu durumlar için “الجن” ve “الرحمن” kelimeleri örnektir ki Arapça’da bu tür kullanımlar, isimlerin başına marifelik takısı olarak gelir. Bu sebeple dilciler ismi, “el takısı/marifelik alan kelimelerdir.” şeklinde tanımlamıştır. Müfessire göre elif ve lamın ortada, ayrık veya bir arada olmalarında, ziyade anlamlar vardır. Lam, elifin önüne geçerse nefy لا anlamı, hemze olarak lamdan önce yer alırsa “الا” uluhiyet ve istisna olur. La, nafiyyeden sonra cümlemin ortasında hemze olursa nefy anlaşılır. Buna fiil cümlesinde yer alan, olumsuz fiil örnekleri verilebilir.¹¹²⁰ Dilde, lamın önüne isim ve zamir gelirse ona izafet edildiğini gösterir ki *له الحمد، له الملك* örnekleri bu anlamı vermektedir. *أنا الله لا إله إلا لي الملك ولي الحمد* ifadesinde yer alan “lî”ye mecd lamı denilir. Lem kelimesi içinse *لم يكن له شريك* (lehu ve lem birlikte kullanım olduğunda) mim harfinin ortada veya başta olduğunda da aynı durum söz konusudur.¹¹²¹

Lam ve mim harfleri lafızların sonunda ve başında olduğunda, gerçekleşmiş ve kesinleşmiş emre delalet eder. *الحليم العليم الحكيم* ifadesi, Ümmü’l-kitâbın harflerinin mücmelidir. Ancak İbn Berrecân’a göre Levhdeki şeyler daha genel, daha faydalı ve varlığı hakikate tam hak sahibi olmaktadır. Müfessirin buradan hareketle kişilerin, şahidin gayba kıyasıyla birtakım hakikatlere ulaşılabilceğini düşündüğünü belirtebiliriz. Kitapta yer alan bu manalar, sûrelerde bulunan kıssalar, farzlar, hükümler, i’câzın ve nazmın ortaya konulmasındaki sûretleri tamamlar. Yüce ruhaniyetle yani Allah’ın ruh vermesiyle bu harfler âlemde cisimleşmekte, halk sıfatının tecellisi olmaktadırlar. Kur’ân’da yer alan hitâb biçimleri olarak harfler, emir âleminin konusudur. Allah’ın harflerle mücmeli mufasssal kılarak yarattıklarını tedbir etmesi, âlemde bu şekilde tahakkuk etmektedir.¹¹²² İbn Berrecân’ın bu tarz yorumları, hurûfî sayılması için yeterli gelmese de bu tür yaklaşımlar için mukaddime mahiyetinde bir tavrı yansıtmaktadır. Ayrıca o, dildeki bazı edat, nehiy, istisna gibi Arapça ibarelerin/kullanımların, geriye dönük okuyuşla da anlam arayışı içinde olduğunu göstermektedir. Verdiğimiz bilgilerden

¹¹¹⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 1/ 117, 118.

¹¹²⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 1/ 118.

¹¹²¹ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 1/ 119.

¹¹²² İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 1/120; 2/551.

hareketle onun harflere dair değerlendirmeleri, dilin oluşumundaki mantığı izah çabasına daha yakındır.

Âl-i İmrân sûresinin başında “(۱) اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (۲)” yer alan harfler, ummü’l-kitâba işaret ve delalet etmektedir. Hayy lafzı, esmânın tamamın ihtiva alanına dahil olmakta, Kayyûm lafzı ise sıfatların tamamını içeren esmâlar arasında yer almaktadır.¹¹²³ Dolayısıyla bunlar, esmâ ve sıfatlarla sürekli birlikte bulunan ilâhî vasıflardır. Nitekim Kitâb-ı mübîn harfleri, hurûf-ı mukattaa olarak tenzîl edilmekte; bu harfler, kitaba âyetler/işaret/delil olmakta, oradaki marifet-i ilâhîyyeye vasıta görevi görmektedirler.¹¹²⁴

İbn Berrecân’a göre, İbrâhîm-14/1 “الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ” âyetinde elif Allah’a has harfî, lam melekleri, ra ise elçi ve getirdiklerini tabir eder. Aynı zamanda bu harfler, Kitâb-ı mübîn ve Kur’ân harfleri arasında yer almaktadır. O’nun yolu; iman, İslâm ve kulluk anlamında el-Hak el-Mahlûk bihî olmakta, bu ise mübarek bir ağaca benzetilerek Hakktan neşet etmektedir. Bu ağacın kökleri uluhiyet iken, parça ve dalları ise Zât’tan tafsil olunmuş esmâ ve sıfatlarının muktezâlarıdır. Bu ağacın meyvesi; takva, haşyet ve marifet olup, içerisinde barındırdığı canlılık vasfı ise el-Hakk olmaktadır.¹¹²⁵

Müfessirin önemli özelliklerinden birisi de âyetlerin muhtemel manalarını vererek bu mananın, öncesi ve sonrası ile ilişkisini kurmasıdır. Hurûf-ı mukatta harfleri, bu özelliğin bariz bir şekilde uygulandığı âyetler olmaktadır. Nitekim A’râf sûresinde, “(۱) الْمَصْنُوعُ” âyetine verdiği mananın, sonraki âyetlerle ilişkisi kurulmuştur. Ayrıca İbn Berrecân, mukattaa âyetlerinin okuyuş ve vakfına dikkat etmiş, anlamla bağlantılı olarak farklı okuyuşlara yer vermiştir. Mesela “الْمَصْنُوعُ” âyetinde, sad ve lamın ittisal ile okuyuşu onun açısından, Yaratıcının nasihat ve sıdk ayırdığına delalet etmek içindir. Sanki bu âyetle, doğru söz ve kâmil delil ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bu kitap, ilk nebiye sonra bütün kullara bir nasihat içermektedir. Bu harflerin ümmü’l-kitapta taşıdıkları anlam ise Allah’ın bildiği te’viller üzerinedir. Müfessirin bir başka yorumuysa, sana muhalefet edenler sebebiyle endişe etme anlamına gelmekte, ayrıca nasihatimizi tut ve sıdk yolundan ayrılma, anlamı da taşımaktadır.¹¹²⁶ Bu çerçevede i’tibâr yaklaşımıyla bakıldığında, bu sûrenin sıdk ve nasihat yolu tutan iman ehline dair işaretler barındırdığını söyleyebiliriz.

İbn Berrecân, Yûsuf sûresi ilk âyetinde yer alan “آيَاتِ الْكِتَابِ” ifadesini, “الر” âyetine işaret ederek ve bu harflerin Levh-i mahfûza işaret ettiğine dair haberler olarak değerlendirmiştir.¹¹²⁷ Müfessirlerin çoğunluğu Ra’d sûresindeki “الْعَمْرُ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ” âyetini,

¹¹²³ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/551-552.

¹¹²⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/557, 1102.

¹¹²⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 3/1281-1282. Bu konuda yapılan hususi bir çalışma bulunmaktadır. Krş. Sam Jaffe - Yusef Casewit, “The Blessed Tree in the works of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)”, *Journal of Islamic Studies* 34/3 (01 Eylül 2023), 371-401.

¹¹²⁶ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/903-904.

¹¹²⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 3/1159.

“Ben Allah’ım, görürüm ve ben Allah’ım bilir ve görürüm.” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu harfler, Kitâb-ı mübîn olan Levh-i mahfûz ve Kur’ân harfleri arasındaki aracı harflerdir. Nitekim âyetteki “Kitabın âyetleri” ifadesi, kitap anlamında olmamakta; bu durum, kitaba mektubun farklı şey olmasına benzetilebilmektedir. Nitekim bu yaklaşım, kıraatin hakikatinde mekrû olmamasına benzer. Kitabın âyetleri, mektubun delalet ettiği harflere delalet eder. Böylelikle bu hece harfleri, Levhteki harflere vasıta olup, oradakinin aynısı değildir. Bu yaklaşım, İbn Berrecân’ın harfleri zâhir ve bâtın anlayışla irdelediğini göstermektedir. Böylece onun açısından bu harflerin, esmâdan bildiren harfler şeklinde anlaşılması mümkün olur. Buradan hareketle İbn Berrecân, esmânın bütün mevcûdâtın bildiricisi olduğuna ulaştığını, O’nun zâtından bildirilen şeyin ise O’nun esmâsına işaret ettiğini söylemektedir.¹¹²⁸ Ona göre, Ra`d sûresindeki âyetler, vahdaniyet ve risalet faziletlerini toplamaktadır. Levhin bir nüshası görülen mukatta harfleri, âlemde müşahede edilmekte, sonra levhteki nüshayı zikrederek vahdaniyete geçişi sağlamaktadır.<sup>1129</sup> Aslında Ra`d sûresi, vahdaniyet ve risalet faziletlerini tafsil eden, bunları âlemde müşahade etmeye davet eden bir bütünlük barındırmaktadır. Dolayısıyla sûrede verilen örnekler, bir i`tibârla temsil görevi görmektedirler.

Müfessire göre, İbrâhîm-14/1 “الرَّ كَاتِبُ كِتَابُهُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ” âyetinde *elif* Allah’a has harfî, *lam* melekten geleni, *ra* ise elçi ve getirdiklerini ta’bir eder. Aynı zamanda bu harfler, Kitâb-ı mübîn ve Kur’ân harfleri arasında yer almaktadır. Onun doğru yoluna iman ve İslâm’la ulaşmakla birlikte, eşyâ el-Hak el-Mahlûk bihi olarak, varlığı Hakk’tan neşet eden mübarek bir ağaca benzetilir ki bu ağacın kökleri uluhiyet olmaktadır. Parça ve dalları ise vücûddan tafsil olunan esmâ ve sıfatlarının muktezalarıdır. Bu ağacın meyvesi takva, haşyeti ise marifet olmaktadır. İçerisinde barındırdığı hayat ise el-Hakk olmasıdır ki her varlık Hakk’la irtibat ve ilişkilidir. Kişiler, İslâm’la Allah’a teslim olurken, tevhide ulaşmayı hedeflemelidir.

İbn Berrecân açısından mukattaa harfleri, aynı zamanda muhkem âyetler olmakta, bu âyetlerin tafsilatı Allah’ın dilediği şekildedir. Bu âyetler, beşerin takatinin üstünde bulunmakta ve bu tür hakikatleri beşerin diliyle aktarma imkânı olmamaktadır. İman sahipleri, bu harflerden te’vile imkân sahibi olarak, eşyâyı aslına irca edebilmektedir. Böylece kişiler, akıl ve Allah’ın faziletiyle bunlarda yer alan esaslara ve bu esasların gerekliliğine uyarlar. İbn Berrecân’a göre bu harfler için bir diğer vecih ise, esmâdan bahsediyor olmalarıdır ki Kur’ân’da harflerin esmâ üzerine indirilerek beşer kelâmı ve diliyle aktarılması sağlanmıştır. Sonra âlemde yer alan esmânın muktezasının gereğince, mukattaa harfleri Kur’ân-ı Kerîm’de ta’bir ve tafsil olunmuştur.¹¹³⁰

İbn Berrecân, Kasâs-28/1-2 (٢) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (١) طَسْمُ Kur’ân’ın *kitab* üzerine atfedildiği âyeti ve Şuarâ-26/2 âyetindeki benzer atfı, hurûf-ı mukattanın ilk kitaba delaleti olarak görmektedir. Âyetlerde marifetullaha vurgu yapılmakta, farklılıklar O’nun için bilinen şeylerdir. Marifetullah, Kur’ân âyetleri

¹¹²⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 3/1239.

¹¹²⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 3/1261-1262.

¹¹³⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 3/1555.

ve mevcûdâtta bulunacak şekilde iki kısımda değerlendirilir. Müfessire göre *vahiy âyetleri* şeklinde de tanımlanan Kur'ân, kıraat edilerek ve muradı anlayarak marifete ulaştırır. Bu lütuf İbn Berrecân'a göre, Kur'ân'ı hakkıyla okuyup tefekkür eden kimselere verilecektir. Bu harflerle oluşan marifet bilgisi, kitabın harflerine; Kur'ân'da yer alan mukattaa harfleriyse Levh-i mahfûza delalet etmektedir. Kur'ân'da yer alan bu tarz harflerin özellikleri ve dereceleri bulunmakta, mefhûmlarını bilmek marifete götürmektedir.¹¹³¹ Müfessir açısından zikredilen özellikleri taşıyan i'tibâr ehli, bu tür hakikatlere tedebbür ve tezekkürle ulaşabilmekte, marifetullahı elde edebilme imkânına erişebilmektedir.

İbn Berrecân'a göre mukattaa harflerinin ilmi zorluk taşımakla birlikte, Allah'ın bahşedeceği marifetinden ümit kesilmemelidir. Harflerin, muradı anlamak için yapılacak te'vîli konusunda, yasaklayıcı bir hüküm yoktur. Kur'ân, cevâmi' olduğu için Kur'ân'ı tebyin ve tebliğ etmek gerekmektedir. "Başkasına tembih kendine tenbihtir." kaidesinden hareketle İbn Berrecân, harflere dair kendisine ulaşan bilgileri ulaştırma amacındadır. Müfessire göre Kur'ân'dan özel olanı elde eden kimseler, ancak tezekkür eden ve can kulağıyla dinleyenlerdir. Bunlar Kur'ân ve kitaptan elde edilen bilgiler olup, Allah'ın esmâ, sıfat ve fiilleriyle ilişkilidir. Bu hakikati bilmek isteyen kimselerin, âlem ve vahye bakması gerekmektedir. Âlem ilimle bilinirken, vahiy zikirle idrak edilir. Sonra ilim olan şeylerde zikir, zikir olan şeylerdeyse ilim vardır. Böylelikle Cenab-ı Hakk; esmâ, sıfat ve fiillerini Kitâb-ı mübînden bildirmekte; sonra mahlûkâtta kudret sıfatını, esmâsını, hikmet, adalet, din ve vaadini kullarına göstermektedir.¹¹³²

Sâd-38/1 "ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" âyetinde *sâd* harfî, sıdk sıfatından mebnidir. Sonra âlemdeki bütün sıdka yayılır. Kitap sadıktır, Hak ismi sıdk sıfatındandır ki O'nun haberi de sıdktır. Elçisi sadıktır ki bu, onun vasfıdır ve aynı zamanda getirdikleri de sadıktır. Müminler musaddıktır, âlem de şehadete sadıktır. Furkân-25/59 "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden O'dur. O Rahmân'dır. O'nu bilen birine (yine kendisine) sor." ve Furkân-25/63 "Rahmân'ın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, "selâm" deyip geçen kullardır." âyetlerinin işaret ettiği üzere, âlem ve sadıklar bunlara şahittir. Sad harfî mücmel olduğu için bu tür anlamları ve daha fazlasını kapsamaktadır. Sâd sûresinde, mukattaa harfinden sonra Kur'ân'a yemin edilmesi, âlem ve vahiyde yer alan sıdka dair hatırlatmalar içermektedir.¹¹³³

İbn Berrecân'a göre, sûrelerin hurûf-ı mukattaa ile başlamasının faydalarından en önemlisi, ilâhî isimleri bizlere öğretmesidir. Nitekim Fussilet sûresinin başlangıcı, O'nun Rahmân ve Rahîm isimlerinden haber vermekte, sûrede Rahîm ismi zâhir olarak belirginken; Rahmân, bu ismin genel anlamı içerisinde konu edinilmektedir. Dolayısıyla sûre başlarında bulunan harfler, devamında anlatılan âyetlere konu açısından işaret etmekte, bir diğer ifadeyle mücmel olan bu mukattaa harfleri, sûrenin

¹¹³¹ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 4/1765-1766.

¹¹³² İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 4/2127-2128.

¹¹³³ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 4/2127-2128.

diğer âyetlerinde tafsil edilmektedir. Ümmü'l-kitâba i'tibârla mukattaa harfleri, mücmel olanın mufassal hali olmaktadır.¹¹³⁴

Mukatta harflerinin sûrenin ihtiva ettiği konularla ilişkisi ve Levhte var olanlarla irtibatı açısından Kâf sûresi, güzel bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim İbn Berrecân'a göre bu sûre; öldürme ve diriltme gücünü ortaya koyma vasıflarına sahiptir. Bu sûredeki başlangıçta, ölüm ve yeniden dirilme delilleri ve bunların yolları gösterilmekte, iman edenlere vaat, isyan edenlere ise tehdit bulunmaktadır. Ona göre *kâf* lafzı; esmâda zikredilen isme ve varlıktaki tabire işaret etmekte, şöyle bir anlam içermektedir: "İlâhî vaad haktır, söz sadıktır, resul emindir, nebi kerimdir."¹¹³⁵ Bu bağlamda müfessir, mukattaa harflerinin yorumunda, sûrenin diğer âyetleriyle tematik bütünlüğü taşıdığını dikkate alır.

Müfessire göre Şûrâ-42/7-10 âyetleri, vahyin iki türünü ortaya koyar. İlki muhkem ve mücmel olan, mufassal olmayan hurûf-ı mukattadır. Sûre başlarında olan bu harfler, sonradan mutlaka tamamlanmış ve tefsir edilmiştir ki akıl sahipleri bunu anlar. İkincisi ise muhkem-mufassal olan Kur'ân'dır. Kur'ân'da ifade edilen "كَذَٰلِكَ" edatı teşbih olup, müşebbeh bihi Kur'an-ı azîm, Kur'ân-ı hâkîm ve Kur'ân-ı mübîn de yer alan vahiyler işaret etmektedir.¹¹³⁶

İbn Berrecân, müteşâbih kavramı içerisinde mukattaa harflerini de saymış, bu harflerin mutlak manasının bilinmesinde bir yolun olmadığını ifade etmiştir. Bu noktada bilinemez olan alan, insanın gücünün dışında kalan Kitâb-ı mübîn ve ilâhî harflerin ilişkisidir. İbn Berrecân, müteşâbih türü olarak değerlendirdiği mukattaa harflerini; esmâ-sıfat, meseller ilişkisi, nübüvet-vahiy ve ilham-vesvese bağlamında kısımlara ayırmıştır. Ona göre ilk kısmın esasını/muhkemini; inanç ve teslimiyet oluşturmaktadır. Dolayısıyla ilim ehli, bu tür müteşâbihleri esaslara/muhkeme döndürerek anlayabilecektir.¹¹³⁷

İbn Berrecân Hurûf-ı mukattaanın anlamını bilme yöntemini, benzerlerine bakma şeklinde görür. Bu harfler, Kitâb-ı Mübîn'in içerdiği mevcûdâtтан/nesnelerden tabirler olabilmektedir ki bu durum, açıkça anlaşılan bir anlamdır. Kalem sûresinde yer alan nûn harfiyle, yerin yedi kat altında olan balık murad edilmiş olabilir. Müslim-742. hadisindeki "Balığın ciğerini yiyen Müslümanlar" ifadesi de bu tür anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Bu harf, İlahi bilgiyi kuşatıcı harflerden biri de olabilir ki böylelikle Nun'la süfli olan, kalemle ise ulvi olan kalemlere yemin edilmiştir.¹¹³⁸

İbn Berrecân'a göre harflerin isimleri telaffuz edildiğinde, (elif, lam, mim şeklinde okunması) mukattaa harfleri tahakkuk etmekte, bu harflerin kıraat edilmesi müsemmâlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple harflerin tilavetinde ortaya çıkan müsemmâ, âyetin bâtınına ortaya koymakta, Levh-i

¹¹³⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2223-2224.

¹¹³⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2389.

¹¹³⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2253-2254.

¹¹³⁷ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/491-492.

¹¹³⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2611-2612. Bu konuda hususî bir çalışma ve yorumlar için bkz. Soner Gündüzöz, "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Nisan 2011), 49-55.

mahfûzda muhkem/müteşâbih olan bilgiler mufasssal hâle gelmektedir. Dolayısıyla bu harfler, sûrelerin devamında tafsil edilen muhkemin/müteşâbihin mufasssal halini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede mukattaa harfleri, yaratılmış ve emre muhatap olarak tafsil edilmiştir. Nitekim mevcûdât/eşyâ ilâhî nefesle başlamakta, bu harflerse bunların başlangıcını ifade etmektedir. Nüzul sürecinde, mukattaa harfini içeren ilk inmiş sûrenin Kalem sûresi olduğu düşünüldüğünde, bizce müfessir bu bilgilerle, *nûn* âyetinin/harfinin ilâhî ilimle ilişkisine ve onun kalemle yazılmasını aktaran hadise de vurgu yapmaktadır.

Âdetü'l-Kur'ân'dan biri olarak bilinen mukattaa harflerinden sonra Kur'ân, kitâb, âyet, tenzil ve vahiy gibi kelimelerin, bu harflerle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır.¹¹³⁹ İbn Berrecân, bu ilişkiye işaret eden âlimlerin başında gelmektedir. Dolayısıyla vahiy olmak, ilâhî emir ve yaratma sonuçları açısından harfler; vahyin mufasssalı, emrin muhatapı ve yaratmanın içerisinde yer aldığı bir yapıyı içermektedir. Nahiv âlimlerince bu harflerin i'râbtan mahalleri tartışılmış, kimi âlimler mahkî kabul ederek i'râbtan mahalli olmadığını söylemiştir. Aslında bu nahvi yaklaşım, İbn Berrecân düşüncesinde Levh-i mahfûzdan mahkî olmakta, dolayısıyla muhkem olan harflerin anlamının, sûre devamında mufasssal olarak aktarılması söz konusu edilebilmektedir.

İbn Berrecân'ın, Fâtîha ve Bakara sûreleri üzerinde kurduğu münâsebet dayalı tafsili anlatım ilişkisinin, hurûf-ı mukattaa üzerinden Levh-i mahfûz ve Kur'ân ilişkisi bağlamında da dikkate alındığını söyleyebiliriz. Bu harfler, tafsil edilme cihetinden, mücmel olan ilâhî bilgi alanına dair işaretler barındırmaktadır. Bu sonuçlara ulaşmak, harflere i'tibâr edilerek işaret ettikleri şeyler vasıtasıyla gerçekleşir.

3.2.2. İlâhî İntizâm Çerçevesinde Münâsebâtü'l-Kur'ân

İbn Berrecân'ın tefsir eserinde oldukça önemli bir yer tutan münâsebet meselesi, lafzi veya sıyak uyumunun yanı sıra hitâbtaki anlamı merkeze alan bir yaklaşımdır. İbn Berrecân'ın yer yer sıyak uyumunu, zâhir mana tespitinde de kullandığını belirtebiliriz. Nitekim münâsebet ilmi, Kur'ân'ın dilsel i'câzı ve nazımının tertibi açısından, müfessirlerin önemle üzerinde durduğu Kur'ân ilimleri arasında yer almaktadır. Râzî, İbnü'z-Zübeyr, Bikâî gibi âlimler, bu konuda öne çıkan âlimlerdendir.¹¹⁴⁰ Ancak bu âlimlerden önce, bu konunun önemini tefsirinde ihtiva eden ve Kur'ân nazımının bütünlüğüne vurgusu bağlamında konunun üzerine eğilen İbn Berrecân'ın, günümüz ilim adamlarınca yeterince tanınmadığını ve hakkında oldukça az sayılabilecek çalışmalar bulunduğunu söyleyebiliriz.

¹¹³⁹ Çakır, bu kavrama Râzî'nin ilk önem veren kimselerden biri olduğunu belirtmekte, Meryem, Ankebût ve Rûm sûrelerini âdetü'l-Kur'ân'dan istisna olarak aktarmaktadır. Ancak bu sûrelerin vahiy ve nübüvvet ispatıyla ilişkisi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Çakır, *Kur'ân'da Hurûf-ı Mukattaa*, 32-35.

¹¹⁴⁰ Münâsebâtü'l-Kur'ân konusuyla ilgili yapılan bazı eser ve sahipleri için bkz. Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ankara, 2009, 39-94.

İbn Berrecân ile muasır âlimlerden Ömer en-Nesefî, intizâm kelimesini münâsebet çerçevesinde kullanmaktadır. Onun bu yaklaşımı, sûre ve âyetler arasındaki irtibatı ortaya koyma maksadına matuf olmalıdır. Nitekim bu durumu, Râzî'nin münasebete yaklaşımıyla değerlendiren Muhammed Coşkun, bu ilmin erken kaynaklarından birisi olarak sayılabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁴¹ Muasır olarak farklı bölgelerde yaşayan İbn Berrecân, Zemahşerî¹¹⁴² ve Nesefî'yi birlikte düşündüğümüzde, İslâm dünyasında ortak bir tartışma zemininin bulunduğunu, farklı yorum tarzına sahip kişilerin, münâsebet özelinde mukayese edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak tezimizin esas konusu olmaması hasebiyle bu işaretlerle iktifa edeceğiz.

İbn Ebi'l-İsbâ' (ö. 654/ 1256) münâsebet konusunu, manada münâsebet ve lafızda münâsebet şeklinde iki kısma ayırmaktadır.¹¹⁴³ Zerkeşî, münâsebet ilmini akılla ilişkili görmüş, Kur'ân'daki münâsebetin akılla idrak edileceğini ifade etmiştir.¹¹⁴⁴ Şâtıbî'nin nazmı, sûrelerin bütünlüğü içerisinde dikkate aldığını ifade edebiliriz. Nitekim sûrenin tamamı dikkate alınmadığında, maksada ulaşamayacağını belirterek, Bakara sûresinin farklı zamanlarda inmesine rağmen, nazm açısından tek bir kelâm gibi olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁴⁵ Bikâ'î ise, münâsebet ilmi ve münâsebâtü'l-Kur'ân ayrımını ilk defa yapmış, münâsebet ilmini daha umumi olarak düşünmüştür.

Zerkeşî, sıralama açısından münâsebet ilmine Süyûtî'den önce yer vermiş, meseleyi kısmen daha geniş izah etmiştir. Münâsebetin anlamı, âlimlerin yaklaşımı ve çeşitleri ve örnek âyetleri zikrederek meseleyi özet bir biçimde aktarmıştır.¹¹⁴⁶ Süyûtî, kâide alt başlığında, Kur'ân'ın tamamına küllî bakışla bakıldığında, âyetler ve sûreler arasında bütüncül münâsebetin ortaya çıkacağını düşünenlere işaret etmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımın sonucu olarak münâsebet ilmi, manalar içerisinde uyumu da haiz bir özelliğe sahiptir. Böylelikle âyet ve sûreler birbirinin tafsili olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴⁷

Ersin Kabakçı, münâsebet kavramının ilk asırlarda sistemleşmediğini, âyetler arasında münâsebet kurmanın ilk dönemlerden itibaren bulunabileceğini söylemiş; bu durumun örneği olarak, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde münâsebet ilminin ıstılah olarak bulunmasa da içerik olarak bulunduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴⁸ Sûreler arası irtibâtın münâsebeti tartışmalı olsa da âyetler arasında münâsebet kurmak, âyetlerin tevkîfî oluşu bağlamında ilk dönem tefsirlerinde araştırmaya değer durmaktadır. Dolayısıyla ilgili literatürde, 8/14 asırlara kadar müstakil eser kaleme alınmamış olması, bu ilmin geçmiş âlimlerin

¹¹⁴¹ Ömer en-Nesefî, *et-Teyisîr*, 1/19, 27-29 (Muhakkikin Girişi).

¹¹⁴² Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Şerif Gedik, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹¹⁴³ İbn Ebi'l-İsbâ' el-Mısırî, *Tahrîru't-Tahbîr fî Sınâati's-Şi'r ve'n-Nesr*, Thk. Hafni Muhammed Şeref, Nşr. El-Cumhuriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Muttedhide el-Meclisü'l-'a'lâ liş-şuûn, 363-374; Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 11-13.

¹¹⁴⁴ Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 12-13.

¹¹⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/267-268.

¹¹⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35-53; Süyûtî, *el-İtkân*, 693-705.

¹¹⁴⁷ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 697.

¹¹⁴⁸ Ersin Kabakçı, "Âyetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, (31 Ekim 2020). Bu ilmin tarihi gelişimi için bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 213-214.

eserlerinde yer almadığı şeklinde düşünülmemelidir. Nitekim İbn Berrecân'ın da Zemahşerî ile muasır olarak münâsebet ilmine ne kadar fazla dikkat çektiği göz ardı edilmiş, Bikâî'nin kaynakları arasında yer almasına rağmen, İbn Berrecân'a ilgili literatürde temas edilmemiştir. Bunun en önemli sebepleri arasında, eserin henüz yeni sayılacak bir zaman diliminde tahkik edilmiş olması sayılabilir.

Ulema genel olarak bu ilme ihtimam göstermekle birlikte, İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimlerin, meselenin hilafına görüş belirttikleri söylenmektedir. Aslında bu farklılaşmanın altında yatan sebep, Kur'an'ın bir telif olarak düşünülerek nüzûl süreçlerini ihmal eden bir tarafının olması sebebiyledir. Nitekim Kur'an'ın nüzulünde, zamansal farklılık ve dış bağlam değişikliği münâsebet ilmini zayıflatırken, sebep-i nüzûlü dikkate alarak tefsir yapmayı önlemektedir. Özetle, âlimlerin görüş ayrılığının Kur'an ilimlerindeki tezâhürü, münâsebet ve sebep-i nüzûl olarak belirginleşmiş; özellikle sûrelerin bütünlüğünde, sûrenin bütünüle ilişkisi mi yoksa sebebin çizdiği sınır mı öncelikli dikkate alınmalı, sorunsalı oluşmuştur. Ancak âyetlerin çeşitli zaman aralıklarıyla inmesi, aralarındaki insicâm ve irtibata engel teşkil etmez.¹¹⁴⁹

Bu konu hakkında yaptığı doktora tezinde Câbir, İbn Berrecân açısından bu ilmin önemini ortaya koymakta, onun münâsebet ilmi açısından iki temel hedefi bulunmaktadır. İlki, münâsebet ilminin tefsire etkisi, ikincisi ise beyân ve i'câz açısından münâsebet ilminin oturduğu temelleri gösterme, şeklindedir. Onun ulaştığı önemli neticelerden biri, İbn Berrecân'ın beyânî i'câz ve nazma dikkat eden, kıymetli bir tefsir eseri yazmış olmasıdır. Ayrıca münâsebet ilmi açısından erken dönem olarak sayılan bir asırda, münâsebet ilmini önceleyerek tefsirinde kullanmasını kıymete değer bulmaktadır.¹¹⁵⁰

Casewit, Kur'an nazmını uyum ve bütünlük içerisinde değerlendirerek, bu düzeni bozan *ıştibâh* kavramına değinmiş, İbn Berrecân'ın nesih meselelerine mesafeli olduğunu aktarmıştır. İbn Berrecân'ın nazım anlayışını, Kur'an'ı mükemmel bir metin olarak düşünmesi ve muğlaklıktan uzak, tutarlı bir eser olarak görmesiyle irtibatlandırmıştır. Kur'an'daki uyumu; mana uyumu, açıklayıcı ve simetrik uyum şeklinde üç kısımda toplamıştır. Casewit, İbn Berrecân'ın müteşâbihi nazmın mukabili olarak kullandığını düşünmekte, belirsizliği reddetmekle birlikte Kur'an'daki tutarlılığı savunma amacıyla olmadığını söylemektedir. O, nazmın sûrelerin belirli bir uyum içerisinde bulunması ve tutarlılığı temsil ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın nazmı; ilâhî olanla uyum, ilişki ve irtibatlı olmaktadır.¹¹⁵¹

İbn Berrecân'ın düşüncesinde, Kur'an'da intizâmın mücmel olarak tahakkuku, esmâ ve sıfatlar bağlamında ortaya çıkmaktadır. Fâtiha sûresi, Allah'ın temel isim ve sıfatlarını içermesi bakımından mücmel olarak anılmakta, Kur'an diğer sûrelerle bu mücmelliği tafsil etmektedir. Dolayısıyla sûre

¹¹⁴⁹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 211.

¹¹⁵⁰ Usâme Muhammed Mâcid Abdullah Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân el-Endelüsî Dıraseten Menheciyyeten Tatbikiyyeten*, Ammân: Doktora Tezi, Câmiatü'l-ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye, 2014.

¹¹⁵¹ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 206-217.

veya âyetler arasında uyumluluk yadsınamaz bir hakikat olmaktadır. İbn Berrecân'ın bu mücmel-mufassal ilişkisini aşabilecek yönü, i'tibâr yaklaşımıdır. İ'tibâr ehli, vahiy konusunda tafsillerden mücmel olana, mücmel olanlardan tafsile dönüş sağlayabilmektedir. Bu bağlamda Fâtiha, mücmel bir sûre olarak bütün Kur'ân'ı kapsamaktadır. Bakara sûresi, Kur'ân'ın Fâtiha'da mücmel olan manasını tafsil etmekte, geri kalan sûrelerse; tafsil, tebyin ve şerh kabilinden âyetleri ihtiva etmektedirler.¹¹⁵²

Sûrelerin kendi içerisindeki uyumu ve düzeniyle birlikte, Mushaf'ta tertip edilmiş sûreler de tematik açıdan birbiriyle uyumlu ve irtibatlıdır. Bakara sûresinin konularının, ilâhî isimler özelinde Fâtiha sûresiyle uyumlu oluşunu ifade eden müfessir, Fâtiha'nın mücmel olarak her şeyi ihtiva ettiğini, bu mücmel oluşun Bakara ile tafsil edildiğini belirtmektedir. Bu işleyiş, bütün Kur'ân boyunca, Allah'ın isim ve sıfatlarını gösterme açısından; mücmel, tafsil, tebyin ve şerh şeklinde cereyan etmektedir.¹¹⁵³ Onun bu yaklaşımını, Mushaf'ın tertibini tevkîfî olarak gördüğü, şeklinde ifade edebiliriz.

Âyetler ve tematik bütünlük dışında, sûrelerin de birbiriyle uyumlu olduğunu düşünen müfessir, Enfâl sûresinin sonunda yer alan, velâyet sahipleri olanların teberri ederek başlamaları gerekliliğini, Tevbe sûresiyle ilişkili görmektedir. Bu irtibat ve anlamsal ilişki dolayısıyla, sahabenin iki sûre arasında besmeleye yer verilmesi problemi ortaya çıkmış, sûreler arasına nihâyetinde besmele konulmamıştır.¹¹⁵⁴ Ayrıca İbn Berrecân, aynı sûreler arasındaki velâyet ve kimlerden teberri edileceği i'tibârlarıyla konu benzerliğine de dikkat çekmektedir. Çünkü müşriklere istiğfarın yasaklandığı Tevbe-9/113 “Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır ne de mü'minlere.” âyetinde, onlardan kesin teberri edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹⁵⁵ Dolayısıyla müfessirin anlam ilişkisi ve benzerliğinin dışında, zıt anlamlardaki benzer noktalara temasla da bir birliktelikten söz ettiğini belirtebiliriz. Aslında onun bu değerlendirmesi, *eşyanın zıttıyla kaim olması* ve hakikatin bu yönüteme dayalı olarak bilinmesi fikriyatına râci olmaktadır.¹¹⁵⁶

Müfessir, şeriat ve felsefedeki ikilemi, Allah'ın esmâsının tecellî alanları olması açısından değerlendirmekte; bunları, Levhte yazılı bulunması ve ilâhî ilimde biliniyor olmasıyla Zât-ı İlâhî'de birlemektedir. Bu ortak yön, Kur'ân ve O'nun âyetleri/delilleri olan âlemle de bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla kaynağın bir ve tek olması, uyumlu bir ilişkiyi ortaya koymakta; bu ilişki, Kur'ân âyetleri

¹¹⁵² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 547.

¹¹⁵³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/547.

¹¹⁵⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1039-1040. Enfâl sûresinin ilk âyetlerinde besmele konulmasına dair tartışmaya yer vermiştir. bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1001. Sûreler arasındaki uyumluluğunu *İzâhu'l-hikme* adlı eserinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda İbn Berrecân, Kâria, Tekâsür, Hümeze ve Fil sûrelerinin anlam ilişkisini sürekli kurmuş, sûrelerin konusal bütünlük ve uyumuna dikkat çekmiştir. Sûreler arasındaki uyum vecihleri için ayrıca bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 876 vd. Fâtiha-Mâide arasındaki sûrelerin kendi içinde ve diğer sûrelerle intizâm/uyumu için bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 118, 144, 152, 193, 229, 231, 245, 249.

¹¹⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1046.

¹¹⁵⁶ Bu konuya ikinci bölümde temas ettiğimiz üzere, Kur'ân ilimlerinde bu tür münâsebet, mudâdde (zıtlık) ismi verilmektedir. Ayrıca bkz. Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebatü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/569.

ve sûrelerinde de tezâhür etmektedir. Bu temel yaklaşım, münâsebet ilminin, tefsirinde çok büyük bir değer olarak yer bulmasına ön ayak olmaktadır.

Sûreler arasında ilişki olması ve konu bütünlüğü bulunması gerekliliğini dikkate alan müfessir, Nahl ve Hicr sûresini, tezâkür ve zikir açısından uyumlu gördüğünü bildirmektedir.¹¹⁵⁷ Ayrıca Enbiyâ ve Hac sûrelerini de tezkîr açısından uyumlu olarak değerlendirmektedir.¹¹⁵⁸ Sûreler arasındaki ilişkiye temas etmesi, aslında oldukça önemli olmakta, bu tarz ilişkileri kuran ilk kimselerden olduğu düşüncesini akıllara getirmektedir. Nitekim İbnü’z-Zübeyr ve Süyûtî’nin, sûrelerin tertibi konusunda İbn Berrecân’dan yaklaşım biçimi olarak çokça istifade ettiğini belirtmemiz yanlış olmasa gerektir.¹¹⁵⁹

İbn Berrecân açısından, münâsebeti sadece Kur’ân içerisinde düşünmek, eksik bir yaklaşım olacaktır. Vahiy ve âlem uyumluluğu tek bir yaratıcıya dayandığı için, Kur’ân hitâbındaki uyum ve münâsebet, varlığın iki türünden bir diğeri olan âlemle de uyum arz etmektedir. Nitekim Neml-27/65 “De ki: “Allah’tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez.” Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler.” âyetinde, gaybın Allah’ın bilgisinde olması yaklaşımı, aynı sûrenin 25-26 “(Şeytan bunu) göklerde ve yerde gizli olanı açığa çıkaran, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah’a secde etmesinler, diye yapmış, oysa büyük arşın sahibi olan Allah’tan başka tanrı yoktur.” âyetleriyle uyumludur. İbn Berrecân, Kur’ân’da yer alan gayb bilgisinin Allah’a has oluşuna, Cin-72/26-27 “Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir.” âyetleriyle anlaşılan manaya ve varlıktaki anlamın intizâmına referansta bulunmaktadır.¹¹⁶⁰ Aslında İbn Berrecân’a göre gayb, bizlere izafetle belirtilmekte, Allah için gayb söz konusu olmamaktadır.¹¹⁶¹ Bu âyetler ve değerlendirmelerinden hareketle, müfessirin varlıktaki hakikati gören basiret ehli kimselere, bir alan açtığını belirtebiliriz.¹¹⁶² Allah’ın indinde malum ve mevcut olan bilgiler, O’nun dilediği kimselere ihsanıyla bildirilmektedir. Bu değeri kazanan kimselerin, fıkıh ilmindeki meleke vasfına sahip fakih gibi, basiret vasfına haiz evliyalardan kılınabileceğini düşünmekteyiz.

Müfessir, Lokmân-31/20 “لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ اللَّهِ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلَاءٌ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ” âyetiyle uyumlu görmüş, aynı şekilde Lokman sûresinin başında yer alan âyetlerin anlamıyla da ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla münâsebetin sadece sûre içinde değil, bütün Kur’ân içerisinde yer

¹¹⁵⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 3/1355.

¹¹⁵⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 3/1621.

¹¹⁵⁹ Sûre ve âyetler münâsebeti konusunda etkilediği kimselerin ayrıca araştırılmaya değer bir konu olduğunu söylemeliyiz. Bkz. İbnü’z-Zübeyr, *el-Burhân fî Tenâsübi Süveri 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bânî, (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990); Süyûtî, *Tenâsükü'd-Dürrer fî Tenâsübü's-Süver*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Alî İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2002). Bikâî'yi etkilemesi ise tartışmaz bir gerçeklik olarak söyleyebiliriz.

¹¹⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu 'l-Efhâm*, 4/1817.

¹¹⁶¹ Genel olarak meseleye yaklaşımı için bkz. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfi İbn Berrecân*, 60-62.

¹¹⁶² Onun kavramlarında bu tür kimselere i'tibâr ehli denilmektedir. Kavrama dair bir yaklaşım için bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 269-275.

aldığını göstermeyi arzulamıştır. Lokman sûresi ve Ra`d-13/2 “اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ “ âyetindeki uyumu, Levh-i mahfûza nazar eden kimselerin yaklaşımlarıyla hidâyete erdirilmesi açısından uyumlu görmüş, Lokmân-31/21 “وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ “ âyetindeki konuyu ise Kur’ân hidâyetiyle uyumlu görenlerle ilişkilendirmiştir.¹¹⁶³ O, daha önce çerçevesini çizdiği hakikat arayışı içinde olanları; varlığa nazar edenlerle, Kur’ân’ı hakkıyla tilavet edenler şeklinde ayırmış, hidâyete ulaşma yollarını, Lokman ve Rad sûreleriyle ilişkilendirerek Kur’ân ve varlık bütünlüğü açısından bir münâsebet kurmuştur. Nitekim Lokman sûresinin sonunda yer alan mugayyebât-ı hamse âyetini, Allah’ın gaybı Yüce varlığı ile bilmesiyle irtibatlandırmıştır.¹¹⁶⁴

Kıyâmet sûresinde, Kur’ân’ın tek bir sûre gibi olduğunu belirten müfessir, yeniden dirilişin merkeze alındığı bu sûrede, Allah’ın kudretine vurgu yapıldığı gibi bütün Kur’ân için bu ilişki biçiminden bahsetmenin, imkân dahilinde olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple lâ ile başlayan sûre, hem yalan fikirleri hem de yanlış zanları reddetmektedir. Dolayısıyla “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ ﴿١﴾” âyetinde “Lâ” edatı, hem nefy hem de tekzip anlamı taşımaktadır.¹¹⁶⁵ Onun dikkate aldığı i’tibâr yaklaşımıyla ulaşılmış olduğu bu anlam, Kur’ân’ın bütünlüğü bağlamında da okunabilecek bir tarzı göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aynı şekilde İnsan sûresi, diriliş ve onu inkâr edenler nokta-ı nazarında, Kıyâmet sûresiyle uyum içerisindedir.¹¹⁶⁶ Bu değerlendirmeler, müfessirin sûreler arasında kurduğu münâsebeti göstermesi ve konunun birlikteliğini ortaya koyması bakımından değerlidir.

İbn Berrecân, Kur’ân’ı tedebbür etme bağlamında kurduğu münâsebet ilişkisiyle, Kur’ân’ın Vâhid olan Allah’tan birbiriyle uyumlu ve birbirini destekler tarza indirildiğini, hakiki anlamda bilenlerin yani i’tibâr ehlinin bunu hakkıyla bileceklerinin altını çizmektedir. Nitekim Kur’ân’da ihtilafın olmaması, esas olarak temelinde bir olan Allah kelâmı olması durumuna dayanmaktadır. Bu çerçevede müfessir, âlemin tamamının da böyle olduğunu, ihtilaf gözüken şeylerde birliğin yer aldığını ve kusursuz muhkemlik bulunduğunu söylemektedir.¹¹⁶⁷ Tikel durumlar farklı gözükseler de küllî bakışta uyumun bulunacağını ifade eden İbn Berrecân, meselenin ilâhî zât ve sıfatlar açısından dengede olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim’in de Hakîm olan Allah kelâmı olması hasebiyle, âyetlerin birbirini desteklemesi ve benzer ortaklıklar taşıması, tenakuz ve çelişkinin Kur’an için düşünülemez olmasını sağlamıştır.¹¹⁶⁸

¹¹⁶³ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 4/1935.

¹¹⁶⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 4/1940.

¹¹⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 5/2659, 2660.

¹¹⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 5/2667.

¹¹⁶⁷ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/88.

¹¹⁶⁸ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/89.

İbn Berrecân'ın oldukça önem verdiği konulardan biri olan münâsebet ilmi, Kur'ân'ın tefsiri esnasında nazmına işaret etmek ve bu nazımdaki uyumu ortaya koymak şeklinde tezâhür etmektedir.¹¹⁶⁹ Yine o bu ilmi, tefsirin temel hedefleriyle ilişkili okumakta, tefsirinde sıklıkla münâsebet ilişkisini aktarmaktadır.¹¹⁷⁰ Münâsebet, onun nazarında Kur'ân'ın veya sûrelerin konusal bütünlüğüne de işaret etmektedir. Kur'an'da münâsebet dair yöntemi; âyetlerin iç uyumundan başlayarak âyetler arası münâsebet, sûre-âyet konularının uyumu, sûrelerin birbiriyle uyumu şeklinde olup, tikelden tümele bir aktarım söz konusudur. Nitekim bu ilişki biçimi, İbn Berrecân'ın ifadesiyle muhkemden mufasssala, mufasssaldan muhkeme irca olarak aksetmektedir.¹¹⁷¹

Müfessirin münâsebet ilmini, te'vîl faaliyetinin bir aracı olarak kullanıyor olması, oldukça önemlidir. Farklı ihtimallere açık olan âyetlerde, farklı münâsebetler üzerinden anlam inşa etmesi, bu konunun onun açısından taşıdığı değeri görmemizi sağlayacaktır. Nitekim mukattaa harflerine verdiği anlam ve bu anlamın sûre içerisinde ilişkili olduğu âyetleri göstermesi, sûrenin bütünlüğünü ortaya koyması açısından açık bir örnekliktir. Onun En'âm-6/6 “Onlardan önce nice nesilleri helak ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size vermediğimiz imkan ve iktidarı onlara vermiştik. Onlara bol bol yağmur yağdırmıştık. Topraklarından nehirler akıttık. Sonra da günahları sebebiyle onları helak ettik ve arkalarından başka bir nesil var ettik.” âyetini tefsir ederken, gerideki âyetleri dikkate alarak -bir nevi önceki âyetlere takdim ederek- yorumlaması ve aralarındaki münâsebet bu çerçevede işaret etmesi, münâsebet ilminin İbn Berrecân'ın yorum tarzında ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir.¹¹⁷² Câbir, bu meseleyi âyetlerin tertibini değiştirme üzerinden değerlendirmiş,¹¹⁷³ i'câz açısından düzenin bozulacağına işaret ederek İbn Berrecân'ı tenkit etmiştir. Ancak meseleyi İbn Berrecân nazarında düşündüğümüzde, hakikate; tümelden tikele, tikelden tümele ulaşma yönteminde, kendi sistemi açısından tutarsızlık bulunmamaktadır. Nitekim onun tefsirinde, âyetlerin tertibine içtihadî yaklaştığına dair bir delil veya karine bulunmamaktadır. Bilakis Kur'ân nazımının eşsiz ve güzel olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'ân'ın tamamının konusal olarak bütünlüğünü vurgulayan, sûrelerin içsel bütünlüğü ve bu bütünlüğün küllî olanla ilişkisine değinen müfessir, münâsebet ilmine i'tibâr düşüncesiyle bütünlük sağlamış, aynı zamanda konulu tefsirin ilk örneğini de sunmuştur. Nitekim Fâtiha'yı, bütün Kur'ân'ın muhkemi olarak ifade etmiş, sonraki sûrelerinse onu tafsil ettiğini söylemiştir. Bu çerçevede İbn Berrecân açısından münâsebet ilmini, tündengelim bir tezâhürü olarak da değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim Kur'ân okuyucusu veya düşünürü, esmâ ve sıfatlarla ilişkisi bağlamında

¹¹⁶⁹ Bakara-2/23 âyeti bağlamında “mislihî” lafzında hâ'nın merci konusunda farklı ihtimallere işaret etmiş, zamirin Kur'ân'a işaret ettiği noktada, Kur'ân'ın nazmı, serdi ve i'câzına vurgu yapmıştır. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/120; 2/33; 4/220, 461,

¹¹⁷⁰ Bu çıkarımların benzerleri için bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 90-102.

¹¹⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/160.

¹¹⁷² İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/199-201. Bu bilgilere diğer tahkikte rastlamadık. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/877 vd. aynı şekilde *İzâhu'l-Hikme*'de de rast gelmedik. Bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 273 vd.

¹¹⁷³ bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 101.

Kur'ân'ın iç ve dış bütünlüğünü tasavvur edebilecektir. Dolayısıyla Allah'ın nizamı ve hikmeti, kelâmında da tezâhür etmiş olacaktır.

İbn Berrecân, tefsir eserinde münâsebet ve tenâsüb kelimelerini kullanmamakta, bu anlamı çağrıştıran nazım, intizâm, vasıl ve ittisal kelimelerine yer vermektedir. Ancak sadece bu kelimelerle sınırlı kalmamakta, âyet ve sûreler arasındaki münâsebeti çağrıştıracak birçok lafza da yer vermektedir.¹¹⁷⁴ Kullanıma dair bu farklılaşma, münâsebet ilminin sonraki asırlarda sistemleşmiş oluşu dikkate alındığında, tabi bir durumdur. Nitekim bu ilmin, günümüzdeki kullanımı bağlamında sınırlarının çizilmesi, 8/14. asra dayanmaktadır. Bu asırsa Kur'an ilimlerinin ansiklopedik eserler çerçevesinde ortaya konulmasına istinat etmektedir.

Müfessirin münâsebet ilmini, mana ve mücâvere uyumunu dikkate alacak şekilde ayırdığını belirtmek gerekmektedir.¹¹⁷⁵ O, lafızların mantûkla ilişkisi bağlamında intizâm-ı mücâvere kavramını kullanmaktadır. Bu aslında onun, mantûk-münâsebet ilişkisiyle mefhûm-münâsebet ilişkisini ayırt ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla âyetlerle birlikte sûrelerin de mücâvere uyumundan söz etmek imkân dahilindedir.¹¹⁷⁶ İlk ilişki biçimi klasik anlayıştaki münâsebeti dair olurken; ikinci kısım, konu birlikteliği ve i'tibâr anlayışıyla bu bütünlüğün genel anlam alanına uyarlanmasını göstermektedir.

İbn Berrecân açısından, kesin ve tartışmasız bir şekilde ilâhî kelâmda intizâm bulunmaktadır. Cenab-ı Allah'a vahiyde atfedilen bir sıfatın âlemdeki yeri kesin olarak tayin edilemeyebilir. Müfessir bu manaya sahip âyetlerin, Kur'ân-ı azîm ile tafsil ilişkisi barındırması açısından bir uyumluluk taşıdığını belirtmektedir. Dolayısıyla Gâfir-40/15 “رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ” âyetinde yer alan, Allah'ın *ref'i derecât* vasfıyla anılması, bütüncül anlam içerisinde değerlendirilmeli, dereceli bir varlık şeklinde düşünülerek Allah hakkında teşbihe düşülmemelidir. Bu ifadedeki uyumluluk hem vasıf hem de mana uyumu taşımakta, Allah'ı tazim etmeye devam eden bir yapıyı göstermektedir.¹¹⁷⁷

İbn Berrecân, sûrenin başı ve sonu arasındaki uyumdan, ayrıca sûrenin başında yer alan âyetin, sûrede ele alınan diğer âyetlerle konusal bütünlüğünden sıklıkla bahsetmiş; beyân ilminin esasları arasında bu münâsebet türüne, özellikle mukattaa harfleri çerçevesinde işaret etmiştir.¹¹⁷⁸ İbn Berrecân, tefsirinde bazen direkt münâsebet irtibatı kurarken bazen ilerleyen âyetlerde intizâma işaret etmiş, bu yaklaşımla konu, anlam ve nazım birlikteliğini sürekli canlı tutmuştur.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁴ bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 129-134.

¹¹⁷⁵ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/458.

¹¹⁷⁶ Bu kelimelerin kullanımı için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2039, 2238; 5/2280, 2534, 2548.

¹¹⁷⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/1196-1199.

¹¹⁷⁸ Bkz. Fâtih Hüsnî, *Menhecü'l-İmâm*, 198-202; Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 162.

¹¹⁷⁹ Örnekler için bkz. Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 175-183.

Kur'ân'daki münâsebet, Kur'ân'daki i'câzın ispatına dair en önemli konuların başında yer almaktadır.¹¹⁸⁰ Nitekim İbn Berrecân da Kur'ân nazmını, gaybi i'câzla birlikte bir i'câz vechi olarak ifade etmektedir. Âyetlerin tefsirinde esmâ ve sıfatların öncelikli konumda olmasını anlamlandırmakta, sûre/âyet ilişkisi bakımından anlam uyumuna vurgu yapmaktadır.

İbn Berrecân'ın tefsir eserinde, neredeyse hiçbir ahkâm âyetini tefsir etmediğini tespit ettik. O, derin anlayış/fıkıh gördüğü bazı hükmî âyetlere, meselenin değinilmeyen yönüyle bakmaya gayret etmiş, ma'hûd bir ahkâm tefsirinde bulunmamıştır. Nitekim ahkâm âyetlerinde, âyetlerin uyumunu tespit kolay olmakla birlikte, bu yön fıkıhçılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak kevnî ve diğer meselelere dair âyetlerin uyumu izaha muhtaç olmakta, bu durum müfessirin münâsebeti değinmesine fırsat vermektedir. Bu ihtiyaca binaen, âlem ve onun var edicisi arasındaki ilişkiye benzer olarak, Kur'ân ve ilâhî kelâm irtibatını kurmuştur. Ayrıca bu ihtiyaç, onun münâsebet ilmine yönelmesine ön ayak olmuş ve kendi düşünce sistemi içerisinde değerlendirmesine olanak sağlamıştır.

İbn Berrecân'ın, Zerkeşî'den nakille Kur'ân'ı üç ana konuya ayırdığını bilmekteyiz.¹¹⁸¹ Bu bağlamda onun Kur'ân'ı temel konulara ayırması, konulu tefsir açısından önemli olmakla birlikte, Kur'ân'daki bütünlük ve bu bütünlüğün uyumunun münâsebeti gerektireceği açıktır. Bu münâsebeti, "Eşyânın zıttıyla bilinmesi" kaidesiyle birlikte düşündüğümüzde, müspet münâsebetin yanı sıra menfilikten doğacak münâsebeti de içerdiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz; müşrik ve şirk eylemleri zıttıyla düşünüldüğünde, tevhid ve muvahhid eylemlerini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla ana konulardan biri olan esmâ ve ilâhî sıfatlar başlığı altında, şirk ve müşriklere dair âyetlere de yer verme imkânı doğmaktadır. Bu mesele, sûreler arasındaki münâsebeti ifade ederken benzerlik-zıtlık veçhi olarak ortaya konulmuştur. Bu tarz hüküm çıkarma sistemi, fıkıh usûlü ilminde mefhûm-u muhalif başlığı altında irdelenmekte; fakihler, bunun bir delil olup olmaması konusunda farklı görüş ve kanaatlere sahip olmaktadır.¹¹⁸²

Kur'ân'ı Kerîm'de münâsebet ilminden söz etmek, kişinin aynı zamanda ilâhî kelâmı ilişkisini de canlı tutması gerektiğini ihsas ettirmektedir. Kur'ân'ın âyet ve sûreleri arasındaki ilişkiye verdiği önem, âlemden yer alan nizam ve düzenle benzeşmekte, bu âlemin bir parçası olan insanın da bu ilişkiden hissesine düşeni anlaması beklenmektedir. Bu bağlantı, âlem ve Kur'ân arasında kurulduğunda insan, üzerine düşen dersi/ibreti alması gerektiğini hatırlayacaktır. Böylece münâsebet, kişinin vahiyle irtibatlı olmasını sağlayacak, Kur'ân'ın muhtevasında aktarılan konu, olay ve örneklerden kişilerin ders çıkarması gerekecektir. Bu da vahiy-insan münâsebetini kuvvetlendirecek, Kur'ân'ı hayat kaynağı haline getirecektir. Dolayısıyla bu düşünce çerçevesinde münâsebet ilmi, fert olarak insanın olgunlaşmasına katkı sağlamış olacaktır.

¹¹⁸⁰ İ'câz konusuna dair yaklaşımı için bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 178-183.

¹¹⁸¹ Esmâ-İlahî sıfatlar, Nübüvvet ve delilleri ve Teklif-Mihne şeklindedir. Ayrıca Zerkeşî, Emir, Nehiy, Haber ve İstihbar şeklinde dörde veya va'd ve va'id ekleyerek altı olduğunu da nakletmiştir. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/18.

¹¹⁸² Ayrıntılı bilgi için Bkz. Taha Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

İbn Berrecân'da münâsebat ilminin bir diğer tezâhür biçimi, konu bütünlüğü olarak gözükmeştir. Nitekim o, sûrelerin ihtiva ettiğı konu veya konuları ortaya koymuş, metinsel bir bütünlüğe de işaret etmiştir. İbn Berrecân'ın bu bütünlük arayışının bir diğer tezâhür alanıysa, âyetleri sürekli olarak farklı âyetlerle birlikte yorumlamasıdır. Bu bilgiler etrafında İbn Berrecân, hem farklı âyetlerle hem de sûre bütünlükleriyle Kur'ân'ın ortak noktalarını görmemizi sağlamayı amaçlamıştır. Bu uyuma, hadisler ve kutsal kitaplarla da işaret etmekte, meseleyi en nihâyetinde âlem-kelâm/vahiy uyumuna bağlamaktadır. Bu yaklaşım, istikraî bir netice olurken, onun yaklaşımı muhkemin mufassal, mufassalın muhkem oluşuna benzetilebilir. Dolayısıyla harflerden Kur'ân ve anlamına, oradan âlem ve uluhiyete ulaşılabilmiş olunur.

İbn Berrecân'ın, Kur'ân ilimlerinden münâsebat ilmine bakışını şu şekilde izah edebiliriz: O, görüşlerini delillendirirken hem Kur'ân nazmını kullanmış hem de âyet veya sûreler arasında aklî bir irtibat çerçevesinde, konu bütünlüğünü merkeze taşıyarak muhtemel anlamlar arasında tercih yapmıştır. Nitekim müfesssir sahip olduğu küllî/varoluşsal düşünceler sayesinde, Kur'ân nazmının bütünlüklü okumasını yapabilmekte, münâsebat ilmini bu çerçevede konumlandırmaktadır. Dolayısıyla bazen nüzûl sebeplerini dikkate almış, bazı yerlerde ise almamış olması, onun anlamlı ve bilinçli bir tercihinin dayanmaktadır. Bu bağlamda müfesssir açısından sûrelerin münâsebeti, sebep-i nüzûle mukaddem kılınmıştır. İbn Berrecân'ın, Kur'an'daki genel anlamı bozmadıkça sebep-i nüzûle yer verdiğini, bütünsel anlamı bozan bir sebep-i nüzûl rivâyeti olduğunda ise te'vile başvurduğunu söyleyebiliriz. Onun bu zihinsel eylemi gerçekleştirirken en büyük destekçi, ilâhî isimlerle de ilişkili olan i'tibâr anlayışıdır.

İbn Berrecân'ın yaşadığı dönemde, farklı düşüncelere sahip kimselerin olduğuna işaret etmiştik. Bu asırlarda İsmâîlîler ön plana çıkmış, zâhir-bâtın kavramları onlarla anılır olmuştur. Nitekim İbn Berrecân'ın zâhir ve bâtin yaklaşımını benimsediğini, ancak onun İsmâîlî veya Bâtînî düşünceden farklı olduğunu tekrar etmemiz gerekmektedir. Çünkü İbn Berrecân, Kur'ân âyetleri ve hadislerle i'tibâr yoluyla elde ettiğı farklı yorumların en büyük destekçilerinden biri olarak münâsebat düşüncesine temas etmiştir. Onun bu tarz bir düşüncüyü öne çıkarması, onu Bâtînîlerden ayıracak bir özellik olarak gözükmeştir. Ulaştığı sonuçları farklı âyet ve hadislerle desteklemesi ise bâtin anlamın zâhire muhalif olmamasının ve münâsebat yoluyla ilişkilendirmesinin neticesidir. Onun Bâtînîlerin aksine, şeriatı yıkmamanın değil inşasının çabasında olduğunu da ifade etmeliyiz.

İlahi kelâmdaki ve âlemdeki düzen, tümel bilgiden mi kaynaklanır ya da bu intizâm, âlem için nesnelerin ilişkisi, kelâm içinde Kur'ân özelinde nazmının, tikellerinin uyumluluğu üzerine mi oturmaktadır. Bu sorular, felsefî meselelerdeki âlem-tanrı ilişkisine dair tartışmaların, ilâhî kelâm olan Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Kelâm sıfatını zatî olması bağlamında değerlendirdiğimizde, bu sıfatın sonucunda, tümel bir bilgiyle Kur'ân'ın münâsebat içinde olduğunu belirtebiliriz. Beşer dili olan Arap dili açısından baktığımızdaysa, nazmın anlamla ve ses irtibatıyla uyumluluğu gözükmeştir. Dolayısıyla Kur'ân için ilâhî kelâm olmak ve ilâhî zata ilişkin olmak

açısından tümel bir bilgiyle uyumdan söz edilebilirken, ilâhî kelâmın Arapça tezahürü i'tibârında, dil-anlam ve bu ilişkiden kaynaklanan bir münâsebetten bahsetmek mümkündür.

İbn Berrecân'ın nazm vurgusunu aynı zamanda Arap dilinde tartışma konusu olan nazım ve nesir önceliği çerçevesinde de görmek gerekmektedir. Bu sebeple onun düşüncesinde ilâhî kelâm, nazım yani hitâb vurgusunun olduğu şiirsel bir dil olmakta, nesiri tercih edenlerin şiire yönelik menfi tavırlarına da bir cevap taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Berrecân, şiir/hitâb/nazm dilini naslara yakın görürken, çağdaşı Ebü'l-Kâsım el-İşbîlî'nin (ö. 550 civarı) nesir tarafında olması¹¹⁸³, dönemin ilmî tartışmaları için bizlere yol göstermektedir. Bu sebeple İbn Berrecân, şairleri zemmeden âyetlerde, memdûh ve mezmûm şairlere temas etmiş, şiirin caizliği için Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik gibi sahabeleri örnek göstermiştir.¹¹⁸⁴ Biz bu noktada, İbn Berrecân'ın ilâhî isimler düşüncesini ve meselenin küllî bütünlük içerisinde oluşunu dikkate aldık. Dolayısıyla bu başlık içerisinde nazım-nesir tartışmasına girmeyeceğiz.

3.2.3. Kur'ân ve Âlem İlişkisi Bağlamında Muhkem-Mufasssal ve Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih kavramlarına dair seleften gelen birçok farklı görüş bulunmakta; oluşan literatür, bu kavramların sadece dilin meselesi olmadığını göstermektedir. Bu ilimlere dair; tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi bütün İslâmî ilimlerin sahasına girebilecek bir genişlikten bahsedildiğini söyleyebiliriz. Kıyâmet ahvâli, haberî sıfatlar ve bu çerçevede Kur'ân'da zikredilen hususların te'vîl edilmesi noktasında, ortak paydayı paylaştığını görmekteyiz. Bu bağlamda Âl-i İmrân-3/7. âyet, bu alandaki düşünce farklılıklarının zemini olarak gösterilebilir.¹¹⁸⁵

Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde, çokça farklı görüşün bulunduğu muhkem-müteşâbih lafızları, İbn Berrecân açısından bakıldığında çok çeşitliliği ihtiva eden bir kullanıma sahiptir. Bu lafızların geniş anlam alanı, klasik metinlerde de görülmektedir. Nitekim literatürde, bazen muhkem ile müteşâbih mukabil olarak kullanılırken kimi zamanlarda muhkem ve mufasssal şeklinde karşılıklı kullanılmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın tamamının muhkem veya tamamının müteşâbih olduğunu

¹¹⁸³ Bk Ebü'l-Kâsım el-İşbîlî, *İhkâmu sa'ani'l-kelâm*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, 2. Basım, nşr. Âlemü'l-kütüb, 1985, 35. Ebü'l-Kâsım öncesinde nazım ve nesire dair üstünlük tartışmalarını ana hatlarıyla görmek, yazarın hayatı ve edebî düşünceleri için bkz. Elif Tekin, *Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi ve Ebü'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Bu Konudaki Görüşü*. Yüksek Lisans: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.

¹¹⁸⁴ Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 4/220, 221, 477, 478. Ebü'l-Kâsım, Hassân b. Sâbit'in İslâmiyet'le birlikte şiirin sakıt olduğunu söylemekte, bu bağlamda nesri nazma/şiire tercih ettiğini ifade etmektedir. Şiirin kitabetten farklı olduğunu belirtmekle birlikte şiiri tamamen değersiz görmemiş ancak zamanın şartlarının ve muasırlarının bu tercihe yönelmesinde etkisi olduğunu imâ etmiştir. Biz bu işaretin dönemin süfîleriyle özellikle İbn Berrecân irtibatlı olarak okunması gerektiğini düşünmekteyiz. Bkz. el-İşbîlî, *İhkâmu sa'ani'l-kelâm*, 44-47.

¹¹⁸⁵ Müteşâbihin manası, çeşitleri ve te'vîl edilmesi konusunda bilgiler için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996); Yûsuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-207. Kâdî Abdülcebbar gibi âlimlerin eserlerinde muhkem-müteşâbih bugünkü anlam alanından daha geniş bir şekilde kelâm ilmiyle irtibatlı olarak müteşâbihi kullandığını görmekteyiz. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Thk. Adnân M. Zerzûr. (Kahire: 1969).

ifade eden âyetlerle alakalı durmaktadır.¹¹⁸⁶ İbn Berrecân'ın muasırı olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de meseleyi değerlendirirken Kur'ân'ın tamamının muhkem, tamamının müteşâbih ve bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşâbih oluşuna dikkat çekmiştir.¹¹⁸⁷

Casewit, muhkem ve müteşâbihi hiyerarşik bir ilişki bağlamında değerlendirmiş, bu kavramları uyumluluğu/nazmı sağlayacak bir düzen içerisinde dikkate almıştır. Dolayısıyla müteşâbih ve mufassal şeyler, muhkemler üzerinden düzen ve uyum halini alabilir.¹¹⁸⁸ Fâtih Hüsni ise muhkem ve müteşâbihin İbn Berrecân'ın tefsirindeki kullanım alanını izah etmiş, ilim sahiplerinin müteşâbihin te'vîlini bileceği vurgusuna dikkat çekmiştir.¹¹⁸⁹ Ancak biz bu kavramların, âlemin müdebbiri olmak bakımından Allah ve O'nun kelâmı olan vahiy ile irtibatının daha esaslı olduğu düşüncesindeyiz. Ayrıca Kur'ân ilimlerini merkeze aldığımız için muhkem-müteşâbih konusunu farklı bir açıdan ele alacağız. Bunun yanı sıra, meseleyi İbn Meserre'nin işaret ettiği gibi “Âlem, nübüvvet sahiplerinin getirdikleri şeylerde mücmel ve mufassal olarak yer alır.” fikri üzerine inşa edeceğiz.

Zerkeşi ve Süyûtî, muhkem ve müteşâbihe bir başlık altında yer verirken, mufassal ismiyle bir başlık açmamıştır. Zerkeşi, tefsir-te'vîl ilişkisi bağlamında mücmel işaret etmiş, Süyûtî ise fıkıh usulcülerinin taksimi üzere mücmel ve mübeyyen başlıklarına yer vermiştir.¹¹⁹⁰ Nitekim fıkıh usûlünde müfesser lafız, mufassal ve mübeyyen isimler yerine kullanılmaktadır. Bu kullanımlarla teknik anlam bağlamında, hükme delalet açısından te'vîl ve tahsise ihtimali olmayan lafızların kastedildiğinin altını çizmeliyiz.¹¹⁹¹

Müfredât isimli eserinde muhkemi; lafız veya mana açısından problemin olmadığı bir şey, olarak izah eden Râgıb el-İsfahânî, bunun mükabilindeki müteşâbihi yeri gelince izah edeceğini söylemiştir. Ayrıca muhkem kelimesinin dilsel manalar çerçevesinde hikmet ve hüküm kelimeleriyle irtibatını ortaya koyması göz ardı edilmemelidir.¹¹⁹² Râgıb, şe-be-he kelimesi üzerinden konuyu ele almış, âyetler hakkında; muhkem, müteşâbih ve hem muhkem hem müteşâbih şeklinde üçlü taksime yer vermiştir.¹¹⁹³ İbn Berrecân sonrasında İbnü'l-Arabî'nin, müteşâbihin anlaşılmasını muhkeme ircâ üzerinden ele alması, müfessirin sahip olduğu fikrin sonrasına intikalini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü İbn Berrecân'ın muhkem düşüncesi, hem müşahade alanına hem de gayba dönük tarzda izahatlar içermektedir. Müteşâbihin manasının muhkeme referansla bileneceğini ifade

¹¹⁸⁶ Hûd 11/1 muhkem ve Zümer-39/23 müteşâbih için yer verilen âyetlerdir. Nitekim Zerkeşi ve Süyûtî Kurân'da hem muhkem hem de müteşâbih âyetler bulunmaktadır fikrine sahiptirler. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, 4/68; Süyûtî, *el-İtkân*, 475.

¹¹⁸⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 563.

¹¹⁸⁸ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 226-230.

¹¹⁸⁹ Muhkem ve müteşâbih konusu en geniş açıklamada bulunduğu meselelerden birisidir. Bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 154-159.

¹¹⁹⁰ Muhkem ve müteşâbih için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/68-77; Süyûtî, *el-İtkân*, 475-490. Mücmel ve mübeyyen için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/146-216; Süyûtî, *el-İtkân*, 513-517.

¹¹⁹¹ Detayları için bkz. Ferhat Koca, “Müfesser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/496.

¹¹⁹² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, 248-251.

¹¹⁹³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, 443. Farklı yönleri dikkate alarak müteşâbihe dair yapmış olduğu tasnifleme oldukça değerlidir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, 443-445.

eden Eş'ârî'nin düşüncesini de İbn Fûrek vasıtasıyla görmekteyiz.¹¹⁹⁴ Tüsterî, ârif müminin muhkemle amel edeceğini, müteşâbihe inanacağını, haram ve helali bildiğini, emsâli ise akledeceğini vurgulamıştır.¹¹⁹⁵ Ayrıca müfessirin muasırı olan Kâdî İbnü'l-Arabî de müteşâbihin esasları içeren muhkeme dönderilmesi düşüncesindedir.¹¹⁹⁶

Kuşeyrî'ye göre muhkem; şariat ve zâhir ehline yönelikken, müteşâbih sırlara ve havasa dönük manalar taşımaktadır.¹¹⁹⁷ Aynı zamanda muhkem, değişim ve başkalaşımdan korunmuş demektir.¹¹⁹⁸ Kur'an'ın genel özelliğinin beyân/açıklık olduğunu ifade eden müfessir, buna rağmen mücmel ve mufassalı da ihtiva ettiğini söylemiştir.¹¹⁹⁹

İbn Berrecân'a göre Kur'an; diğer kitapları, vahyi ve resulleri tasdik eden kitâb-ı mübîn ile iribatlı bir kitaptır. Nitekim Kur'an'ı azîz'in tibyân oluşu, onun mufassal olduğunu göstermektedir.¹²⁰⁰ Ayrıca resülün kavli ve hidâyet ehlinin icmâsı, kitaba uygun olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla ilim; kitap, sünnet ve bunların etkisiyle ortaya çıkan, icmâ ve doğru/hikmetli sözle meydana gelmektedir.¹²⁰¹ Buralardan sahip olunan ilimle, manaya ve hakikate ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla ilim ve marifet, hakka ulaştırıcı yoldur.¹²⁰²

Muhkemin anlamıyla ilgili olarak selef ulema, nâsih âyetler ifadesini kullanmış; müteşâbih ise mensûh âyetler olarak değerlendirilmiştir. Bazı rivâyetlerde muhkemin, iman ve amel konularını; müteşâbihin ise amel ve iman gerektirmeyen emsâl, aksâm vb. konuları kapsadığı söylenmektedir. İbn Berrecân, tefsirinde farklı kanaatlere de yer vererek muhkem ve müteşâbihe dair tefsir ehlinde gelen görüşleri, toplu bir şekilde okuyucuya aktarmıştır.¹²⁰³

İbn Berrecân açısından muhkem iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısmın mukabili mufassal olmaktadır ki bu lafza karşı olarak mücmel kullanılmaktadır. Bunun örnekleri olarak, Hûd-11/1-4 ve Fussilet-41/1-3 âyetleri verilebilir. Muhkem, müteşâbih mukabili olarak Allah'ın mutlak bilgisi ve ilmüne dönmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yaz emrini verdiği *Kalem*, muhkem ifadedir. Onun yazdıkları ve kainattaki tafsilat ise mufassal olmaktadır.¹²⁰⁴ Muhkemin ikinci kısmı, müteşâbihin esas anlamına gelmektedir. Muhkemden tafsil olan şeyler, müteşâbih için cami olmakta, kendisine uyulması gereken

¹¹⁹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Görgülü, *Eş'ârî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 163.

¹¹⁹⁵ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 18-19.

¹¹⁹⁶ Muhkem ve müteşâbih hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkıh*, 86-87.

¹¹⁹⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/210.

¹¹⁹⁸ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 3/808.

¹¹⁹⁹ Bu ifadeleri mukattaa harfleri özelinde aktarması dikkate şâyandır. Bkz. Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 3/864.

¹²⁰⁰ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 81.

¹²⁰¹ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 656.

¹²⁰² Marifet anlayışı için krş. Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfi İbn Berrecân*, 171-199.

¹²⁰³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 560-562.

¹²⁰⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/562-564.

bir asıl konumunda bulunmaktadır. Âl-i İmrân-3/7 âyetindeki muhkem lafzının anlamı, kitaptaki *müteşâbihlerin esası olan muhkemler*, demektir.¹²⁰⁵

İbn Berrecân, Fâtiha sûresini okuyan kimseye Allah'ın dilediğini vereceği, hadisine işaret ederek Kur'ân'ın tamamını besmelede cemetmiş; Fâtiha sûresinin bismelenin şerhi, Kur'ân'ın ise Fâtiha'nın şerhi olduğunu söylemiştir. Bu sebeple Fâtiha sûresine, *ümmü'l-Kur'ân* isminin verildiğini belirtmiştir.¹²⁰⁶

Ebü'l-Hasen et-Taberî, Allah'ın mahlûkâta benzememesi ve cisim olmayışını, sanat ve sanatçı ilişkisi bağlamında değerlendirmiştir.¹²⁰⁷ Bu değerlendirme, İbn Berrecân'da da yer almakta, eserinde müteşâbih hadisleri yorumlama yönteminde benzerlikler göze çarpmaktadır. Ayrıca ümmü'l-kitâbta mücmel ve muhkem olan şeyler, Kur'ân'da tafsîl ve beyan edilmişlerdir.¹²⁰⁸

İbn Berrecân açısından sır ve gizlilik, muhkem-müteşâbih arasında yer almaktadır. Ona göre bir açıdan hurûfu mukattaa muhkem, Kur'ân'ın geri kalan kısmı ise müteşâbih olmaktadır. Kur'ân, bu muhkem kısmın mufasssalını oluşturur ve muhkemde yer alan ilâhî sır ona delalet eder. Ayrıca muhkemde müteşâbihe dair işaretler de bulunmaktadır. Bu durum, bütünde olan şeyin cüz'î olanda bulunması gibidir. Bu bağlamda gayba iman ve şehadet etmekle, benzerlerindeki şeylere de muttali olunması kolaylaşacaktır.¹²⁰⁹ Dolayısıyla muhkem olan şeylere nazar, mufasssala olanları anlama ve bilme imkânı tanımaktadır.

Müfessire göre mukattaa harfleri, muhkem olmayı ihtiva ettikleri gibi, onların muhkem oluşu bizlere nispetledir. Bu bağlamdaki müteşâbih ise Kur'ân'da yer alan her benzerlik için kullanılmaktadır. Bu müteşâbihlik de bizim ilmimize bağlıdır ve tebiyyet hükmündedir. Fukahânın dilinde muhkem, mensûh olmayan şeklinde ifade edilmekte, dolayısıyla ahkâm, tebdil ve tağyirin olmadığı sabit hüküm olmaktadır.¹²¹⁰

Müfessir açısından müteşâbih, müşkil ve yüksek benzerlik anlamları gibi çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. En'âm-6/141 “Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur. Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.” âyeti, müşkil kısmı için örnek olmaktadır. Bir başka mana ise birbirine benzemeyen anlamları ihtiva eden şeklindedir ki bu anlam, tefekkür ve tezekkür yoluyla murada ulaştırabilir bir

¹²⁰⁵ Taberî de benzer düşünceye temas eder. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/189.

¹²⁰⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/6.

¹²⁰⁷ Ebü'l-Hasen et-Taberî, *İlk Dönemlerde Te'vil Sorunu*, Çev. Necla Bodur-Osman Bodur, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 43-44.

¹²⁰⁸ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 670.

¹²⁰⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/429-430. Bu harflerin müteşâbih olamayacağına dair itirazları için bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 159.

¹²¹⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1556. Müteşâbih konusuna dair yapılan bir tasnifleme örneği için bkz. Bilal Deliser, “Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 5-35.

durumu göstermektedir.¹²¹¹ Muhkemden tafsil olan müteşâbih anlamı da vardır. Bu, usulcülerin taksimatını ifade etmekte, muhkem yoluyla helal ve haramı ayırt etmektedir. Burada âlimin çabasıyla müteşâbih hükümler azalmakta, muhkemlik sağlanmaktadır.¹²¹² Bir diğer müteşâbih ise hurûf-ı mukattadır. Bu harfler Kur’ân harflerine ve ümmü’l-kitâb harflerine benzemektedir. Ümmü’l-kitâb esas olsa da burada bir teşâbüh bulunmakta, dolayısıyla evvel/ilk kitaplarda muhkem olanlar, Kur’ân-ı azîz’de tafsil edilerek kapalılık giderilmektedir.¹²¹³

Demirci, Râgıb’ın müteşâbih tanımını dikkate alarak, müteşâbihin tanımında; “Bilinemezlik”, “Kapalılık” ve “Benzer manalardan birini tercihte zorluk” şeklinde üç unsurun bulunduğunu ifade etmektedir.¹²¹⁴ İbn Berrecân’a göre, müteşâbihin bir manası da lafzından muradın anlaşılmadığı şeydir. Bu durum vahiyde, ümmetten kimsenin anlayamayacağı şeylerin bulunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla teşâbüh olan alan, sıfat ve esmâda bulunurken; bir başka i’tibârla nübüvvetin ve vahyin tafsilinde bulunmaktadır. Teşâbühün bir başka anlamıysa, melek veya şeytan merkezli kalbe doğan şeylerde, yani ilhamlarda ortaya çıkan karışıklıklardır.¹²¹⁵ Dolayısıyla insanın sürece dahil olduğu bir idrakten bahsedildiğini söyleyebiliriz.

Kur’ân’ın müteşâbihleri arasında, A’râf-7/11 “وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ” âyetinde yer alan Adem’e (a.s) secde emrine yer veren müfessir, bu âyetin muhkem ve esasını, Nahl-16/90 “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” ve Âl-i İmrân-3/80 “وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ” âyetleri olarak zikretmektedir. Çünkü burada meleklerin secdesi Allah’ın emrine uymak ve O’na secde etmek şeklinde gerçekleşmiştir. Adem’in (a.s) secde etmesiyle birlikte namazdaymış gibi melekler de ona uyarak secde etmişlerdir. Nitekim secde, i’timâm/uymak anlamına gelmektedir.¹²¹⁶ Tefsir literatüründe müşkilü’l-Kur’ân içerisinde tartışılan meleklerin secde etmesi meselesini, İbn Berrecân müteşâbih bağlamında değerlendirmiştir.

Müşkil konusu, yukarıda geçtiği üzere onun yaklaşımında müteşâbihin alt başlığında yer almaktadır. Ayrıca bölgede, müşkilü’l-Kur’ân ilmine dair eserlerin yok denecek kadar az olması, bu meselenin muhkem-müteşâbih ilişkisi içerisinde, tefsir metinlerinde tartışıldığı düşüncesine götürmektedir. Endülüslü Mehdevî, Mekkî, İbn Atıyye ve İbn Berrecân gibi âlimlerin tefsir mukaddimleri ve eserlerinin içerikleri irdelendiğinde, müşkil konusu önemli bir yerde durmaktadır. Ancak müşkilü’l-

¹²¹¹ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/566-567, 572.

¹²¹² İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/569.

¹²¹³ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/570. Meselenin bu yönü ilgili kısımda ele alınmıştır.

¹²¹⁴ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 142 vd., . Kur’ân’da müteşâbih âyetlerin hikmetleri için bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 183-185.

¹²¹⁵ İlgili yerlerdeki ayet ve hadis referansları için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/571.

¹²¹⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-Efhâm*, 2/906-907. Müşkilü’l-Kur’ân’a dair genel yaklaşımı için bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü’l-İmâm*, 160-162.

Kur'ân terkininin kullanımının, Zerkeşi ve Süyûti'nin çizmiş olduğu ve bugünkü zihnimizi şekillendiren usûl merkezli yaklaşımdan farklılık arz ettiğini belirtebiliriz.¹²¹⁷

Zümer-39/23 âyeti çerçevesinde müteşâbih, “Allah, en doğru ve sağlam sözü Kitâb-ı mübîn'den indirdi,” anlamına gelmektedir. Kur'ân'ın âyetleri, Kitâb-ı mübîn'in manalarına benzer. Böylelikle manalar, dünya-ahiret ve zâhir-bâtın şeklinde ikişerli olmakta, aralarında benzerlik bulunması sebebiyle birbirinden ayırt edilmesi müşkil olmaktadır. Bunun misali, kökleri ayrı dalları iç içe ağaç örneği gibidir. Cinsleri farklı olan; üzüm, zeytin, hurma ağaçları dallarıyla birbirinden ayırır. Tek bir cinsten olan ağaç türlerini, yaprakları yoluyla ayırtırmak daha zordur. Kökleri ayrılrsa da dalları iç içe geçmiştir. Bu, Kur'ân'ın manaları ve Kitâb-ı mübîn'deki mevcûdâtın manalarına benzetilebilir ki Kur'an da böylece muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısma ayrılır. Muhkem, ağacın kökleri gibidir ki bazısı bazısından görece daha kolay ayırt edilebilir. Bu ümmü'l-kitâba, en yakın ilmi ihtiva etmektedir. Hûd-11/1 “الرَّ كِتَابُ أَحْكَمْتِ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ” âyetinde müteşâbih, müşkil olmaksızın ayrılabilen şeyleri ifade etmektedir. Muhkem olan âyetler; uluhiyet, vahdaniyet, esmâ ve sıfatlardır. Müteşâbih ise bunların tafsili ve tafsilin tafsilatlarıdır. Bu durum, Kur'ân'da yağmurun tek olarak inmesi ve mevcûdâtta çeşitlenmesine benzetilmekte, suyun hakikatini eşyanın tafsilatında bulmak zorlaşmaktadır. Burada insandan istenilen, murad edilen asla dönmesidir. Sonra istikrâ/araştırma nazarıyla her dalı aslına nispetle anmakta bir beis bulunmamaktadır. En'âm-6/99 “وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مِمَّا تُنْتَابُ وَمِنْ الثَّمَرِ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنْ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ” âyetindeki karışıklık anlamı taşıyan ifade, müteşâbih âyet manasında değildir. Bu âyette bu tarz kullanılan ifadeler, delillere ve ahirete işaretlerdir. Su asıl olmakta, diğerleri ondan neşet etmektedir. Nasıl ki insan meyvesini yediği şeyin aslını biliyorsa, Kur'ân'ın tenzil manalarının aslını da bilmelidir. Her müteşâbihi, aslın hükmüyle karar kılmalı, yani muhkeme irca etmelidir.¹²¹⁸

Allah, Kur'ân'da muhatapların bildiği muhkemler üzere bazı hitâbları nâzil etmiştir. Kişiler muhkem olan âyetlere döndüklerinde, müteşâbihteki anlamın aslını bulmuş olacaklardır. Akıl sahibi kimseler, yani i'tibâr ehli, buradan hareketle O'nu ve başkalarını ayırt eder hale gelirler.¹²¹⁹ Dolayısıyla onlar için müteşâbih âyetler izaha kavuşmuş olacaktır. Bu izah sonrasında müfessir, anlamı tek alana hasretmemiş, farklı anlamlara da kapıyı kapatmamıştır. Bu çerçevede âyetin diğer muhtemel anlamını, kıssa ve öğütlerin birbirine benzemesi ve tekrarı şeklinde düşünmektedir. Bu tekrarlar; temekkünü artırır, kalpler ve bedenler bundan etkilenir, böylece kullar sevap ve rızka nail olurlar. Bu sebeplerle

¹²¹⁷ Müteşâbihin yanı sıra nesih, Kur'ân-sünnet bütünlüğü gibi meseleler de konuyla irtibatlıdır. Bkz. Halil İbrahim Görgün, “Endülüs Coğrafyasında Müşkilü'l-Kur'ân”, *Sosyo-Kültürel Aidiyetlerin Müşkilü'l-Kur'ân'a Etkileri* (Teori ve Pratik Arasında Müşkilü'l-Kur'ân, İstanbul: Basılmamış Bildiri, 3-4 Aralık 2021).

¹²¹⁸ Ayrıntı ve farklı değerlendirmeleri için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2158-2161.

¹²¹⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2159-2160.

Kur'ân'da vaaz, müjde ve uyarılar tekrarlanmaktadır.¹²²⁰ Müfessirin bu yaklaşımı, Kur'ân'da tekrarların hikmeti sorusuna da cevaplar taşımaktadır.

Allah'ın ilmi, yaratılan her şeyi içerir. Onun izahından ve beyanından sonra mücmel olarak kalamazlar. Mücmel olanlar, Kur'ân'ı azîz'de mufassal olunmuştur. Onun bilgisi, levh-i mahfûza yazılandır. Nitekim Burûc-85/21-22 "Yalanlamakta oldukları o kitap, Yüce bir Kur'ân'dır. O Levh-i mahfûz'dadır." âyetleri, bu durumu beyan etmektedir. Allah, mücmel olan bilgisini; kelâmıyla, kitapla, elçiyle, misaller, kıssalar, emir-nehî ve vaad-va'dle Kur'ân manalarının tamamı üzerine izhar etmiştir. A'râf-7/52-53 "Andolsun biz onlara, bilerek açıkladığımız bir kitabı, inanan bir toplum için bir yol gösterici ve rahmet olarak getirdik. Onlar ise ancak, ("Görelim bakalım!" diyerek) Kur'an'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar. Onun bildirdiği sonuç gelip çattığı gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: "Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler. Şimdi bizim için şefaatçılar var mı ki bize şefaat etseler veya (dünyaya) döndürülsek de yaptıklarımızdan başkasını yapsak?" Gerçekten onlar kendilerine yazık etmişlerdir. (İlah diye) uydurdukları (putlar) da onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kaybolmuşlardır." âyetlerinde işaret edilen mana, ahiret bilgisi olmadan Kur'ân ilminin tamam olmamasıdır. Ahiret ehlinin ilmi ve bu konudaki marifetleri, dünyada elde ettikleri Kur'ân bilgilerindeki farklılık miktarınca farklılaşmaktadır.¹²²¹

İbn Berrecân, muhkem âyetleri müteşâbih âyetlerin anlaşılması için bir esas olarak kabul etmektedir. Onun bu düşüncesinin İbn Arabî'yi etkilediğini belirtmeliyiz. Nitekim bilindiği üzere müteşâbihin muhkem esaslara ırcası, İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.¹²²² Onunla muasır olan Zemahşerî'de de müteşâbihin muhkeme ırcâ edilmesi düşüncesi yer almakta, bu ilke özellikle kelâmî meselelerde sahih bir itikad oluşturmayı sağlamaktadır.¹²²³ Bu bağlamda muhkemin mahiyeti sorusuna verilecek cevap, i'tibârın hareket noktasını gösterecektir.

O, muhkem kavramını, hem mufassal hem de müteşâbihle ilişkili görmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da her şeyin muhkem oluşu ifadelerini, âyetlerin tafsil edilmiş olması olarak düşünürken, her şeyin müteşâbih oluşuna dair âyetleriyse, çeşitli kısımlara ayırmaktadır. Onun Kur'ân kavramları merkezli anlayışı, âlemin de ilâhî isim ve sıfatlarla ilişkisi bakımından muhkem, mufassal ve müteşâbih ilişkisi içinde olduğunu belirtmek içindir. İbn Berrecân'a göre âlemde Allah, Hakk vasfı ve varlığı zorunlu olmak açısından muhkem olurken, esmâ ve sıfatlarının âlemdeki işleyişinin tafsili ve müteşâbih tarafları olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kalem hadisinde yazıldığı belirtilen şeyler, Allah'ın muhkem ilminin mufassal olarak kayda alınmasını göstermektedir. Âlemde cereyan eden şeylerle kelâmulhâkım ilişkisiyse, müteşâbih kavramıyla irtibatlı olmaktadır. Bu mufassaldan muhkeme,

¹²²⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2161.

¹²²¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/76-77.

¹²²² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-Müteşâbih ile'l-Muhkem mine'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye ve'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, Beyrut: Nâdiu'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1910.

¹²²³ Detayları için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/874-879. Ayrıca muasır müfessir olarak krş. Ömer en-Nesefî, *et-Teyisir*, 2/844-861.

müteşâbihden hakka gidişin bir imtihan ve sınama olmasıyla anlam kazanmış, i'tibâr ehli bu ilişkiyi kurmuş kimseler olarak adlandırılmıştır. Ayrıca kelâmın dil yönü açısından zâhir ve bâtını ihtiva etmesi, Kur'ân dilinde tekrarlanan müteşâbihler ifadesiyle belirtilmiştir. Nitekim burada yapmış olduğumuz çıkarımı İbn Berrecân, yağmur örneğiyle temellendirmiş, vahdetten kesrete giden yolu, temsili bir şekilde Kur'ân diliyle aktarmıştır.¹²²⁴

Muhkemin mukabili olan müteşâbih âyetler, muhkemlerdeki esaslara göre anlaşılabilir. Dolayısıyla İbn Berrecân tenzihî ve teşbihî anlayış karşısında, Nahl-16/60 “لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ” “O'nun mesel-i a'lası vardır,” ve Şûrâ-42/11 “فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ” “O'nun benzeri yoktur,” âyetlerini muhkem olarak görmüş, tenzihte aşırılığın veya teşbihte tecsîmin önüne geçmeyi hedeflemiştir. Nitekim bu kategorik yaklaşımı, Kur'ân'ın muhkemini kutsal kitapların da müteşâbih pasajlarına esas kılmış, yer yer Tevrat ve İncil'den alıntılarla yorum anlayışını bu kitaplara da tatbik etmiştir.¹²²⁵

Muhkem lafzının temel anlamları arasında olan *engelleme* manası, doğrunun ortaya çıkması ve bâtılın ona ulaşmasının engellenmesi bağlamında, şeylerin esasını oluşturan bir anlama haiz olmaktadır. Dolayısıyla bu çerçevede tafsile muhtaç olmakta, vahyin küllî halini temsil etmektedir. Bu anlam alanına binaen olsa gerek İbn Berrecân, muhkem ve mufassal kelimelerini karşıtlık ilişkisi içerisinde kullanmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın tamamı muhkem olurken, ayrıntıların aktarılması mufassal oluşunu göstermektedir. Aynı zamanda muhkem, fitne/mihnet/imtihan için olan bu dünyada, müteşâbihin doğru anlaşılması için gerekli esasları içeren bir kavramdır. Bu noktada mukattaa harfleri muhkem olurken, sûrenin devamı mufassaldır. Yine Kur'ân yani ilâhî emir, irade ve meşîetin tafsili/mufassal hâli olmaktadır. Allah'ın yaratması/halk dikkate alındığında da âlem, hakîm olan Allah'ın isim ve sıfatlarının tafsilatını göstermektedir. Özet olarak ifade edecek olursak; muhkem hem müteşâbih hem de mufassal kelimelerinin anlam alanıyla ilişkili gözükmektedir.¹²²⁶

İbn Berrecân'ın muhkem kavramının, zâhir düşüncesiyle irtibatlandırıldığını bilmekteyiz. Aynı şekilde müteşâbih ise bâtınla alakalı olmakta, sanki müşahede ve gayba dair bir i'tibârî çağrıştırmaktadır. Nitekim zâhir olan, esas olarak muhkemliği ortaya koyarken; bâtın yönü olan müteşâbih/benzerlik veya karışıklık ise bâtının zâhire ırcası üzere hakikati taayyün ettirmektedir. Müfessire göre zâhir-bâtın aslî ruhla irtibatı ve ilâhî olanla bağlantıyı sağlarken, isim ve sıfatlarının tecellîgâhı olarak muhkemliğe ve müteşâbihliğe imkân tanımaktadır. O, müteşâbihin muhkeme ırcasını dil kaideleri, Arapların kullanımı ve selefın anladığı üzere ortaya koymakta, kelâmî burhanlara dayalı bir şekilde ele almamaktadır. Bizce bu yöntemin onun nazarında en büyük katkısı, işkâlî çözecek olmasıdır. Çünkü

¹²²⁴ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/174 vd.

¹²²⁵ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 260-261.

¹²²⁶ Râzî'nin Kur'ân'ın tamamı muhkem, tamamı müteşâbih ve bazı kısımları muhkem, bazıları ise müteşâbih olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7/137-138.

teşbih ve tenzih arasında bir yol sunmakta, naslarda yer alan beşerî vasıflanmaları muhkem olan naslarla izah etmektedir. Ancak naslara dayalı zâhirî ifadeler de dikkate alınması gereken ibarelerdir.

3.2.4. Sembolik Din Dili Olarak Emsâlü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm'deki meselleri inceleyen ilim dalı için emsâlü'l-Kur'ân tabiri kullanılmaktadır. Mesel kelimesinin anlam alanı içerisinde kıssa, ibret gibi manaların yer aldığı söylenmektedir.¹²²⁷ Râgıb el-İsfahânî, meselin *şibh* kelimesiyle ilişkisine değinmiş, Allah'ın kendi hakkında mesel getirmesini mümkün görmüş, ancak insanların O'nun hakkında mesel getirmekten kaçınması gerektiğini söylemiştir. Râgıb'ın açıklamasına göre misâl kelimesi ise; bir şeyin mukabilinde olması ve benzerinin bulunması anlamına gelmektedir.¹²²⁸

İbn Berrecân emsâlü'l-Kur'ân'ı, yaşadığı asrın aşırı tenzih anlayışına karşılık, ilâhî isim ve sıfatlarından hareketle temsil ilişkisi çerçevesinde anlamaktadır. Bu dönem içerisinde emsâl-temsîl kavramının önemli görülmesi, bu başlığa ihtiyacı doğurmuştur. Müfessir; teşbih, temsil gibi mefhûmlar üzerinden, kulların Allah ve O'nun kelâmı olan Kur'ân'la irtibatını sağlamlaştırmayı amaçlamıştır. Nitekim teşbih ve tecsimde bulunarak Allah'ın uluhiyetini takdir etmek problemlidir. Tenzihte aşırı gitmek ise Allah'ın kullarla irtibat ve ilişkisini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla müfessire göre bu irtibatı sağlayacak olan şey; dil ve varoluştaki yer alan hakk sıfatının ortaklığıdır. Bu açıdan onun i'tibâr anlayışını, dil ve hakikat arasında köprüler kuran ve bu köprüden geçişi sağlayan bir vasıta olarak değerlendirebiliriz.

Tasavvuf düşüncesinin önemli simalarından olan Hakîm et-Tirmizi'nin (ö. 320/932), *el-Emsâl mine'l-kitâbi ve's-sünnet* adlı eserindeki temsillerin kullanımı oldukça önemli gözükmektedir. Metafizik konuların beşer dünyasından örneklerle anlatılıyor olması, İbn Berrecân'ın düşüncesinde mâkes bulmuş ve tefsir eserinde pratiğe dökülerek bu tarz yaklaşıma tefsir ameliyesinde olanak sağlamıştır. İbn Berrecân sonrasında yaşayan, önemli Endülüslü Yahudi âlim İbn Meymûn'un da dikkat çektiği ilk konulardan birisi, kutsal kitaptaki meseller olmuştur. Dolayısıyla temsillerin yanlış anlaşılması, sağlıklı düşüncenin önündeki engellerden biridir. İbn Meymûn'a göre temsîlî anlatım, ilm-i ilâhînin sırlarından bir sırdır.¹²²⁹

Kâsım b. Sellâm'ın (ö.224/839) *Fezâilu'l-Kur'ân*'da bildirdiği hadise göre Kur'ân, beş vecih üzere indirilmiş, bu rivayette vecihler; helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâl olarak zikredilmiştir. O, helalin amele, haramın kaçınmaya, muhkemin tabi olmaya, müteşâbihin imana ve emsâlin i'tibâra

¹²²⁷ Konu hakkında genel bilgiler ve Kur'ân'da mesel kelimesinin manaları, maksatları için bkz. Bedreddin Çetiner, "Mesel (Tefsir)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/299-301.

¹²²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, 758-760.

¹²²⁹ İbn Meymûn Maimonides, *Delâletü'l-Hâirîn Akli Karışıklar İçin Rehber*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 34-35. Kutsal kitaptaki temsiller genel maksadı elde etmek için verilmekte, ayrıntıya dair işler maksattan saptıran ve te'vîli olmayan sözleri te'vîl etme çabası olmaktadır. bkz. İbn Meymûn Maimonides, *Delâletü'l-Hâirîn*, 38-41.

konu olduğunu belirtmiştir.¹²³⁰ Zerkeşî ve Süyûtî de emsâlü'l-Kur'ân başlığına bu rivâyetle başlamış ve emsâlin önemine vurgu yapmıştır. Bu eserlerde emsâlin *musarraḥ* ve *kâmin* olarak iki kısma ayrıldığına işaret edilerek, meselenin özellikle beyânla ilişkisine vurgu yapılmaktadır. İ'tibârın, Kur'ân'da zikredilen emsâllerin istifade türlerinden birisi olarak sayılması dikkate değerdir. Bu noktada emsâller; gizli ile açık, gaib ile şahit için teşbih amacını taşımaktadır.¹²³¹

Teşbih ve temsil ilişkisine dikkat çeken Hakîm et-Tirmizî, temsil kavramını; kişiye gayb gelen bir konuda anlama vakıf olunması için o şeyi nitelemek/tavsif olarak tanımlamış, bunun teşbihten farklılığını belirtmiştir. Bu konuyu Musa'nın (a.s) Allah'la konuşmasıyla irtibatlandırarak, tavsif ve teşbihten kelâmı ilâhîyi münezzeḥ görmüş, naslarda onların anlayabileceği bir dil olan temsilin kullanıldığının altını çizmiştir. Kulak ve gözlere/hislerimize gayb olan misallerin amacını, nefislerin verilen haberleri görüyormuşçasına idrak etmesidir. Ona göre Kur'ân ve hadislerdeki misallerle, kulların idraklerinin artması istenilmekte bu kullanım gaybı idrak ederek nefisleri ikna maksadına dayanmaktadır.¹²³² Dolayısıyla müşahede alanının dışındaki haberler, müşahede alanları üzerinden temsili bir şekilde aktarılmış olmaktadır.

Nahl-16/54 “Allah sizden sıkıntıyı giderdiğinde bazılarınız, hemen rablerine ortak koşarlar.” âyeti özelinde Sülemî, Allah'a teşbih yapılmaması gerektiğini ancak mesellerin O'na delalet etmesi açısından kullanılabileceğini aktarmıştır. İbn Ata'el-Edemî'den (ö. 309/922)¹²³³ aktarılan görüşe göre; emsâlin gaibte olan şeyi tasvir etmesi sebebiyle, Zât-ı ilâhîye dair misaller yapılmaması gerekir. Ancak Allah'ın sıfatları mahlûkâtta zuhur ettiği için, temsil/benzetme yapılabileceğini söylemektedir. Bu bağlamda doğru temsil için, O'nun sıfatlarının kemal ve eksiksiz oluşunun farkında olunması gerekmektedir. Bazı sûfiler, zât ve sıfatları ayırmaksızın misal/temsil yapılmaması gerektiğini belirtmektedir.¹²³⁴ Nitekim İbn Berrecân, zât ve sıfat ayrımını dikkate alarak, sıfatlar özelinde teşbih olmaksızın temsil yapılması taraftarıdır.

Sülemî'ye göre Kur'ân'da farklı ve birçok mesellerin yer alması, muvahhid ehlinin yollarının farklı olsa da doğruluğuna vurguyu bildirmek içindir. Dolayısıyla ârifler, farklı yollarla hakikate ulaşan kimseler olarak düşünölmeli, yolların farklılığı hedefin yani tasavvufun bâtıl olduğu şeklinde

¹²³⁰ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 99-100. Bu konu Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi bağlamında zikredilmiş ve Ebû Şâme hadis hakkındaki görüş ve yorumlarına işaret etmiştir. Harf lafzını bablar/sınıflar şeklinde de yorumlanabileceğini bu çerçevede İncil'in tamamının vaaz ve emsâl içerikleriyle dolu olduğuna temas etmektedir. Yukarıda r4/ayette sayılan beş şeye ilave olarak zecr ve emr kısımları yer almaktadır. Bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 107-109.

¹²³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/486-495; Süyûtî, *el-İtkân*, 734-738.

¹²³² Detaylı bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kur'an ve Sünnetteki Misaller*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Risale, 2019). Sezgiye en uygun düşen dilin sembolik din olması açısından bkz. Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 103. Din dili salt tecrübi veriler ve bilinç durumlarını tahlil ve tasvir etmenin ötesinde bir konumdur. Tenzih ve teşbih arasında bir arayış için bkz. Turan Koç, *Dilin Ötesi Kur'ân'ın Dil ve Uslubu Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

¹²³³ Süfi, muhaddis ve müfessir olan İbn Atâ, Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'inin temel kaynakları arasındadır. Bkz. Reşat Öngören, “İbn Atâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/336.

¹²³⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/369-370.

değerlendirilmemelidir.¹²³⁵ Kur'ân'da yer alan emsâl; işârî yorum ve temsillere geçiş olarak dikkate alınırken, Kuşeyrî'nin nazarında misâller çoklu anlamlara gelebilmektedir.¹²³⁶ O, aynı zamanda Kur'ân'da misallerin yer almasının sebepleri arasında, düşünmek ve doğru yola ulaşmak maksadı da olduğunu belirtir.¹²³⁷ Ancak Kuşeyrî açısından, kelâmî çerçevede temsilin müspet görülmediğini ifade etmek gerekir. Çünkü onun nazarında kâim din; temsilin ve ta'tilin olmadığı din demektir.¹²³⁸ Buna ilaveten ilhâd ehlini, Allah hakkında fazlaştırma veya eksiltme olarak ikiye ayıran müellif, temsil ehlinin fazlaştıracak ilhâda düşüklerini belirtir.¹²³⁹

Kuşeyrî, şekil ve misali insanların zihinlerinden uzaklaştırmış, Allah hakkında tenzihî bir anlayışı sıklıkla vurgulamıştır.¹²⁴⁰ Bu durum İbn Berrecân açısından farklı değerlendirilmekte, Allah'ı tenzih ederek teşbihten uzaklaşırken; insanların idrakinden uzaklaşmaması için temsillere ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla temsil ve temsile dayalı anlatım, zihinlerin ilâhî zât ve sıfatlarla irtibatını sağlamlaştırmak, hayatın içinden uzaklaştırılan bir ilah fikrinden de muhafaza edecektir.

İbn Berrecân'ın tefsirinde en çok kullandığı kavramlardan birinin, temsil-mesel olduğunu belirtebiliriz. Onun mecaz kavramına yer vermemesi, kuvvetli bir ihtimal olarak zâhirin ihmal edilmemesi noktasında sahip olduğu fikirlerdendir. O; şehitlerin ölmemesi, gönüllü gelen varlıklar gibi birtakım âyetleri temsil içerisinde görmekte, böylelikle medlûl için dâli/göstereni feda etmemektedir. Mehfûm ve mantûk bağlamında da düşünülebilecek bu yaklaşım; mantûkun önemli bir mesele oluşunu, hakikatle ilişkisi ve zâhir boyutunu ihmal etmeyen bir yaklaşımı göstermektedir.

İnsanlar bazen kapalı ve anlaşılması zor konuları anlamak için temsile ihtiyaç duyar. Allah, gayb konusunda insanların idrak ve kavrayışı için beşerî düzlemde misaller vererek izahta bulunmuştur.¹²⁴¹ Bu açıdan mesel, misâl ve misl, benzerlik olması sebebiyle aynı anlam alanına haizdir. Bir başka açıdan ise İbn Berrecân bu lafızların arasındaki muhtemel farkı şöyle açıklamaktadır: Elçiler, uyulan kimseler oldukları için mesel olurken, anlatılan, hikâye edilen şeyler misal, iki şey arasında benzerlik kurulması da misl olmaktadır.¹²⁴² Bu kelimelerdeki yakınlık sebebiyle oluşan işkalden dolayı bazı kimseler mesel'i haber, misl kelimesini benzemek ve misâl kelimesini de benzetmek anlamlarına ayırmıştır. Şurâ-11 âyetine, "Allah'ın misli olmadığı için diğer şeyler gibi değildir." anlamı veren

¹²³⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/175.

¹²³⁶ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 1/38-39.

¹²³⁷ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 6/2153.

¹²³⁸ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 1/376, 2/520, 609-610.

¹²³⁹ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 2/609-610; 5/1823.

¹²⁴⁰ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâifu'l-İşârât*, 3/1085.

¹²⁴¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâlü mine'l-kitâb ve's-sünne*, thk. Es-Seyyid el-Cemîlî, 2. Bs., Beyrut: Dâru İbn Zeydun, 1985 13-14.

¹²⁴² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 627.

müfessirin, konuya dair genel düşüncesinden hareketle, meseleye ilâhî zât özelinde tenzih çerçevesinde yanaştığını ve tenzihten hasıl olan ispata ulaşmayı amaçladığını söyleyebiliriz.¹²⁴³

Müfessir açısından mesel: anlaşılması için bir şeyi, bir şeye benzetmektir. Dolayısıyla örneklik, başkasıyla ilişkili olarak verilmekte, muhatap açısından malum olan örnek, örnek için verilen şeydeki meçhulü anlaşılır kılmaktadır. Kur'ân'ı Kerim'de bize gayb olan cennet, Allah tarafından bildiğimiz/ma'hûd şeyler üzerinden örneklendirilmiştir. Bununla müşahade alanı dışına zihinsel bir yakınlaştırma sağlanmış, gayb âlemine i'tibâr edilmesi amaçlanmıştır.¹²⁴⁴ Bu bağlamda Kur'ân'daki meseller, hakikat manası inkâr edilmeyerek, vermek istediği mesajı dikkate almamızı istemektedir.

Meselleri, muhkem-müteşâbih bağlamında, müteşâbih içerisinde değerlendiren Taberî'nin (ö. 310/923) rivâyetine yer veren İbn Berrecân, İbn Abbas'ın emsâli bu çerçevede dikkate aldığını düşünmektedir. Nitekim İbn Berrecân da te'vîlin taşıdığı *sarf etmek* anlamından hareketle, emsâlin müteşâbih grubunda yer aldığını söylemiştir. Bu bağlamda rüya te'vîlini, bu şekilde ilk anlam olan tasrif etmek olarak değerlendirmiştir. İlk kısmı bu çerçeveye oturtan müfessir, te'vîl kelimesinin ikinci kısmınaysa, te'vîl edildiği şeye/yere döndürme anlamı vermektedir. Dolayısıyla te'vîl edilen Kur'an'daki hitâblar; esmâ-ı hüsnâya, sıfatlara, nübüvvete tasrif edilerek evlâ olana dönmektedir. Manayı ilk durumuna/aslına döndürme te'vîl anlamını oluştururken, ikinci anlam mutlak ilâhî bilgiye dayanan anlam kategorisi içinde yer almaktadır.¹²⁴⁵

Allah, kıyâmette varlıkları meselü'l-mesel olarak yaratmaya devam edecek, mevcûdâtın cüzlerini yok edip onların tekrar benzerlerini yaratması şeklinde diriliş gerçekleşecektir. Bu yaratılışlar farklı meseller olmayıp, ebedi yaratılışı sağlayacak şey olacaktır. Müfessir bu durumu, Nisâ-4/56 “Şüphe yok ki, âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.” âyetiyle ilişkili olarak izah etmekte,¹²⁴⁶ ahiretteki yenilenmenin dünyadakinden farkını, zamansallığın olmaması olarak görmektedir ki bu durumu her sene yenilenen ağaçlar örneği ile örneklendirmektedir.¹²⁴⁷ Dolayısıyla yenilenen ağaçlar gibi, insanın ruh ve bedeni de ahirette dirilişe konu olacaklardır.¹²⁴⁸

Nebileri ümmetleri için bir mesel olarak düşünen İbn Berrecân, onlar öldükten sonra dahi mesel oluşlarının devam ettiğini ifade etmektedir. Bu düşüncelerini Ra'd-13/7 “وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ” ve Zuhruf-43/59 “إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ” âyetleriyle irtibatlandırmakta, bir hadiste yer alan “Peygamberin ümmetin ilki (vâfidi) oluşu” ifadesiyle birlikte

¹²⁴³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/638-639. Kelimenin mana alanının dönem içerisinde tartışılması açısından bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 474. Misallerin hikmetine dair bkz İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 566-568.

¹²⁴⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/637

¹²⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/573.

¹²⁴⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/200-201.

¹²⁴⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/202-203.

¹²⁴⁸ Bu düşünce Gazzâlî'nin filozoflara yönelik *cismânî haşr* konusundaki eleştirileriyle uyumludur.

değerlendirmektedir.¹²⁴⁹ İbn Berrecân, geminin su üstünde gitme örneğini temsil içerisinde görmekte, bu bağlamda müşahede âleminde gördüklerimizi, hakikat âlemindekilerin bir temsili olarak değerlendirmektedir. Ancak bu örnekte tek bir i'tibâr olmayacağını belirtmiş; gemi, deniz, hareket hali vb. gemiye dair müşahede edilen şeyleri, farklı farklı hallere temsil etmiştir.¹²⁵⁰ Kur'ân'ın bu temsili anlatımları sıklıkla yaptığını vurgulayan müfessir, meselin zâhir anlamı koruduğunu, bâtın anlama da imkân verdiğinin altını çizmiştir.

Âl-i İmrân-3/59 “إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” âyetinde, İsa (a.s) ve Âdem'in (a.s) babasız olmaları örnekliliği, tefsir ehli tarafından yorumlanan benzerlik ilişkisi bağlamında değerlendirilmekte ve İbn Berrecân, tefsir ehlinin kurduğu bu anlama katıldığını söylemektedir. Burada tefsir ehlinden saydığı kimseleri tahsil ve nazar kayıtlarıyla belirtmesi, zemmettiği veya farklı düşündüğü yorumlarda ise ehli tefsir olarak anmış olması dikkati caliptir.¹²⁵¹ Dolayısıyla onun birtakım tefsir sahipleri hakkında, doğru anlamlara ulaştıkları fikrinde olduğunu belirtebiliriz.

Yağmur/su, müfessirin temsil bağlamında en çok kullandığı kavramlar arasında yer alır. Bazen; yağmuru rahmete, suyla âlemin yeşermesini rahmetinin genişliğine, suyun hava ve rüzgarla taşımış olduğu özellikleri ise âlemdeki iyilik ve kötülüğe benzetmiştir. İbn Berrecân, A'râf sûresi 7/57 “O, rüzgârı rahmetinin önünde müjde olarak gönderen ve rüzgarlar ağır bulutları yüklediği/yaydığı vakit, onları kurak bir beldeyi diriltmek için sevk ederiz de oraya suyu indiririz. Böylece onunla türlü türlü meyve ve ürünleri yeşertiriz. İşte ölüleri de öyle çıkaracağız. Bütün bunlar, ibretle düşünmeniz içindir.” âyetinde geçen ifader bağlamında suyu hayat verici olması açısından; zikir, tefekkür, ilim ve Kur'ân'a benzetmekte, ölü toprağın yeşermesi gibi kafir kalplerin Kur'ân'la diriltildiğinin temsili olarak zikretmektedir.¹²⁵² Müfessir, ilâhî hitâbta, âlemde meydana gelen olayların yani kevnî oluşumların temsiller üzerinden aktarıldığını düşünmekte, kelâmın zâhirle ilişkisini kurarak bâtın i'tibâriyle yeni anlam pencereleri açmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da sıklıkla yer alan temsile dayalı anlatım, onun kelâmı anlamlandırma noktasında geniş bir saha içerisinde olduğunu göstermektedir. A'râf-7/57-58 âyetleri çerçevesinde yağmur dışında, âyette yer alan rüzgâr ve bulutları, amelleri düzeltme, kötülüğü terk ve tevbe etme gibi şer'î emirlerle ilişkilendirmiş; âyette yeryüzünün, kalbe ve amellere temsil edildiğini belirtilmiştir. İbn Berrecân, yağmurun yağmasıyla ölü toprakların yeşermesi gibi kulun da ilâhî emirlere uyarak Allah'ın rızasına erişebileceğini söylemekte; âlemdeki işleyişe dair anlatımı, temsili dile dönüştürerek farklı manalara kapı açmış olmaktadır.¹²⁵³

¹²⁴⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/267.

¹²⁵⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 420. Farklı temsil ve i'tibârlar için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 417-421.

¹²⁵¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 639. İsa ve Adem (a.s) arasındaki benzerlikler şöyledir. 1- Tekvîn 2- Babasızlık 3- Kulluk 4- Elçilik 5- Mihnet 6- Mücadele 7- Fakr 8- Terkib 9- Parça-cüz 10- Ref ve İnzâl 11- İlham 12- İlim 13- Ruh üflenmesi 14- Ölüm 15- Mahluk olmaları. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/639.

¹²⁵² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/936.

¹²⁵³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/936.

İbn Berrecân, Zümer-39/21 “Sen görmez misin Allah’ın gökten su indirip onu yerdeki kaynaklara akıttığını? Sonra onunla türlü renklerde ürünler bitirir, bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu çür çöp haline getirir. Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için bir dersler vardır.” âyetinin, ilim, amel ve dünya olmak üzere üç mesel türünü barındırdığını söylemekte, yine bu bağlamda vahyin yağmura temsiline değinmektedir. “فَسَلَكُهُ يَتَابِعُ فِي الْأَرْضِ” ifadesini, ilim için mesel kılınmasını, kulların yerden çıkan şeylerle kalpleri ve dillerinde hikmetin ortaya çıkmasına benzetmektedir. Kulların bu ilmi amele dökmesi durumunu, âyette ifade edilen “ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا” “ثُمَّ يَهْبِجُ فِتْرَتَهُ” “Çeşit çeşit ekinlerin çıkmasına” mesel kılmakta, eğer sahih niyet ve amaç olmazsa “ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا” “Müsvrâ” ekinlerin kuruyup sarardığı gibi amellerin de fayda etmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla ilim ve amel birlikteliği ön plana çıkmış olurken, dünyada yapılanın “ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا” âyeti gereğince ahiret için makbul olması icap eder.¹²⁵⁴ Özetle onun temsil yaklaşımını ifade edersek, âyette; ilimden, amelden ve dünyadaki şeylerin karşılığı olarak ahirette olumlu veya olumsuz bir mukabeleden söz edilmiştir.

Müfessir âyetlerde yer alan, bugün tabii ve alışlagelmiş kabul edilen olaylara temsil i’tibârıyla yeni bir yaklaşım benimsemiş; âlemde meydana gelen, müşahade ettiğimiz olayları, gaybla ilişkili meseleler üzerinden okumuştur. Bunun örneklerinden biri olan Yûnus-10/67 “هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا” “فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا” âyetinde; uyku ve teskin vaktini, hayattan sonra ölüme, geceyi cehenneme, uyanıklık ve aydınlık olmasını cennetin varlığına, güneş ışınlarını ise Allah’ın âleme tecellisine âyet saymaktadır.¹²⁵⁵ Kur’ân’da ifade edilen yıldırım çarpması, ona göre ahiret azabına işaret etmekte, ehli inkârısa bunu alışlagelen/âdet şeylerden sayarak, âleme i’tibâr etmemektedirler. Bu kıssadaki durum, ilâhî sıfatlar noktasında onların ilhâd ettiğini, bu sebeple gaflet içerisinde olduklarını belirten bir hali göstermektedir.¹²⁵⁶

Yûsuf sûresini, tarihi olaylar içerisinde taşıdığı farklı bağlamları dikkate alarak inceleyen İbn Berrecân, sûrenin merkezine temsili anlatımı konumlandırmaktadır. Yûsuf’un (a.s), Allah’ın mülk makamına, Yakub’un veli kullar makamına ve Yûsuf’un kardeşlerini ise müminler makamına benzeterek, kıssayla okuyucuların canlı bir tasavvur oluşturmasını sağlamış, ulaştığı ibret noktalarını ortaya koymuş, kıssadaki zâhir anlam ve kişileri, bâtın anlam ve kişilere te’vîl etmiştir.¹²⁵⁷ Ancak onun bu yorumunu, bâtınî düşünceden ayıran tarafların bulunduğunu belirtmeliyiz. Nitekim o, bu tür

¹²⁵⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2158-2159.

¹²⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/1084.

¹²⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1251. Ra’d-16-17 âyetini müstakil olarak mesel anlayışı için zikredebiliriz. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1251-1258.

¹²⁵⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1211. Bu sûrede zâhir hitâbın farklı i’tibârla birçok bâtın hitâb şeklinde yorumlandığını belirtmek isteriz. Konunun müstakil bir genişlik ihtata etmesi hasebiyle bu çalışmada detaylandırma yapılmayacaktır. Ancak Yûsuf (a.s) emir gelmediği için babası Yakub (a.s) gömlek temsiliyle haber ulaştırmasını ve kavuşmanın geciktirilmesi olayını, hicret emrinin henüz Hz. Peygamber’e verilmediği, emrin gelmesini beklediğini ve Hz. Peygamberin bekleyiş içinde olması olarak ifade etmesi oldukça derin/ilginç bir anlayış sahibi olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu yaklaşım günümüzde sîret-kıssa ilişkisini ortaya koyan çalışmalara dair bir malzeme özelliği barındırmaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1210.

anlamları zâhir anlamın birlikteliğinde düşünmüş, ayrıca yaptığı te'vîllerin mutlak anlam olduğu iddiasında bulunmamıştır. Dolayısıyla daha önce de belirttiğimiz üzere, mertebeli/makamî bir vahiy düşüncesi inşa etmiştir.

Nahl sûresinde nimet olarak verilen şeylerden birisi, 16/14. “Taze etinden yemeniz ve mücevherini çıkarıp takınmanız için denizi hizmetinize veren de O’dur. Gemilerin denizi yarararak gittiklerini görürsün ki, bu da O’nun lütfuna nâil olmanız ve O’na şükretmeniz içindir.” âyette konu edilmiştir.¹²⁵⁸ Burada ilim talebine dair bir temsil yer almakta, bu benzetmeyi İbn Berrecân şöyle ifade etmektedir: *Sahil kenarında duracak olursan, iman haricinde denizin varlığından faydalanamayan kimsesindir. Suyu kenarından girersen, balık tutarak vb. şeylerle denizden istifaden artabilmekte, ancak iman denizine dalarsan, dalgıçlar gibi suya dalıp ondan inci-mercan çıkaran kimse gibi de olabilirsin. Gemiyle denizde yol alanlarsa; dünya ve ahiret faziletini arayan kimseler olmaktadır. Bunun gibi marifet ehli de derecelere ayrılmakta, Allah dilediğini faziletli kılmaktadır.*¹²⁵⁹ Bu irtibat ve ilişki kurma biçimi, müfessirin âyetlerde ifade edilen zâhir nimetleri, bâtın nimetler anlamında ilim ve marifet çerçevesinde okuma biçimini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Tâhâ sûresinde “إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى” “Ayakkabılarını çıkar” ifadesinin, kutsal mekân olması veya eşek derisinden yapıldığı için bu ayakkabılarla namazın caiz olmadığı anlamlarına muhtemel olmakla birlikte, Resule özel/has amaçla verilen bir mesel olabileceğini de belirtmiştir.¹²⁶⁰ Bu örnek üzerinden de anlaşılabileceği üzere müfessirin, Kur’ân’ın manalarının tek manaya irca edilmemesi fikrinde olduğunu belirtebiliriz. Dolayısıyla zâhir-bâtın anlamlar noktasında kelâmı tek manaya hasretmemiş, ayrıca mesel-memsûl ilişki biçimini tahsis ederek anlamın zenginleşmesini sağlamış ve sembolik anlamların i’tibârına imkân oluşturmuştur. Gazzâlî’nin de zâhir-bâtın dengesi içerisinde temsili anlama geçişi, düşünce boyutunda aralarındaki irtibatı göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹²⁶¹

Kur’ân’da yer alan mesellerin yedi temel konuyu ifade ettiğini aktaran müfessir, vahdaniyet konusunda, mevcûdâtın varlığı üzerine meseller getirildiğini belirtmektedir. Ra’d sûresi-13/17 “أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ” âyetinde verilen misali, Kur’ân ve vahyi suyun vadilerde toplanmasına mesel kılmakta, bu ilişkilendirme Hakîm et-Tirmizî’de de bulunmaktadır. Ancak İbn Berrecân, birçok i’tibârla birden çok şeye temsil etme düşüncesinden

¹²⁵⁸ Nahl-16/14 “وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حُلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِيَبْتَلِيَهُمْ مِنْ فَضْلِهِمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ”

¹²⁵⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1366.

¹²⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1559.

¹²⁶¹ Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, 73-74. Alkan İbn Kasî’nin Gazzâlî’den zâhir-bâtın dengesine vurgusu konusunda ayrıştığını ifade etmektedir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*, 132. (Hazırlayanın Girişi). Gazzâlî’nin anlaşılması için *Faysalu’t-tefrika* eserindeki görüşlerine yer vermek gerektiğine dair bkz. Takyettin Karakaya, *Gazzâlî’nin İşâri Tefsir Metodu*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 56-57.

hareketle farklı benzetmelerde de bulunmaktadır.¹²⁶² Kur'an'da suyun temsil yönü, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de dikkatini çekmiş; ancak o, âyetin zâhir manasını dikkate alarak te'vîle kapıyı kapatmıştır.¹²⁶³

Ankebût-29/43 “وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ” ve Nûr-24/34 “وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ” âyetlerinde işaret edilen nokta, Allah'ın bizden öncekileri mesel kıldığı gibi bizleri de sonrakilere mesel kılmasıdır. Kur'an'ı tilavet esnasında, bu meseller üzerinde tevakkuf ve tedebbür ederek doğruya ulaşmayı istememiz gerekmektedir. Çünkü Kur'an'da yer alan mesellerde ilim ve marifet bulunmakta, manalarını bilmediğimiz mesellerde, görmediğimiz mesellerin emsâli yer almaktadır. Varlıkta bildiğimiz şeylerle vasıf ortaklığı bulunurken, bu vasıflar bizlere aklın tenzihle yaklaştığını gösterir. Ancak muttakiler, varlığa daha derinlikli ve ibret nazarıyla bakarlar. Dolayısıyla mevcûdâtta bulunan hak vasfı ile kendilerindeki hak vasfını tutuştururlar. Bu, onların hak nuruyla bâtınlarının ittisalinden meydana gelir.¹²⁶⁴ Dolayısıyla onun açısından i'tibâr ehli, eşyadaki ve kendilerindeki Hakk vasfının benzerliği/temsili üzere, anlamı inşa etme salahiyetine ulaşmış olurlar.

İbn Berrecân, Furkân-25/53 “وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا” âyetinde yer alan tatlı su ve tuzlu suyu mesel olarak dikkate almaktadır. Tatlı su; iman, hidâyet, hak ilah için mesel olmakta, tuzlu suysa; küfür, helak, delalet ve bâtil ilahlar için mesel olmaktadır. Bu iki suyun birleşmesi takdir edilen sınır kadardır ki bu, iyilik ve kötülüğün eşyâda birlikte bulunmasına imkân sağlamaktadır.

İbn Berrecân göre Ankebût lafzı, *âbid* demek olup, Allah dışındaki varlıklar için yapılan ibadeti temsil eder. Allah dışındaki varlıkları kendilerine dost edinenler, örümcek evi gibi hemen dağılmaktadır. Örümcek/ankebût, yuvasını bozmak ve dağıtmak isteyen her hangi bir mukabelede bulunamaz. Dolayısıyla buna benzer olarak müşrik ve taptıkları, fayda-zarar sağlayamaz ve kendi dertlerini çözemez. Bâtıl ilahların sahip oldukları acziyet/vehn özelliği karşısında, Allah ilim sahibi olmaktadır. Onların ölüm/fesad vasıflarına karşılık Allah; Hayy, Hakîm ve Azîzdır.¹²⁶⁵

Müfessire göre varlıklar hayat açısından kategorik olarak; cemâd, nebât, hayvan, insan, mümin, velî ve nebî şeklinde bir sıralamaya tabidir. Bütün bu süreç sûfî terimlerle ifade edildiğinde, insanın yükselmesini göstermektedir. Su, bu hayatın kaynağıdır ve âlemde su oluşumu, ibret ehli için örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da pek çok kez yağmur/su temsili kullanılmıştır.¹²⁶⁶ Bu durum, âlemdeki varlıklarda suyun tek yapıda olup, varlıkların farklı izharına olanak sağlamasına

¹²⁶² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1255-1257. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kur'an ve Sünnetteki Misaller*, 35-36.

¹²⁶³ Müellifin burada temas ettiği *Sûfilerin Şeyhi* nitelemesi, İbn Berrecân'a işaret olabilir. Her âyette mesel anlayışının bulunmasını tenkit etmektedir. Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vil*, 579-580.

¹²⁶⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1710-1711.

¹²⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1879-1880.

¹²⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/650.

benzetilmektedir. Kur'an'daki yağmur temsili, vahdetten kesrete dair bir anlayış için örnek olarak gösterilmektedir.¹²⁶⁷

Bugün bilimsel tefsir açısından değerlendirilen, rüzgarların aşılması vb. ifadelere, İbn Berrecân'ın düşüncesinde temsil ilişkisi çerçevesinde yer verildiğini görmekteyiz. Nitekim Rûm-30/46 “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيَذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُوكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” âyetine baktığımızda müfessir, rüzgarların gönderilmesini vahdaniyete âyet olarak değerlendirmektedir. O'nun âlemdeki emriyle, rüzgârın havada bulutları yönlendirmesi ve yağın yağmurla varlıktaki tafsilatın gerçekleşmesi arasında bir ilişki kurmaktadır. Yine rüzgarları göndermesini nübüvvet açısından değerlendirmiş, nasıl yağmur müjde ve rahmetle ilişkilirse, elçilerin de Allah'tan bunlarla gönderilmiş olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada kimi kullar dünya rahmetini tercih ederken, kimileri de uhrevi rahmeti yeğlemektedir.¹²⁶⁸ Bu örneklemeden anlaşılacağı üzere müfessir, zâhir anlam ve dilsel anlamın dışında bir temsili anlama yönelmekte, diğer manaları reddetmeyerek temsili anlamı ön plana çıkarmaktadır.

Emsal türünden Kur'an'da yer alan ve varlığı hakikat olan her şey, gelecekte olacağı da temsil eder. Dolayısıyla İsâ (a.s.) ve Deccâl'e dair âyet ve hadislerde zikredilen konular, gelecekte vukuu bulacak olaylara teşbih ve temsil edilebilmektedir.¹²⁶⁹ Nitekim Gördük, işârî tefsir geleneğinde bu tarz yorumlara örnekler sunarken Kur'an'ın i'câzını ortaya koyacağına temas etmiştir. Bu tür istihraçların Kur'an'la dinamik bir ilişki doğuracağını ifade eden yazar, çeşitli örnekler üzerinden meseleyi aktarmıştır.¹²⁷⁰

Meseller, gayb anlama ulaşmak ve onu bilmek için bir geçiştir. Ayrıca benzer olanların alametlerini hatırlatmaya yararmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın en çok zikrettiği ve muhataplarına aktarmak için seçtiği yol, meseller olmuştur. Ahiret, cennet, cehennem vb. müşahede alanı dışında bulunan bu kavramların aktarılması için daha uygun bir yol olmayacaktır. Nitekim Zümer sûresinde art arda verilen emsâller; tevhid, şirk, ilim, amel, ahiret hayatı gibi anlamları, varlıkta müşahede edilen, insanların bildiği noktalardan hareketle aktarmıştır.¹²⁷¹

Bu mihvalde İbn Berrecân, Bakara-2/72-73 “وَأَذِّنْ لِقَوْمٍ قَاتِلْتُمْ نَفْسًا فَادَّرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُحْرَجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ” (٧٢) “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ” (٧٣) “بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” (٧٣) âyetlerinin emsâl manasına dikkat çekmiştir. Ayetleri te'vîl ederek 'âcil ve âcil olarak taşıdığı anlamlara vurgu yapmıştır. Yıldız, şimdi ve geleceğe dönük hitâblar olarak ilgili kavramları izah ederken¹²⁷² biz, müfessir açısından mesel oluş keyfiyetini dikkate aldık. Müfessir, “Kesilen sığırın bir paçasıyla vurun” emrini, âhîrzamanla bağlantılı olarak

¹²⁶⁷ Vahiy ve risalete dair misaller için bkz. İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, 1/340-342.

¹²⁶⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1920-1922. İbn Berrecân bu âyetin birçok şey için temsil olduğunu ilerleyen sayfalarda da örnekleemektedir. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/1919-1924.

¹²⁶⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2064. Deccâl konusuna dair yaklaşımına örnek olması açısından bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2019, 2061, 2202; 5/2286-2290, 2302.

¹²⁷⁰ Bkz. Gördük, *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir*, 219-227.

¹²⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/2162. Bu meseller için Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 4/, 2158 vd.

¹²⁷² Yıldız, “el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim- İbn Berrecân”, *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar, (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 517.

değerlendirmekte, İsa'nın (a.s) İslâm ümmetini ihyasına ve Müslümanların güç, kuvvet sahibi olmalarına temsil etmektedir. Nitekim risâlet ve nübüvvet sahibi peygamberler bu gaybı keşfederken, onların bildirdiklerinden benzer çıkarsamalar mümkündür.¹²⁷³ ‘Âcil olan hükmün, âcil/olacak olana işaret etmesi, onun vahye bakışının geleceğe dönük, keşfe dayalı yönünü de göstermektedir. Bu durum, onun Kur’ân’da marifetin ve levhin bilgisinin yer aldığı düşüncesiyle de uyumludur.¹²⁷⁴

“Yâsîn sûresi Kur’ân’ın kalbidir.” rivâyetinin mısradaki, Hac-22/46 “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ” âyetidir. Mufessir, kalplerin tefekkür ve tezekkür ile eylemlerini gerçekleştirerek düşüneceğini söyler. Allah’ın sıfatı ve esmâsı, ilk kısmı; Peygamberin getirdikleri emir ve yasaklar, uyarı ve müjdelikler ikinci kısmı oluşturur. Üçüncü kısım ise nazar, tefekkür, tezekkür, delil getirme, darbı meseller, şevahidi/görüleni buna kıyas etme gibi meselelerden oluşur ki, bu da Yâsîn sûresinin bu kısımdan bir cüz olmasıyla ilgilidir.¹²⁷⁵ Bu yaklaşımı, Kur’ân’ın konular çerçevesinde düşünülerek yorumlandığı şeklinde değerlendirmekteyiz. Nitekim Kâdî İbnü’l-Arabî’nin de konu merkezli düşünceye, tefsir mukaddimesinde temas ediyor olması, o dönemde ve bölgede Kur’ân konularına dair fikrî ortama işaret etmektedir.¹²⁷⁶

Kur’ân’ın diğer kutsal kitaplar ve sahifelerle uyum içerisinde olduğunu ifade eden İbn Berrecân, Kur’ân’ın verdiği emsâllerle diğerlerinden ayrıştığını belirtmiş, onda bulunan misallerin değerli olduğunu ve ziyade anlamlar taşıdığını söylemiştir. Nitekim kıssaların tekrarını bu bağlamda dikkate alarak, her geçtiği sıyaktaki ilmi artırma, bir emri bildirme söz konusu edilmektedir. Aksi halde Kur’ân’ın tedebbür ve araştırılmasına lüzum kalmayacaktır. Böylece Kur’ân’ın da kıssaların akabinde düşünmeye/ibret almaya çağrısının anlamı ortaya çıkmış olacaktır.¹²⁷⁷

Bir kitapta, konuşmada, sohbet ortamında mesel vermenin, kişilerin nefisleri, akılları, kalpleri ve duygularında etkisi olduğu malumdur. Bu tarz temsili anlatım, muhatapların anlama ulaşmasını kolaylaştırmakta, konuşan veya yazana edebi bir anlatım imkânı sağlamaktadır. Ayrıca farklı muhataplara, idrakleri ölçüsünde istifade etme imkânı da sağlamaktadır. Nitekim düşüncelerin ve olayların aktarımında, Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlatım tarzına çokça yer verilmiş, hedeflenen murad temsili bir durum üzerinden aktarılmıştır.

Kıyas tartışmaları, usûl âlimlerinin en önemli gündemlerinden birini teşkil etmekte, Endülüs bölgesinde İbn Hazm ve Bâcî üzerinde de bu tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Nitekim kıyas tartışması, bir diğer tarafıyla mantıkçılar ve dilcilerin tartışmasını da ifade etmekte; İbn Hazm,

¹²⁷³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/266-267; İbn Berrecân, *Tefsiru İbn Berrecân*, 1/224-225. Bu âyetler özelinde farklı tasavvufî örnekler için Bkz. Gördük, *İslâm Geleneğinde İşâri Tefsir*, 546-550.

¹²⁷⁴ Bu mesele; nübüvvet, vahiy, insan, gayb, ilâhî hitâbta çokanlamlılık, kıssa, zâhir-bâtın gibi meselelerle irtibatlı görmektedir. Bu çerçeveleri de dikkate alan bir çalışma yapma düşüncemiz olması sebebiyle kısa tutmayı uygun gördük.

¹²⁷⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 97.

¹²⁷⁶ Ahkâmü'l-Kur’ân’ın mukaddimesinin eksiksiz metni için bkz. Hermâs, *Mukaddimetu Ahkâmi'l-Kur’ân*, 49-55.

¹²⁷⁷ İbn Berrecân, *Tefsiru İbn Berrecân*, 5/225. Ayrıca İsrailoğullarına dair anlatılanların ümmete mesel olması için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/946-948.

mantığa dair yazdığı eserde kıyasa dair kavramsal tartışmaya değinmektedir. Bu meselenin emsâlle ilişkisini, kıssalar bağlamında kurmak mümkün olmaktadır. Nitekim, Kur'ân'da aktarılan -tehdit veya müjde bağlamında- geçmiş ümmetlerin mesellerinin bizler için temsil ettiği şeye ulaşma, kıyas yoluyla elde edilebilecek bir durumu göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarına dair sorulacak ilk soru, vukuu bulup bulmamasından öte Hz. Peygamber ve sahabeye dönük boyutu olmalı, sonra biz Müslümanlarla ilişkisi kurulmalıdır ki işte bu eyleme kıyas demek mümkün gözükmektedir.

Bu bağlamda kıssaların temsili aktarımı, İbn Berrecân'ın üzerinde durduğu bir konuyken; bu tarz temsili aktarımların, Tevrat ve İnciller için de söz konusu edildiğini belirtmeliyiz. Ancak Hâlefullah, Öztürk ve başka kimselerin iddia ettiği gibi temsili aktarımın, tarihsel bir gerçekliği olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Öztürk, Kur'ân kıssalarını demitolojize etmenin, inanç ve vahye bağlılık açısından problem teşkil etmeyeceğini belirtmektedir.¹²⁷⁸ Bu çerçevede Mahmut Ay, Öztürk'ün sûfilerin Kur'ân'ı demitolojize ettiği fikrine katılmadığını belirtmiş; temsili aktarımın, gerçekliliği olmadığı şeklinde anlaşılmasını eleştirmiştir.¹²⁷⁹ Bu bağlamda her kıssa, aşkın boyutu dikkate alındığında bir mesel özelliği taşıırken her mesel, kıssa olarak düşünülmemelidir. İbn Berrecân da Kur'ân kıssalarının ilâhî isim ve sıfatlarla ilişkisini i'tibâra alarak, zâhir ifadelerden farklı anlam/bâtın alanına geçiş yapabilmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki başlıkta kasdettiğimiz sembolik/temsili dili, izah ettiğimizi düşünmekteyiz.

Zâhir lafızların bâtınlarında misaller bulunmaktadır. Nitekim binek hayvanlarından bahseden Nahl-16/8 âyeti, zâhir anlamlarıyla birlikte bizim bilmediğimiz âlemdeki işleyişi de temsil etmektedir. Allah'ın yaratması, insanın bilgisinin dışında, âlemde yer almaktadır.¹²⁸⁰ Bu işleyişin ilâhî isimlerle irtibatı bulunurken; vahiy, bizlere isim ve sıfatları öğreten hazır bilgiler vermektedir. Dolayısıyla vahiy, bilginin kaynağı ve eyleyicisi olan Allah'ın âlemdeki örnekliğini gösteren, hakikat pınarı olarak durmaktadır.

İbn Berrecân, Allah'ın hak isminin her ilimde bulunduğunu; yarattıklarında yaratmayla, isim, sıfat, emir, nehiy, amel ve eylemlerinde hak olarak yer aldığına işaret eder. Şehadet ettiğimiz iman esaslarında Allah, hak olarak hep vardır ve varlıklar O'nun hak olmasıyla, haktan paylarını alırlar. Müfessir bu temsili, ağaçların tohumlarındaki tohum, hardaldaki habbelerden bir habbeye benzetmektedir. Allah'ın bu tohumlardan dilediğini büyütmesi, meyvelendirmesi, dallandırıp budaklandırması hep hak ismiyle birliktedir. Bu temsilde ağaçtaki tohum dünya-ahiret ilişkisine; büyüüp gelişmesi için su gerekmesi ise hak ismine benzetilebilir.¹²⁸¹ İbn Berrecân fikirlerini ve düşüncelerini aktarırken âlemdeki varoluşu, gayba dair bilgilerle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla

¹²⁷⁸ Bkz. Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'an", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, 4/1, s119-145.

¹²⁷⁹ Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak – Hz. Musa Kıssası Örneği-*, Ensar Yayınları, 2. İstanbul 2017, 47. Kıssaların mahiyetine dair bir değerlendirme için bkz. Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri* (4. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), 17-18 Ocak 1998, 19-40.

¹²⁸⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1360-1361.

¹²⁸¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 1057-1061.

âleme i'tibâr etmek, kitabı/vahyi anlamaya ve gaibe dair makul izahlara ön ayak olmaktadır. Aynı zamanda bu değerlendirme, vahiyde yağmur/su temsilinin çokça verilmesini de anlamlı kılmaktadır.

Mecazın içerisinde sayılan temsilin, dil bağlamında ele alınması gerektiği düşünülmektedir. İbn Berrecân temsil kavramını, dille irtibatlı bir şekilde kategorik olarak dilin dışına taşılabilecek bir zeminde görmüş; temsili dili, âlemin tezâhürü ve gayb alanından müşahedeye bir geçiş olarak düşünmüştür. Dolayısıyla onun açısından, temsilin salt dile dayalı bir beyan olmaktan ziyade, işaretleri taşıyan bir noktada konumlandırıldığını belirtebiliriz. Onun bu geçişliliği sağladığı temel kavramsa i'tibârdır. İbn Berrecân, i'tibâr yaklaşımıyla temsillere konu olan vahyin, ilahî isimler çerçevesinde hakikatin boyutlarını göstereceğini düşünmektedir.

3.2.5. Kur'ân'ın Mevsûkiyeti Açısından Nesih

Kur'ân ilimleri içerisinde ilk tedvin edilenlerden biri olarak sayabileceğimiz nesih, Kur'ân'ın Mushaf olarak yazılı olması çerçevesinde önem arz etmektedir.¹²⁸² Bu bağlamda günümüze ulaşan ilk tefsirler arasında yer alan Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinin mukaddimesinde, nâsîh ve mensûh âyetlere işaret ettiğini görmekteyiz.¹²⁸³ Nitekim klasik düşüncede Kur'ân'da nesih üçe ayrılmakta, metni ve hükmü mensûh naslara Mushaf'ta yer verilmemesi, Kur'ân'ın intikaline dair şüphelere yol açabilmektedir.¹²⁸⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib ise daha detaylı bir taksim yapmış, neshin kelime anlamını dikkate alarak resm, hıfz, tilavet ve hüküm çerçevesinde konuyu izah etmiştir.¹²⁸⁵ Meseleye bu tarz bir bakış açısıyla yaklaşım sağlandığında nesih konusu, sadece fukahânın tanımladığı fikhî hükümler kategorisini aşmakta, Kur'ân'ın korunmuş ve tebdil edilip edilmemesiyle de alakalı olmaktadır. Bu çerçevede nesih meselesinin, Mushaf'a dair ekleme-çıkarma iddiaları bağlamında da dikkate alınması gerekmektedir. Nitekim Yahudilerle tartışmalarda bu mesele hem semavî dinlerin neshi hem de hükümlerin neshi çerçevesinde problem edinilmektedir. Bunlara ilave olarak nesih kavramıyla, müşkil vehmedilen âyetlerin halli konusunda da bir irtibat kurulduğu söylenmektedir.¹²⁸⁶ Özetle nesih; kelâm, fıkıh ve tefsir ilimlerinin esaslı başlıkları arasında yer almakta, Mushaf'ın güvenilir bir şekilde sonraki kuşaklara intikali açısından tefsir ilminin alanına hasredilebilmektedir.

Neshi problematik olarak tartışan Selim Türcan, ilk dönemlerde neshi savunmayı; peygamberi ve ona gelen kitabı kabul etmek, inkârı ise bunları da inkâr olarak anlaşıldığını ifade etmiştir. Bu asırların özgüvene dayalı ve kurucu bir dönem olması sebebiyle nesih konusunda esnek yaklaşımlar

¹²⁸² Konuya dair genel bilgiler için bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 244-262.

¹²⁸³ Neshin ilk konulardan olması açısından bkz. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2022, 140-144.

¹²⁸⁴ Örnek olarak bkz. İbn Abdülber, et-*Temhîd*, 4/273-280.

¹²⁸⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhi*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1983), 67-71. Kur'ân'da şeriatlerin neshide dahil olmak üzere neshin caiz olduğuna dair âyetler için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhi*, 60-64.

¹²⁸⁶ Nesih konusunun problematik olarak ele alınmasına örnek olarak bkz. Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 133-142. Ayrıca Kur'ân'ın mevsûkiyetine hâlel getirebilecek rivâyetleri değerlendirmesi için bkz. Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 122-128.

görülmektedir. Ancak sonraki gelişen süreçler neshi sınırlama ihtiyacını doğurmuş, Türcan'ın ifadesiyle “kerhen de olsa kabul eden kimseler” bulunmuştur. O, modern dönemde ise tarihselci yöntemle yeniden neshe dönüşün yollarının açıldığını ifade etmektedir.¹²⁸⁷ Meseleye farklı yaklaşan bir başka çalışmada ise nesih konusunda geleneksel anlayışların terk edildiği ifade edilir. Bu yaklaşımın, Kur'ân ve sünnete dönerek yeniden ve doğru anlamı tespit etme amacı taşıdığı belirtilir. Bu gerekçeleri Davut İltaş, klasik dönemde fıkıh usûlünün bir konusu olan, “Kur'ân'da mensûh âyet yoktur” anlamında nesih konusunun, günümüz tefsircilerin anlayışının gelenek içerisinde karşılığının olmadığını söyleyerek eleştirir.¹²⁸⁸ Ancak İbn Berrecân gibi nesih konusunda gelenek içerisinde farklı değerlendirmelere sahip âlimlerin bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Neshin kelâm ilmiyle ilişkisi, önceki şariatlerin kısmen veya tamamen kaldırılıp, yeni vahiyle değiştirilebilme açısından irtibatlı olmakta; bu mesele, fıkıh usûlü kitaplarında da şer'u men kablenâ başlığı altında tartışılmaktadır. Bu bağlamda nesih meselesi, nübüvvetle ilişkili olurken neshi imkânsız gören Yahudiler, Hz. Peygamber'in şariatını kabul etmemektedirler.¹²⁸⁹ Dolayısıyla Yahudiler, Kur'ân'ın Tevrat'ı neshetmesini mümkün görmemiş, bunun ilâhî kelâma yaraşmayacağını söylemişlerdir. Nitekim Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserinde, nesih meselesini nübüvveti ispat başlığında ele alması, nesih konusunun ilâhî kelâm ile irtibatı oluşunu göstermektedir.¹²⁹⁰

Zerkeşî ve aynı şekilde Süyûtî, neshin anlamı ve önemine dair birtakım bilgiler sonrasında, tilavet edilen ve münezzel olan Kur'ân'da nesih olmadığını, bu ümmete has kılınmış teysîr kabilinden şeyler olarak söyleyenlerin olduğunu belirtmiştir. Onlar, neshin Yahudilerden bir grupla ilgili olarak, bedâ düşüncesinden hareketle neshi inkâr ettiklerini ifade etmiştir.¹²⁹¹ Zerkeşî, aklen ve sem'an neshin caiz olduğu düşüncesini kabul etmiş, Süyûtî ise nesihte icmâ vurgusu yapmıştır.¹²⁹² Neshin türlerinden birisi olarak sayılan tilaveti bâki, hükmü mensûh âyetlerin Mushaf'ta bulunma hikmeti sorusu, Zerkeşî ve Süyûtî'nin cevap aradığı bir mesele olmakta, ilâhî kelâm olarak sevap maksadı ve meşakkati kaldırarak, nimeti hatırdâ tutma kabilinden iki cihetten cevabı olduğu şeklinde izah edilmiştir.¹²⁹³ Mekî ise bedânın tanımını yaparak neshin caiz olurken, bedânın ilâhî olana yaraşmayan bir muhdeslik ve cehaletle irtibatı sebebiyle caiz olmadığını belirtmiştir.¹²⁹⁴

¹²⁸⁷ Detaylar için bkz. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*. (Çorum: Lider Matbaacılık, 2010).

¹²⁸⁸ bkz. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 7 vd..

¹²⁸⁹ Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 182.

¹²⁹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 338-339. Nitekim biz Cüveynî'nin bu eserinin kısa zamanda Endülüs'e ulaşarak şerhleri yapıldığını bilmekteyiz. Bu meselede Kur'ân'da ifade edilen neshin kendinden önceki kitaplardaki hükümlere dair olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Bkz. Hasan Ahmed, “Nesh Teorisi”, tr. Mehmet Paçacı, İA. Dergisi, 1/3 Ankara 1987, s102-107.

¹²⁹¹ Bedâ: Allah'ın ilim sıfatında değişimler olabileceğini düşünme anlamına gelen kelâmî bir terim.

¹²⁹² Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/28-44; Süyûtî, *el-İtkân* 517-533.

¹²⁹³ Diğer iki türü; tilaveti ve hükmü neshedilenler ve tilaveti nesh hükmü baki olanlardır. Ayrıntı için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/39; Süyûtî, *el-İtkân*, 527.

¹²⁹⁴ Mekî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhi*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1983), 112-113.

İbn Rüşd el-Cedd'in, vahyin Kur'ân ve sünnetin içerisinde olduğu bir anlayışa sahip olduğunu belirtmeliyiz. Bu sebeple muhkem âyetlerin Mushaf'ta olması gerektiğini ifade ederken, recm âyetini nesih açısından meseleci bir yaklaşımla izah etmektedir.¹²⁹⁵ Aynı zamanda onun, nesih konusuna dair kendisine sorulan birçok soruya da cevap verdiğini görmekteyiz.¹²⁹⁶ Nitekim daha sonraki süreçte İbn Rüşd el-Hafid, recm âyetindeki âhâd haberlerin, tevatüre dayalı olarak bizlere ulaşan Kur'ân'dan farklı olduğunun dikkate alınması gerektiğini söyler.¹²⁹⁷

Nesih konusu İslâm toplumlarında çeşitli yönlerle tartışma konusu olmakta, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamberin diğer din ve şeriatleri neshettiği konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Bu bağlamda Batalyevsî, Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olan konulardan biri olarak neshe yer vermekte, Ehl-i Sünnetin neshi kabul eden taraf arasında yer aldığının altını çizmektedir. Neshi kabul edenleri üç kısımda ele alan Batalyevsî; haberlerde nesih, Kur'ân-Sünnetin nesih açısından ilişkisi ve Kur'ân ve sünnette bulunan şeylerin hangisinin nesih olduğuna dair tartışmalar şeklinde ayırmıştır.¹²⁹⁸ Bu çerçevede İbn Berrecân'la muasır bir âlimin konuya vurgu yapması, dönem içerisinde nesih anlayışının ve mahiyetinin tartışma konusu olduğunu göstermesi açısından önemlidir.¹²⁹⁹

İbn Atıyye, Bakara-2/106 âyetinde farklı okuyuş türlerine temas etmekte, okuyuş farklılıklarının erteleme ve unutma anlamına gelme konusunda, müteradif olduğunu ifade etmektedir. Biz, benzer yaklaşımı muasır İbn Berrecân'da da görmekteyiz. Zira bu âyete verdiği mananın, maslahatı dikkate alarak erteleme anlamında olduğunu ifade etmek istiyoruz.¹³⁰⁰ İbn Atıyye, nesih lafzının tanımını vermekte, çeşitlerinden ve aklen mümkün oluşundan bahsetmektedir. O, hadislerin Kur'ân'ı nesh edeceğini düşünmekte, ona göre tilavet ve hükümler birlikte veya ayrı olarak nesh edilebileceği kanaatindedir.¹³⁰¹ Bu çerçevede İbn Berrecân'ın itirazları ve nesih konusunu farklı görmesi, ulema arasında dönem içerisinde güncel tartışmaları gözler önüne sermesi açısından kıymetlidir. Nitekim Kâdî İbnü'l-Arabî'nin müstakil bir eser telifi ortaya koyması ve Endülüs bölgesinde, özellikle İşbîliyye'de nesih konusunda dinî tartışmalar olması, meselenin sosyal ve siyasi zeminleriyle birlikte derinlemesine irdelenmesini gerekli kıldığını düşünmekteiz.¹³⁰²

¹²⁹⁵ Bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddemât*, 3/244 dv., .

¹²⁹⁶ Örnek olarak bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *Mesâilu Ebi Velid b. Rüşd*, 2/1279-1282.

¹²⁹⁷ Bkz. İbn Rüşd el-Hafid, *ez-Zârûrî fî Usûli'l-fikh*, 86. Nesih konusundaki meselelere yaklaşımı için bkz. İbn Rüşd el-Hafid, *ez-Zârûrî*, 84-89.

¹²⁹⁸ Batalyevsî, Ebû Muhammed es-Seyyid. *el-İnsâf fî't-Tenbih ala'l-Esbâb Elletî Evcebeti'l-İhtilâf Beyne'l-Müslimîn*. Thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1403), 197.

¹²⁹⁹ Bu bağlamda Bâcî'nin fikhî usûlüne dair yazmış olduğu nesih başlığına ve tartışılan tikel meselelere bkz. Bâcî, *el-İşâretü fî usûli'l-fikh*, 61-75.

¹³⁰⁰ Kur'ân'da nesih Bakara-2/106 âyetinde ifade edilen insâ anlamına geldiği düşüncesi çağdaş tefsircilerden Süleyman Ateş tarafından erteleme anlamı olarak değerlendirilmiş, sonraki süreçte bu görüşünden unutturma anlamına udûl etmiştir. Bkz. Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, 10-11.

¹³⁰¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 1/190-194; Ayrıca bkz. Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 57-60.

¹³⁰² Nesih bağlamında İbn Atıyye, İbnü'l-Arabî ve İbn Berrecân'ın müstakil olarak tartışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Konunun sınırlarını aşacağı için bu kadarla yetineceğiz.

Yahudi geleneğinde nesih tartışması, Müslümanlar aleyhinde nübüvvet ve Kur'ân çerçevesinde eleştiri konusu edilmiştir. Nitekim İbn Meymun, *Yemen Mektubu* adlı eserinde nesih konusuna eleştirel olarak temas etmektedir.¹³⁰³ Bu çerçevede İbn Hazm *el-Fasl* adlı eserinde, Yahudilerin neshe dair itirazlarına cevaplar vermektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın birtakım sapkın kimselerin de neshi reddettiğini belirtmesi, Endülüs bölgesi özelinde nesih tartışmalarının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.¹³⁰⁴ Dolayısıyla İbn Berrecân öncesi ve sonrasında neshin, nübüvvet ve Kur'ân'ın intikaline dair mevsûkiyet problemini doğurması ve Yahudiler tarafından tartışma konusu edinilmiş olması, müfessirin neshe mesafeli oluşunu doğuran sebepler arasında gösterilebilir. Sonraki asırlarda İbn Cüzey, Bakara-2/106 âyeti özelinde, neshi reddeden Yahudilere cevap olarak aklı ve şer'i bakımından neshin caiz olduğuna temas etmiştir.¹³⁰⁵

Yahudi bilginler, nesih ve nübüvvet bağlamında İslâm'a yönelik tenkitlerde bulunmaktadır.¹³⁰⁶ Bu çerçevede nesih savunusunun yapılması, Hz. Peygamberin nübüvvetiyle de ilişkilidir. Çünkü Yahudiler son gelen peygamberin Hz. Muhammed olmadığını ve neshin Allah tasavvurlarına göre mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³⁰⁷ İbn Berrecân'ın yaşadığı Endülüs bölgesinde bulunan Yahudiliğin Anâniyye ekolü, neshin aklen imkânsız olduğunu söylemektedir. Nitekim Bâkılânî, *et-Temhîd* adlı eserinde bu konuyu belirtmiştir. Yine bu ekol, teşbih ve tescimi reddetmekte, Allah'ı bir şekil ve sûrete sahip olmayan, benzersiz bir varlık olarak nitelemektedir.¹³⁰⁸ Dolayısıyla İbn Berrecân'ın bir anlamda, Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki tartışmalara nesih meselesi özelinde temas etmesi gerekmiştir.

Endülüslü Yahudi teologlarından Musa b. Meymun'un *Delâletü'l-hâirîn*'de, bedâ çerçevesinde nesih eleştirisi bulunmaktadır. Nitekim o, nesih konusunu inanç esasları arasında zikretmekte, Hz. Peygamberin nübüvvetine karşı durmaktadır. Onun neshe karşı çıkmasının altında, iyi-kötü değişkenliği bulunmakta, bunların değişmemesini Musa şeriatının devamlılık göstergesi olarak okumaktadır.¹³⁰⁹ Nitekim İbn Berrecân'a yakın bir tarihte yaşayan Tâvâif dönemi Zîrîlerin yöneticisi Abdullah b. Bulukkîn'in (d. 447/1055- ö ?) hatıratında dahi Müslümanlara yönelik Yahudilerin neshe itirazına cevap verdiğini görmekteyiz.¹³¹⁰

¹³⁰³ Bkz. Yasin Meral, "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:2 (2013), ss.1-48. Yahudilik ve nesih eleştirisi bağlamında bkz. Fadıl Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, 175-232.

¹³⁰⁴ Neshe dair genel düşünceleri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYKBY, 2017), 1/426, 432, 602, 604; 2/392, 752, 828, 930, 934; 3/58, 426, 476, 512.

¹³⁰⁵ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl*, 1/93.

¹³⁰⁶ Örnek kimseler için bkz. Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 60-61.

¹³⁰⁷ Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 68

¹³⁰⁸ Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 102-103.

¹³⁰⁹ Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 200-202.

¹³¹⁰ Abdullah b. Bulukkîn, *Gırnata Zîrîlerinin Son Emîri Abdullah b. Bulukkîn'in Hatıraları*, çev. Ebubekir Subaşı (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2022), 39-40.

İşârî tefsirler bağlamında Sülemî, Bakara-2/106 âyetini Hz. Peygamberin bulunduğu makamdan daha şereflişine geçiş olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla bu bağlamda nesih, ahkâma dair bir mesele olmaktan uzak bir şekilde değerlendirilmiştir.¹³¹¹ Benzer şekilde Kuşeyrî, nesih âyetini; hallerden üstün olan bir hâle geçme olarak değerlendirmiştir. Bu âyetle, kulun yükselişi ve ubûdiyetini artıran bir durum söz konusu edinilmiştir.¹³¹² Kuşeyrî açısından tevhid ve Allah'a ulaşma yolunda, nesih ve değiştirme söz konusu değildir. Ancak fiiller, değişme ve neshe mümkün şeyler arasındadır.¹³¹³ Tevhide ek olarak; vaad, tehdit vb. haberî/uhrevî konular da şeriatlerin değişmesiyle değişmez hükümlerdir.¹³¹⁴

İbn Berrecân'ın tefsirinin elimizde tahkik edilmiş metinlerinde, sûrelerin girişinde yer alan mensûh edilmiş âyetlere dair farklılıklar göze çarpmaktadır. Mezidî metninde; Âl-i İmrân,¹³¹⁵ Enfâl,¹³¹⁶ Tevbe,¹³¹⁷ Hûd,¹³¹⁸ Ra'd,¹³¹⁹ Hicr,¹³²⁰ İsrâ,¹³²¹ Meryem¹³²² ve Tâhâ¹³²³ sûrelerinde mensûh âyetlerin bulunduğu dair bir ibare yer alırken, Fâtih Hüsni tahkikinde sadece Âl-i İmrân sûresinde beş âyetin mensûh olduğuna dair metin yer almıştır. Bu nüsha farkından hareketle Küçük, İbn Berrecân'ın neshi kabul ettiğini ifade etmiş, birkaç âyetle konuya temas etmiştir.¹³²⁴ Benzer bir farklılık En'âm-6/68-70 âyetleri özelinde görülmekte, Fâtih Hüsni tahkikinde ilgili âyetin seyf âyetiyle neshedildiği belirtilirken, Mezidî tahkikinde nesih söz eden bir ibare yer almamaktadır. Mezidî metninde âyetin nüzûl zamanına işaret edilmiş, İslâm'ın fetih ve yardımla üstün çıkmasıyla kılâ âyetinin indiğine temas edilmiştir.¹³²⁵ Dolayısıyla kısmen de olsa metinlerde farklılık bulunması, düşüncesinin doğru tespitinde problem oluştururken, metinlerin tamamı dikkate alındığında, Mezidî tahkikinde yer alan

¹³¹¹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/63.

¹³¹² Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/91. Neshi önceki şeriatler anlamında değerlendirmesi için bkz. Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/229. Neshi, fikhî anlamda değerlendirmesi için bkz. Kuşeyrî, *Letâiuflu'l-İşârât*, 1/322; 2/449; 6/2254, 2256.

¹³¹³ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 4/1254.

¹³¹⁴ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiuflu'l-İşârât*, 6/2363.

¹³¹⁵ 5 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve't-Taarrufu'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/471; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve't-Taarrufu'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm*, thk. Fâtih Hüsni Abdî'l-Kerîm (Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 2/551.

¹³¹⁶ 6 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/429; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1001.

¹³¹⁷ 7 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/467; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1035.

¹³¹⁸ 4 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/3; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1101.

¹³¹⁹ 2 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/170; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1239.

¹³²⁰ 4 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/252; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1317.

¹³²¹ 2 ayet mensûh olup üçüncüsü tartışmalıdır. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/360; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1429.

¹³²² 4 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/473; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1525.

¹³²³ 3 ayet mensûhtur. Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/509; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1555.

¹³²⁴ Detayları için bkz. Küçük, *İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu*, 67-72.

¹³²⁵ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/238; krş. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/892. Yazmalarda nesih ibaresi yer almayan örnekler için bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY4744, vr. 343a; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulküttâb, 00030, vr. 223a; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 0073, vr. 144b; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00148, vr. 169a.

bilgi, müfessirin genel düşüncesine uygun gözükmetedir. Mekkî, En'âm-6/70 âyetinin mensûh olduğu fikrine katılmamış, âyetin kafirler için vâid ve tehdid içerdiğini belirtmiştir.¹³²⁶

Müteşâbih lafızların nesh anlamıyla irtibatı üzerine dikkatle eğilen müfessir, neshi üç kısma ayırmaktadır. İlk kısmı, Necvâ âyetinde olduğu gibi uygulama olmaksızın emrin kaldırılmasıdır. Allah'ın rahmet ve lütfuyla kaldırılan bu tarz hükümleri, Kur'an'da oldukça az bulunan bir kısım olarak belirtmiş, İbrahim'in (a.s) oğlunu kurban etmesi kıssasını da neshin bu türüyle ilişkilendirmiştir. Kendisinden önce yaşamış olan Mekkî b. Ebî Tâlib, amel edilmeden âyetlerin neshe konu olmasını caiz olarak gördüğünü belirtmiş, bunu bedâ olarak düşünenlerin bulunduğu eleştirel bir şekilde temas etmiştir.¹³²⁷ Ayrıca Mücâdele-58/12 “Ey iman edenler! Peygamber ile başbaşa konuşacağınız zaman, başbaşa konuşmanızdan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şâyet (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” yani *necvâ âyetini* mensûh (hükümü uygulanmayan) olarak zikretmiştir.¹³²⁸

İbn Berrecân neshin ikinci kısmını, bizden öncekilere emrettiği şeylerin hükmünün kaldırılması olarak belirtmiş, kible tahvilini bu tür neshe örnek göstermiştir. En'âm-6/90 âyetiyle Ehli kitap için olan Mescid-i Aksâ'ya yönelme hükmü tahrir edilmiş, sonra bu hüküm kible âyetiyle değişmiştir ki Aşure orucuna dair hüküm de böyledir. Dolayısıyla burada nesih Kur'an'da değil, bizden öncekilerin şeriatlerinde gerçekleşmektedir.¹³²⁹

Üçüncü kısım Müslümanların sayıca az ve zayıf anlarında emr-i ma'ruf, cihad, savaş vb. emirlerin neshedilmesidir. Bu aslında İbn Berrecân açısından *nesie* demek olmakta, kıtal burada tehir edilmesi gereken bir emri ifade etmektedir. Dolayısıyla Mushaf'ta resm/yazılı şekilde âyetlerin bulunmasını bu bağlamda anlamlandırmakta, ihtiyaca binaen bu tür âyetlerin Müslümanlar için uygulanacak emirleri barındırdığını söylemektedir. Nitekim “İslâm garib başladı, garib haline geri dönecektir.” hadisi bu gerçekliğe temas etmekte, Müslümanların her zaman idarede/güç sahibi olmayacaklarına işaret etmektedir.¹³³⁰ İbn Berrecân, yaşadığı zaman itibariyle oldukça dikkate değer bir görüş belirtmiş, Müslümanların hal ve durumlarının, hükümlerin icrasında dikkate alınması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla İslâm'ın, Müslümanların maslahatlarına uygun olan emri tercih etme fırsatı sunarak kolaylaştırma boyutunu vurgulamaktadır.

Bakara-2/109 “Allah'ın savaş emri gelinceye kadar onları kendi hallerine bırakın ve onlara dokunmayın” âyetinin, seyf âyeti¹³³¹ bağlamında nesh edildiği iddiasına karşın, Kur'an'da yer alan bu âyetin tehir anlamı olarak değerlendirilebileceğini belirten İbn Berrecân, âyetin hükmünün, ertelenmiş hükümler arasında bulunduğunu ve Kur'an'da Müslümanların güçlü olduğu bir zamanda uygulanmak

¹³²⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'an*, 282-283.

¹³²⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'an ve Mensûhi*, 115-116, 426-427.

¹³²⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'an ve Mensûhi*, 426-427.

¹³²⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/565.

¹³³⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/566.

¹³³¹ Tevbe-9/5.

için tehir anlamı üzere anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Müslümanların güçlenip Allah'ın bu mesele hakkında emri geldiğinde, Müslümanların emre imtisal ederek mücadele ve savaş içerisinde yer alabileceğini düşünmektedir.¹³³² Dolayısıyla müfessir, bu tür neshe konu edilen hükümlerin, insanların maslahatlarına uygun olarak takdim ve tehir edilebileceğini belirtmektedir.

İbn Berrecân, İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre Bakara-2/284 "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter." âyetinin, Bakara-2/286 "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et." âyetiyle neshettiği rivâyete yer vermiş, A'ta ve Katâde'nin nesih konusunda İbn Abbas'a tabi olduğunu, İbn Mes'ud'un da aynı şekilde düşündüğünü belirtmiştir. Yine bir başka İbn Abbas rivâyetinde ise; Bakara-2/284. âyetin mensûh olmadığı nakledilmiştir. Taberî'den istifadeyle farklı rivâyetlere temas ettiğini düşündüğümüz müfessir, bu âyette nesih olmamasının daha uygun olacağını, Bakara-2/284. âyetin mücmel anlamda olduğunu ve Bakara-2/286 âyetinin ise tafsîlî beyan kabilinden bir ifade olduğunu söylemektedir. Nitekim bu âyeti, hadiste Hz. Peygamber'in kendisine biat eden sahabeye, "Gücüm yettiğince" ifadesini eklemesini telkin etmesiyle ilişkilendirmekte, Kur'an'daki hitâbın şart ve çerçevesini, mücmel-tafsîl ikilemine oturtmaktadır.¹³³³ İbn Berrecân'ın bu yaklaşımıyla neshi mümkün oldukça beyan, tahsis ve tafsîl düzleminde okuyarak Mushaf'tan uzaklaştırmayı amaç edindiğini belirtebiliriz.

İbn Berrecân'ın kıblenin tahvili konusunda yaptığı değerlendirme, Yahudilerle ilişkisi açısından bakıldığında anlamlı durmaktadır. Nitekim Allah'ın ilminde bedâ olacağı sebebiyle neshi reddeden Yahudiler, ilk kıblenin Mescid-i Aksâ olduğunu söylemektedirler. Ancak İbn Berrecân, ilk kıblenin Kâbe olduğunu belirterek, gelen kible âyetiyle istishâbü'l-hâl gereğince kıblenin aslına dönderildi yorumunda bulunmakta, böylelikle ilâhî hükmün aslına ırca edildiğini göstermiş olmaktadır.¹³³⁴ Bu yaklaşım bize, te'vîl kavramının bir şeyin aslına ırcası anlamı dikkate alındığında, müfessirin ne kadar ince bir anlayışa haiz olduğunu göstermektedir. Yine nesih konusundaki hayır-şer tartışmalarına dikkat çeken İbn Berrecân, ilâhî emrin hayır ve şerde belirleyici olduğunu zımnen ifade etmiştir. Dolayısıyla hayır ve şer akılla ilişkili olmakla birlikte, Yahudilerin dediklerinin aksine salt aklın konusu değildir. Bu meselenin nesihle ilişkisi ise her emrin iyi, her nehyin kötüyle irtibatlı olması düşüncesini izâle ederek, gönderilen kitaplar arasında neshin aklen imkânsız oluşu iddialarını bertaraf etmektedir.

¹³³² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/317.

¹³³³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/542-543. Hadisler için bkz. Buhârî-7204; Müslim-210.

¹³³⁴ Metinde yer alan nesih ifadesini geçmiş şeriatlerin uygulamasının neshi olarak düşünmeliyiz. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/319-320.

İbn Berrecân, Bakara-2/106 “مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” âyetinde, nesih konusunu merkeze alarak tartışmaktadır.¹³³⁵ *Nisyan* kelimesine *tehir* anlamını uygun gören müfessir, kelâmın öncesiyle bunun daha uygun olacağını ifade etmiştir. *Nisyan* anlamına gelebilecek kıraat farklılıklarını veren İbn Berrecân, *unutmak* anlamındaki okuyuşların doğru kıraat olmadığını belirtmiştir.¹³³⁶ Kasım b. Sellâm’dan yaptığı nakilde, Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz nüshası olduğuna dair düşünce çerçevesinde, Kur’ân’ın tamamının mensûh (kopyalama) olacağını ifade etmiştir. Ancak bunun nakil anlamı taşıdığını, Allah’ın kaleme yaz emrini vermesinin, kalemin de O’nun mevcûdâta dair ilmini yazması konusunun, bu âyetteki emirle arzulanan amaç olmadığını belirtmiştir.¹³³⁷ Âyetin devamındaki anlamında da, konunun Levh-i mahfûz bilgisiyle uyumlu olmayacağını, bu çerçevede Kur’ân’ın parça parça tenzilinin anlamsız olacağını söylemektedir.¹³³⁸

İbn Berrecân’ın yaklaşımında Kur’ân, kendinden önceki kitaplardan Allah’ın dilediği kadarını neshetmektedir. Aynı şekilde sünnet de kendi içinde sünneti nesihle devam eder. Sünnet, Kur’ân’ın beyanı olmakta, aralarında nesh ilişkisi bulunmamaktadır. Kur’ân’ın içeriğinde nesh ettiği âyetler düşünüldüğünde; Allah, nâsîh âyetin peşi sıra hemen mensûhunu da zikretmektedir. Bakara-2/106 âyeti çerçevesinde yer alan “Misli” veya “Daha hayırlısı” ifadesi, dil ilmi açısından cevabın şartı olmakta, nesih olduğu düşünülen âyetlerde, bu çerçevede peş peşelik durumu arz etmektedir.¹³³⁹

Neshin tanımını; önceki şer’in sonraki şer’ ile izalesi olarak ifade eden İbn Berrecân, bu çerçevede neshe, Câsiye-45/29 âyetinde bulunan “تَنْسَخُ” ifadesindeki nakletme anlamının, âyetteki istenen şeyle uyumlu olmayacağı sebebiyle karşı durmaktadır.¹³⁴⁰ Bakara-2/106 âyetindeki hitâbın, sûrenin önceki konularda yer alan iki melek tartışmasını, Tevrat, İncil gibi kitaplarda indirilen hükümlerden gerekli olanlarını nesh etmesinin, sûrenin konularının devamı açısından uyumlu olduğunu söylemektedir.¹³⁴¹ Bu bağlamda Hârut ve Mârut kıssasına dair tefsir literatüründeki problemleri, nesih anlayışıyla çözmüş olmaktadır. İbn Berrecân’ın çizdiği bu çerçeve, İslâm’ın zayıf olduğu dönemlerdeki hükümlerle, güçlendiği dönemdeki hükümler bağlamında değişiklik göstermektedir. Bu dönüşümün ahir zaman süresine kadar deveran etmekte olacağını ifade eden müfessir, neshe klasik anlayışın dışında, farklı bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Bakara-2/109 âyetinde yer alan *daha hayırlısı* ifadesini ise, barış yapmaktan daha hayırlı olacak savaş, ilâhî zafer vb. şeyler olarak aktarmakta, bu noktada Tevbe-9/41 “Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere

¹³³⁵ İbn Berrecân ile muasır tefsircilerin meseleyi ele alması, ortak ve farklı yönleri için krş. Ömer en-Neseffî, *et-Teyzîr fî t-Tefsîr*, 2/18-28; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/470-473. Mekki ise ilgili âyeti neshin caiz olduğuna dair delil olarak görmektedir. Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi l-Kur’ân ve Mensûhi*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Cidde: Dâru’l-Menâre, 1983), 62-63.

¹³³⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu l-Efhâm*, 1/306.

¹³³⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu l-Efhâm*, 1/307.

¹³³⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu l-Efhâm*, 1/308. Mekki ise Kur’ân’da bu tür bir nesihden bahsedilemeyeceğini mana ve lafızları aynı olan neshe konu âyetlerin bulunmadığını ifade etmekte, Nehhâs’ın nesih yaklaşımını tenkit etmektedir. Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li Nâsihi l-Kur’ân ve Mensûhi*, 47-48.

¹³³⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu l-Efhâm*, 1/316.

¹³⁴⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu l-Efhâm*, 1/308.

¹³⁴¹ İbn Berrecân, *Tenbihu l-Efhâm*, 1/476.

çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.” âyetine işaret etmektedir.¹³⁴²

Bakara-2/144 “(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) hep o yöne dönün. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.” âyeti, ehli kitap hakkındaki Yûnus-10/87 “Mûsâ'ya ve kardeşine, "Kavminiz için Mısır'da (sığınak olarak) evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın. Namazı dosdoğru kılın. Mü'minleri müjdele" diye vahyettik.” âyetinde bahsedilen “evlerin mescit edinilmesi” hükmünü, Tevrat'ın neshine dair bir hüküm olarak değerlendirmektedir. Nitekim Bakara-2/144. âyet, Kabe'nin ilk ibadet alanı olması düşüncesini takyit etmektedir.¹³⁴³

Bakara-2/178 “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.” âyetinin nesih edildiğini iddia edenlerin bulunduğunu söyleyen müfessir, kısas hükmünün Tevrat ve İncil'de bulunduğu hal üzere bırakılıp, bu hükmün devam ettiğini ifade etmektedir. Nitekim Mâide-5/45 “Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zâlimlerin ta kendileridir.” âyeti de bunu göstermektedir. Bakara-2/178 âyetindeki kısas, ilk hüküm olarak inmekte, Mâide-5/48 “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَأَسْتَبْشِرُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ” âyetinden ise Kur'an'ın diğer kitaplara musaddık ve müheymin oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bu âyetin indiği dönemde Araplar, şerefli ve değersiz kabile ayrımı yapmakta, hüküm verme konusunda adil davranmamaktadırlar. Şerefli kabileden bir kadın, değersiz bir kabile tarafından öldürüldüğünde, buna karşılık bir erkeğin öldürülmesi, köleye karşılıksa hür bir kimsesinin öldürülmesi talebi bulunmaktaydı. Bu sebeple âyet adaleti emretmek üzere indirilmiş, dolayısıyla nesih iddiası âyetin adaleti vurgulaması sebebiyle geçersiz kalmıştır. Bakara-2/179 “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.” âyetinin ilk kısmında,

¹³⁴² İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 1/308.

¹³⁴³ İbn Berrecân, *Tenbihu 'l-Efhâm*, 1/339.

ölen kimsenin kanını korumakta ve öldürene ceza yönü açık olmaktadır, ilgili âyetin “Takvalı olma” vurgusu ise kısasta haddi aşmamayı ifade etmektedir.¹³⁴⁴

İbn Berrecân açısından Bakara-2/180 “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.” âyetinde vasiyet hükmünün mensûh olduğu düşüncesi yanlıştır. Müfessire göre bu âyet, hicretin ilk yıllarında kardeş kılınan Müslümanlarla ilgili bir hükmü ifade etmiştir. Ahzâb-33/6 “Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de mü'minlerin analarıdır. Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitabına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü'minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap'ta yazılıdır.” âyetiyle Kur'an'da akrabalık değeri önemsenmiş, bu âyetin nüzûluyla birlikte akraba ve aile fertleri için vasiyete gerek kalmamıştır. Bu çerçevede Müslümanlar yakın gördükleri ve kardeşlik ahdi yaptıkları kimselere vasiyet edebilecek, bu sebeple ölecek kimse malından dilediği kimselere verilmesi için ebeveyn ve akrabalarına vasiyette bulunabilecektir. Müfessir bu yorumunu, Bakara-2/182 “Vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan bir kimse, (tarafların) aralarını düzeltirse ona hiçbir günah yoktur. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” âyetiyle de desteklemektedir.¹³⁴⁵

Müfessir, Kur'an'ın musaddik ve müheymin oluşu çerçevesinde Tevrat ve İncilin hükümlerinde değişiklik ve yenilikler yapabileceğini, bunlardaki hükmün kaldırılmasını nesih olarak gördüğünü ifade etmektedir.¹³⁴⁶ Dolayısıyla neshi, Kur'an'ın kendi hükümleri arasında bulunmasından çok, ehli kitaptaki hükümlerin kaldırılması çerçevesinde düşündüğünü belirtebiliriz.¹³⁴⁷ Kur'an'da yer alan hüküm değişimini ise, hükmü erteleme anlamında *mense'* olarak düşünmekte, bir anlamda ilâhî kelâmda tutarsızlık olamayacağı ve intizâm barındırdığı fikrini aksettirmektedir.

Bakara-2/215 “Sana Allah yolunda ne harcaacaklarını soruyorlar. De ki: "Hayır olarak ne harcarsanız o, ana-baba, akraba, yetimler, fakirler ve yolda kalmışlar içindir. Hayır olarak ne yaparsanız, gerçekten Allah onu hakkıyla bilir.” âyetinin, zekât emriyle nesh edildiğini iddia edenler olmuştur ancak müfessire göre bu doğru bir görüş değildir. Nâsîh veya mensûh olarak değerlendirilmemesi gereken bu âyetlerde, sahabenin sorusu genel infak hakkında olduğu için konu itibarıyla buradaki hüküm zekâtтан farklılaşmaktadır. Eğer tasadduk hükmünün zekatla nesh edilmiş olduğunu varsayarsak, farz namazlarla, nafil namazların veya ramazan orucuyla nafil oruçların da neshi gerekmektedir. Bu

¹³⁴⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/476-477. Bakara-2/178. âyetin tefsirde yansımaları için bkz. Zeynel Abidin Aydın, “Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Eylül 2021), 334-352.

¹³⁴⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/478-479.

¹³⁴⁶ Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 476, 481, 482, 486.

¹³⁴⁷ Fıkıh usûlünde tartışılan önemli konulardan olan Şer'u men kablenâ kavramı çerçevesinde meseleyi dikkate aldığını belirtebiliriz.

sebeple Kur'ân'da her hitâbın murad ettiği bir mana bulunmakta, dolayısıyla tasadduk ve zekât ayrı hükümlere haiz olmaktadır.¹³⁴⁸ İbn Berrecân'ın neshe dair bu yaklaşımları bize, müfessirin hitâbın çok anlamlılık ihtiva etmesi düşüncesinde olduğunu, mananın tespiti ve nesih hükmüne karar verilirken, hitâbtaki murad edilen manaların göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesinde oluşunu göstermektedir. Aynı zamanda âyetin indiği zaman, konusu ve muhataplarını da dikkate alarak yorum yaptığını göstermektedir.¹³⁴⁹

Mut'a nikahının ilk zamanlarda zaruret dolayısıyla mübah olduğunu, bu zaruretin kalkmasıyla Resulullah'ın nehyettiğini ve mut'a nikahlı kimselerin ayrılması gerektiği kararının alındığını bildiren İbn Berrecân, Kur'ân'da bu hükme işaret eden âyetin bulunmasını, zaruret halinde yeniden uygulanabileceği anlamında değerlendirmiştir. Kadın-erkek sayısını ahir zamanda erkeklerin az, kadınların çok olacağı şeklinde bildiren hadislere de işaret eden İbn Berrecân, bu hükmün yeniden cari olabileceğini ima etmektedir.¹³⁵⁰ Aynı şekilde vasiyet âyetindeki hitâbın umum olması sebebiyle, aralarında mut'a nikahı olanların Kur'ân'da açıkça belirtilen mirasçılar arasında yer almadığını, vasiyet âyetindeki umum anlamdan hareket ederek mut'a nikahı olan kimselere de vasiyet yoluyla mal bırakılabileceğini ifade etmektedir.¹³⁵¹

Bakara-2/256 “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” âyetindeki *dinde zorlama* olmaması hükmünün, kıtal ve seyf âyetleriyle nesh edildiği söylenmektedir.¹³⁵² Bilakis İbn Berrecân açısından bu âyet mensûh olmamakta, muhkem bir âyet kabul edilmektedir. Çünkü savaş ve ilâhî nasr, her durum ve halde olan bir şey değildir. Müslümanların savaş için imkânları oluştuğunda, cihat yapılması gerekirken, inkârcılara alenî olarak emr-i maruf yapmaları istenilmektedir. Eğer iman ehli güç ve kudretten yoksun olursa, âyetlerde yer alan vucüb hükmü ortadan kalkmakta, dolayısıyla hüküm açısından mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin dikkate alınması gerekmektedir. İbn Berrecân şartlar ve imkânların oluşması çerçevesinde hükmün tehiri gerektiğini ifade etmekte, sahih nesih anlayışının bu olduğunu söylemektedir.¹³⁵³ Dolayısıyla bir âyetin hükmünün tamamen izâlesini mümkün görmemekte, Müslümanların şart ve durumlarını dikkate alarak maslahata telmihte bulunmaktadır.

¹³⁴⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/500-501. “لكل خطاب معنى مراد به” müfessirin bu bağlamda kullandığı veciz ifadedir.

¹³⁴⁹ Mensûh olduğu tartışılan Bakara-2/240 ve Talâk-65/1 âyetlerini örnek olarak verebiliriz. Müfessir, kocası ölen kadınların dört ay on gün beklemesi, boşanan kimselerin üç temizlik süresi, yaşlı ve küçük olanlarınsa üç ay beklemesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Bakara-2/240 âyetinde amaç, iddet bildirmek değildir. Âyetin vurguladığı nokta, sükna karşılığının kadına verilmesi, eğer koca ölürse ücretin vasiyet edilmesi gerekliliğidir. Dolayısıyla iki âyet amaç ve taşıdığı hükümler açısından farklılaşmış olmaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/504, 505.

¹³⁵⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/506, 507.

¹³⁵¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 506. İbn Hazm, az da olsa Endülüs'te İsmâil er-Ruaynî gibi birtakım kimselerin mut'a nikahına cevaz verdiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/512.

¹³⁵² Kıtal âyeti: Tevbe-9/29.

¹³⁵³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/ 512, 513.

İbn Berrecân, Âl-i İmrân-3/25 “Bakâlim, kendilerini o geleceğinde hiç şüphe olmayan gün için bir araya topladığımız ve hiç kimseye haksızlık edilmeden herkese kazandığı tamamen ödendiği vakit, halleri nice olacaktır.” âyetinin, seyf âyetiyle (Tevbe-9/5) nesh edildiğini söyleyen âlimlerin olduğunu belirtmektedir. Ancak önceden de belirttiği üzere, bağlanması gereken her emrin, hükmü gerektiren illetle tekrar uygulanacak olması kaidesi önem arz etmektedir. Bu tür hükümler için müfessirimizin nesih kavramı yerine nesie kavramını tercih ettiğini söyleyebiliriz. Kur’ân-ı Azîz’ de bu tür hükümler çokça yer almaktadır. Nesih bir daha bağlanılmaması gereken hükmü ifade ettiğinden dolayı bu tür hükümleri tekrar işlevsel hale getirebilmemiz için nesih yerine nesie demek onun açısından daha doğru bir kullanım olacaktır. İlet şartlarının tekrarında, bu tür hükümlerle tekrar amel edilebileceğini ifade etmektedir.¹³⁵⁴ Bu yaklaşımdan ötürü İbn Berrecân’ın, hükmü neshedilmiş geçmiş ümmetlere dair hükümlerin artık geçerli olmadığını, dolayısıyla Kur’ân ve Hz. Peygamberin otorite oluşunu vurguladığını belirtmeliyiz. Yoksa o fikhî meselelerdeki erteleme anlayışını ibadât alanına taşımamış, dinin itikadî alanında neshe yol açmamıştır. Dolayısıyla onun bu yaklaşım biçiminin modernist düşüncelerden ayrıştırılması gerekliliği hasıl olmuştur.

İbn Berrecân’a göre Nisâ-4/15 “Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açincaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın).” âyetindeki “سَيِّلًا” lafzı mücmel bir lafızdır. Nûr-24/2 “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.” âyeti ise bu mücmel lafzı beyân etmektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân açısından bu âyetler arasına nesih söz konusu değildir. Çünkü cemi müzekker lafzı başka delil olmadıkça kadınları kapsamamakta ancak Hz. Peygamberin kadın ve erkeklerden zina eden kimseleri evlerde/hapis tutmuş olması, hüküm açısından onları eşit gördüğünü göstermektedir. Recm hadisi, Nûr-24/2 âyetinden sonra vârid olup, *eziyet-ölüm* anlamlarına muhtemel bir kelimedir. Dolayısıyla İbn Berrecân çeşitli hadislerle dayanarak mücmel lafzı beyan etmekte, âyetler arasındaki meselenin nesih yerine nesie olduğunu bize ifade etmektedir.¹³⁵⁵ Nitekim müfessir mut’a nikahının mübah olduğunu, benzer durumların tahakkuk etmesi durumunda Kur’ân’da hat olarak yer alan bu nikahın uygulanabileceğini belirtmektedir. Müslümanların rahata erdikleri zamanlarda mut’a nikahına sabretmelerinin daha hayırlı olacağını söyleyen müfessir, bu durumu müşriklere karşı sabır emrinin savaşıyla değişmesine benzetmektedir.¹³⁵⁶ İbn Berrecân açısından Nisâ-4/25 âyetini mensûh olarak gören âlimlerin sıkıntısı, bu âlimlerin istisnayı nesih türünden görmeleri ve nesih lafzında geniş davranmaları/tevessu‘ etmeleri sebebiyledir.

¹³⁵⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/589.

¹³⁵⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/702-705. Bu konu umum lafızların kapsayıcılığı bağlamında tartışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.

¹³⁵⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/718. Rivâyetleri görmek için krş. İbn Abdülber, et-*Temhid*, 10/94-131.

Aynı zamanda, onların neshe dair iddiaları söyleneni anlamama ve ilâhî hitâbtaki çeşitliliği bilmemeleriyle de ilişkilidir.¹³⁵⁷

Mushaf olarak Kur'ân'ın kendisinde nesih olmadığı düşüncesine sahip olan müfessir, tabii olarak sünnetin Kur'ân'ı neshi düşüncesine de mesafelidir. Çünkü onun nazarında sünnet, nesihten çok beyan üzere gelmektedir. Bu çerçevede Mâide-5/6 âyetinde *lâ mestüm* lafzını, cimâ anlamında kabul etmemiş, bunun neticesinde, hıtân hadisleri sebebiyle bu âyette nesih olduğunu düşünmeyi doğru görmemiştir. İbn Berrecân, hıtân hadislerini *cinsel ilişki*, bu âyette yer alan *lâ mestüm*ü ise *dokunmak, ellemek* gibi anlamlarda değerlendirerek, âyet ve hadis arasında konu farklılığı olduğunu göstermektedir.¹³⁵⁸ Bu sebeple meni gelmedikçe bu tür şehvetli dokunmaların sadece namaz abdesti gerektirdiğini belirtmektedir.

Mâide-5/106-108 “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اَرْتَبَيْتُمْ لَا تَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكْفُرُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَفْعَلُونَ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْعَدْلِ وَالْإِيمَانِ” âyetlerinde, nesih olup olmadığı konusunda âlimlerin görüşlerinin farklılaştığını belirten İbn Berrecân, Bakara-2/282 ve Talâk-65/2 âyetlerinin nâsîh olduğunu ifade eden âlimlerin, âyetlerin muhatabının Müslümanlar olmasını ve bu sûrelerin Mâide sûresinden önce indiklerini dikkate almadıklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu âyetler arasında neshin imkânı tabii olarak ortadan kalkmaktadır. Nitekim İbn Berrecân, Mâide sûresindeki âyette, müşrikler veya ehli kitap kimselerle irtibat halinde olan Müslümanlardan bahsetmekte olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Kur'ân, onlarla ticaret yapan ve yakın bölgelerde bulunan kimselerin maslahatını dikkate almıştır.¹³⁵⁹

Neshe dair temel düşüncesini; Kur'ân'ın, Tevrat ve İncil'de bulunan hükümleri kaldırması olarak tasavvur eden müellif, Kur'ân'ın bu kitapların tamamını neshetmediğini söylemekte, dolayısıyla Allah'tan indirilen sayfeler dahil bütün kitaplara uyulması ve tabi olunmasını vacip görmektedir. Nitekim A'râf-7/154 “وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسخِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِزُيُوتِهِمْ يَرْهَبُونَ” âyetinde Tevrat'ın *şifa ve rahmet* olmasını bu düşünceler çerçevesinde değerlendirmektedir.¹³⁶⁰ Fıkıh usûlünde şer'u men kablenâ olarak tartışılan bu meselenin, İbn Berrecân açısından Müslümanlar için Kur'ân'ın ve sünnetin neshetmediği kısımlarının bağlayıcı ve hüccet olduğunu belirtebiliriz.¹³⁶¹

Enfâl-8/66 “الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ” âyetinin mensûh olduğu belirtilmekte ancak bunun bir haber olması ve haberde neshin olmadığı düşüncesinden hareketle müfessir, bu tarz haber âyetlerini mensûh olarak kabul etmemektedir.¹³⁶² Âyette bire on denkliği bir vaad, vaadinse bir haber olması sebebiyle nesih

¹³⁵⁷ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/622-623.

¹³⁵⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/832-833.

¹³⁵⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 864, 865.

¹³⁶⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 955, 956.

¹³⁶¹ Bu konudaki tartışmalar ve deliller için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer'u Men Kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

¹³⁶² Haber cümlesinin nesh olmadığını ifade ettiği bir başka örnek için bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/ 1447.

olmadığını ifade etmiş, hattın bâki olması gerekçesiyle, bu hükmün kimi iman ehli için hala geçerli bir kaziye olduğunu söylemiştir. Âyetteki hükmün zamanla tahsis edildiğini, uygun zaman geldiğinde Allah'ın vaadinin gerçekleşeceğini belirtmiş, bu vaadin gerçekleşme şartını ise sabırlı ve takvalı kullar olmakla ilişkilendirmiştir.¹³⁶³ Yaşadığı zamanda mevcut durumla bağlantılı olarak âyetle yer verilen ikiye bir hükmünün, Müslümanlar hakkında carî olduğunu düşünen İbn Berrecân, Kur'ân'ın tüm zamanlar için, yani geleceğe dair inşâî hükümlerde bulunması düşüncesinden hareketle, her vaadin gerçek olacağı bir zaman diliminin bulunduğunu belirtmiştir. Bir önceki başlıkta işaret ettiğimiz üzere onun bu yaklaşımını, mutlak anlamda vahiyde yer alan hükümlerin 'âcil ve âcil olmasıyla da irtibatlandırabiliriz.

İbn Berrecân Nahl-16/101 “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” âyetinde yer alan *tebdil* kavramını ikiye ayırmakta; ilk kısmını, bir âyeti hat ve hüküm olarak başka âyetle değiştirmek olarak ifade etmektedir. Bu kısmın Nebi (a.s) sonrasında bittiğini ve meselenin bugün söz konusu olmadığını belirtmiştir. Tebdil kavramının ikinci vechiyse; kıssalarda yer alan, manaları aynı lafızları farklı âyetler çerçevesinde açıklamasıdır. Bu tür ifadelerde yer alan farklı lafızların, hitâbın özelliğinden doğan manalar ve siyak manaları taşıyabileceklerini belirten İbn Berrecân, dilin sahip olduğu edebi imkânı ihmal eden kimselerin zimnen Nebi'ye (a.s) iftiracı dediklerini belirterek (çünkü âyetlerdeki ibareler farklı), meselenin farklı boyutlarını ortaya koymuştur. Musa (a.s) kıssasında aktarılan hadiselerle birçok kimsenin şahitlik etmesi sebebiyle, farklı tecrübeleri ifade etmek için farklı lafızların kullanılmış olabileceğini imkân dahilinde görmüştür. O kimselerin kıt anlayışları ve kelâmdaki incelikleri fark etmemeleri bu akılsız ithamlara, tenakuz ve karışıklığa sebep olmaktadır.¹³⁶⁴ Dolayısıyla anlamayanların problemi, ilâhî kitabın problemi olmamaktadır. Bu bağlamda müfessirin ilk anlamdaki tebdili nesih ilminde konu edildiğini, ikinci manayıysa müteşâbih ilmine dair meseleler içerisinde gördüğünü belirtmekte fayda vardır. Bu müteşâbih anlamsa bir açıdan Kur'ân'daki taaruzu veya taaruz vehmini uyandıran ve bunu inceleyen müşkilü'l-Kur'ân kavramıyla da irtibatlıdır.

İbn Berrecân, hadisler içerisinde neshi caiz görmektedir. Nitekim senedi sahih olma şartıyla Süleyman'ın (a.s) uygulamasını, Nebi'nin (a.s) başka bir hadisiyle/uygulamasıyla neshetmektedir. Müellifin bu yaklaşımıyla, hadislerin neshini de şer'u men kablenâ fikriyle irtibatlı biz düzlemde gördüğünü söyleyebiliriz.¹³⁶⁵ Nitekim nübüvvet ilmine istinat eden Hz. Peygamber'in eylemleri, geçmiş peygamberlerin sünnetlerinin kimisini nesh ederken kimisini de devam ettirmiştir.

Câsiye-45/14 “İnananlara söyle, Allah'ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendisi) kazandığının karşılığını versin.” âyetindeki hitâb Bakara-2/106 âyetine benzemekte, bu hükümler nesih olarak değil, güç ve olaylara göre uygulanabilecek maslahat merkezli bir durumu ifade etmektedir. Bu ve benzeri âyetler, Mekke'de

¹³⁶³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/ 1029.

¹³⁶⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1416-1417.

¹³⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 3/1601.

Müslümanlar zayıf ve güçsüz iken inmiş, Müslümanlar hicret sonrası güçlenince; destek, nasr, emr-i ma'ruf, cihat vb. hükümler vazedilmiştir. İbn Berrecân bu âyetlerin uygulanmadığı halde Kur'ân'da bulunması fikrini ise döngüsel tarih anlayışından ötürü, Müslümanlar tekrar zayıf duruma döndüğünde, ilk hükümlerin tekrar uygulanması amacına matuf görmüştür. Bunlar akıl sahipleri için dairesel hükümler olup, ehli küfrün Müslümanlara musallat olması, Müslümanların tövbe ve hallerini düzeltmeleri için bir uyarıdır. Bu sebeple Câsiye-45/15 “ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ ” âyeti, amellere dönük gelmiştir. Dolayısıyla İbn Berrecân bu tarz âyetleri nesie/erteleme olarak görmüş, hükmün kaldırılması anlamındaki neshin anlam alanına dahil etmemiştir.¹³⁶⁶

İbn Berrecân, necvâ âyeti¹³⁶⁷ bağlamında nâsih ve mensûh ilişkisini, zaman farkı olmaksızın nâsih âyetin kendinden sonraki âyetle beklemeksizin neshedileceği şeklinde değerlendirir. Ona göre Kur'ân'da nesihi olarak adlandırılabilir şey, ancak böyle olan âyetlerdir. Çünkü Kur'ân'da her mensûh âyet nâsihini takip etmiş; İbrahim'in (a.s) oğlu yerine koçu kurban etmesi âyeti, Müslümanların kafirlerle bire on denliğini ifade eden âyet ve necvâ âyeti, bu üslup üzere tahakkuk etmiştir. Bu düşüncesini ifade ederken dil verilerinden de istifade eden müfessir, Bakara-2/106 âyetinde, şart cümlesinde cevabının hemen gelmesi gerekliliğiyle konuyu irtibatlandırmıştır. Nitekim Arap dilinde şart cümlesinin doğru kullanımı, yerine getirilen şeyin yani cevabın hemen getirilmesidir. Dolayısıyla “Nesih” edildiği söylenen şeylerin nesihi olabilmesi için arkasından yeni hükmün hemen getirilmesi icap etmektedir.¹³⁶⁸ Bu meselenin bizce önemi, nesihi olduğu ifade edilen rivâyetlerde, temas edilen vahyin inişinde zamansal bir boşluğa imkân tanıyan rivâyetleri reddetme maksadı taşımasıdır. Nitekim dönemin meşhur âlimlerinden Kâdî İbnü'l-Arabî, bu tarz rivâyetleri makbul addetmekte, âyetlerin nüzûlünde zamansal boşlukları mümkün görmektedir.¹³⁶⁹

Neshin maslahatla ilişkili konularından birisi olan mut'a nikahı, Şîi ve ehli sünnet arasındaki farklılaşmanın bariz olduğu bir alandır. Endülüs çevresinde mut'a nikahını mümkün gören kimseleri İbn Hazm; İbn Meserre ve İsmail er-Ruaynî'nin takipçisi olarak addetmektedir. Bu irtibatı Endülüs i'tibâr ehli için ortak bir zemin olarak değerlendiren Casewit, İbn Berrecân açısından oruç özelinde neshin caiz görüldüğünü söyler. Ancak temel yaklaşım olarak neshe mesafeli durduğunun da altını çizmektedir.¹³⁷⁰ Oruç özelinde neshin imkânının, diğer şeriatlerle ilişkisi göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Nitekim oruç, diğer peygamberlerin de ümmetlerini sorumlu kıldıkları bir ibadet olurken, şeriatı Muhammedî de birtakım değişiklikleri haiz olmuştur.

İbn Berrecân'ın cumhur ulemadan farklı düşündüğü konulardan birisi de mut'a nikahıdır. O, zaruret ve ihtiyaç halinde mut'ayı caiz görmekte, Kur'ân'da âyetin mevcut olmasını edebi bir şekilde

¹³⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2320-2321.

¹³⁶⁷ Mücâdele: 58/12.

¹³⁶⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 5/2550, 2551.

¹³⁶⁹ Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin Mutezile ve maslahat vurgusu oldukça dikkat çekicidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/201-203.

¹³⁷⁰ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 217-221.

neshedilmediğine dair bir delil olarak okumaktadır. Nitekim vahyin ilk zamanlarında zaruret sebebiyle mübah olan bu tür nikah, zaruretin izale edilmesiyle Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir. Bu hükmün Kur'ân'da yer almasının hikmeti, yeniden zaruret oluştuğunda hükmü uygulamaya işaret etmektedir.¹³⁷¹ Kur'ân hattında yer alan hükmün zaruret halinde pratiğe döküleceğini söylemesi, müfessirin neshe farklı bir pencereden baktığını görmemiz için yeter sebep olmaktadır. Çünkü burada zaruret sebebiyle âyetle izin verilen bir durumun, Hz. Peygamber'in sünnetiyle yasaklanması, âyette ihtiva edilen hükmün nesih edildiği anlamına gelmeyip, zaruret haline tehir edildiğini düşünmektedir. Onun yaklaşımında bütün bu durum, ilgili âyetin hattının bakî kalmasıyla anlamlı olmaktadır.

İbn Berrecân, neshi geçmiş ümmetlerin şeriatlerine dair yapılan değişikliklerle irtibatlı görmesinin en güzel örneğini, oruç âyetlerinde göstermektedir. Bakara-2/183 âyetinde oruç lafzı mücmel olarak zikredilmiş, Müslümanları Ehl-i İncil'in orucu gibi oruç tutmaya yönlendirmiştir. Sonra Bakara-2/187 âyetiyle mücmel lafız beyan edilmiş, orucun zamansal aralığı belirlenmiş, iftar sonrası cinsel ilişki serbest bırakılmıştır. Yine Medine'de Aşure orucu tutan Yahudilere mukabil olarak, orucun ramazan ayında tutulması beyan edilmiş, oruçtan mazur olanların hükmü açıklanmıştır. Dolayısıyla ehli kitabın uyguladığı oruç ahkâmına yeni kurallar getirilerek nesih gerçekleştirilmiştir.¹³⁷² Bu âyetlerde, Râzî'nin Ebû Müslim'den neshe dair aktardıkları ve neshe itirazları olduğunu belirten Fâtih Hüsni, İbn Berrecân'ın bu görüşü, Ebû Müslim'den naklettiğini düşünmektedir.¹³⁷³ Biz de bu konuda Fâtih Hüsni'yle aynı kanaatte olduğumuzu belirtmek isteriz.

İbn Berrecân, Kur'ân'ın "Hükmün izâlesi" anlamında neshe karşı olduğu, nitelik olaraksa sünneti Kur'ân'a yardımcı kabul ettiği için sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul etmemektedir. Nitekim onun mut'a nikahını zaruret halinde tekrar uygulanabileceği düşüncesi, tam olarak bu ilişkiyi göz önüne sermektedir. Çünkü Kur'ân'da zaruret bağlamında yer alan bu nikahı, Hz. Peygamberin emriyle nehyedilmiş ancak hat olarak Mushaf'ta yer almış olması, yeni bir zaruret halinde tekrar mut'a nikahına irca edilebileceğini göstermektedir. Onun Kur'ân'da neshi geçmiş ümmetlerin hükümleriyle ilişkili gördüğünü daha önce ifade etmiştik. Ancak o, sünnetin sünneti neshini mümkün görmekte, bunun örneğini gusül almanın gerekli olduğu hadislerle delillendirmektedir.¹³⁷⁴ Sünnetin Kur'ân'a dair izahatlarına ise beyan kategorisi içerisinde yer vermektedir. Aslında bu görüş İmam Şâfiî'nin, Mâlikîlerin çoğunluğunun ve Dâvud ez-Zâhiri'nin yaklaşımıdır. Kur'ân'da nesih olduğu iddiaları; mense'e, mücmeli beyan, hükmün ilk haline dair hitâb, umum ifadeyi husus kılma, genel hüküm, istisna ve manada iç içelik şeklinde anlaşılır şeylerdir.¹³⁷⁵ Dolayısıyla nesih olduğu iddia edilen âyetler bu ilişki biçimleriyle okunduğunda, âlimlerin belirttiği gibi bir neshin Kur'ân için söz konusu edilebilmesi mümkün olmamaktadır.

¹³⁷¹ Nisâ-4/24 âyetine bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 2/718-721.

¹³⁷² İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/479-480; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/394-398.

¹³⁷³ Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 146.

¹³⁷⁴ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/258-260.

¹³⁷⁵ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/261.

Râzî ve Kurtubî neshe konu olduğunu düşündükleri âyetlerde, Allah'ın kulların maslahatını gözetir iradesinin yer almasını ortaya koyan bir yaklaşıma sahiptirler. Dolayısıyla nâsih ve mensûh âyetler arasındaki ilişki, hükmün kendisinden ziyade hükmün konulduğu şeye ilişkin değerlendirilmiştir. Böylece neshin mahiyetiyle ilişkili olarak, insana dönük tarafının Cenab-ı Hakk tarafından dikkate alındığını ifade edebiliriz.

Müslümanların güçlü zamanlarının bittiği ve zayıflık halinde olduklarında, tekrar müellefe-i kulûba pay verilebileceği düşüncesini dile getiren Kâdî İbnü'l-Arabî, benzer dönem ve bölgede yaşayan âlimlerin ortak fikrini göstermesi ve sahabenin sükût-u icmâsının nesh ettiği hükümlerin ki müellefe-i kulûb bu kabildendir, yeniden icra edilebileceğini göstermesi açısından anlamlıdır.¹³⁷⁶

İbn Berrecân açısından neshin oturduğu zeminlerden bir diğeri ise, kutsal kitapları neshetme anlayışıdır. Nitekim Casewit meselenin bu vechesi bağlamında İbn Berrecân'ın nesih anlayışına vurgu yapmış, İslâmın Hristiyanlığını neshettiği fikrine bağlı kaldığını ifade etmiştir.¹³⁷⁷ Ayrıca Tevrat ve İncil'den alıntılar yaptığını bildiğimiz müevvil, Kur'ân'ı bilgi edinme sahası olması bakımından diğer kutsal kitaplara öncü saymakta, bir anlamda Kur'ân müheymin olarak diğer kitapların esası olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın Levh-i mahfûz'un bir nüshası olması sebebiyle âlimler, Tevrat ve İncil'den Kur'ân'a uygun yorumlarda bulunabilme imkânı elde etmektedir. Nitekim onun i'tibâr yaklaşımını Tevrat ve İncil'e de tatbik ettiğini tekraren belirtmek gerekmektedir.¹³⁷⁸

Nesih konusunun İbn Berrecân bağlamında önemli bir diğer yönü, maslahat tartışmasına dönüşmesi olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim Şâtîbi ekseninde günümüzde maslahat tartışması hala canlılığını korumakta, tartışmalar ağırlıklı olarak ahkâma taalluk eden bir yapı arz etmektedir.¹³⁷⁹ İlk örnekler arasında Cüveynî, Gazzâlî gibi âlimlerin yer aldığı maslahat fikri, İbn Berrecân'da oldukça esnek sayılabilecek bir görünüm arz etmekte, temel ilke olarak Müslümanların güç ve kudretine göre ahkâmın ve uygulanacak olan hükümlerin tehir edilebileceğini belirtmektedir. Nitekim neshi de bu çerçevede gereksiz görmekte – Kur'ân özelinde- veya Müslümanların hâllerine göre hükümleri takdim ve tehir etmektedir. Onun maslahat vurgusunun, Endülüs özelinde yaklaşık 3 asır sonra Şâtîbi'nin meseleyi yeniden ele alması şeklinde tezâhür ettiğini düşünmekteyiz. Çünkü bu düşünce ibâhilik ve ahkamda keyfilik problemini doğurabilecek bir mahiyet arz etmektedir.¹³⁸⁰ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki İbn Berrecân'ın Müslümanların maslahatına vurgu yapmış olması, modern

¹³⁷⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/530.

¹³⁷⁷ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 245, 257-259.

¹³⁷⁸ İbn Hazm ve İbn Berrecân'ın kutsal kitaplardan yapmış olduğu iktibaslar için bkz. Yousef Casewit, "A Muslim Scholar of the Bible: Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur'an Commentary of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)", *Journal of Qur'anic Studies* 18/1 (2016), 1-48. Aynı bir bölüm olarak eserinde konuyu işlemiştir. Bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 245-265.

¹³⁷⁹ Modern döneme dair tartışmalar için bkz. Gülnür Külünkoğlu, *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım*, İFAV, İstanbul 2022.

¹³⁸⁰ Şâtîbi'nin hadler ve ibâdâtı genel ilkeler kapsamında sayması İbn Berrecân gibi teklif-kulluk ilişkisini dikkate aldıkları ve anlamın buharlaşmasının önüne geçme arzusu olarak görebiliriz. Modern dönemde Endülüs tecrübesi ve Şâtîbi'nin ön plana çıkmasına dair bkz. Külünkoğlu, *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım*, 229-241.

araştırmacıların tarihsellik düşüncesiyle bağdaştırılmamalı, ayrıca ibadet ve hadler konusunda maslahat vurgusu yaptığı şeklinde tasavvur edilmemelidir.

Onun nesih anlayışının bir diğer boyutuysa zâhir anlam ve bâtın anlam düzlemine yerleşmektedir. Nitekim İbn Berrecân, Bakara-2/256 âyetinde “Dinde zorlama yoktur” anlamının nesh edildiğine dair görüşleri tenkit etmiş, âyetin öncesi ve sonrasıyla ilişkisi bakımından ve buradan elde edilen mefhûm anlam da diyebileceğimiz bâtın anlamın, hüküm itibarıyla devam ettiğini belirtmiştir. Şâyet nesih düşüncesini kabul edecek olsak dahi bu durumun ortaya konulan mananın zıttına bir durum olmadığını, Müslümanların bunu uygulayabileceği zamanı gözetlemesi gerektiğini belirtmiş, hakiki nesih olarak bu noktaya vurgu yapmıştır. Dolayısıyla bu düşüncesiyle Müslümanların üzerinden zayıflık hali, zarar doğma endişesi, vehn¹³⁸¹ gibi gerekçelerle vucûb hükmünün kaldırılacağını belirtmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu tür nesih, İbn Berrecân’ın ıstılahında *hakiki/sahih nesih* adını almaktadır.¹³⁸² Buradan hareketle İbn Berrecân zâhir ve bâtın yaklaşımını nesih düzleminde işletmekte, hükmün izalesi anlamında anlaşılan fıkhi bağlamdaki neshin, âyetin işlerliğinin ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ihsas ettirmektedir.¹³⁸³ O, âyetlerin Mushaf’ta yer almasını bu çerçevede anlamlı bulmakta, uygun şartların olduğu durumlarda Müslümanların hallerine uygun olan ve Mushaf’ta yer alan bu tür hükümlerin işlevselliğinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımı, onun hayatın akışını dairesel bir boyutta düşünüyor olduğunu, Müslümanların hallerine dair şer’i hitâbın, güçlü oldukları zamanlarla beraber zayıf oldukları zamanları da kuşattığını göstermektedir.

İbn Berrecân’la muasır olan Yahudî dinini terkederek hristiyanlığı seçen Petrus Alfonsî, Yahudi inancına dair eleştirilerinde İslâm’a yönelik birtakım eleştirilere de yer vermiş, bu eleştiriler içerisinde Kur’ân’da imana zorlama olmadığı fikrine temas etmiş ancak Hz. Peygamberin şiddet yolunu seçmesi sebebiyle İslâm’ı tenkit etmiştir. O, hem dinde zorlama olmadığına dair âyetlerin hem de İslâm’ı zorla kabul ettirmeyle ilgili âyetlerin oluşunu, Kur’an içi nesihle açıklamanın da sağlıklı olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın çelişik bilgiler ihtiva eden beşerî bir kelâm olduğu düşüncesini ortaya koymayı arzulamıştır.¹³⁸⁴ Dolayısıyla dönemin tartışmalı konularından birisi olan nesih, İbn Berrecân gibi âlimlerin temkinli yaklaşarak neshin alanını daraltma ve maslahat merkezli bir anlayışa evirmiştir. Ayrıca İbn Berrecân özelinde nesih konusu, Kur’ân müdafaası olarak da anlam kazanmıştır.

Yahudilerin Kur’ân’a yönelttikleri en önemli tenkitlerden birisi, nesih konusu olmaktadır. Onlar neshi bir çelişki olarak değerlendirmekte, ilâhî bilgide değişiklik içerdiği için reddetmektedir. Yahudiler

¹³⁸¹ Mufessir burada vehn hadisine işaret etmiş olmalıdır. Hadisin metni, isnadı ve hangi kaynaklarda yer almış olması açısından bkz. Üsâme Yıldırım, *Vehn Hadisi ve Dünyevileşme*, Yüksek Lisans Tezi, Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2020.

¹³⁸² İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/ 434.

¹³⁸³ Neshe dair zâhir ve bâtın ayrımını Bursevî’de de görmekteyiz. O, zâhiri hükmün neshe konu edilebileceğini ancak bâtın anlamların câri olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/278, 279. Ayrıntılı bilgi için bkz. Miras meselesi özelinde konuya teması için bkz. Denizer, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu*. 198-200.

¹³⁸⁴ Müslümanlara yönelik eleştiriler için bkz. Yasin Meral, "Petrus Alfonsi’nin Yahudilere Reddiye’sinde İslâm Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 16 / 43 (16-12-2013) (Aralık 2013): 173-192 .

neshe dair emirleri mefsedet ve maslahatı emir içerisinde telakki ederek, Allah'ın mefsedeti emrinin muhal olduğunu belirterek, Kur'an'ın bu çerçevede ilâhî olmadığını söylemektedirler. Nitekim iyi bir şeyi emretmek sonra onu yasaklamak Yahudi âlimlerin anlayışında tenakuz oluşturmuş, bu durumun ilahlığa yaraşmayacağını ifade etmişler. Esasında Yahudiler, Kur'an'a yönelik eleştiri ve onun ilâhî olmadığını nesih argümanı üzerinden delillendirme çabasına girmişlerdir.¹³⁸⁵

Bu bağlamda İbn Berrecân'ın nesih konusuna mesafeli yaklaşımı, mensûh âyetlerin muhkem oluşuna dair ispat çabasını anlamlı kılabılır. Nitekim nesih meselesi, İslâm dinini savunma, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat ve Kur'an'ın vahiy oluşunu gösterme şeklinde, çok boyutlu bir tartışma ve diğer dinlerle yürütülen polemiklerin yer aldığı bir anlayış faaliyetini ifade etmektedir. Nitekim özellikle Endülüs ilim havzası ve bu bölgede nesih meselesine dair yapılacak çalışmalar, yukarıda ifade ettiğimiz farklı i'tibârları dikkate almak zorundadır. Aksi taktirde nesih meselesinin sadece İslâm toplumunun içsel bir problemi olarak anlaşılıp tartışılıyor olmasına sebebiyet verilecektir.

İbn Berrecân'ın Kur'an ve sünnet hakkında yapmış olduğu kategorik ayrım, İbn Hazm'ın Kur'an neshinin haber-i vâhid ile de olabileceği düşüncesiyle birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı olacaktır. Aynı şekilde İbn Hazm'ın nesih konusunda hikmet, illet ve maslahata iltifat etmemesi, İbn Berrecân'ın kulların maslahatı ve şartları dikkate alan yaklaşımının karşısında yer almaktadır.¹³⁸⁶

Neshi önceki hükmün beyanı olarak gören ulema, zaman açısından muvakkat bir süreçten bahsetmektedirler. Neshi ref' olarak değerlendirenlerse herhangi bir zaman kısıtlamasından bahsetmemektedirler. Neshi hükmün kaldırılmasıyla ilişkili görenlerin sâbit olan hükmün kaldırılmasının kelâmî bir problem doğuracağı endişesi yer almaktadır. Dolayısıyla problem Allah'ın ilmi ve ilim sıfatı çerçevesinde dikkate alınması gerekliliğini doğurmaktadır.¹³⁸⁷

İbn Hazm'ın, neshi beyanın bir türü olarak ele aldığı dikkate alındığında, İbn Berrecân'ın Bâcî' nin ref' anlayışıyla meselenin problemlerini izole etmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Çünkü beyan türü olarak nesih muvakkat bir süreci dikkate alması sebebiyle yaşadığı dönemdeki problemleri çözmeyi kolaylaştırırken, ref' anlayışıyla Yahudilerin Kur'an'ın muhafazası ve ilmullaha dair iddia ve ithamlarının önünü almasını sağlamaktadır.

Enfâl-8/65 âyetinde meselenin iki veçheye haiz olduğu vurgusu dikkat çekmekte, bire on hükmünün mensûh olması belirtilmekte ancak âyetin geleceğe dair bir emir ve işaret ihtiva ederek benzer süreçlerin yaşanabileceği vurgusu bulunmaktadır. Âyetin hat olarak Kur'an'da yer alması bağlamında bakî kılındığını/yer aldığını söylemektedir. Dolayısıyla âyetlerde zamanla tahsis edilmiş bir hükümden bahsedildiğini ifade etmektedir. Meselenin diğer yönü ise bu âyetin haberin bir türü olan vaad ifade

¹³⁸⁵ Bkz. Mustafa Göregen, *İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 203-205; Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 165-172.

¹³⁸⁶ İbn Hazm'ın nesih düşüncesi için bkz. Mehmet Özbay, *İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

¹³⁸⁷ Neshin terim anlamları ve bu çerçevedeki tartışmalar için bkz. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 21-35.

etmesi, neshinse haberde işlevsel olmadığı vurgusunu görmekteyiz. Netice olarak bu hüküm ve vaadin ileriki zamana dair sabır ve takvalı kullar için tekrar bire on şeklinde tahakkuk edeceğini belirtmektedir.¹³⁸⁸

Nahl-16/101 âyeti çerçevesinde tebdil ifadesinin, neshin bir türü olan hükmü ve hattı/tilaveti kaldırılmış olma manasına gelebileceğini ancak Hz. Peygamberin vefatıyla bu durumun artık söz konusu değildir. Tebdil lafzının bir başka manası, lafızlarının benzer ve farklı kullanılarak ortak mananın çeşitlendirilmesi olarak müteşâbih ifadeler olarak da dikkate alınabileceği vurgusu bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygambere iftiracı bir şekilde anan kimselerin anlayışı kıt, derin düşünceden müstağni olduklarını belirtmektedir. Onun bu yaklaşımı aynı zamanda Yahudilerin Kur'ân'a dair birtakım iddialarına cevap taşıdığını düşünmekteyiz. Nitekim kıssalarda aktarılan olayların farklı ifadelerle belirtilmesi dönemin Yahudiler ve farklı din mensupları tarafından Kur'ân'a dair ithamların merkezinde yer aldığı söyleyebiliriz.

İbn Berrecân, Kur'ân'da nesih fikrine mesafeli durarak klasik nesih anlayışından farklılaşır. Kur'ân'ın sünneti neshini veya sünnetin sünneti neshini mümkün görmesi, nesih düşüncesini tamamen reddettiği şeklinde anlaşılmasının önünde durmaktadır. Biz, İbn Berrecân'ın *Tenbîhu'l-efhâm*'da ahkâm âyetlerine sınırlı bir şekilde yer vermesini de göz önüne alarak onun nesih anlayışının, neshin inkarından öte bir mana taşıdığını düşünerek, neshin Mushaf'ta bulunmadığı, mensûh olduğu ifade edilen âyetlerin ise te'vîl edilmesi fikrinde olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bu yaklaşımla onun neshe dair itirazlarını vahiy ve Kur'ân'ın mevsûkiyetine dair endişeleri gidermeyi hedefleyen bir yönünün bulunduğunu ifade etmeliyiz. Ayrıca nesih meselesi; beyân, maslahat, bedâ, Yahudiler'le tartışmalar, Kur'ân'ın/vahyin bütünlüğü gibi meselenin farklı veçhelerini gösteren problemler olarak gözükmektedir.

3.2.6. Gaybla İlişkisi Açısından İ'câzü'l-Kur'ân

Sûfiler açısından gayb, bilinebilir olma bakımından genellikle ikili olarak taksim edilmiştir. Bu meselenin, mutasavvıfların bilgi nazariyesiyle irtibatlı olduğu ifade edilerek, gaybın müşahedeye konu olmasından söz edilmektedir. Bu çerçevede Hızır-Musâ kıssası dikkate alınırken, ledünnî ilimden bahsedilebilmektedir.¹³⁸⁹ Yıldız, İbn Berrecân'ın bilinmesi mümkün olan gayb ve bilinmesi mümkün olmayan gayb şeklinde bir ayrıma gittiğine değinerek, müfessirin meselenin bâtın boyutuna işaret ettiğini söylemektedir. Konunun bir diğer boyutu ise gaybın beşere nispetle mevcut olması ve Allah için gaybın söz konusu olmamasıdır.¹³⁹⁰

¹³⁸⁸ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/462-463.

¹³⁸⁹ Müfessirin bu ilmin en özel ilimlerden olduğuna dair fikri için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1507. Ayrıca bkz. İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 469.

¹³⁹⁰ İslâm düşüncesi, sûfiler ve İbn Berrecân açısından gayba dair değerlendirmeler için bkz. Yıldız, Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecân, 52-62. Kudüs'ün fethine dair keşfin izâfî gayp açısından değerlendirmiştir. Bkz. Yıldız, Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecân, 71.

Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı Kerim, Müslümanların hayata dair bir rehberidir. Onun bu konumu, inançla irtibatlı olmakla birlikte, Kur'an'ı okuyup anlamındaki eşsiz güzelliği görmekle de ilişkilidir. Kur'an'ın i'câzı anlamındaki eşsizlikler, etkileyici ve benzersiz üslubunda bulunmakta, Kur'an anlattığı kıssa ve mesellerle Müslümanların eşsiz rehberi olmaktadır. Bu bağlamda klasik ve çağdaş âlimlerin dilsel özelliği çerçevesinde Kur'an'ın i'câzı, onlarca müstakil eser veya eserlerin alt başlığı olacak şekilde ele alındığı bir Kur'an ilmi olmuştur. Nitekim tehadî âyetlerin özelinde bu ilim, Kur'an'ın ilâhî boyutu düzleminde de dikkate alınmış, gayrimüslimlerle tartışmalarda bu yönü vurgulanmıştır.¹³⁹¹

Kur'an'ın gaybî haberler ihtiva etmesi, farklı i'câz vecihleriyle birlikte düşünülmüş, Nazzâm (ö. 231/845), Rummânî gibi Mu'tezilî kimseler ve Hattâbî (ö.388/998), Bakıllânî (ö. 403/1013) Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) gibi âlimler konuya dair eserler telif etmiş, gayptan haberler taşıması meselesine, i'câz veçhi olup olmaması açısından temas etmişlerdir.¹³⁹² Buna ek olarak İbn Berrecân'ın muasırı olan Zemahşerî de gaybî i'câzı, i'câzın vecihleri arasında saymaktadır.¹³⁹³ Nitekim Süyûtî, i'câz vecihlerine dair âlimlerin görüşlerine topluca yer vermiş, gaybî i'câz vecihi olarak sayan âlimlerin görüşlerine değinmiştir.¹³⁹⁴ Süyûtî, i'câz konusuna dair müstakil eserinde de gaybî bilgileri i'câz içerisinde değerlendirmiştir.¹³⁹⁵ Nüzûl öncesi, nüzûl zamanı ve nüzûl sonrası şeklinde üçlü bir gayb sistemi çizilmiştir. Bu veçhin tek başına yeterli olmadığı ifade edilirken her sûrede gaybî haber yer almadığı belirtilmiştir.¹³⁹⁶

İ'câzü'l-Kur'an konusu, Doğu İslam dünyasında olduğu gibi Endülüs bölgesinde de üzerinde önemle durulan bir mesele olarak karşımızdadır.¹³⁹⁷ Aynı zamanda Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Atıyye, İbnü'l-Arabî ve Kâdî İyâz gibi Endülüslü âlimler, Zerkeşî ve Süyûtî gibi Kur'an ilimlerinde öne çıkan âlimlerin temel kaynakları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla i'câzü'l-Kur'an'a katkıları açısından

¹³⁹¹ Yûsuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406; Numan Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihîsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 75-114.

¹³⁹² Rummânî, Hattâbî ve Cürcânî birlikte basılmıştır. Bkz. Ebû Suleymân Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*. Selâsu Resâil fi i'câzi'l-Kur'an içinde. Thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Za'lûl Selâm. (Mısır: Dâru'l-maârif, ts.). Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/90-124. Gaybın bir i'câz türü olması bakımından bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/95-96. Demirci, Kur'an'ın i'câz yönleri; nazım ve telif, gaybî haberler içermesi, beşeriyetin ihtiyacını karşılaması, fennî mucizelere işaret etmesi ve Hz. Peygamber tarafından değiştirilmemesi şeklinde beş maddede toplamıştır. Bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 198-202.

¹³⁹³ Kur'an nazımı ve gayptan haber vermesiyle mucizedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/202, 3/282, 922. İ'câz yaklaşımını için bkz. Recep Orhan Özel, *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 256-295.

¹³⁹⁴ Konunun tamamı için bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 709-724.

¹³⁹⁵ Süyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân fi i'câzi'l-Kur'an*, 1/180-182; Ayrıntılı bilgi için bkz. Naim Döner, *Celâleddin es-Süyûtî'nin "Mu'taraku'l-Akrân fi i'câzi'l-Kur'an" Adlı Eserinin Kur'an'ın i'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 258-264.

¹³⁹⁶ Mehmet Zeki Doğan, "Gaybî Haberler Yönüyle Kur'an'ın i'câzı", *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 53-64.

¹³⁹⁷ İbn Atıyye, Kurtubî, İbn Cüzey ve Ebu Hayyân'ın tefsir mukaddimleri bağlamında bir çalışma olarak bkz. Ali Bulut, "Kur'an'ın i'câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili", *Bakı Dövlät Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 10/19 (30 Haziran 2013), 7-23.

Endülüs'ün dikkate alınması gereken bir bölge olduğunu ifade etmeliyiz. Bunun temel gerekçeleri arasında; farklı toplumlarla birlikte yaşama, farklı ekollere mensubiyet, siyasi ayrışmalar, farklı düşüncelere sahip kimselerden eğitim almaları olarak ifade edebiliriz. Nitekim Şâtîbî'nin i'câz ile ilgili görüşlerine baktığımızda i'câz; meâni ve beyân ilimleri çerçevesinde dikkate almış, Kur'ân'ın i'câzına kitâb başlığı altında yer vermiştir. Dinin asıl ve esaslarının ortaya konulduğu Kur'ân ön plana çıkmış, kelâmullah onların seviyesini de dikkate alarak fesâhat ve belağat açısından muhatapları acze düşürmüştür.¹³⁹⁸ Burhan Baltacı'nın tespitlerine göre Kur'ân'ın i'câzının anlaşılması, zâhirîni anlamakla gerçekleşeceği şeklinde ifade edilmiş, peygambere verilen en büyük mucize oluşuna vurgu yapılmıştır.¹³⁹⁹

Mekkî, Bakara-2/23-24 âyetleri özelinde, “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ” “Kulumuza indirdiğimiz şeyde bir şüphe içerisindeyseniz, haydi benzeri bir sûre getirin” âyetindeki zamirin Kur'ân'a dönmesi gerektiği düşüncesine Taberî'den hareketle işaret etmiş, Kur'ân'ın benzerinin asla getirilemeyeceğini söylemiştir.¹⁴⁰⁰ Ayrıca Fussilet-41/1 âyetinin nüzûlüyle ilgili olarak aktardığı bilginin, Kur'ân'ın i'câzına delalet ettiğini, Kureyş'in fasih kimselerinin güç yetirebilseydi Kur'ân'a muarazada bulunacağını düşünmektedir.¹⁴⁰¹ Nitekim Mekkî, nüzûl asrını fesahat ve belagat asrı olarak anmakta, Kur'ân'ın benzerinin ortaya konulamamasını nübüvvetin ispatına delil göstermektedir.¹⁴⁰² Mekkî'nin açısından, dilin i'câzü'l-Kur'ân bağlamında önemli görüldüğünü düşünmekteyiz. Nitekim onun Kur'ân ilimlerine dair birçok meselede derin bilgi sahibi olduğuna dair kayıtlar, tabakât sahiplerinin ortak noktasıdır.

Mekkî'nin muasırı olan İbn Hazm da i'câz konusuna *el-Fasl* adlı eserinde, Kur'ân'ın i'câzına iki başlık altında yer vermiştir. İlk kısımda; nübüvvet inkârcıları çerçevesinde, Müslümanların dışındaki toplulukları dikkate alarak Hz. Peygamberin nübüvvetini destekler mucizelere işaret bağlamında konuya temas etmiştir. Yahudilere ölüm temennisi üzerinden meydan okuyan Kur'ân, dilci Araplara muâraza ederek tehdîde bulunmuştur.¹⁴⁰³ Araplar buna mukabelede bulunamazken az sayıda kişinin karşılık verme çabası onları gülünç duruma düşürmüştür. Kur'ân'ın bu özelliğinin bakî olduğu vurgusunu yapan İbn Hazm, muârazanın sadece dile dayalı veya gaypla ilişkili olmasına karşı

¹³⁹⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/144-146.

¹³⁹⁹ Baltacı, *Şâtîbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 99-101. Konunun ümmîlikle irtibatı için bkz. Baltacı, *Şâtîbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 124.

¹⁴⁰⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/189-191.

¹⁴⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 10/477-479.

¹⁴⁰² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 6/285. İ'câz vecihlerine dair düşünceleri için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 6/285-286. Cürcânî'nin Nazmü'l-Kur'ân'ından seçmeler yaptığı bir eserinden söz edilmekte ancak Abdülkâhir el-Cürcânî olması pek mümkün gözükmemektedir. Edip ve şâir olan Ebü'l-Hasen el-Cürcânî olması muhtemeldir. Bu eserin ismi *İntihâbu Nazmi'l-Kur'ân li'l-Cürcânî* şeklinde olmakta, ayrıca Mekkî'nin icâz ile ilgili de eseri bulunmaktadır. bkz. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, 8/14. Nazma dair bu eserden Zerkeşî'de istifade etmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/92.

¹⁴⁰³ Konunun nübüvvet bağlamında ele alındığı kısım için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/422-442.

çıkılmaktadır. İbn Hazm, insanın takatinin üstünde bir kitab olan Kur'ân'a muâraza yapılmasını, engellenmiş/sarfe olarak ifade etmektedir.¹⁴⁰⁴

İcâzu'l-Kur'ân'a dair *Fasl*'daki ikinci kısım, Müslüman fırkalarla ilgili tartışmalar ekseninde yer almaktadır. Müslümanların Kur'ân'ın mucize olduğu konusunda hemfikir olduğunun altını çizen İbn Hazm, beş noktada tartışmayı toplamıştır.¹⁴⁰⁵ Kur'ân'ın icâzının bâki olduğunu belirten müellif, sadece nazım veya sadece gayp bilgisi sebebiyle muciz olmadığını, her iki yönüyle birlikte icâz sahibi olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰⁶ Kur'ân'ın belagat yönünün en üstte olma fikrini öne sürenleri tenkit eden İbn Hazm, bunun Kur'ân'a yaraşmayan bir vasıf olduğuna dair örnekler vererek bilinenin dışında bir icâz oluşunu öne çıkarmıştır.¹⁴⁰⁷ Onun açısından insanların benzerini getirmekten âciz kaldıkları bu Kur'ân, her yönü ve ifadesiyle sınırlama olmaksızın mu'ciz bir kitap olmaktadır.¹⁴⁰⁸

İbn Atıyye, tefsirinin mukaddimesinde icâzü'l-Kur'ân'dan söz etmekte, tehdid çerçevesinde yapılan yorumları yetersiz görmektedir. O; nazımın, mananın ve lafızların fasih olarak peş peşe bulunmasıyla icâzı dikkate almıştır. Kur'ân'da bir lafız çıkarıldığında onun daha iyisini oraya yerleştirmek mümkün olmamakta, her peygambere kavminin ihtisas ettiği alanda ilâhî destek verilmektedir ki Kur'ân fesahati ile öne çıkmaktadır.¹⁴⁰⁹ Bakara-2/23 âyeti çerçevesinde “مثله” ifadesindeki zamirin aidiyetinin Kur'ân olduğunu söylemiş, mukaddimesinde söylediği üzere gayba dair icâzı uzak bir değerlendirme olarak ifade etmiştir.¹⁴¹⁰ Biz, İbn Atıyye'nin düşüncesinin her ne kadar isim vermese de İbn Berrecân'ın düşüncesine, özellikle gayba dair icâza zımnen cevaplar ihtiva ettiğini düşünmekteyiz. Bir diğer Endülüslü âlimimiz olan Kâdî İyâz *eş-Şifâ* adlı eserinde, Kur'ân'ın icâz vecihlerine işaret ederek dörde ayırmıştır. Gayptan haber vermeyi de bu türler arasında saymakta, telifinin güzelliği, nazımının eşsizliği, kıssalardan bahsetmesi şeklindeki dört tür hakkında, icâz vecihleri açısından ihtilaf olmadığını altını çizmektedir.¹⁴¹¹ Yine bölgenin önde gelen âlimlerinden olan İbn Rüşd el-Cedd, kelâmullahın belâgatte mu'ciz olduğunu ifade etmiş ve Hûd-11/44, Hicr-15/94 ve Mâide-5/67 âyetlerini mu'cizeliğine örnek olarak sunmuştur. Fesâhat açısından ona benzer veya yakın anlamda hiçbir kelâmın ortaya konulamayacağını belirterek, fesâhat ve belâgatin kelâmın/sözün azlığında olduğunu, fazla sözün edebî açıdan hoş karşılanmadığını vurgulamıştır.¹⁴¹² Benzer şekilde *Mesâil* adlı eserinden hareketle, Kur'ân'ın belâgatini icâz ve hazifte gördüğünü söylemeliyiz.¹⁴¹³

¹⁴⁰⁴ Detayları için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/444-448.

¹⁴⁰⁵ 1- Allah'ın zâtıyla irtibatlı bilgilerin varlığı 2- İcâz'ın devamlılığı, 3- A'ciz bırakan şey meselesi 4- İcâz yönü 5- İcâzın miktarı şeklindedir. bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/276-294.

¹⁴⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278-280.

¹⁴⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/282-288.

¹⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/288-294.

¹⁴⁰⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 1/52-53.

¹⁴¹⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 1/106-107; 3/120-121.

¹⁴¹¹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/526. Diğer vecihler için bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/500-542.

¹⁴¹² İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, 18/483-484.

¹⁴¹³ İbn Rüşd el-Cedd, *Mesâilu Ebi Velid b. Rüşd*, 1/128.

Fâtih Hüsni, İbn Berrecân'ın i'câz vecihlerini dörde ayırdığını ifade etmekte, bunları; peygamberin ümmî oluşu, nazım, i'câzu'l-husûs ve fasıla olarak sıralamaktadır. İlk veçhi, Taberî'nin zayıf bir görüş olarak gördüğüne temas ederek, zamirin Kur'ân'a râci oluşunu tercih ettiğini belirtmiştir. İkinci vecih, en meşhur tür olurken, i'câzul-husûs ise İbn Berrecân'ın kavram olarak özel bir kullanımı olmakta, meselenin gaybla irtibatı bulunmaktadır. Dördüncü türü olan fasıla i'câzını ise Mutezili olan Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) görüşüyle irtibatlandırmıştır.¹⁴¹⁴ Câbir, doktora tezinde İbn Berrecân açısından bu ilmin önemini ortaya koymakta, münâsebet ilmi çerçevesinde Kur'ân'dan elde edilen ilimler içerisinde değerlendirmektedir. Bu anlayış, beyân ve i'câz açısından münâsebet ilminin oturduğu temelleri de göstermeyi sağlamaktadır. Onun ulaştığı önemli neticelerden biri, İbn Berrecân'ın beyânî i'câz ve nazma dikkat eden kıymetli bir tefsir eseri yazmış olmasıdır.¹⁴¹⁵

Câbir, âyetlerin fasılları özelinde, âyetin ilâhî isimlerle tamamlanmasını ve siyakıyla uyumunu, lafızların dikkatli ve özenli seçilmesi noktasında değerlendirmiştir. Esmâ ve sıfatların dışında, Kur'ân fasıllarında lafızların mana uyumunun dikkate alınarak seçilmişliğine vurgu yapmıştır. Kehf-18/101 “الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا” “Onlar, dünyada gözleri hak ve hakikate perdeli olduğundan Beni anmıyor ve Kur'ân'ı dinlemeye tahammülsüz davranıyorlardı.” âyetinde, “أَعْيُنُهُمْ” lafzının zikredilmesine değinerek kalp ve dilin haricinde, alışılmışın dışında kullanılan bu lafzın zikirle birlikte anılmasına dikkat çekmiştir. Yine Sâffât-37/38 âyetinde, “إِنَّمَا لَدَانِيقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ” “Azabı tatma” lafzına işaret ederek bu lafzın cennet ehli için kullanılmadığını, bunun yerine onlar için Kur'ân'da ebedilik anlamındaki “خلود” lafzının tercih edildiğine temas etmiştir.¹⁴¹⁶

Kur'ân, İbn Berrecân açısından en büyük mucizelerden birisi olarak görülmüş; ifade güzelliği, düzeni, gayptan haberler içermesi, geçmiş milletlerin helak sebepleri, hükümlerdeki hikmeti, zâhir-bâtını ihtiva etmesi gibi özelliklere sahip olduğu aktarılmıştır.¹⁴¹⁷ Kur'ân'daki mana ve nazım uyumu, Kur'ân'da i'câzın bulunduğu dair en önemli şeylerin başında yer almaktadır.¹⁴¹⁸ Nitekim İbn Berrecân da Kur'ân nazımını, gaybi i'câzla birlikte bir i'câz vechi olarak ifade etmektedir. Müfessir, âyetlerin tefsirinde ilâhî isim ve sıfatların öncelikli konumda olmasını anlamlandırmakta, sûre/âyet ilişkisi bakımından anlam uyumuna vurgu yapmaktadır. *İzâhu'l-hikme* adlı eserinde, resulün mucizelerle desteklendiğini, Kur'ân'ın gayptan haber vermesine vurgu yaparak, kelâmullahın eşsizliğiyle âlemle uyumlu oluşunu ifade etmiştir.¹⁴¹⁹ Bu noktada Kur'ân; gayb ve şehadet âlemini ihtiva eden bir kitaptır.

¹⁴¹⁴ Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 178-183. Rummânî'nin i'câz anlayışı için bkz. Celalettin Divlekçi, “‘Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) İ'câz Anlayışı”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (Aralık 2016), 7-54.

¹⁴¹⁵ Usâme Muhammed Mâcid Abdullah Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân el-Endelüsî Dıraseten Menheciyeten Tatbikiyyeten*, Ammân: Doktora Tezi, Câmiatü'l-ulûmi'l-İslâmiyeti'l-âlemiyye, 2014.

¹⁴¹⁶ Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*, 227-239.

¹⁴¹⁷ Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 85-86.

¹⁴¹⁸ İ'câz konusuna dair yaklaşımı için bkz. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 178-183. İbn Berrecân'ın nazım kavramına yüklediği anlamı, münâsebet ilmi özelinde değerlendirdik.

¹⁴¹⁹ İbn Berrecân, *İzâhu'l-Hikme*, 356-357.

Yâsîn-36/32 “وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ” âyetinde yer alan “لما” lafzında, lam tekid, mâ ise nefy içindir. Bu bağlamda cümlelerin takdiri; Onların, bizim aciz bıraktıklarımızın tamamı, şimdi huzurumuzda hazır durumdadırlar, şeklindedir. İbn Berrecân âyetin devamında, başka bir görüşe göre “Lemma”nın istisna anlamına geldiğini ve bu durumda cümlelerin takdirinin, “Onların tamamı, hepsi huzurumuzda hazırdır” şeklinde olduğunu belirtir. Bu anlam takdiri dikkate alındığında, âyette yer alan “Kül” ve “Cem” lafzı aynı anlamda kullanılmış olur ki bu, i‘câz açısından uygun görülmez. Çünkü aynı anlamların tekrarı, ibarenin güzelliğine uygun değildir ve bu durum, Kur’ân’ın nazmı ve bedî oluşuna uymamaktadır.¹⁴²⁰ Bu meselede müfessirin, hazfin Kur’ân’da yer aldığını ifade etmesi, i‘câzın bir türü olan hazif yoluyla, Kur’ân’ın i‘câz olduğuna işaret anlamında yorumlanabilir.

İbn Berrecân, Hâkka-69/40-43 “Kur’ân şerefli bir elçinin sözüdür. Ne bir şâir ne de bir kahîn sözü, asla değildir. İnanmıyorsunuz, düşünmüyorsunuz. O, âlemlerin rabbinden indirilmiştir.” âyetleri özelinde, Kur’ân’ın kavî olarak Cibril sonra Hz. Peygambere nispetine değinmiş, şayet Kur’ân’ı sihir ve kehanet olarak niteleyenler onu indirene iman etselerdi, Kur’ân’ın mu‘ciz oluşunu bilecek ve hiçbir cin ve beşerin birbirlerini destekleseler dahi ona üstün gelemeyeceğini anlayacaklardı, demektedir.¹⁴²¹ Bu çerçevede Kur’ân’ın Allah tarafından indirilmiş olduğuna dair gaypla ilişkili bir bilgi veya iman, Kur’ân’ın eser sahibinden hareketle muhkem bir kitap olduğu sonucunu doğuracaktır. Bu da onun yaklaşımında, gayptan haberler içermesi bakımından Kur’ân’ın mu‘ciz bir kelâm olduğu anlamına gelecektir.

Kur’ân’ın nazmını da i‘câz türleri arasında değerlendiren İbn Berrecân’ın, dili dikkate alması tabîî olmakta, ona göre Yûnus-10/3 “Hiç şüphe yok ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da (yarattığı) arşa istivâ eden, her işi yöneten Allah’tır. O izin vermedikçe şefaate edecek kimse de yoktur. İşte bu Allah sizin rabbinizdir, öyleyse O’na kulluk ediniz. Bunları düşünüp ibret almaz mısınız!” âyeti Kur’ân’ın nazımının ve i‘câzının eşsizliğini ifade etmektedir. O, dilden hareketle lafızların farklı anlamlarını dikkate alarak tefsir yapmaya dair yeni anlamlar oluştururken, bu anlamlar ve bu anlamların nefiylerinden/mefhûm-i muhâlifinden yeni yorumlara/te’vîllere imkân sağlamaktadır. Aslında bizce o, nazımdaki i‘câzdan nübüvveti ispata ulaşmakta, oradan da kitabın sahibinin muhkem bir eser indirdiği sonucuna varmaktadır.¹⁴²² Nitekim onun gaybî i‘câzı dikkate aldığını, peygamberlerin gaypla ilişkili olarak vahiy almasını ve geçmiş-gelecekte haberler vermesini birlikte düşünmeliyiz. Bu bağlamda Bakara-2/23 âyetinde “مِثْلَهُ” ifadesindeki zamirin, ümmî peygambere irca edilebileceğini söylemesi anlamlı hale gelmektedir.¹⁴²³ Allah’ın peygamberler göndererek kullarına nimet verdiğini ifade eden müfessir, mu‘ciz olarak indirdiği mahfûz kitabın tenzilini, Allah’ın kudretiyle bağlantılandırmıştır. Bu çerçevede Kur’ân’ın rubûbiyet fazileti ve nübüvvet lütfü olarak

¹⁴²⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 4/2066.

¹⁴²¹ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 5/2625-2626.

¹⁴²² Bkz. İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 1/193-196.

¹⁴²³ İbn Berrecân, *Tenbihu ’l-Efhâm*, 1/193-195.

nitelemiş olması değerli olmuş, Kur'ân'ın ümmî bir kimse tarafından tilaveti, önceki ve sonraki bütün insanları acze düşürmüştür. Dolayısıyla kitabın mucizeliği, ilelebet devam etmektedir.¹⁴²⁴

İbn Berrecân'a göre Levh-i mahfûzdaki şeyler daha genel, daha faydalı ve varlığı hakikat olarak anılmaya tam hak sahibi olmaktadır. Müfessirin buradan hareketle kişilerin, şahidin gayba kıyasıyla birtakım hakikatlere ulaşılabilceğini düşündüğünü belirtebiliriz. Bu durum, i'câzın özel türü olan gayptan haber vermeyle irtibatlandırılabilir. Kur'ân'ın da dahil olduğu kitapta yer alan manalar, sûrelerde bulunan kıssalar, farzlar, hükümler, i'câzın ve nazmın ortaya konulmasındaki sûretleri tamamlamaktadır. Yüce ruhaniyetle yani Allah'ın ruh vermesiyle bu harfler âlemde cisimleşmekte, halk sıfatının tecellisi olmaktadır. Kur'ân'da yer alan hitâb biçimleri olarak harfler, emir âleminin konusu olmakta, Allah'ın harflerle mücmeli mufassal kılarak, yarattıklarını tedbir etmesi bu şekilde tahakkuk etmektedir.¹⁴²⁵ Dolayısıyla âlemin yukarıdan aşağıya hikmetle inşâ edilmesi ve bunun bir sonucu olarak Yaratıcısı sebebiyle Kur'ân nazmındaki uyum ve güzellikleri doğurmasıyla sonuçlanır.

Kur'ân'da gaybî haberlerin yer alması, kelamın ilâhî boyutunu gösteren önemli yönlerden birisi olmaktadır. Bu haberler geçmiş, nüzul dönemi ve gelecek olarak ayrılmaktadır.¹⁴²⁶ Kur'ân'da yer alan kıssalar, gaybî haberler bağlamında büyük bir yekûn tutmaktadır. Hz. Peygamberin ümmî oluşu dikkate alındığında, onun ehl-i kitaba dair kıssalardan bahsetmesi önemli gözükmekte, nübüvvetle sıkı bir ilişkiyi göstermektedir. O dönemde müşrik Arapların bilmediği hadiselerden söz etmesi de dikkate değerdir. Bu çerçevede, İbn Berrecân'ın gaybî haberleri hususî bir i'câz türü olarak görmesini anlamlı kılabiliriz. Ancak tarihi süreçte, kimi âlimlerin her âyette gayba dair bilginin yer almadığı eleştirisiyle gaybî i'câzı eleştirdiklerini görmekteyiz. Ayrıca emsâlü'l-Kur'ân başlığında işaret ettiğimiz hususlar ve kıssalara i'tibâr emrinin, gaybî haberlerle bağları bulunmaktadır. Hatta İbn Berrecân'ın Rûm-30/1-4 âyeti çerçevesinde, vahiyden hareketle keşfe dayalı çıkarımı da nübüvvet varisi olan sûfiler özelinde anlam kazanmaktadır.

Bu noktada bizce, gaybın hususî bir i'câz veçhi olmasını vahiy kavramıyla birlikte düşünerek de değerlendirebiliriz. Kur'ân'ın metafizik âlemden peygambere iletilmesi vahyin gaypla sıkı bağları olduğunu gösterir. Bu sebeple tümel olarak bakıldığında, Peygamberin bizlere aktardığı ilâhî mesajın/Kur'ân'ın tamamı gayptan haber verme olarak tanımlanabilir. Böylelikle her bir âyet, vahiy olmak bakımından gaypla irtibat ve ilişkili olacaktır.

¹⁴²⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/193-195.

¹⁴²⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-Efhâm*, 1/120.

¹⁴²⁶ Doğan, "Gaybî Haberler Yönüyle Kur'ân'ın İ'câzı", 53-64.

SONUÇ

Endülüs bölgesinin en önemli sûfîlerinden birisi olan İbn Berrecân'ın hayatı ve görüşlerini ele aldığımız bu tez çalışmasında, onun zihin dünyasını ana hatlarıyla ortaya koyduk. Bu çalışmanın, onun hakkında yapılan araştırmalara bir giriş mahiyeti arz ettiğini, düşünce dünyasının tamamen tüketilmediğini belirtmeliyiz. Ayrıca tefsir sahasında yapılan çalışmaların, -özellikle tefsir eserlerinin- disiplinler arası bir araştırma olması, farklı bir tasnif ortaya koymamızı gerektirmiştir. Ancak araştırmaya dayalı olan bu çalışmamızın, farklı veçheleri dikkate alarak değişik başlıklandırmalara da ayrılabilceğini düşünmekteyiz. Tezdeki başlıklandırma sistemimiz, İbn Berrecân'ın da tefsirinde dikkat çektiği, dönemiyle ilişkili okumalarımızın bir semeresidir. Bu durum, ilk olarak müfessiri tanımayı ve hakkındaki iddiaları bilmeyi gerektirir. Onun hayatına dair sınırlı bilgi bulunması ve aynı zamanda siyasi bir polemğin konusu olması, hayatının dikkatli bir şekilde incelenmesini zorunlu kılmıştır. Fakat biz bu araştırmada, siyasi tartışmalara kurban edilmeden onun ilmî yönünün öne çıkarılması gerektiğini ilke edindik. Farklı çalışmalarda hayatına değinildiği için, onun hayatının siyasi boyutlarını dikkate alarak ilk bölümde, ilmî kişiliğini ön planda tutmaya çalıştık. Bu bağlamda Endülüs'te tasavvuf, farklı düşünen âlimler açısından karşıt olunabilecek kadar güçlü temsilcilere sahiptir. Bu kimselerden biri de tezimizde incelediğimiz İbn Berrecân'dır. Nitekim onun Kur'ân yorumculuğunu, nazari/felsefi bir yorum olarak niteleyebiliriz.

İbn Berrecân'ın fikriyatında "Kur'ân/vahiy", merkezi bir konumda yer almaktadır. Onun, ilâhî kelâmın hem yaratıcıyla irtibatı hem de Arap lisanında tezâhürü dikkate alınarak okunması düşüncesinde olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla farklı cihetlere sahip olan Kur'ân, âlemle de irtibatlı anlaşılabilir. Bu noktada Kur'ân hem âleme âyet olurken hem de âlemdeki varlıklara dair esaslar barındırmaktadır. Aynı şekilde âlem hem vahye dair âyetler barındırırken hem de ilâhî olanla ilişkilidir. Dolayısıyla âlem ve vahiy/Kur'ân, birbirini tafsil eden mündemiç şeyler olarak görülmektedir. Aynı zamanda bunlar, ilâhî isim ve sıfatlarla irtibat ve alakalı da olmaktadır. Bu yaklaşım onun aynı zamanda aradığı/cevapladığı Allah-âlem ilişkisi ve çokluğun zuhuruna dair bir yorum faaliyetidir. Özet bir şekilde ikinci kısımda vahiy/Kur'ân; kitâbullah, âlem, ilâhî isim-sıfatlar ve insanla irtibatlı olarak hakikat arayışına dair rehberlik yapmaktadır. Onun düşünce, fikir ve yorumlarını vahiy merkezli prensiplere dayandırdığını tespit ettik. Müfessirin kendine has kavramları, dini metinlere merkezi önem vererek oluşturduğunu gördük. Vahye dair bu tarz bir yaklaşım, İbn Berrecân'ı Kur'ân yorumunun diğer âyetlerle desteklenmesi gerekliliğine götürdüğünü ifade edebiliriz. Kur'ân'ın bütüncül okunması ve anlamının öne çıkarılması, bu çerçevede anlamlı hale gelmiştir.

Son kısımda ise müfessirin yöntemine dair bir arayışla birlikte, te'vîlin kanununa/esasına dair soruşturma sürecine bir deneme olmuştur. Bu esaslardan hareketle tasnifimiz, Kur'ân ilimleri özelinde, bunun uygulamasına dair arayış çabasıdır. Bu bağlamda Gazzâlî, Kâdî İbnü'l-Arabî gibi âlimlerle

müstakil metin boyutunda devam eden te'vîlin esaslarına dair soruşturma, İbn Berrecân'ın da cevaplamayı hedeflediği sorular arasında yer almaktadır. Biz, onun “Endülüs'ün Gazzâlisi” olarak nitelenmesini, bu bağlamda okumanın doğru olacağını düşünmekteyiz. Onun “i'tibâr” kavramı ve bu kavrama yüklediği anlam, te'vîl düşüncesini ortaya koymamızı gerektirirken aynı zamanda i'tibârın Kur'ân'la/vahiyle irtibatını da göstermektedir. Dolayısıyla i'tibâr, İbn Berrecân'a hem düşünceye dair bir alan açarken hem de muhtemel çelişkileri izale etme fırsatı da sunmaktadır. Bu sebeple dil, zâhir-bâtın dengesi ve nasların uyumlu olması, i'tibârın keyfiliğinin önüne geçme çabası olarak düşünülmelidir. Aynı zamanda İbn Berrecân bağlamında i'tibâr, vahyin sonraki muhataplarının yapması gereken, geleceğe dair bir inşâ sürecinin de parçası olmaktadır.

Günümüzde, Kur'ân anlayışında nüzûl sebepleri ve ortamını dikkate almamak, parçacı bir anlayış olarak ifade edilmektedir. Bu çerçevede eleştiride bulunan kimselerin, tarihin her şeyin esası ve ilkesi olduğu anlamında tarih metodolojisini merkeze aldıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu anlayışta kelâmullah, tarih yargısının içerisinde anlam kazanan bir hale dönüşmektedir. Sûfî yaklaşım -özelde İbn Berrecân- ise meseleyi, -kelâmullahı- mutlak varlık (vücûdu mutlak) ve sıfatları çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu yaklaşımlar, Kur'ân'ı, “Bağlam içerisinde bir kelâm mı yoksa varlık içerisinde bir kelâm mı?” tartışmasına götürmektedir. Sûfiler, kelâm içindeki bağlamı inkâr etmemekle birlikte alabildiğince anlamı genişletmekte, bazen bu tarz genişletmeler, dilsel anlamın göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Ayrıca varlığa ilişik kelâm anlayışı, sûfilere gelecek perspektifi sunmakta, İbn Berrecân gibi bazı sûfilerin keşfe dayalı gelecek yaklaşımlarına kapı aralamaktadır.

Bu çalışmada, Kur'ân ilimleri bağlamında, İbn Berrecân'ın ağırlıklı olarak üzerinde durduğu ve tefsir disiplini açısından da tartışılan problemlere yoğunlaştık. İlgili kısımda, Kur'ân ilimlerini problematik olarak ele alıp muasır kimseleri dikkate alarak diyalektik bir süreç şeklinde kurguladık. Bunu yaparken de problemin, farklı âlimlere, dönemin olaylarına, farklı disiplinlerle ilişkisine yer verdik. Dolayısıyla tefsir çalışmalarında yapılan standart anlayışın dışında bir başlıklandırma ortaya çıktı. Böylece Kur'ân ilimlerinin mesele merkezli dikkate değer olduğu, Kur'ân yorumlarına dair problemlerin tartışma sahası içinde bulunduğu sonucuna vardık. Aslında Kur'ân ilimlerinin hem tefsirlerde hem de müstakil kitaplarda geleneği muhafaza ve güncel meselelerle mezc edilmiş bir mahiyete sahip olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu tezin teklifi, modern dönem için Kur'ân ilimlerinin konumuna dair farklı bir bakış oluşturabilmektir. Bu sebeple günümüzde, Kur'ân ilimlerine dair usûl merkezli değerlendirmelere ek şeklinde, mesele merkezli bir usûle ihtiyacımız bulunduğunu düşünmekteyiz.

6/12 asır özelinde, farklı dine mensup kimselerle İbn Berrecân'ın vahiy telakkisinin karşılaştırılması gerektiğini düşünmekteyiz. Kur'ân ilimlerini, geleneği muhafaza ederek farklı değerlendirme teklifi dışında, her bir ilmin dönemindeki tartışmaları dikkate alarak mesele şeklinde incelenmesini de gerekli görmekteyiz. İ'tibâr düşüncesinin klasik metinlerdeki karşılığının daha detaylı tespit edilmesi, ayrıca İbn Berrecân'ın muasırı olan İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî ile diyalektik okunması önem arz etmektedir. İlâveten Endülüs tasavvufî yorum geleneğinin hem tarihi hem de meseleleri açısından çalışılması

lazım olduğunu da ifade etmeliyiz. Dolayısıyla bu tez, ileriki çalışmalar için bir mukaddime olarak da düşünülebilir.

İbn Berrecân'ın kıraat anlayışı, kıraatleri yorum metodunda kullanması bakımından üzerinde çalışılmayı hak etmektedir. Mütevâtir, zayıf, şâz kıraatleri kullandığı yerlerin tespit edilerek, muasır İbn Atıyye gibi âlimlerle kıraat yaklaşımındaki farklılıklar ortaya çıkarılmalıdır. Bu araştırmaya, özellikle Endülüs bölgesindeki yedi harf tartışmaları da eklenmelidir. Buna ek olarak “Hakkıyla tilavet” kavramına yüklediği mana ve kıraatin ruhu'l-kudüs ittisali neticesinde ortaya çıkan manayı keşfetmesi fikri de dikkate alınmalı, onun gözünden tilavet ehlinin/Kur'ân okuyucusunun ilâhî kelâmla alakası kurulmalıdır.

Son olarak İbn Berrecân'ın nübüvvet düşüncesi, çalışılması gereken bir mesele olarak gözükmektedir. Onun risâlet ilmi olarak temas ettiği şeyler, kendinden önceki süreçte İbn Meserre ile bağlantılı olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ayrıca yapılacak olan bu çalışmada, Endülüs özelinde nübüvvetin ispatının ve gayrimüslimlerin Hz. Peygamberi inkâr etmesi boyutunun da dikkate alınmasının, meselenin anlaşılması için oldukça faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Bulukkîn. *Gurnata Zirîlerinin Son Emîri Abdullah b. Bulukkîn'in Hatıraları*. çev. Ebubekir Subaşı. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2022.
- Açıkgenç, Alparslan. "Evâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *İşbîliyye'nin Endülüs'ün Siyasî ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015.
- İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Adlûnî el-İdrîsî, Muhammed. *Nusûs mine't-Türâsi's-Sûfî el-Garbî İslâmî*. Ürdün: Dârü's-Sekâfe, 2008.
- Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- "İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2017), 221-271.
- Ahmed el-Kâdî el-Miknâsî. *Cezvetü'l-İktibâs*. Ribât: Dârü'l-Mansûr, 1973.
- Akhtar, Ali Humayun. *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Akkurt, Hamza. *İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Şihâbüddîn el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. Alî Abdî'l-Bârî Atıyye. 1-16 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Alkan, Ercan. *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. "Mecrîtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/278-279. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

“Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 4, 87-107.

Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Arpa, Abdulmutalip. *İbn Berrecan ve El-İrşad İsimli Tefsirindeki Fâtiha, Kehf ve Hucurat Sûrelerinin Tefsirinin Tahkiki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

“Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytûlmakdis’in Fethinin Müjdelenmesi”. *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 15 (2015), 33-46.

Ay, Mahmut. *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe Örneği-*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2016.

"İşâri Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", 2 Cilt, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul, 2012.

Kur’an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak – Hz. Musa Kıssası Örneği-. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. bs., 2017.

Aydın, Zeynel Abidin. “Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Eylül 2021), 334-352.

Ayğın, Fadıl. *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Aytekin, Arif. “İbn Tûmert”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aygündüz, Müberra. *Tasavvufun Yahudi Mistisizme Etkisi Bahya İbn Pakuda Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Azamat, Nihat. “İbnü’l-Arif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bayraktar, Fatma Karahan. “Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri”. *Bilimname*. <https://doi.org/10.28949/bilimname.447178>.

el-Bâcî, Ebü’l-Velîd. *İhkâmu’l-Fusûl fî Ahkâmi’l-Usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1989.

el-İşâretü fî Usûli’l-Fıkıh. 3. Baskı. Tunus: el-Matbaatu’l-Tûnisiyye, 1351.

Bahar, Murat. *Tefsir - Sosyal Hayat İlişkisi İmam Kurtubî’nin Bakara Sûresi Tefsiri Örneği*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2017.

Baltacı, Burhan. *Şâtubî’nin Kurân’ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

"Dini İlimler -Kıraat Tefsir-", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -IV- Endülüs*. ed. Mehmet Özdemir. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017. 401-418.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar. 2. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

“İbnü’l-Arabî Öncesi Endülüs’te Tasavvuf”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/23, “İbnü’l-Arabî” özel sayısı-II (2009), 325-355.

Barut, Abdurrahman. *Kur’an’da İbret Kavramı ve İbret Alınacak Şeylerin Zamansal Tasnifi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Başer, Hacı Bayram. *Şeirat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

“Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü’l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme”. (*Uluslararası İbnü’l Arabi Sempozyumu*, 2018), 567-595.

Batalyevsî, Ebû Muhammed es-Seyyid. *el-İnsâf fî’t-Tenbîh ala’l-Esbâb Elletî Evcebeti’l-İhtilâf Beyne’l-Müslimîn*. Thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, 2. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1403.

Bellver, José. “Al-Ghazālî of al-Andalus’: Ibn Barraĵān, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula”. *Journal of the American Oriental Society* 133/4 (2013), 659-681.

“Ibn Barraĵān”, in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30734.

el-Bekrî, Hamza. "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîflîği veya Kıyâsîlîği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 0 / 3 (Temmuz 2014): 81-113.

el-Bikâî, Burhânüddin. *Nazmü’l-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Sûver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984.

Masra’u’-tasavvuf, thk. Abdurrahmân el-Vekîl. Mekke: Nşr. Abbâs Ahmed el-Bâz, 1953.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü’l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2008.

Bozkurt, Birgül . "İhvân-ı Safâ’da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 19 (Nisan 2018): 27-59 .

Bozyiğit, Ahmet. *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

“İbn Meserre’nin Eserlerinin Otantikliği Üzerine”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 151-180.

Buğda, Sadrettin. *Bâcî’nin Kıyas Anlayışı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Bulut, Ali. “Kur’ân’ın İ’câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili”. *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 10/19 (30 Haziran 2013), 7-23.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*. thk. Abdullatif Hassan Abdurrahmân, 10 Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2018.

el-Cevherî, Ebu Nasr. *es-Sihâh Tâcü’l-Lüga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 2 Cilt, 4.Baskı. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.

Câbir, Usâme Muhammed Mâcid Abdullah. *el-Münâsebâtü’l-Kur’âniyye ‘inde Ibn Berrecân el-Endelüsî Diraseten Menheciyyeten Tatbîkiyyeten*. Amman: Câmiarü’l-Ulûmi’l-İslâmiyyeti’l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2014.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Felsefî Mirasımız ve Biz. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.

Casewit, Yousef Alexander. *The Forgotten Mystic: Ibn Barrajân (d. 536/1141) and the Andalusian Mu’tabirûn*. ABD: Yale University, Doktora Tezi, 2014.

The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century. United Kingdom: Cambridge University Press, 1. Basım, 2017.

“A Muslim Scholar of the Bible: Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur’an Commentary of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)”. *Journal of Qur’anic Studies* 18/1 (2016), 1-48.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 8. bs., 2017.

Ceyhan, Semih. “Üns”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Clemente, Pilar Garrido. “Sobre El ‘Kıtab Al-Garīb Al-Muntaqâ Min Kalam Ahl Al-Tuqâ’ De Ibn Jamis De Évora, Atribuido A Ibn Masarra”. *Alqantara* 30/2 (2009), 467-490.

Costa, Amina González. *Estudio y edición (primera mitad) del Idah al-Hikma, comentario coránico del sufî Ibn Barrayan de Sevilla (m.536/1141)*. Seville: Universidad de Seville, Doktora Tezi, 2013.

“Un ejemplo de la hermenéutica sufî del Corán en al-Andalus: el comentario coránico Idah al-Hikma de Ibn Barrayan”, Maestros sufies de al-Andalus y el Magreb Historia del sufismo en al-Andalus, ed. López-Anguita Gracia - Amina G. Costa (Córdoba/İspanya: Almuzara, 2009).

“Exégesis y Exégetas En Al-Andalus”. ed. Maria Mercedes Delgado Perez-Gracia Lopez Anguita. 75-91. Seville: Ediciones Alfar, 2010.

“El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia”. *El Azufre Rojo* 2 (2015), 49-68.

Coşkun, Ali. “İslâm’da Kurtuluş Düşüncesi ve Mehdilik”, Mesihî Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler Temel Giriş Metinleri, ed. Ali Coşkun (İstanbul: Ragbet Yayınları, 2019).

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Cemaatun mine'l-Ulemâ. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut 1983.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*. Nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

Çağrıçı, Mustafa. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/302-304. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çakar, Zahit Enes. *Gazali'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Çakır, Numan. *Kur'ân'da Hurûf-ı Mukattaa*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.

Çelebi, İlyas. “İbn Kasî, Ebü'l-Kâsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

“İsim-Müsemma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelik, Ömer. “Kur'ân-ı Kerîm'de Nûr Kavramı” *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, (1998-1999), 121-171.

Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.

Çetiner, Bedreddin. “Mesel (Tefsir)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Çınar, Bayram. “Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2021), 129-148. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.810926>.

Dalkılıç, Mehmet. “İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 75-118.

ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Deliser, Bilal. “Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 5-35.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2021.

Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Tefsirde Metodolojik Sorunlar. İstanbul: İFAV, 2012.

Tefsir Usûlü. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2009.

Demirli, Ekrem. “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 221-236.

- Denizer, Nurullah. *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usulî't-Tefsîr*, Kahire: Dâru's-Sahve, 2.bs., 1986.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2022,
- Divlekçi, Celalettin. “‘Ali b. İsa er-Rumânî'nin (ö. 384/994) İ'câz Anlayışı”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (Aralık 2016), 7-54.
- Doğan, Mehmet Zeki. “Gaybî Haberler Yönüyle Kur'ân'ın İ'câzı”. Batman Akademi Dergisi 4/1 (30 Haziran 2020), 53-64.
- Dokgöz, Derviş . "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Âyetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi / 37 (Nisan 2021): 117-142 .
- Döner, Naim. *Celâleddin es-Süyûtî'nin “Mu'taraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân” Adlı Eserinin Kur'ân'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şer'u Men Kablenâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Asrî, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk, 1981-82.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. *el-Mu'temed*, thk. Halî el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Ebü'l-Kâsım el-İşbîlî, *İhkâmu Sa'ani'l-Kelâm*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, 2. Basım, Âlemü'l-kütüb, 1985.
- Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil, 10 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebü Şâme el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Kitâbu'r-Ravdâteyn*. thk. İbrâhîm Zeybek. 5 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Fezâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye vd. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*, 2 Cilt, thk. Fuat Sezgin, Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Edirnevî, Mehmed b. Mehmed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. İbrâhîm ez-Zeybek, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Ekin, Yunus. “Endülüs'te Tefsir Geleneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 247-266.

Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Muhammed 'Avad Mer'ab, 8 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev.Yaşar Aydınllı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Fâtih Hüsni, Mahmûd AbdulKerîm. *Menhecü'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsîrihi v. 536*). Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009.

Ferhât, Şerîf Abdulmun'im Muhammed, vd., "Cehdü İbn Berrecân fî Dirâseti'l-Kıraâti'l-Kur'âniyyeti'l-Mütevâtire min Hilâli Tefsîrihi", *Mecelletü'l-İlmiyye bi Külliyyeti'l-Âdâb* 1/46 (2022), 756-776.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadu'l-Esnâ*.thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî, 1987.

İhyâu Ulûmi'd-Din. Nşr. Dâru'l-Marife, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982.

Mişkâtü'l-Envâr. thk. Ebü'l-A'lâ el-Afîfî, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye,

el-Mustasfâ. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdu's-Şâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Mi'yâru'l-İlm. çev. Hasan Hacak-Ali Durusoy, İstanbul: TYEKB, 2013.

"Kânûnü't-Te'vîl", Çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000), 521-526.

Gördük, Yunus Emre. *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.

"Hz. İbrahim'e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara/260. Âyet) Özelinde Bağlamın Tefsire Etkisi", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk, Nida Yayıncılık, 2 Cilt, 2019.

Göregen, Mustafa. *İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Görgün, Halil İbrahim. *Endülüs Tefsir Mukaddimleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.

"Endülüs Coğrafyasında Müşkilü'l-Kur'ân", *Sosyo-Kültürel Aidietlerin Müşkilü'l-Kur'ân'a Etkileri*.Teori ve Pratik Arasında Müşkilü'l-Kur'ân, İstanbul: Basılmamış Bildiri, 3-4 Aralık 2021.

Görgün, Tahsin. "İslâm Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb". 75-80. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

"Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri* (4. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), 17-18 Ocak 1998, 19-40.

Gündüzöz, Soner. “Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfî”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Nisan 2011), 43-58.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.59189>.

Gril, Denis. “La ‘lecture supérieure’ du Coran selon ibn Barrağân”. *Arabica* 47/3 (2000), 510-522.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî, 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1988.

Hâris el-Muhâsibî. Ebû Abdullah. *Âdâbu'n-nüfûs*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1983.

Mâhiyyetü'l-'aql ve ma'nâhü ve ihtilâfü'n-nâs fih. thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Kindî, 2. Basım, 1978.

“el-Kasd ve'r-Rucû ilAllah”, *el-Vesâyâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Hakkı Arayanlara Nasihatler, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.

el-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şübhe. thk. Nûr Saîd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

Hasan, Ahmed. “Nesh Teorisi”, tr. Mehmet Paçacı, İA. Dergisi, 1/3 Ankara 1987, 102-107.

Hasân el-Kâri. “İbn Berrecân el-Endelüsî ve Cuhûduhû fi't-tefsîri's-sûfi ve ilmi'l-keîâm”. *Mecelletü Câmîatu Dimeşk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânuniyye* 23/1 (2007), 369-374.

Hasîrîzâde, Elif Efendi. *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân*. Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Hattâbî, Ebû Suleymân. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. Selâsu Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde. thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Za'lûl Selâm. Mısır: Dâru'l-maârif, ts.

Hermâs, Abdu'r-Rezzâk. *Mukaddimetu Ahkâmi'l-Kur'ân li İbni'l-Arabî*, Mağrib: Dâru'l-Beydâ, 2001.

el-Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs*. thk. Lecnetün/Komisyon . Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1966.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattaa' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*. Thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkekîr el-Bekrî, 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak. *el-Muharrerü'l-Vecîz*, thk. Abdüsselâm b. Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Fihrisü İbn Atıyye. nşr. Muhammed el-Hâdî Ebû'l-Ecfân – Muhammed ez-Zâhî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Bâcce, Ebû Bekr es-Sâîğ. *Kitâbu'n-Nefs Bireysel Özün Keşfi*, Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol-Bayram Tamtürk. Ankara: Elis Yayınları, 2020.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasen el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrâhîm. 2. bs. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Berrecân el-İşbîlî, Ebu'l-Hakem Abdusselâm. *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve't-Taarrufu'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm*. thk. Fâtih Hüsnî Abdi'l-Kerîm. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.

Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve't-Taarrufu'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

A Qur'ân Commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141) Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered). ed. Gerhard Böwering, Yousef Casewit. Leiden-Boston: BRILL, 2015.

Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm, İstanbul: Süleymaniye, İsmihan Sultan, 00038.

Tefsîru İbn Berrecân, Konya: Yûsuf Ağa Kütüphanesi, YY4744.

el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'ân, Süleymaniye Kütüphanesi: Reisulküttab, 00030.

el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'ân, Süleymaniye Kütüphanesi: Şehit Ali Paşa, 0073.

el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'ân, Süleymaniye Kütüphanesi: Nuruosmaniye, 00148.

el-İrşâd fî Tesfîri'l-Kur'ân, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 00053M.

el-İrşâd fî Tesfîri'l-Kur'ân, Bursa: İnebey Kütüphanesi, H. Çelebi, 38.

el-İrşâd fî Tesfîri'l-Kur'ân, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 00042.

Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ, Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK-1424.

Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ, Konya: Bölge Yazma Eserler, BY6808.

İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kâsım. *es-Sıla fî Târihi'l-Eimmeti'l-Endelüs*. thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî. 2.bs., Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım el-Kelbî. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah. *Tefsîru Kur'ân'il-Azîz*, thk. Ebu Abdullah b. Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz, 5 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002.
- İbn Ebi'l-İsbâ' el-Misrî, *Tahrîru't-tahbîr fî sinâati's-sî'r ve'n-nesr*, Thk. Hafni Muhammed Şeref, Nşr. El-Cumhuriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Muttehîde el-Meclisü'l-'a'lâ liş'-şuûn,
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Haldûn. Ebû Zeyd el-Mağribî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. Basım, 2009.
- Tasavvufun Mahiyeti*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 2016.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs. *Vefeyâtü'l-A'yân*. Thk. İhsân Abbâs, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Bekir. *Fehresetü İbn Hayr*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd, Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*. Çev. İbrahim Çapak-Yûsuf Arkaner, İstanbul: TYEKB, 2018.
- el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1983.
- el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt. İstanbul: TYKBY, 2017.
- el-Muhallâ bi'l-Âsâr fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*. thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bindârî, 12 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbn Küdâme, Ebû'l-Ferec Ca'fer. (İbn Vehb'e ait), *Nakdü'n-Nesr*. thk. Taha Hüseyin-Abdulhamîd el-Abbâdî, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1933.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. thk. Cemâatün min Lügaviyyîn. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Meserre, Ebû Abdullah el-Cebelî (İbn Hamîs'e ait). *el-Müntekâ-Muttakilerin Yolu*. çev. Mehmet Necmettin Bardakçı. İnsan Yayınları, 1999.
- Havâssu'l-Hurûf. Nusûs mine't-Türâsi's-Sûfî el-Garbî İslâmî içinde*. Ürdün: Dârü's-Sekâfe, 2008.
- Risâletü'l-İ'tibâr Nusûs mine't-Türâsi's-Sûfî el-Garbî İslâmî içinde*. Ürdün: Dârü's-Sekâfe, 2008.
- İbn Pakuda, Yahyâ b. Yûsuf. *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb*. haz. İbrâhîm Sâlim b. Benyâmîn Yehûdâ, Brill-Leiden 1912.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd. *el-Mukaddimâtü'l-Mümeħhidât*. thk. Muhammed Haccî, 3 Cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

Mesâilu Ebî Velîd b. Rüşd, thk. Muhammed el-Habîb et-Tückânî, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2 Cilt, 2.bs., 1993.

el-Beyân ve't-Tahsîl, thk. Muhammed Haccî v.dğr., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 20 Cilt, 2. Bs., 1988.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd. *Faslu'l-Makâl*. thk. Muhammed Amâre, Kahire: Dâru'l-Maârif, 2.bs., ts.

Faslu'l-Makâl Din ve Felsefe İlişkisi. Der. Muhammed Âbid el-Câbirî, çev. Serkan Çetin, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

ez-Zârûrî fî Usûli'l-Fıkh. thk. Cemâlüddin el-Alevî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

İbn Meymûn Maimonides. *Delâletu'l-Hâirîn Akı Karışıklar İçin Rehber*. çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamîd el-Hendâvî, 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *es-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2.bs., Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986.

Câmiu'r-Resâil, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Atâ, 2001.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Kânûnü't-Te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, 1986.

Ahkâmu'l-Kur'an, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt, 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-Kabes fî Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm, 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh, thk. Hüseyin Ali e-Yederî, Saîd Fûde. Amman: Dâru'l-Beyârik, 1999.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Reddü'l-Müteşâbih ile'l-Muhkem mine'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye ve'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*. Beyrut: Nâdiu'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1910.

Şerhu Hal'i'n-Na'leyn. Thk. Ercan Alkan. İstanbul: TYKBY, 2017.

Mevâkı'u'n-Nücûm, Thk. Aldülaziz Mansûb, Kahire: Şirketü'l-Küds, 2016.

Kitâbu'l-Bâ, Çev. Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle içinde*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, 18 Cilt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Harflerin İlmi. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

İbnü'l-Arif, Ebü'l-Abbâs es-Sanhâcî. *Miftâhu's-Sa'âde ve Tahkîku Tarîkı's-Sa'âde*. thk. İsmet Abdüllatîf Dendeş. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Gönül Meclisleri. çev. Mehmet Necmettin Bardakçı. İstanbul: Sır Yayınları, 2005.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah el-Kudâî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâs, 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.

Mu'cem Ashâbi'l-Kâdî Ebî Ali es-Sadeffî. Nşr. Sekâfeti't-Diniyye. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 2000.

İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, Abdülhak. *el-Âkibe fî Zikri'l-Mevt*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1986.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye. *Fâidetün Celiyyetün fî Kavâidi Esmâi'l-Hüsnâ*. thk. Abdurrazzâk b. Abdulmuhsin el-Bedr, Kuveyt: Garâs, 2003.

İbnü'l-Muhibbi's-Sâmit, Ebû Bekir. *Sıfâtu Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ammâr Temâlet, 5 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hazâne, 2021.

İbnü'z-Zeyyât, Ebû Ya'kub et-Tâdilî. *et-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*. thk. Ahmed et-Tevfik. Ribat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye, 1948.

İbnü'z-Zübeyr, el-Gırnâtî es-Sekafî. Ebû Ca'fer. *Sılatu's-Sıla*, Thk. Abdüsselâm el-Herrâs-Sâid A'râb, 4. Cilt, el-Memleketü'l-Mağribiyye Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Mağrib, 1994.

el-Burhân fî Tenâsübi Süveri'l-Kur'ân, thk. Muhammed Şa'bânî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1990.

İlhan, Sinan. *Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar Endülü's'te Yahudiler (711-1091)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İnce, Eyüp. "Tasavvufta Sekr Ve Sahv Kavramları". *Turkish Academic Research Review* 8/1 (25 Mart 2023), 157-170. <https://doi.org/10.30622/tarr.1225432>.

İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

İsmet Dendeş. *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn ve Müstehilli'l-Muvahhiddîn Asri'-Tavâifi's-Sânî h.510-546/ m.1116-1151*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Evdâun Cedidetün ala'l-Murâbitîn. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.

Jaffe, Sam - Casewit, Yousef. "The Blessed Tree in the works of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)". *Journal of Islamic Studies* 34/3 (01 Eylül 2023), 371-401. <https://doi.org/10.1093/jis/etad015>.

Kabakcı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. <https://doi.org/10.31121/tader.763761>.

- Kabakçılı, Osman. “Kur’an Açısından Sekr ve Sahv Halleri”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (30 Haziran 2015), 219-228.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Zer el-Herevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kara, Mustafa. “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karadeniz, Osman. “İbn Berrecân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Takyettin Karakaya, *Gazzâlî’nin İşârî Tefsir Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karakuş, Rahmi. “İdealizm(Felsefe)”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Başeditör. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2. Bs., 2022), 2/199-201.
- Karaoğlu, Arslan. “Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 5-35.
- Karapınar, Fikret. “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç Bana Aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (31 Mayıs 2009), 57-98.
- Karlığa, H. Bekir. “Anâsır-ı Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- el-Kazvînî, Ömer. *Hâşiyetü'l-Keşf an Müşkilâtı'l-Keşşâf*. thk. Ammâr Yûnus Abdurrahma et-Tâî. Bağdat: Külliyyetü İmâm A'zâm, Doktora Tezi İçinde, 2010.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Şur'ân*. thk. Adnân M. Zerzûr, 2 cilt, Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl el-Yahsubî. *Tertîbü'l-Medârik ve Tertîbü'l-Mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vdğ., 8 Cilt, Mağrib: Matba'tü Fedâle, 1965-1983.
- eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, thk. 2 Cilt, Amman: Dâru'l-Feyhâ, 2bs., 1407.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe el-Kayrevânî. *Esâsü't-Te'vîl*, thk. Ârif Tâmir Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. ed. Şerefettin Yaltkaya, Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm. *Ta'arruf Doğu Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1992.
- el-Kettânî, Abdullhay. *Kitâbu't-Terâtibu'l-İdâriyye*. Thk. Abdullah el-Hâlidî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2. bs., ts.
- el-Kettânî, Nûrullüdâ. *el-Edebü's-Sûfî fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs fî Ahdi'l-Muvahhidîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber-İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2010.

Koç, Mehmet Akif. “Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi”. *İslâmiyât* 3 (2004), 43-58.

Koç, Turan. *Dilin Ötesi Kur’ân’ın Dil ve Uslûbu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Din Dili. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 1998.

Koca, Ferhat. “Müfesser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kukkonen, Taneli. *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*. çev. Zeliha Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Konaklı, Numan. “İ’câzü’l-Kur’ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 75-114.

Konevî, Sadreddin. *Miftâhu’l-Gayb Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: TYKBY, 2014.

Konur, Himmet. “Tasavvuf Düşüncesinde Yaratma”, *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen-Enis Doko, İFAV.

Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. basım, 2014.

Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs’te Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Kurtubî, Şemseddin el-. *et-Tezkire bi-Ahvâli’l-Mevtâ ve Umûri’l-Ahire*. Thk. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü Dâri’l-Minhâc, 2004.

el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt, 2. baskı, Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.

el-Kûsî, Abdulgaffar b. Nuh. *el-Vahîd fî Sülûki Ehli’t-Tevhîd*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 001794.

el-Vahîd fî Sülûki Ehli’t-Tevhîd, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 01583-002), vr. 78a-186b.

Kutluer, İlhan. “Düşünme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kuşeyrî, Abdükerim b. Hevâzin.. *Letâiuflu’l-İşârât İlahî Kelâmın Sırları*. çev. Ekrem Demirli. 6 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2020.

er-Risâle fi’n-Nahvi’l-Müevvel, Çev. Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle içinde*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

er-Risâletü’l-Kuşeyriyye, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. 2 Cilt, Kahire: Dâru’l-Meârif, ts,

Kuyanay, Mehmet. *Kur’an’da Düşünmeyi İfade Eden Kavramlar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Küçük, Hamza. *İbn Berreccan'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Küçük, Hülya. "Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barrajān (d. 536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 1: Ibn Barrajān's Life and Works." *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1/163 (2013), 87-116.

"Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barrajān (d. 536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 2: Ibn Barrajān's Views and Legacy." *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 163/2 (2013), 383-409.

İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Küçük, Hülya, Küçük, Hamza. "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berreccan". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 125-143.

Küçük, Sezai - Çakar, Zahit Enes. "Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı". *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/2 (21 Ağustos 2020), 188-211.

Külünkoğlu, Gülnür. *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım*, İstanbul: İFAV, 2022.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir Salâhaddin. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsân Abbâs, 4 Cilt, Dâru Sâdır: Beyrut, 1974.

Labrice, Reşid. "Nazariyyetü'l-İlm ve'l-Marife Inde İbn Berrecân", *Mecelletü'l-Meyâdin li'd-Dirâsât fi Ulûmi'l-İnsâniyye* 2/4 (2020), 164-183.

López-Anguita Gracia. "Ibn 'Arabī's Metaphysics in the Context of Andalusian Mysticism: Some Akbarian Concepts in the Light of Ibn Masarra and Ibn Barrajān". *Religions* 12/40 (2021), 1-19.

Maribel Fierro. "Bâtînism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), Author of the 'Rutbat al-Ḥakīm' and the 'Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)". *Studia Islamica* 88 (1996), 87-112.

Maribel Fierro. "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet". çev. Semih Ceyhan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 327-359.

III. Abdurrahman İlk Kurtuba Halifesi. çev. Firdevs Bulut Kartal. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

el-Makkarî et-Tilimsânî, Şihâbuddin *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*. thk. İhsân Abbâs, 8 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 2. bs.,1997.

Mehdevî, Ebü'l-Abbâs. *Beyânu's-Sebebi'l-Mücib*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

et-Tahsîl li Fevâidi Kitabi't-Tafsîl, thk. Muhammed Zeyyâd-Ferc Nasrî. 7 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2014.

Meral, Yasin. *İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- “İbn Meymun’un Yemen Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:2 (2013): 1-48.
- "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiye'sinde İslâm Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 16 / 43 (16-12-2013) (Aralık 2013): 173-192.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ Buluğî'n-Nihâye*. thk. Mecmua Resâil Câmiye, 13 Cilt, Birleşik Arap Emirlikleri: Nşr: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne Câmiatu's-Şârîka, 2008.
- el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhi*, thk. Ahmed Hasan Ferhât . Cidde: Dâru'l-Menâre, 1983.
- Merçil, Erdoğan. “Ali b. Yûsuf b. Tâşfin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Meşînî, Mustafa İbrâhîm. *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*,. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Muhammed b. Zeyni'l-Âbidîn Rüstüm. *Buyûtâtü'l-ilm ve'l-hadîs fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Müslim. *Sahîh-i Müslim*.
- Mütercim Âsım Efendî. *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- en-Nablusî, Abdülganî. *Reddu'l-Metin ala Muntekısı'l-Arif Muhyiddin*. Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr.883.
- Nas, Taha. *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *Sufî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Nazarpûr, Hâmid. “Reveş-i Şenâsî Tefsîr-i İbn Berrecân der Tenbîhü'l-Efhâm”, *Pejûheşhâ-i Kur'ân ve Hadîs* 52/1 (2019), 155-173.
- “Revikerd-i ve Reveş-i İbn Berrecân der Şerh-i Esmâ-i İlâhî”, *Edyân ve İrfân* 52 (2019), 165-179.
- “Muhkem ve Müteşâbih ez Didgâh-ı İbn Berrecân”, *Pejûheşhâ-i Kur'ân ve Hadîs* 53/2 (2020), 507-524.
- “Berresîye-i Didgâh-i İbn Berrecân der Bâre-i Hakku'l-Mübîn”, *Pejûheşhâ-i Edeb-i İrfânî* 40/1 (2020), 181-196.
- “Berresîye-i Didgâh İbn Berrecân der Hakk Mahlûk bihi”, *Hardnâme-i Sadrâ* 26/102 (2020), 87-98.

“Berresîye-i Didgâh İbn Berrecân der Bâre-i Abd-i Küllî”, *Edyân ve İrfân* 54/2 (2022), 499-514.

“Berresîye-i Pişkûy-i İbn Berrecân der Bâre-i Zamân-i Feth-i Beytü'l-Makdis”, *Târih-i İslâm ve İrân* 29/44 (2020), 159-177.

“Berresîye-i İ'tibâr ez Didgâh-i İbn Berrecân ve Mukâyese-i bâ İbn Meserre”, *Mutâlaât-i İrfân-i* 1/31 (2019), 353-374.

“Reveş-i Tefsîr-i İbn Berrecân der İzâhu'l-Hikme”, *Ayâr Pejûheş der Ulûm-i İnsân-i* 10/2 (2018), 21-35.

en-Nesefî, Ebû Hafs Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. thk. Muhammed Coşkun, 2 Cilt, İstanbul: TYEKB, 2019-2020.

Öngören, Reşat. “İbn Atâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/336. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Öz, Mustafa. “Mehdîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özbay, Mehmet. *İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Özdemir, Mehmet. “IX. Yüzyıl Endülü'sü'nde Zındıklık Suçlamaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (01 Haziran 1998), 195-224.

“Hammûdiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

“Mülûkü't-Tavâif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

“Zellâka Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özel, Ahmet. “Bâcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özel, Ahmet. “İbn Cüzey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özel, Recep Orhan. *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Özer, Salih. *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

Özköse, Kadir. *Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2. Basım, 2019.

Endülü's ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü. Trabzon: Kalem Yayınevi, 3. Basım, 2019.

- Özkuyumcu, Nadir. “İbn Beşkuvâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öztoprak, Mustafa. *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbili*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2016.
- “Demitolojizasyon ve Kur'an”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, 4/1, 119-145.
- Öztürk, Tuğba. *Endülüs İslâm Düşüncesinde Esma-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Palacios, Asín. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers: Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. çev. Douglas, Yoder. Leiden: Brill, 1978. <https://doi.org/10.1163/9789004661769>.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâhihu'l-Gayb*. Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 32 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3.bs, 1997.
- es-Safedî, Aybeg b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût, Mustafa et-Türkî, 29 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sarah Storoumsa-Sara Sviri. “The Begining of Myscital Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and His Epistle On Contemplation”, *JSAI* (2009), ss. 201-253.
- Sakr, Nebîl Ahmed. *Menhecü'l-İmâm Tâhir b. Âşûr fi't-Tefsîr*, Kahire: Dâru'l-Mısıryye, 2001.
- Sâid el-Endelüsî, Ebû'l-Kâsım. *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: TYEKB, 2014.
- Schimmel, Annemarie. *İslâmın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, 2. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Serdar, Murat. “Endülüs Alimlerin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnu'l-Arabî Örneği)”. *Bilimname : Düşünce Platformu* III/8 (Şubat 2005), 51-74.
- es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.
- Sevinç, Sümeyye. *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'an*, İFAV, İstanbul 2021.
- Subhî Sâlih. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. 24. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1955.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmrân, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2001.

es-Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.

Tabakâtu'l-Müfessirîn. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1396.

Buğyetü'l-Vuât. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Târihu'l-Hülefâ. thk. Hamdî Demirdâş. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Bâz, 2004.

Sünnetin İslâm'daki Yeri, Çev. Enbiya Yıldırım, 3.Basım. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Tenâsükü'd-Dürer fî Tenâsübü's-Süver, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Alî İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2002.

Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Şemsiddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

el-Hâvî li'l-Fetâvâ, Nşr. Dâru'l-Fikir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2004.

Süheyli, Ebü'l-Kâsım. *-Ravdü'l-Ünf fî Şerhi Sireti'n-Nebeviyye*, 7 cilt, Thk. Ömer Abdusselâm es-Selâmî. Dâru İhyâi Tûrasi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Süleyman Ateş. *İşârî Tefsîr Okulu*. 2. Basım. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

Kur'an'da Nesh Meselesi. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.

“Kutub”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Süreyha Aydın. *Endülüslü Mutasavvıf İbnü'l-Arif'in Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şahin, İskender. “Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (30 Aralık 2019), 79-113. <https://doi.org/10.18498/amailad.610181>.

eş-Şa'rânî, Abdulvehâb. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. 2 Cilt. Mısır: ts.

Şakiroğlu, Mahmut H. “Asin Palacios, Miguel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/480-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. 7 Cilt, Suud Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996.

el-Muvâfakât. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 6 Cilt, Suud Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.

Şentürk, Mustafa. “Endülüs Tefsîr Kültürü”. *Journal of Divinity, Faculty of Hitit University* 11/21 (01 Ocak 2012), 53-53. <https://doi.org/10.14395/jdiv81>.

Şeyban, Lütfî. *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*. 3. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kitâbu'l-kesb*, şrh. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1997.
- et-Taberî, Ebû'l-Hasen. *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*, Çev. Necla Bodur-Osman Bodur. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt, Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- et-Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fî Garbi Afrikâ*, 2 Cilt, Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426/2005.
- Tekin, Elif. Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi ve Ebû'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Bu Konudaki Görüşü. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Toprak, M. Faruk. "İbn Kuzmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Turgay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Tunç, Cihat. "Sâlimiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Çorum: Lider Matbaacılık, 2010.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh et-. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Suûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Ricâlullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/80-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- "Ricâlü'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- "İbret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/367-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- "Recâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- "Âl-i Abâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- "Bâtın İlmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- “Mehdî (İslâm İnancında Mehdî)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- “İ’câzü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406
- “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Üsâme. *Vehn Hadisi ve Dünyevileşme*, Yüksek Lisans Tezi, Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2020.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâdiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Mehmet. *İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet, 2019.
- “Gayb Meselesi ve İbn Berrecân’ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), 375-393.
- “İbn Berrecân”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Ömer Bozkurt. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- “Endülüslü Sufi İbn Berracân’ın Osmanlı’da Bir Şarihi: Lâlezârî ve ed-Durratü’l-Beydâ’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (31 Mayıs 2021), 91-133. <https://doi.org/10.33227/auifd.885538>.
- “el-İrşâd fi’l-Kur’âni’l-Kerîm- İbn Berrecân”, *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021, 505-519.
- Yıldız, Mustafa. *Endülüs’te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/569. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri*. 4. Basım. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

ez-Zehebî, Şemseddin. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 23 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Kitâbu'l-Arş. thk. Muhammed b. Halîfe b. Alî et-Temîmî, 2 Cilt, 2. Basım. Mediney-i Münevvere: Nşr. Umdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiâti'l-İslâmiyye, 2003.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB, 2016-2020.

ez-Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh. thk. Lecnetün min Ulemâi Ezher. 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1994.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. 3. Basım. Kahire: Matbatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1943.

ez-Ziriklî. Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. 15. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn. 2002.

Watt, W. M. "İslâm'da Kesb Doktrininin Kökeni". çev. İbrahim Hakkı İnal. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 99-121.