

## Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri

Derya ÇAKIR BAŞ\*

### Özet

Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs*'u ilk Türkçe *Fusûs* şerhi olmak özelliğiyle önemini korumaktadır. Bu eser çerçevesinde İbnü'l-Arabî düşüncesinde yepyeni muhtevalar kazanmış olan "tenzih" ve "teşbih" mefhumlarının izdüşümleri makalemize konu olacaktır. Bosnevî'nin şerhinin seçilmesi sebepleri arasında; ilk Türkçe şerh olmak itibarıyla Osmanlı ilim-kültür muhitlerini doğrudan etkilemesi ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı olan müellifin tenzih-teşbih hakkındaki mütâlaalarının yoruma mahal bırakmayacak ölçüde net, vâzih ve delillendirilmiş olması sayılabilir. Bosnevî'nin şerhinde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta temas ettiği, bazen işaret edip geçtiği konular, kelâmî ve felsefî bakış açılarına eleştiri olmaları bakımından vurgulanmış, tenzih ve teşbih gibi soyut ve spesifik bir konu daha somut bir zeminde ve işlevsel bir karaktere büründürülerek değerlendirilmiştir. Bu anlamda Bosnevî'nin tenzih ve teşbih hakkındaki hükümleri sûfilerin eğilimlerini yansıtması bakımından da gayet elverişlidir.

**Anahtar kelimeler:** Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî, tenzih, teşbih, tenzihte teşbih, teşbihte tenzih, hayâl.

### Abdullah Bosnavi's Remarks on anthropomorphism (tashbih) and transcendentalism (tanzih) in his *Fusus al-Hikam* Commentary

#### Abstract

Abdullah Bosnavi's work called *Tajalliyâtü arâisi'n-nusûs* maintains its importance as the first commentary written in Turkish on *Fusûsu'l-Hikam*. In our article we addressed the reflections of the concepts of anthropomorphism (tashbîh) and transcendentalism (tanzih) in Bosnavi's aforementioned work, which gained new dimensions through Ibn Arabî's thought. Among the reasons for choosing Bosnavi's commentary, the followings can be mentioned: in consequence of being the very first commentary of the *Fusûs* in Turkish, *Tajalliyât* had a direct impact on the Ottoman intellectual and cultural circles; and as one of the most vigorous followers of Ibn Arabî, Bosnavi's remarks on the concept of anthropomorphism (tashbîh) and transcendentalism (tanzih) are quite clear and based on evidences. The subjects briefly mentioned in *Fusûs* by Ibn Arabî were emphasized in Bosnavi's commentary because of their critical approaches to theological and philosophical viewpoints; moreover, an abstract and specific subject such as anthropomorphism and transcendentalism has been functionally dealt with on a concrete basis. When considered from this point of view, Bosnavi's inferences concerning anthropomorphism and transcendentalism are noteworthy in reflecting sufi inclinations as well.

**Key Words:** Abdullah Bosnavî, Ibn Arabî, anthropomorphism, transcendentalism, anthropomorphism in transcendentalism, transcendentalism in anthropomorphism, imagination.

\* Dr., (derya\_cakirbas@yahoo.com)

## Giriş

Muhtevâları itibariyle aslında kelâm ilminin meseleleri olan *tenzih* ve *teşbih* mefhumları İbnü'l-Arabî düşüncesinde yepyeni bir içerik kazanmış, vahdet-i vücûd nazariyesinin epistemolojik dayanakları hâline gelmiştir. *Tenzih* ve *teşbihin* bağımsız kavramlar olmaktan çıkarak birbirleriyle ilişkilerinin esas alındığı paradoksal bir zemine taşınması İbnü'l-Arabî düşüncesinin en orijinal yönlerinden biridir.<sup>1</sup> Nitekim William C. Chittick, İbnü'l-Arabî'nin “vücûd”a ilişkin en esaslı görüşünün *tenzih* ve *teşbih* kavramlarında ortaya çıktığını öne sürer; Şeyhü'l-Ekber'in düşüncesi mütemâdiyen bu iki görüş, yâni benzerlik (teşbih) ve benzemezlik (tenzih)/aynılık ve gayrılık arasında gider gelir.<sup>2</sup>

Teşbih ile desteklenmemiş tenzih yargısı İbnü'l-Arabî ile ileri noktaya taşınan akıl eleştirisinin en temel hedefi olmuştur. Ekrem Demirli'ye göre İbnü'l-Arabî'nin filozoflara yönelttiği en önemli eleştiri, Tanrı hakkında geliştirdiği bilgileri tenzih yargısı/tenzih hükmü olarak nitelemek sûretiyle aklın sınırlı doğasını ortaya koymasıdır. Kuşkusuz “sûfiler aklı en çok tenzih konusundaki ısrarı nedeniyle eleştirdiler”. Mârifetullah konusunda aklın verilerinin “tenzih hükmü” olarak benimsenmesi, Kur'ân ve Sünnet'te yer alan teşbihe dönük ifadelerden gücünü alan sûfilerin hayâli, vehmi, yâni teşbihi bir bilme biçimi olarak nazariyelerine dâhil etmelerini sağladı. “Sınırlı ve sınırlayıcı” olan tenzihin “en dar ve en geniş” olan hayâl gücü ile yâni teşbihle desteklenmesi, nazariyeyi özgün bir epistemolojiye kavuşturdu. Buna göre “Vahdet-i vücûd nazariyesi, tenzihçi Tanrı anlayışının eleştirisi ve bu anlayışın teşbihle ikmâlidir.”<sup>3</sup>

- 1 M. Mustafa Çakmakloğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yay., 2007, s. 406, 407. İstilahların muhtevalarının semantik açıdan genişlemesi, kimi kelime ve kavramların klasik olarak kullanılagelen mantıkî düzleminden çıkartılıp ontolojik, metafizik seviyelere kaydırılarak özel, teknik bir dil oluşturulması İbnü'l-Arabî külliyyâtının kuşkusuz en dikkat çekici tarafıdır. Sûfilerin rûhânî tecrübe ve mânevî kuvvetin etkisi ile kelimelerin delâletinin daha düşük anlam seviyelerinden daha yüksek ve latif anlamlara işaret edecek şekilde yükselmeleri “mi'râcû'l-kelime” olarak da tavsif edilmiştir.
- 2 William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., 1997, s. 205, 282.
- 3 Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 16, s. 25-44; “İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah'ı Bilmek”, *Doğu ve Batı: Ortak Mânevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler, Aida İmanguliyeva'nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu (Bakü 2009)*, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 363-371.

Vahdet-i vücûd kavramı çoğu zaman mütehasısları tarafından İslâmî olmayan kaynaklardan beslenişi veya panteizmle mukayesesi bağlamında münâkaşa edilirken felsefi monizme ve varoluşçu monizme indirgenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Oysa tenzih-teşbih kavramlaştırması bize dâima ikili-birliği (Hak-halk/âşık-mâşuk)<sup>4</sup> hatırlatan bir düşünce hareketi sunar.

Varlığa tenzih ve teşbih konusu açısından bakış, yâni “tenzih ve teşbih nazarıyla bakış”ın neticelerinden biri de “ilâh-ı mu'tekad” görüşüdür. Bu yönüyle tenzih-teşbih mefhumları mezheplerin, tarikatların ve hatta itikadların ve dinlerin çeşitliliğini hatırlatan engin çağrışım dünyasına sahiptir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, tenzih ve teşbih kavramları yeni içeriklerine kavuştuktan sonra, “tenzihte teşbih” ve “teşbihte tenzih” şeklinde yeniden formüle edilmiştir. Bu yeni formülasyondaki tenzih, yâni “teşbihte tenzih” tenzih ehlinin/akıl ehlinin ulaşamadığı bir tenzih derecesidir. Zaten teşbih olmaksızın yapılan tenzih, yâni saf/mutlak/aklî tenzih<sup>5</sup> her ne kadar dile getirilen bir mefhum olsa da akılda yeri olmayan, aklen imkânsız bir durumdur. Bu bakış açısına göre akıl, şeriatın tenzihle ilgili ulaştığı ليس كمثله شيء “Onun benzeri gibi yoktur”<sup>6</sup> derecesindeki bir tenzihe ulaşamadı.<sup>7</sup>

Bize göre İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıklıkla başvurduğu tenzih ve teşbih kavramları, şeriat ve tarikat mertebeleri arasındaki gerilimi yansıtmaması bakımından da önemlidir. Mutasavvıfların vahdet-i vücûd görüşünü ve neş'esini yansıtan sözleri ve tutumları, tarikat ehlinin ibâdet olarak icrâ ettikleri âyinler ve erkân, zihinleri tenzih hükmüyle şekillenmiş kelâmcılar ve zâhir ehli tarafından zaman zaman hücûma uğramıştır. Çünkü Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644-45) de ifade ettiği gibi kelâmcılar tenzih hükmünün tesiri altındadırlar.<sup>8</sup> Sûfiler ise kelâmcıların hilâfına teşbihe

4 Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak –İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile–*, trc. Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yay., 2013, s. 166-67.

5 Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm –Tasavvuf Sözlüğü–*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2004. Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) de tenzih kavramını tenzihü'ş-şer', tenzihü'l-akl ve tenzihü'l-keşf olmak üzere üç merhalede sınıflar. Tenzihü'l-keşf, Hakk'ın zat hükümleri içermesini ispat eden zâtın mutlaklığı mertebesini müşâhadedir.

6 Şûrâ 42/11.

7 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dâru Sadır, ts., I, 681.

8 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fi menassâti hikemi'l-Fusûs*, Kahire, Bulak: Dârü't-Tibâati'l-âmir, 1252 /1836-37, s. 109.

meyillidir. Kuşkusuz teşbihle kastedilen belâgata dâir bir mahâret değil, bir düşünme biçimidir. Sûfilerin teşbihe meyli<sup>9</sup> vahdet-i vücûd nazariyesinin en tabii neticesidir. Çünkü Allah “zâtıyla vâhiddir, sıfatıyla kesirdir.”<sup>10</sup> “Vâhidü'l-kesîr” olan Allah’ın, sıfatlarını kesret aracılığıyla izhar ettiğine dâir görüşleri, sûfilere Allah’ı bilmek yolunda teşbihin, yâni “O’nun içkinliğinin ve benzerliğinin önemini” vurgulamaya sevk etmiştir.<sup>11</sup> Sûfilere göre teşbih, O’nun dışında bir varlık ispat etmenin değil, Hakk’ı isbâtın bir aracıdır. Eğer teşbih, müşebbihi Hak’tan başka bir varlığın varlığını isbâta sevk ediyorsa teşbihten kaçınmak gerekir.<sup>12</sup> Tenzih ile teşbihi birleştiren dilin keşfi kuşkusuz Kur’ân lâfızlarına dayanır. Bu dilin keşfi sûfilerin Kur’ân’ı yorumlama usullerini belirlediği gibi, kendi dillerini de vahyin diline yaklaştırmıştır.

Âbid el-Câbirî “İbnü'l-Arabî'nin fıkıh, kelâm, nahiv, belâgat, hadis, tefsir gibi beyânî ilimlerdeki geniş birikimi ve İbn Hazm'a dayanan beyânî-zâhirî eğilimden etkilenmesi sebebiyle söyleminin beyânî karakterli olduğunu, bunun hem ıstılah ve kavramlar ve hem de ifade yöntemi ve mekanizmaları alanında geçerli olduğunu” söyler.<sup>13</sup> İbnü'l-Arabî düşünce-

9 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tahk. Osman Yahya, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981, VII, 54-57; a.mlf., *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2006, IV, 19-20; *Fütühât*'da teşbihe dayalı bilginin değeri hakkında temsili bir anlatım vardır: “Güneş kendisini görmekten seni perdeler. Dolayısıyla o Hakk'ın zâtına yaraşan mutlak tenzihdir. Güneşin senden uzaklaşmasıyla gölgen uzamaya başlar. Bu tenzih bilgisidir. Güneş senden uzaklaşır, senden uzaklaştığı ölçüde senin onun benzeri ya da onun senin benzeri olmadığına dikkatini çeker. Bu tenzih bilgisidir. Bu nedenle gölge bulunmadığı zaman, yani güneş tepe noktasındayken namaz kılmak farz kılınmamıştır. Bu vakitte kim namaz kılacaktır ki? (Bu durum kişinin Rabbini görürken kendisini görmemesi hâlidir, yani fenâ hâlidir). Ya da güneş tepede bulunduğu zaman namazında kime yöneleceksin ki? Bu nedenle Hz. Peygamber Medînelilere ve Medîne paralelinde olanlara şöyle demiştir: ‘Doğuya yönelin! Yani namazda kibleye dönerken doğuya yönelin. Batıya dönmeyin.’ Yâni doğduğu yönden güneşi gözetleyin. Çünkü güneş doğar ve sizi sizden yok eder. Bu durumda ne bir makam ve ne de bir eseriniz kalır. Allah şöyle buyurur: ‘Ey Yesribliler sizin makamınız yoktur.’ Hz. Peygamber batıya yönelmenin aksine bunun en şerefli makam olduğuna dikkat çekmiştir. Güneşin batıya dönmesi ise insanın gölgesinin uzamasına bakabileceği ve kendisinden uzaklaşırken Hakk'ın tenzihi hakkında düşünebileceği bir vakittir. Güneşin doğması ise bu kanıtı sahip değildir. Bu nedenle Hz. Peygamber ‘Doğuya yönelin, batıya yönelmeyin’ buyurur. Başka bir ifâdeyle Allah hakkındaki bilginizi bu kanıttan (teşbih bilgisi) alınız. Çünkü o kuşku ortadan kaldırmada güneşin batışından (tenzih bilgisi) daha yüksek bir delildir.”

10 Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs*, s. 149.

11 Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 238, 283, 311.

12 Bosnevî, *age*, s. 149.

13 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi-*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 383.

sinde hâkim olan irfânî boyutu dışlamayan Câbirî'nin bu tesbitini, irfânî söylemle beyânî söylem arasında yapılan bir ayırım olarak değil, İbnü'l-Arabî'nin söyleminin diğer sûfilerin söyleminden farklılığını ortaya koyan bir görüş olarak burada zikrettik. Çünkü tenzih-teşbih konusu söz konusu olduğunda bu söylem farklılığı daha net bir biçimde görülür; tenzih ve teşbih mefhûmlarının, vücûd nazariyesini temellendiren, elverişli kavramlar hâline dönüşmesinde lâfza dayalı, açıklayıcı ve analiz edici bir yöntemin izleri gözlenmektedir.

Bir İbnü'l-Arabî takipçisi olan Abdullah Bosnevî de bu mefhûmları izah edişinde lâfızlara bağlı bir söylemle tebârüz etmiştir. *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fi menassâti hikemi'l-fusûs*<sup>14</sup> isimli *Fusûs* şerhinde tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihi fark etmenin önemini vurgularken bir kelâmcı gibi argümanlarını kuvvetli bir biçimde savunmuş, tenzihte teşbih ve teşbihte tenzihe delil teşkil ettiğini düşündüğü âyet-i kerîmeleri ve hadîs-i şerîfleri, beyânî bir yöntemle açıklamıştır. Tasavvuf terminolojisine dâhil olan tenzih ve teşbih mefhûmlarını, yeni muhtevâlarıyla, daha akli bir zeminde tartışmıştır.

Bosnevî'nin tenzih-teşbih konusunu akli, lafzî, zâhirî bir yöntemle değerlendirişine geçmeden önce, *Tecelliyât*'ın sonunda, kitaptaki görüşlerin hülâsası niteliğinde nazmettiği 105 beyitlik bir kasidede<sup>15</sup> yer alan tenzih ve teşbih ile ilgili beytin bâtını-irfânî yorumuna değinelim:

*Eger deryâ-yı tenzihin olursan Nûh-ı sebbâhı*

*Edemez ehl-i teşbihin zarar bil sana tûfânı*<sup>16</sup>

Yâni “Şâyet tenzih denizinde Nuh gibi bir yüzücü olursan, ehl-i teşbihin tûfânı sana zarar veremez.” Burada tenzih denize benzetilmiştir. Teşbih ehlinin mârifeti ise denizde fırtına koparmaktır. İlk bakışta tenzihi övücü, teşbihten de sakındırıcı bir ifâde gibi gözükmemektedir; tıpkı “Onun benzeri gibi yoktur” âyetinin ilk bakışta mutlak bir tenzihi çağrıştırması gibi. Nuh Fası'nda baskın tema Nuh aleyhisselâmın dâvetindeki eksiklik iken “tenzih denizinin yüzücüsü” nitelemesiyle Nuh'un tenzih tav-

14 Abdullah Kartal, “Türkçe İlk Fusûsü'l-Hikem Şerhi: Tecelliyât-ı Arâisi'n-Nusûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, VIII, sayı: 8, s. 305-316.

15 Abdullah Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Hayâtı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, sayı: 6, 1994, s. 297-312. Bosnevî, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye Kasidesi*'ni de şerhetmiş, *Tâiyye* hakkında “*Fusûs*'un şiirde kardeşidir” değerlendirmesini yapmıştır.

16 Bosnevî, *age*, s. 592.

rı onaylanmış gibidir. Nitekim “tenzih-i aklî ile temsil edilmekle birlikte Nuh aleyhisselâmın tenzihinin kendi tabiatından kaynaklanmadığı, derin bir peygamberlik tecrübesine dayandığı” düşünülür.<sup>17</sup> Muhammedî bakış nokta-i nazarından ise bu türlü tenzih eksik bir hükümdür ve ikmâl edilmesi gerekir. *Tecelliyât*'taki Nuh aleyhisselâm ve kavmi hakkında şiire açıklık kazandıracak görüşlere geçmeden önce beytin birinci seviyedeki anlamını “tenzihte ifrat ve teşbihte tefridin olmaması gerektiği”<sup>18</sup> hükmüne hamledebiliriz.<sup>19</sup>

Şerhte Nuh kıssası ile ilgili anlatımları değerlendirmeye aldığımızda “deryâ-yı tenzih” hayret denizidir. Nuh'un kavmi kendileri için ateşle tutuşturulmuş olan bu hayret deryâsında gark olmuşlardır. Oysa bu “Allah'ı bilme deryâsı” her şeyin hayâtının kendisine bağlı olduğu “hakîkî hayât”ın ta kendisiydi. Onlar bu deryâda boğulurken aynı zamanda *vahdet* nârında yanmaktaydılar. Yakıcı olan vahdet ateşi ile, Allah'ı bilmekle vâsıl olunan “hayât-ı hakîkî” olan su gibi iki zıt şey “Denizler tutuşturulduğu zaman” âyetinde işâret edildiği gibi bir araya geldi.<sup>20</sup> Bundan daha hayret verici ne olabilir! Böyle bir ma'rifet ancak Muhammedî'lere mahsustur. Hayat ve ilmin bir arada olması, boğulma ve yanmayı aynı zamanda müşâhade etmekle eş görülmüştür. Bir başka söyleyişle her şeyi muhit olan Allah'ı bilme denizlerinin hakîkati (tenzih bilgisi) ile vahdet vechinin güzel tecellilerinin ateşi (teşbih bilgisi) aynı hakîkattir. Nuh kavmi Allah'ta helâk olurken hayat ve bekâya nâil olmuşlardır. Nitekim kavmi Nuh hakkında: “Bizi farka dâvet ediyor, oysa biz ayn-ı cem'deyiz/cem' makâmındayız. Dâvet furkândır, onlar ise Kur'ân ve ayn-ı cem'de idiler” demişlerdi.<sup>21</sup>

Nuh kavminin hikâyesinin bu temsîlî anlatımında, tenzih ve teşbihin bir arada var oluşunun resmi çizilmiş gibidir. Kuşkusuz tenzih ve teşbih su ve ateş kadar birbirine zıt olan kavramlardır. “Tenzih-teşbih” ateşle tutuşturulmuş denizdir. Fakat sadece Muhammedîler, yâni Muhammedî bakışa sahip olanlar, tutuşturulmuş bu denizde yüzmeyi, yâni tenzih ederken

17 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yay., 1998, s. 84-86.

18 Bosnevi, *age*, s. 470.

19 Tenzihin nihâyeti bir bakıma “idrâkin acziyeti”dir. Bu yönüyle tenzihe “bilinmezliğin idrâki” anlamı verirse beyti şu şekilde de anlayabiliriz: Allâh'ı bilme husûsundaki acziyetini kabul ediyorsan ve idrak olarak bu acziyeti idrak sana yetiyorsa, yâni bu bilinmezlik denizinde boğulmadan yüzmeyi sürdürebiliyorsan teşbih ehli sana zarar veremez.

20 Tekvîr 81/6.

21 Bosnevi, *age*, s. 163.

aynı zamanda teşbih etmeyi ve teşbih ederken eş zamanlı olarak tenzih etmeyi bilirler. Muhammedîler'e mahsus bu bilgi, temsîli anlatımla tasvir edilmekle birlikte, Kur'ân'da lâfzen de dile getirilmiştir ki ileride ele alınacaktır.

Şiirdeki ehl-i teşbihin tûfânı ile kastedilen şeye gelince; bu tâbir Nuh'un kavmi hakkındaki "Onlar sadece fâcir doğurur"<sup>22</sup> hükmünü hatırlatmaktadır. İbnü'l-Arabî terminolojisine göre "fâcir" bir şeyi ortaya çıkartan demektir. Bu anlamıyla "örtmek" anlamına gelen küfrün zıddıdır. Bu iki kelimeyi tenzih ve teşbih kelimeleriyle bağdaştırdığımızda bir soyutlama olan tenzih, gizlilik, bâtında kalmaktır; görünür hâle gelmek, ortaya çıkarmak anlamında da teşbih bir zuhurdur. Yâni vehim gücü, gizli olanı (bâtın) âşikâr olana (zâhir) teşbih ederken aynı zamanda "ortaya çıkarır" ve "görünür kılar." Nuh peygamberin bedduası mutlak teşbihçinin Tanrı hakkındaki yargısı hakkında yapılmış bir saptamadır. Teşbih etmek, yâni görünür kılmak, aynı zamanda gizlemeyi öğretecek başka bir güçle, tenzihle desteklenmelidir ki Nuh'un temsil ettiği aklın özelliği budur.<sup>23</sup>

### I. Tenzih: Ulaşılamayacak Bir İdeal

Bosnevî, felsefî açıdan mutlak tenzihin imkânsızlığını savunur. Tenzih akla dayanır. Hakk'ı tanımlamak ve sınırlamaktır (takyîd ve tahdîd). Kim yaratıcısını tanımlar ve sınırlarsa kuşkusuz onu kendisi gibi tanımlar ve sınırlar. Bu durum vehmin akıl üzerindeki hükmünden kaynaklanır. Mutlak tenzih imkânsızdır. Çünkü aklın hissedilir sûretlerden Hakk'ı tenzihi, ruhlar, melekler, akıllar gibi mücerret varlıklara teşbihi demektir. Böylece O'nu bir sûretten tenzih ederken öteki sûrete giydirir. Vehmin tesiri altında olan akıl tenzih yapıyorum derken teşbihten kaçamaz.<sup>24</sup>

Tenzih varlığa değil, yokluğa âit bir nisbettir.<sup>25</sup> Bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekte ne olduğu konusunda bir bildirim vermez. Olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, Onu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimâline de aynı güç ve ölçüde açıktır. Bir şeyin ne olmadığına ilişkin bilginin onun ne olduğuna ilişkin bilgiden ayırt edilmesi sorunludur. İlâhî mâhiyet hak-

22 Nüh 71/27.

23 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay., 2006, s. 307.

24 Bosnevî, *age*, s. 469-70.

25 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), V, 244.

kinda olumlu tasavvurlara sahip olmadıkça O'nu ne ile tenzih edeceğimizi nereden bilebiliriz?<sup>26</sup> Dolayısıyla bizim tenzihimiz nafile bir çabadır. Biz Allah'ı gerçek anlamda tenzih edemeyiz. Gerçek anlamda ancak Allah kendini tenzih edebilir. Çünkü tecellilerinin biçimleri sonsuza dek farklı olan, yaratması birbirine benzemeyen, ayıran, tenzih eden O'dur.

Bosnevî, aklın tenzihteki kudretini reddeder ve şerîatta vârid olan tenzihin kudretine erişemeyeceğini ifâde eder. Şerîattaki en güçlü dayanak ليس كمثلہ شیء kavlidir ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu Allah hakkındaki "en büyük övgüdür."<sup>27</sup>

Bosnevî'ye göre tenzihin, münezzih (tenzih eden) bakımından eleştirisi şöyledir. Münezzih iki türlüdür: Bosnevî'ye göre câhil münezzih "vehmî tenzih sâhibi" olarak vafettiği, vehimlerine dayanarak tenzih görüşünü temellendiren kelâmcılardır.<sup>28</sup> Allah cisim değildir, cevher değildir, araz değildir şeklindeki tenzihî nitelermeler câhil münezzihin işidir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin "tenzihin en alt derecesi teşbih ile tenzih etmektir"<sup>29</sup> cümlesi ile kastettiği derecedir. Mutezile'nin Allah'a hiçbir şeyin benzetilemeyeceğini ifâde eden âyetlerden yola çıkarak sıfatları inkâr etmesi (ta'til), O'na hiçbir nitelik atfedilemeyeceği şeklindeki yaklaşımları aşırı tenzih görüşü olarak değerlendirilebilir.<sup>30</sup> Diğerî ârif münezzihin tenzihidir ki ârif münezzih Hakk'ı sûretlerden tenzih eder. Çünkü Hak her anda, bir şe'nde ve bir sûrette tecellî eder. Onun için muayyen bir sûret yoktur.<sup>31</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre tenzih ahlâkî bakımdan bir edep kusûrudur. Bosnevî "münezzih ya câhildir veyâhut sû-i edep sâhibidir" sözünü şöyle açıklar: Bir şeyden Hakk'ı tenzih eden o şeyde Hakk'ın zuhûrunu ârif ve müşâhid değildir. Veya âriftir, fakat kendi hükmüyle Hakk'ın zâtının gereği olan sıfatlardan Hakk'ı tenzih ediyordur. Her iki durumda da sû-i edep vardır. Birinci durumda Hakk'ı göremeyip ondan yüz çevirerek, ikinci durumda da Hak vahiyde o sıfatlarla vafedilmiş olmasına rağmen, yâni teşbih edilmesine rağmen, Hakk'a ve peygamberlerine muhâlefet ederek edep kusuru işliyordur.

26 Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yay., 1998, s. 59-71.

27 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, III, 555.

28 Bosnevî, *age*, s. 109.

29 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, I, 681.

30 Koç, *age*, s. 62.

31 Bosnevî, *age*, s. 295.

Birinci duruma dönecek olursak ahadiyyet makâmında tenzih yapan, şirki isbat etmiş olur. Çünkü tenzih eden Hakk'ın dışında bir şeyi isbat etmedikçe Hakk'ı ondan tenzih edemez. Ahadiyyet makâmında Hakk'ın dışında, Hak'tan başka bir şey olmadığına göre O'nun dışında bir şeyin isbâtı mahzâ şirktir. Bu tenzih, tenzih eden ve tenzih olunanın çokluğunu icap ettirmektedir; tabiatıyla vahdete münâfîdir. Bu sebeple câhil münezzih, her hangi bir halkta ve her hangi bir ma'lûmda Hakk'ı müşâhade etmeyip, kendi aklı ve fikri ile Hak üzerinde hükmedip O'nu kendi mefhûmunda yarattığı sûrete hasrederek tenzih ettiği için edepsizlik etmiştir. Allah Teâlâ'nın akıl ile tenzih edilmesi ve akılların anlayışına göre sınırlandırılması bu bakımdan bir edep kusurudur.<sup>32</sup> Sınırsız olan Hakk'ı sınırladığı ve tanımladığı için tenzih edenin mârifeti de eksiktir. Çünkü taayyünü itibariyle varlığı O'nun varlığına bağlı olan kesretten Hak tenzih olunamaz.<sup>33</sup> Hak ezelden ebede kadar tecellî edendir ve kabil olan hakikatler (*a'yân-ı kabile*) dâimî olarak kabul edicilerdir. Bu hakikati zevk eden meşrep sahipleri nezdinde tenzih tamamen geçersizdir.<sup>34</sup>

Zevk-i Muhammedî'de tenzih, tecdîddir. Yâni bir sûretle mukayyed kalmamak, dâimî tecdiddir, yenilenmedir. İlâhî isimlerin tamamını câmi olan Hazret-i Ulûhiyet, eşyânın tamamına sirâyetle bütüncül bir biçimde (*cem'î*) ve mahallin istidadı ölçüsünde ayrıntılı (*tafsîlî*) olarak zuhûr ederek eşyânın tamamını kuşatmaktadır. Zâtî-ilâhî, şe'nlerin isimleri, isimlerin mazharı olan eşya ve ilâhî sıfatların mukteziyâtıdır. Varlıktaki her şey bir ismin mücellâsı, âlemin her zerresi ilâhî feyzin mecrâsıdır.<sup>35</sup>

Aklı ile tenzih yapan, nassın bir kısmına iman eden, bir kısmını inkâr eden kimseye benzer. Oysa bilinir ki Hakk'ın kendisine nisbet ettiği nitelikleri reddeden kimse mü'min değildir. Bu durumda yapması gereken şey bunun niteliğini bilmeyi Allah'a bırakmasıdır.<sup>36</sup> Görüldüğü gibi Bosnevî burada, selef-i sâlihinin, müteşâbih âyetleri bilmeyi Cenâb-ı Allah'a bırakan, bu hususta tevakkuf etmeyi teklif eden hükümlerini benimsemiştir. Fakat Bosnevî'ye göre bu nihâi bir duruş değildir. Tevakkuf tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihi fark edip dile getiremeyen hakkında gerekli bir hükümdür; bu konuda Selef ile uzlaşır. Ancak tenzih-teşbih birlikteliğini

32 Bosnevî, *age*, s. 142.

33 Bosnevî, *age*, s. 571.

34 Bosnevî, *age*, s. 145.

35 Bosnevî, *age*, s. 141.

36 Bosnevî, *age*, s. 142; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), V, 236-37; a.mlf, *Fusûs*, s. 62.

anlayıp bu bilgiyi dile getirebilen kimse katında “Allah’ın eli onların elleri üzerindedir” gibi müteşâbih bir âyetin bilgisi ve yorumu mevcuttur.

Tenzihe ağırlık veren düşünme biçimi tenzihi neredeyse vahdet mefhûmuyla özdeşleştirir. Oysa tenzih ile ilgili olduğunu düşündüğümüz vahdet mefhûmu hakkında Bosnevî’nin görüşü şudur: O’nun vahdeti kesret mukâbilinde değildir. Bizim vahdet dediğimiz şey O’nu tenzih etmek ve anlayışa sunmak içindir. Bizâtihi vahdet mefhûmuna delâlet etmez. Çünkü vahdet vâhidin bir sıfatıdır, zâtı değildir. Bu sebeple Hak Teâlâ hakikî vahdeti bakımından mazharlardan ve mazharlar sebebiyle ona bitişen vasıflardan soyutlanarak idrak ve ihâta olunamaz; müşâhade olunamaz; bilinemez ve tavsif olunamaz.<sup>37</sup>

Öte taraftan tenzih konusunun bir de tebliğ/dâvete bakan yönü vardır. Müellif, geçmiş ümmetlerde ilâhî hükmün tenzihî dâveti icap ettirdiğini kabul eder. Dâvette tenzih tavrının ağırlıkta oluşuna dikkat çekici misâl Nuh aleyhisselâmın kavmini tenzihe dâvetiydi. Bosnevî, tenzihe dayalı mârifetin temsilcisi olan peygamberler arasında, Nuh aleyhisselâma ilâveten, İdris aleyhisselâmı, İlyas aleyhisselâmı ve İsâ aleyhisselâmı saymaktadır. Nuh aleyhisselâm tenzihî, selbî isimlerin mazharıdır. Melâikenin tenzih edici vasfı onda galiptir.<sup>38</sup> Nuh aleyhisselâmdan sonra takdis ve nezâhat sırlarının ortaya çıktığı İdris aleyhisselâmın tabiatına rûhâniyet galip gelmiş; tabiî mîzâcın ârıza ve eksiklerinden kurtulmuş, on altı yıl yememiş, içmemiş, uyumamıştır. Beşeriyetten çıkıp, mücerret akıl olarak kalmış, melâike ve ruhlara karışmıştır. Yedi semâya urûc etmiştir.<sup>39</sup> İdris aleyhisselâmın tenzihi Nuh aleyhisselâmın temsil ettiği aklı tenzihten farklı bir tenzih türüdür. İdris örneğinde akıl vücut bağından tümüyle kurtulmuştur. Bu akıl, doğal mantikî düşünce melekesi olarak değil, bir nevi mistik sezgi olarak iş görmektedir. Buna “mânevî zevk yoluyla tenzih” anlamında “tenzih-i zevki” adı verilmiştir. Fakat bu yine de aklın bir faaliyetidir ve

37 Bosnevî, *age*, s. 11.

38 Bosnevî, *age*, s. 65. Melekler subbûhun, kuddûsün, tayyibün, tâhirun, nûrun, vâhidün, aliyün gibi tenzih ve takdisle ilgili kendilerine tahsis edilen esmânın hakikatine vâkîf olsalardı hilâfete haklarının olmadığını bilirler, hilâfet iddiasında bulunmazlardı. Onlar hâlık, musavvir, semî, basîr, mut’im gibi tedbir ve teshirle ilgili, tevvâb, gafûr, gaffâr, afv, settâr, adl, müntakim gibi kuldân günahın sudûruna bağlı olan isimlerle Allah Teâlâ’yı tesbih ve tasdik etmediler. Dolayısıyla Âdem’den zuhûr eden fesâdı icap ettiren esmâya muttali olamadılar. Oysa Hak Teâlâ bütün isimleriyle insanda tecellî ettiği için insan kâmil olmuştur.

39 Bosnevî, *age*, s. 87.

aynı şekilde İbnü'l-Arabî'ye göre tek yanlı ve eksiktir.<sup>40</sup> İlyas aleyhisselâm da tenzihî mârifet sâhibi peygamberlerdendir. Melekler, ruhlar ve mücerret akıllar gibi Bâtın isminin hükümlerine mazhar olmuştur. Bu sebeple onun hakkında "ilâhî mârifetin yarısı onda vâki oldu" denilir. Nitekim bu kabil mârifet sâhibi kimse teşbihe ârif değildir, teşbihten tenzih eder.<sup>41</sup> Nuh aleyhisselâmın dâvetinde ortaya çıkan bâtına dâvetin ve bâtında cem' mertebesinin kemâli İsâ aleyhisselâmda mütekâmil hâle gelmiştir. Ondan sonra mertebe-i cem'iyye-i hasîsa olan dâvetlerden başkası kalmamıştır.<sup>42</sup>

## II. Teşbihin Kaynağı Olarak Vehim

Bosnevî'ye göre teşbihin kaynağı vehimdir. O'nun bu bağlamda neden hayâl gücünü (kuvve-i hayâliyye) değil de vehim gibi olumsuz çağrışımları da olan bir mefhumu kullandığı üzerinde durmak gerekir. Hayâl, İbnü'l-Arabî düşüncesi içinde epistemolojik değere sahip olmanın yanı sıra ontolojik bir karakter taşır.<sup>43</sup> Bu yüzden hayâl ile kimi zaman hayâl etme melekesi, kimi zaman hayâl âlemi/misâl âlemi, kimi zaman da hissedilir âlem de (âlem-i hiss, âlem-i şehâdet) dâhil olmak üzere, Hakk'ın zâtı dışında vehmedilen varlığın tamamı kastedilir.

Bosnevî şerhinde, vehim kavramını çoğunlukla hayâlin türevleriyle ile birlikte pekiştirici, tamamlayıcı bir kavram olarak ya da "vehim ile tahayyül olunur ki" örneğinde olduğu gibi özne yüklem ilişkisi hâlinde kullanır. Bu yönüyle vehim hayâlden bütünüyle ayırt edilemez. Şayet hayâl ile vehim içlem-kaplam ilişkisi dâhilinde görülmek istenirse vehim hayâlin bir işlevi olarak değerlendirilebilir. Bosnevî'nin özellikle teşbih konusunu tartışırken kullandığı vehim kavramı, hayâl gücünün akli harekete geçiren, onu etkileyen, belirleyen, akılla iç içe geçmiş bir fonksiyonudur. Burada vehim akılla hayâl arasında bir yerdedir; hayâlin akılla temas eden yönü gibidir.

Bosnevî'nin tenzih/akıl eleştirisini temellendirirken aklın karşısına hayâli değil de vehmi çıkarmasının sebebi belki de bilgi ve varlık alanla-

40 İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 84-86.

41 Bosnevî, *age*, s. 469.

42 Bosnevî, *age*, s. 152.

43 Bk. Mustafa Tahrallı, "Vaahdet-i Vücüd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, İstanbul: MİFAV Yay., 1990, III, 9-63. William C. Chittick, *Hayâl Âlemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, trc. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 10, 2003, s. 299-329.

rının bütününe sirâyet eden, neredeyse varlığın esâsı niteliğinde olan hayâlin ontolojik karakteri itibariyle, akıl ile mukayeseye indirgenemez oluşuydu. Nitekim Bosnevî vehmi bazen “sahih” ve bazen “fâsid” sıfatlarıyla nitelemiştir. Oysa hayâl hakkında fâsid olma niteliğinden söz edilemez. İbnü'l-Arabî'ye göre “hayâl bütünüyle doğrudur”, “bozuk hayâl diye bir şey yoktur”. Çünkü hayâlin kendi hükmü yoktur, hüküm akla aittir.<sup>44</sup> Meselâ nefsinî ârif olmayan bir kimse Hakk'ı her mazharda müşâhade etmeyip kendinden uzak tahayyül etse ve hayâlinde tahayyül ettiği bu sûrete teveccüh edip ona tâlib olsa zannı üzere Hak'tan uzak olur.<sup>45</sup>

Öte taraftan hayâl ile vehmin yakınlaştığı, birleştiği bir düzlemde söz edebiliriz. Yûsuf Fassi'nda dile getirilen Muhammedî bakış bu iki mefhumu birbirine dönüştürür ve aynı hakîkatten sayar. Yûsuf aleyhisselam tıpkı Nuh aleyhisselam gibi “Furkan” sâhibi olduğu için “hayâlî sûret”lerle “hissî sûret”leri tefrik eder, yâni hissi hayâlden ayırır. Kur'ân sâhibi Muhammedî bakış ise hissi sûretleri hayâlî sûretlere, hayâlî sûretleri de hissi sûretlere dönüştürmek sûretiyle hissin hayâlin hakîkati ve hayâlin de hissin hakîkati olduğuna, başka bir deyişle hayâl ve hissin aynı hakîkatten olduğuna hükmeder.<sup>46</sup> Nitekim Bosnevî yukarıdaki misâlin aksini şu ifâdelerle zikretmiştir: “Eğer (tenzih eden kimse) kendi nefsinî ârif olaydı vehm-i sahîh ile hükmederdi”.<sup>47</sup> Buna göre kemâle ermiş nefis, sahîh vehimle hükmetmektedir.

Kuşkusuz teşbih konusunun anlaşılması İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayâlin yerinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Ona göre “hayâl”in yerini bilmeyenlerin hiçbir şey hakkında bilgileri yoktur. Allah menzilesi hayâlden daha yüce bir şey yaratmadığı gibi hükmen ondan daha umûmî bir şey de yaratmamıştır. Hayâlin hükmü bütün var olanlara ve aralarında imkânsızın ve başka şeylerin bulunduğu var olmayanlara yayılmıştır. O, ilâhî kudretin ve iktidârın kendisiyle zâhir olduğu hayâlden daha büyük bir şey var etmemiştir. Hayâl vasıtasıyla ilâhî kudret ve iktidar ortaya çıktığı

44 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), IV, 420.

45 Bosnevî, *age*, s. 163.

46 Bosnevî, *age*, s. 260; İbnü'l-Arabî, *age*, tahk. Osman Yahya, IV, 416-17. İbnü'l-Arabî'ye göre hayâlî en iyi temsil eden şey “boynuz” figürüdür. “Hayâlin en dar ve en geniş şey” olduğunu açıkladığı bölümde Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisine *sûret*lerden sorulduğunda “O İsrâfil'in parça parça yediği nurdan yaratılmış *boynuzdur*” hadisini zikreder. Boynuz, hem geniş hem dar olduğu için hayâlî onunla nitelemiştir. Nurdan olmasının nedeni nûrun keşif ve ortaya çıkmanın nedeni olmasıdır.

47 Bosnevî, *age*, s. 475.

gibi, Allah onun vâsıtasıyla kendi üzerine rahmeti ve emsâlini yazmış ve herkese vâcib kılmıştır. Hayâl, kıyâmetteki ve itikatlardaki ilâhî tecellinin gerçekleştiği yerdir. Bu yönüyle hayâl, Allah'ın en büyük şîârı ve delilidir.<sup>48</sup>

Tenzih ve teşbih birlikteliği itibara alındığında tenzihsiz bir teşbih, bir düşünme ve inanç biçimi olarak mutlaklaştırılmayacağından Bosnevî, İbnü'l-Arabî düşüncesinde yüceltilmiş bir kavram olan *hayâli* değil, hayâlin bir nev'i/cüz'ü olan ve "sahih ve fasid" yönleri bulunan *vehmi* tercih etmiş olabilir. Şimdi bu kavram aracılığıyla teşbihi temellendirişine geçebiliriz.

Ona göre vehim, saltanat ve kuvvet bakımından akıldan güçlüdür. Vehim, akli kuvvetin etkisi altında değildir; akıl ise vehmin hükmünden arınmış değildir. Bu sebepten insânî surette (neş'et-i insâniyye) "sultân-ı a'zam" vehimdir; öyle ki mücibât-ı efkârın mâverasına müsteşrifdir, yâni bütün fikirlere hâkimdir ve onun ötesine yerleşmiştir.<sup>49</sup> Vehim akıldan daha kuvvetli olduğu için hem tenzihe hem teşbihe istidatlıdır. Vehmin iktizâsı gereği tenzihin teşbihten hâlî olması, aklın hükmü gereği teşbihin tenzihten bağımsız çalışması mümkün değildir. Dolayısıyla teşbih bütünüyle tenzihe, tenzih de bütünüyle teşbihe bağlıdır.<sup>50</sup>

Bosnevî'ye göre *şeriatlar* vehmin hükmüyle vârid olmuşlardır. Hakk'ın hükmü bu yöndedir. Bu, pek tabii ki "şeriatlar vehimle vâriddir" anlamına gelmez. Şeriatlar vehmin, tenzih ve teşbih eden yargısına hitap eder demektir. İnsânî neş'ette vehim gâlip olduğu için şeriatlar vehmin yargılarını esas alırlar. Bütün ümmetler ve peygamberler hangi lisan ile konuştu ise o dille konuşurlar; vehimler de bu doğrultuda hüküm verirler. Şeriatlar ve peygamberler evhâmın hükmüyle nâtık oldukları gibi ümmetler de aynı şekilde bu vehimlere göre düşünürler.<sup>51</sup> Bu hükme göre peygamberlerin lisânı, yâni vahiy, düşüncemizi şekillendiren, belirleyen hükümler vaz etmektedir.

Bu nazariyeye göre insânî neş'ette vehmin gâlip oluşu, insânî düşüncenin bir zafiyeti olarak görülmez. Aksine başlangıçta vehmin ve ileri merhalelerde hayâlin insânî neş'ette hâkim oluşu, Hakk'ın merâtibte sıfatlarla zuhûruyla tam bir uyum içindedir. Çünkü Hak Teâlâ, zâtıyla değil, sıfatıyla zâhir olandır. Bâtınlarının hükmü gereği mertebelerin zuhûru ancak sıfatlarla mümkün ol-

48 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 508.

49 Bosnevî, *age*, s. 469, 470, 471.

50 Bosnevî, *age*, s. 470.

51 Bosnevî, *age*, s. 470.

duğu gibi, şeriatlar da Hakk'ın bu sıfatlarla zuhûrunu dile getirmişlerdir. Yâni şeriatlar da aynı şekilde Hak Teâlâ'nın zâtından haber vererek vârid olmayıp O'nun sıfatlarını bildirerek vârid olmuşlardır. İşte Bosnevî'ye göre teşbih budur. O'nun "şeriatlar evham üzere vârid oldu" derken kastettiği tenzih ve teşbih yargısı, böylelikle insânî neş'etin sınırlılığından kaynaklanan epistemolojik bir zorunluluk olmaktan çıkar, Hakk'ın mertebelerde sıfatlarla zuhûrunun yansımaları olan ontolojik bir hüviyet kazanır. Bosnevî, vehmin ve bir ileriki merhaleden his ile aynileşen hayâlin hâkim olduğu insânî oluşla, Hakk'ın merâtib ile zuhûrunun devamlılığı ve sınırsızlığı arasında canlı ve sürekli bir ilişki öngörür. O, bu noktada mutlak tenzih ve mutlak teşbih yargılarını aşmayı hedefleyen Kur'ân dilini anlamayı teklif eder. Çünkü tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihî göstermesi bakımından Kur'ân'ın dili, her ne kadar tenzih ve teşbih yargılarına sahip olan vehim sahiplerine hitap ediyor olsa da, insânî düşüncüyü, bağımsız tenzih veya mutlak teşbih yargılarının eline teslim etmez.

Bosnevî şeriatla vârid olan pek çok ifâdenin teşbihi icap ettirdiğinden bahsederken Efendimiz'in (s.a.): "Dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz" ve aynı hadîsin devâmında "Ya da önünde perde olmadan öğlen vakti güneşi gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz" buyruğunu delil gösterir. Hak Teâlâ eğer ay ve güneş gibi olan nûrî sûretlerden bir sûrette tecellî edecek olursa, o sûreti gördüğümüz hâl üzere bırakırız (ibkâ ederiz), yâni te'vil etmeyiz; âhirette Hakk'ı ay gibi gördükten sonra ibkâ edip te'vil etmeyeceğimiz gibi. O'nu uykuda nûrî sûretlerde gördüğümüzde de olduğu hâl üzere bırakırız. İki görüş de aynıdır, âhirette gördüğümüz ve uykuda gördüğümüz, ikisi arasında fark yoktur.<sup>52</sup>

Bosnevî'ye göre müşebbih (teşbih eden) Hakk'ı kemâl sıfatlarla vafeder ki bu sıfatlar Hak ile halk arasında ortaktır. Yâhut O'nu kendini vafettiği sıfatlarla vafeder. Ârif müşâhid ise O'nu her vasfı ile vafeder.<sup>53</sup> Ona göre Hakk'ı tenzih edenler, peygamberlerin ve ilâhî şeriatların sunduğu şeyi reddedip inkâr etmişlerdir. Hâlbuki sandıkları gibi onların anlayışları vehimden arınmış değildir. Buna şuuru olmayan münezzih Hakk'ı tenzih ettiğini vehmeder. Hâlbuki o teşbihin ta kendisidir. Onlar vehim ile Hakk'ı tenzih eder ve vehim ile Hak üzere hükmederler, yâni teşbih ederler. Şayet (tenzih eden) kendini ârif olsaydı sahih vehimle hükmederdi.<sup>54</sup> Nefsini

52 Bosnevî, *age*, s. 213; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 633.

53 Bosnevî, *age*, s. 295.

54 Bosnevî, *age*, s. 475.

ârif olanın “sahih vehim”le hükmedeceği görüşü vehme dayalı bir gerçeklik anlayışı öngörür ki, bu kelimenin hiç değilse olağan anlamıyla vehimden ibaret olmadığını gösterir.

Sûfilerin teşbihi onaylayan düşünme biçimlerinin en önemli netîcesi ilâh-ı mu'tekad konusudur. İbnü'l-Arabî “hayâl sâhibi yâni akîde sâhibi” diyerek akîdeyi hayâl ile ilişkilendirmiştir. Şuayb Fassî'nda Bosnevî: “Hakk'ı yansıtan sûretlerden (i'tikadî sûretler) herhangi bir sûrette müşâhade edilen Hak inkâr edilmez, ikrar edilir. Çünkü i'tikadî sûretlerde Hak tecellî eder, tahavvül eder. Kâmil kul, küllî kabiliyetinden kaynaklanan bir özelliklikle Hakk'a o sûretin kadrini, yâni şeklini ve hey'etini verir. Böylece Hak sonsuza kadar (ilâ mâ lâ yetenâhî) o sûrette ona tecellî eder” demektedir.

İlâh-ı mu'tekad görüşünü Muhammed Fassî'nda da pekiştirir: “Akîdelere dâir sûretlerden herhangi birine yönelişinde kul, o şeye ilâh-ı mu'tekad zannı ile hükmeder. Bu hissî, hayâlî veya vehmî bir teşbih de olabilir; aklî bir tenzih de olabilir. Netice itibarıyla Allah Teâlâ, i'tikad eden o kimseye i'tikad ettiği sûret üzere zâhir olup tecellî eder. Hak ona ancak o sûret üzere zâhir olur.”<sup>55</sup>

Esâsen müşebbih (teşbih eden), münezzihin yaptığı gibi salt teşbihte bulunsa, tenzih etmese, böyle bir teşbih de sınırsız mutlağın sınırlamak ve tanımlamak anlamına gelir. Müşebbihin Hakk'ı cismâniyyete teşbih ederek sınırlaması da bir *tahdid* ve *takyiddir*. Âbidliğin en aşağı derecesi her ma'bûdda zâhir olan Hakk'ı müşâhede etmeyip ma'bûdda ulûhiyeti tahayyül ederek ona ibâdet etmektir. Eğer vâhid-i hakîkî olan Hakk'ı sâni edecek/ikileyecek olursan teşbihten kaçınmak gerekir.<sup>56</sup> Teorik, zihnî bir faaliyet olmanın ötesinde tenzih ve teşbih şuuru ibâdetlerle ilgili tutumları belirleyebilecek bir içeriğe sahiptir. “O'nu görüyormuş gibi ibâdet” teşbih edenin ibâdetidir. Allah'ın kendisini gördüğünü bilerek ibâdet edenin ibâdeti de tenzih edenin ibâdetidir.<sup>57</sup>

### III. Tenzihde Teşbih ve Teşbihte Tenzih

Bosnevî, tenzih ve teşbih birlikteliğini temellendirirken ağırlıklı olarak bu ikisini birlikte düşünmeye sevk eden epistemolojik zorunluluk üzerinde durur.

55 Bosnevî, *age*, s. 316, 589.

56 Bosnevî, *age*, s. 149, 160, 542.

57 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 234.

Tenzih ve teşbih bilgisi, her tür varlığın bilgisinde bulunmalıdır. Terakkî eden için tenzih ve teşbih hükümlerinin her ikisi birden gereklidir.<sup>58</sup> Terakkî hâlinde olan, hakikat peşinde koşan kişinin hem akıl hem de hayâl/vehim gözüyle görmedikçe Hakk'ı, âlemi ve kendisini anlaması mümkün değildir.

Biz terakkî hâlindeyken Hakk'ı ancak tenzih ve teşbih arasını cem ederek tanıyabiliriz. Âlemi ve varlığı kavrayışımız da buna bağlıdır. Âlem tenzih ile teşbih arasında bulunurken, Hak teşbih ile tenzih arasında bulunur.<sup>59</sup> Bunun anlamı şudur: Hakk, âlemdeki sûretlerin hakikati olması anlamında önce teşbih edilir ve teşbihteki tenzihî muhtevâdan ötürü sonra tenzih edilir. Âleme gelince; Hakk'ın yaratması, ayırması/tenzih etmesi anlamında mahlûkâtın varlığı da önce tenzih, kendi varlığından ona bahşetmesi itibarıyla sonra teşbih edilir demektir. Mahlûkâtın Hak karşısındaki varlığı bu esasa kavranılır. Hakikati kavrayışımızda bu sarmalla, yâni tenzihte teşbih ve teşbihte tenzihle mâlülüz. Buna göre tenzihin neticesi teşbih ve teşbihin tenzihidir. Tenzihte teşbihin, teşbihte tenzihin olmaması bizi Hak'tan uzaklaştırır. Çünkü tenzih de bir sınırlamadır, teşbih de bir sınırlamadır.

Tenzihe dayalı dille teşbihe dayalı dil arasında duran “orta durum” dili analogik dil olarak isimlendirilmiştir. Analogik dil, dilin olumsuz kullanımıyla olumlu kullanımı arasında bir başka anlam düzeyi olduğu iddiasına dayanır. Bu görüşe göre sözcüklerin analogik olarak kullanılması anlam bakımından onun aynı (tek anlamlı) ve farklı (çok anlamlı) kullanımlarının arasında bir yerde gerçekleşir.<sup>60</sup>

Muhammedî hikmet teşbih içinde tenzihi, tenzih içinde teşbihi derleyen, düren bir anlayışı hedeflemektedir. Nuh aleyhisselâmın kavmini dâvetinde gerçekleştiremediğini Muhammed aleyhisselam tek bir âyette gerçekleştirmiştir. Tenzih ve teşbihin birleştiği bu âyet *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (Şûrâ 42/11) âyetidir. Şâyet “Nuh zâtın birliği (vahdet-i zât) ile isimlerin çokluğu (kesret-i esmâ) arasındaki irtibatı tesbit edip tehzihte teşbih ve teşbihte tenzih ile dâvet etseydi muvaffak olurdu”.<sup>61</sup> O kavmini anlayış ve istidâtlarından uzak olan tenzihî dâvet ile dâvet etti. “Zâhir ismine ve onun tahtında olan isimlerin çoğuna gâlip gelen ahadiyyete dâvet etti”.<sup>62</sup>

58 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 66; trc. Ekrem Demirli, XV, 175.

59 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, IV, 385.

60 Koç, *Din Dili*, s. 74, 76.

61 Bosnevî, *age*, s. 150.

62 Bosnevî, *age*, s. 150.

Fakat kesret hükmü onların üzerinde hâkim olduğu için zâhiren ona icâbet etmediler. Onları sırrın bâtınına dâvet etti. Onlar ise zâhirde idiler.<sup>63</sup>

Bosnevî'nin âyeti tefsîrine gelince لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ kavlinde كَمِثْلِهِ lafzındaki kef (ك) zâid görülmediğinde –yâni onun benzeri, misli anlamı verildiğinde– münezzehten olan Hakk'ın bir benzerinin olduğu kabul edilmiş olur. Kef (ك) ile benzerlik kastediliyorsa ليس مثل مثله شيء demektir. Âyetin anlamı “Hakk'ın benzerine mümâsil bir şey yoktur” demektir. Bu nevi bir tenzih teşbihin ta kendisidir, ayn-ı teşbihtir. Ve bu teşbihten murâd yine tenzihtir.<sup>64</sup> “Teşbihte edat teşbihe mükemmelliğini kazandıran şeydir. Çünkü edat iki şeyin birbirine benzer olmasına rağmen farklı olduklarını da belirtmektedir ve uyum ve benzerlik için ortaklık ve benzerlik yönlerinin zikredilmesini aşmadan birleştirici ilgiyi korur. Teşbihteki edat, benzeyen ve benzetilenin ayrı şeyler olarak kalmasının ve bu benzetmenin sadece dilde gerçekleşen bir şey olmasının teminatıdır.”<sup>65</sup> Bu değerlendirme her teşbihin neden tenzihi zorunlu kıldığı hükmüne de açıklık getirir.

Bosnevî'ye göre Hakk'ın benzeri dahi münezzehten olduğunda, tenzih edildiğinde, Hak (daha da) münezzehten olmuş olur.<sup>66</sup> Burada görüldüğü gibi Hakk'ı tenzih ona benzeyeni tenzihe ve ona benzeyeni tenzih de Hakk'ı tenzihe bağlanmıştır. İbnü'l-Arabî, Allah'ın bazı kullarının Allah'a delil olmak bakımından diğerlerinden daha güçlü olduklarından bahsederken Allah'ın velîlerinin özellikleri hakkındaki şu hadîs-i şerîfi rivâyet eder: Resûl aleyhisselâma denildi ki: “Ey Allah'ın Resûlü Allah'ın evliyâsı kimlerdir?” Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Görüldüklerinde Allah'ı hatırlatan kimseler.” İbnü'l-Arabî hadîsi “O'nun benzeri gibi yoktur” âyetindeki benzerinin tenzih edilmesine açıklık getirecek şekilde yorumlamıştır: “İnsanlar onları tenzih etmek istediklerinde bunu ancak Allah'ı tenzih etmek ile gerçekleştirebilirler.”<sup>67</sup>

Bosnevî'ye göre eğer biz لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ kavlini mislin/benzerin inkârı anlamında anlayacak olursak mislin varlığını inkâr etmekle tenzihte mübâlağa etmiş oluruz.<sup>68</sup> Âyetin ikinci kısmında وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ “İşiten ve

63 Bosnevî, *age*, s. 151.

64 Bosnevî, *age*, s. 470.

65 Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, 2008/1, s. 131.

66 Bosnevî, *age*, s. 470.

67 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), V, 250.

68 Bosnevî, *age*, s. 470.

gören O'dur" kavlindeki teşbih açıktır. Fakat gerçekte bu da ayn-ı tenzih-tir, yâni tenzihin hakikatidir. Semî ve basîr olan vahdet-i Hak'tır, Hak'tan başka işiten ve gören yoktur. O her işitenin işitmesi ile işiten, her görenin görmesi ile görendir. Sem'iyet ve basariyyette Hakk'a ortak yoktur, anlamına gelir ki bu aklî bir tenzihtir.<sup>69</sup> Burada "aklı" kelimesi önemlidir. Çünkü müellifimiz aklın, nassın gerçekleştirdiği ölçüde bir tenzihe ulaşamadığı savında ısrarlıdır. Şerîata tâbi olan mü'mine gereken peygamberlerin lisânı üzere, onların tenzih yaptığı yerde tenzih etmek, teşbih yaptıkları yerde teşbih etmektir.

Tenzih ve teşbih meselesini anlayan ve teşbihteki tenzihi ve tenzihteki teşbihi gösterebilen, bunu dile getirebilen kimse aynı zamanda "hilâfet" in namzedidir. Tenzih ile teşbihi birleştirip zâhirde teşbih, bâtında tenzih veya teşbihte tenzih ve tenzihte teşbih diliyle konuşan kişi mertebelerdeki işleri doğrultur, yâni mertebeleri doğru anlar ve mertebenin hükmüne göre davranır. Böylece ilâhî mârifetler konusunda kendisine uyulmaya müstahak olup siyâdete ve hilâfete lâayık olur.<sup>70</sup> Tenzih ve teşbihi anlamının siyâdet ve hilâfetle ilgisi konunun önemini belirtir. Nitekim sûfiler peygamberin vârisleri kabul ettikleri velîleri zikredildiğinde "sırrı takdis olunsun" anlamında *kuddise sırruhû* veya "Allah sırrını takdis etsin" anlamına gelen *kaddesallâhu sırrahu'l-azîz* duâsını söylerler. Takdîsin, tenzihe, sırrın da teşbihe işâret olduğu düşünülürse bu duânın tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihi dile getirdiği söylenebilir.

Bosnevî'nin düşüncesinde tenzih ve teşbihi anlamak vahyin dilini/peygamberlerin dilini anlamaya, vahyin dilini anlamak da aynı şekilde tenzih ve teşbihi anlamaya bağlıdır. Vahyin dili ve dillerin kaynağı meselesi birlikte düşünüldüğünde "Dil Allah tarafından mı öğretilmiş, yâni ilham edilmiştir, yoksa insanların ortaklaşa ürettiği uzlaşım sal bir kurgu (muvâdaa) mudur?" soruları akla gelir. Müellifimizin "şerîatlar vehmin hükmüyle vâriddir" ifâdesinden, ilk bakışta, insanın düşünme mekanizmasını öncelediği ve bu sebeple "ilâhî kaynaklı olmakla birlikte Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşüne yakın olduğu düşünülebilir. Fakat bu bakış yanıltıcıdır. Yukarıda da izah edildiği gibi vahyin dili ile varlığın zuhûra gelişi hakkındaki nazariyenin uyumu göstermektedir ki, sûfilerin görüşü Mu'tezile'nin aksini iddia eden "dilin ilâhî kaynaklı

69 Bosnevî, *age*, s. 470.

70 Bosnevî, *age*, s. 149.

oluşunu dil, düşünce, varlık arasındaki özdeşlik fikrine dayandıran Ehl-i Sünnet'in görüşüne<sup>71</sup> daha yakındır?

Bosnevî'ye göre tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihi dile getirebilmek bizi peygamberlerin anlayışına yakınlaştırır, onlara yetiştirir. Hak Teâlâ, kâmil olan ümmetlere teşbihi mücib olan sıfatlarla tecelliyi vermiştir. Onlar durumu *alâ mâ hüve aleyh*, yâni olduğu gibi, keşf ve basîret üzere âlim oldular. Ümmetler tenzih ve teşbih arasını birleştirerek verâset yoluyla peygamberlere bitiştiler.<sup>72</sup> Böylelikle o vârisler de peygamberlerin dile getirdiği şeyi dile getirmişlerdir. Tam bu noktada "Allah peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir"<sup>73</sup> âyetinin açıklanması önem kazanır.

Tenzihte teşbihi ve teşbihte tenzihi anlamak için, yâni tenzih ve teşbihi birleştirebilmemiz için önce tenzih içindeki teşbihi ve teşbih içindeki tenzihi fark etmemiz gerekir. Bosnevî bunu göstermek amacıyla *Fusûs*'ta zikredilen En'am 6/124'ün tefsîrine ağırlık verir: وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ [“Onlara bir âyet geldiğinde Allah'ın elçilerine verilenin benzeri bize verilmedikçe inanmayacağız diyorlar. Allah peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir.”] Âyetin tefsirinde yaygın olan anlayışın hilâfına, şâyet “bize verilmedikçe inanmayacağız” (لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِي) kavli tamamlanmış bir söz olarak kabul edilirse; “Verilenin benzeri” (مِثْلَ مَا أُوتِيَ) ifâdesinde gizli fâil yerine ikâme edilen mef'ûl zamîri “Resûl”e âit olur. Bu kabûle göre cümlelerin tamamı “Gönderilmiş resûle verilenin benzeri bize verilmedikçe inanmayacağız” (لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِي) şeklindedir. Bu okuyuşa göre *Rusûlullâh* (رَسُولُ اللَّهِ) cümlelerin dışında kalır ve eksik bir cümle hâline gelir. Cümlelerin tamamlanması için bir habere ihtiyacı vardır. Haberi *Allahu a'lemü* (اللَّهُ أَعْلَمُ) kavlindeki *Allah*'tır. Böylece *Rusûlullâh Allâhu* (رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ) cümlesi yeni bir cümle olur ve 'Allah peygamberin hüviyeti, peygamberler Allah'ın sûreti olmaları bakımından *Rusûlullâh Allah*'tır' anlamı kazanır.<sup>74</sup>

Bosnevî bu ifâde aracılığıyla tenzihteki teşbihî yargıyı ve teşbihteki tenzihî hükmü göstermeye çalışır. İfâdenin aşağıda aktarmaya devam edeceğimiz lafzî yorumu da dikkat çekici olmakla birlikte, önce Bosnevî'nin cüm-

71 Zeynep Gemuhluoğlu, “İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? İlk Dönem Kelâm ve Din Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, 2009/1, s. 119.

72 Bosnevî, *age*, s. 471.

73 En'am 6/124.

74 Bosnevî, *age*, s. 471.

leyi *Rusûlullâh Allâhu* okuyuşuna, tenzih ve teşbih yargılarının hükmünü kaybettiği insân-ı kâmil mertebesinin kaynaklık ettiğini hatırlamalıyız. İlâhî sûretlerle muttasıf bir biçimde ulûhiyet mertebesinde tahakkuk etmiş olan “insân-ı kâmil”, Allah’ın ve Resûlullâh’ın halifesidir. Küllî bir mertebe olan “insân-ı kâmil” mertebesi, resûllerin, nebîlerin, evliyânın, asfiyânın hakîkati zuhûr ettiği bir mertebedir. Küllî vüs’ati ve bütününü yansıtan (cem’î) mazhariyeti sebebiyle “insân-ı kâmil” bu mertebede taayyün ve tahakkuk eder. Bu mertebe onun mazhariyetinde hem küllî ve hem tafsilî bir zuhurla zâhir olup ortaya çıkar. “İnsân-ı kâmil” bu mertebenin zâhiriyyeti ve hüviyyetidir. Tenzih ve teşbih zâviyesinden bakıldığında bu mertebede O’nun küllî ihâtasının hâricinde bir sûret yoktur ki ondan tenzih edilebilsin ya da O’nun vücûdundan gayrı bir vücûd yoktur ki teşbih edilebilsin hükmü geçerlidir.<sup>75</sup>

Bosnevî’nin âyeti lafzî-zâhiri bakımdan tefsirine dönecek olursak, onun tercih ettiği okuyuşa göre, yâni *A’lemü* (أَعْلَمُ) kelimesi Allah (الله) lafzından ayrıldığında, “daha iyi bilir” (أَعْلَمُ) sözü hafzedilmiş bir mübtedânın, yâni gizli *hüve*’nin (هو) haberi kabul edilir ki gizli *hüve* (هو) ile başlayan cümlenin (وهو اعلم) anlamı, Hak onların hüviyeti ve onlar Hakk’ın sûreti oldukları için, “O peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir” (أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ (رَسُولَهُ) وهو) demektir. Bu okuyuşta ise Allah Teâlâ peygamberlerin hüviyetini kendi hüviyeti yerine koymuştur. Bu okuyuş Bosnevî’ye göre tenzihte ayn-ı teşbihtir, yâni tenzihte teşbihin ta kendisidir.<sup>76</sup>

Bosnevî *Rusûlullâh Allâhu* (رُسُلُ اللهُ اللهُ) okuyuşundaki zorluğun farkındadır. *Allah* (الله) kavlinin mübtedâ *a’lemü* (أَعْلَمُ) ile başlayan ve “Allah peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir” anlamına gelen cümleyi haber kabul eden, yaygın okuyuşun doğruluğunu dışlamaz. Fakat âyetin kendi yorumladığı şekilde de anlaşılabilceğini söylemekten vazgeçmez. Ona göre birinin mecaz, diğeri hakîkat sayılması kabul edilemez. Tam da bu sebepten, yâni iki türlü okuyuşun/anlayışın hakîkatinden ötürü tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihî dile getirebilmekteyiz. Çünkü Hakk’ın hüviyeti peygamberlerin hüviyetinin aynı olsa, peygamberler için söz konusu olan teşbih, Hakk’ın hüviyeti hakkında tenzihî gerektirir. Ve Hakk’ın hüviyeti için geçerli olan tenzih peygamberler için teşbihi gerektirir. Bosnevî iki vechin hakîkatinden ötürü ayn-ı tenzihte teşbihi dile getirmiştir.<sup>77</sup>

75 Bosnevî, *age*, s. 473.

76 Bosnevî, *age*, s. 471.

77 Bosnevî, *age*, s. 472.

Hakk'ın münezzehtir olan hüviyeti peygamberlerin sûretine benzer. Benzer sûretlerde zâhir olan hüviyet ahadiyyet mertebesinde münezzehtir. *Allah* kavli *Rusulullah* kavlinin haberi sayıldığında, bu defa peygamberlerin hâricinde olanlar dışlanmış olur ki bu da bir tenzihtir.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere müellif bütün vecihlerde tenzih ile teşbihi birleştirmeye muvaffak olmuştur. Bu örneklerde tenzih vehmettiğimiz şeyin içindeki teşbihi, teşbih olarak hükmettiğimiz şeyin içindeki tenzihî çıkarmıştır. Bosnevî'ye göre bu dilin hakikatine muttali olan *اللَّهُ أَطَاعَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ* "Kim Resûl'e itaat ederse Allah'a itâat etmiştir" (Nisâ 4/80) ve *إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ* *إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ* "Kuşkusuz sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir" (Fetih 48/10) ve bunların benzeri âyetlerin hakikatine de vâkıftır.<sup>79</sup>

Bosnevî'nin tenzihteki teşbih ve teşbihteki tenzih konusunu peygambere itaatle alakalandırması tesadüfi değildir. Çünkü mârifetullâhî peygamberi taklit ve ona itaatle ilişkilendirmektedir. Biatlaşma ve itâat âyetinde ve benzeri âyetlerde "Resûl'e biatın Allah'a biat ve Resûl'e itâatin Allah'a itâat" sayılmasının mecâzî anlatımlar olmadığını, "Allah Teâlâ'ya biat ve itâat hakikaten Resûl'e itâat ve biatladır" şeklinde ifade eder.<sup>80</sup>

Bosnevî'ye göre tenzih ve teşbih dilini birleyen ifâdelerden biri de – Resûl aleyhisselâmın mübârek sağ ellerini göstererek – *هَذِهِ يَدُ اللَّهِ* "Bu Allah'ın elidir" buyruğudur.<sup>81</sup> Görüldüğü üzere bu hadîs-i şerîf "Peygamberlerin hanımları sizin annelerinizdir" âyetinde olduğu gibi bir teşbih ifâdesi değil, istiâredir. Teşbihte kef (ك) vb. bir benzetme edatı kullanılırken istiârede edat hazfolunur. İstiârede edatın hazfedilmesi durumunda iki şeyin birbirinden ayrı olması göz ardı edilmiş, o şey olduğundan farklı bir varlık hâline dönüştürülmüştür. Edatın yokluğu benzeyen ve benzetileni bir ve aynı şey kılarak değiştirmektedir. İbn Sina'ya göre istiâre "bir şeyi başka bir şey hâline getirir". Bunu yaparken hayâl gücünü kullanır. Filozoflara göre istiâre kısaltılmış bir teşbih değil, terkip ve delâlet açısından teşbihten bağımsız varlığı olan, hayâlde canlandırmaya dayalı (tahayyül) bir belâgat şeklidir, yâni hayâl gücünü kullanır.<sup>82</sup>

78 Bosnevî, *age*, s. 472.

79 Bosnevî, *age*, s. 472.

80 Bosnevî, *age*, s. 472; Bk. a.mlf., *Rûhu'l-mütâbaa fî beyâni şurûti'l-mübâyaa*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, no: 2129, vr. 84-88. Bu risâle müridin şeyhine biatının keyfiyeti hakkındadır.

81 Bosnevî, *age*, s. 472.

82 Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi", s. 131-32.

“Sana biat edenler, Allah’a biat etmişlerdir. Allah’ın eli onların elleri üzerindedir”<sup>83</sup> buyruğuna muhatap olanların bakışları, eli kendilerinin elleri üstünde olan Resûlullâh’ın eli üzerideydi; Resûlullah vehmedilen şey üzere buyurdu; “Bu Allah’ın elidir.” Bosnevî’ye göre “bu sözdeki hakîkati örtmek isteyen zümreler bu sözü te’vîl ederler. İnananlar ise olduğu gibi kabul ederler. Müşâhade ehline gelince onlar bilirler ki Resûl aleyhisselâmın eli Allah Teâlâ’nın yed-i ulyâsının ayıdır.”<sup>84</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a.) هذه يد الله “Bu Allah’ın elidir” buyruğunu kavrayışımız kuşkusuz vehme/hayâle gereken değeri vermekle,<sup>85</sup> yâni insan zihni üzerinde hayâlin otoritesini kavramakla ve diğer taraftan tenzihteki teşbihi ve teşbihteki tenzihi fark etmekle mümkündür.

### Sonuç

Abdullah Bosnevî’nin amacı tenzihteki teşbihi, yâni tenzihin içindeki teşbihî muhtevâyı ve teşbihin içindeki tenzîhî karakteri fark ettirmektir. Kuşkusuz bu muhtevâ ilk bakışta kendini ele vermez; çetin bir düşünce ameliyesini gerektirir.

Bosnevî şerhinde tenzih ve teşbih meselesini tartışırken aklî, zâhirî, lafzî, kısaca beyânî bir söylemi tercih eder. Bu sebeple onun “En’am 6/124” âyetinin tefsirinde ulaştığı mânânın, mecâzî olmadığını vurgulaması önemlidir. Kuşkusuz tenzih ve teşbih nazarının birleştirilmesi irfânî bakışın mahsûlüdür. Ancak Bosnevî’nin konuyu ele alma yöntemi irfânî söylemin karakteristiğinden ziyâde analitik yaklaşıma daha yakındır. Öncelikli olarak onun delîli lafzîdir, izâhı da muhakemeye dayanır, yâni aklîdir. Vahyin, tenzih ve teşbihle sınırlanmış zihinleri muhatap aldığı ve hatta ona göre şekillendiği görüşünden hareketle, âyetin doğru yorumunun tenzih ve teşbih düşüncesini birlemeye; yâni tenzihin içindeki teşbihi ve teşbihin içindeki tenzihi göstermeye, dile getirmeye bağlı olduğunu ortaya koyar. Ona göre tenzih ve teşbihi tevhid eden dil, vahyin dilidir.

Zihin tenzih yaparken hayâl aklın hizmetindedir. Soyutlamanın hayâlî yönünün keşfi bu düşüncenin en dikkat çekici yönüdür. Zihin hayâlden bağımsız bir soyutlama gerçekleştirmez. Yâni saf aklî bir düşünme edi-

83 Fetih 48/10.

84 Bosnevî, *age*, s. 471-72.

85 İbnü’l-Arabî düşüncesinde hayâlin, bir başka deyişle yaratıcı muhayyilenin gerçek değeri hakkında bk. Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, s. 201-206.

minden söz edemeyiz. Bosnevî şerhinde “Kadem-i Nuh'ta esrâr-ı teşbihin kemâl-i zuhûru” ifâdesini kullanmıştır. Hâlbuki Nuh aleyhisselâm tenzihe dayanan mârifetin bir temsilcisi olarak görülüyordu. Nuh'un kademinde -usûlünde, tarzında, bıraktığı iz ve eserde- teşbih sırlarının bütünüyle ortaya çıkması demek tenzihde zorunlu bir biçimde teşbihî muhtevânın var olduğu kabul etmek demektir.

Bosnevî söz konusu âyeti (En'am 6/124) lafzî, zâhirî bir yöntemle tefsir ettikten sonra Peygamber efendimizin (s.a.) “Bu Allah'ın elidir” buyruğunu zikreder ki, bu çok anlamlıdır. Bu ifâde hayâlin/vehmin bütünlüklü kavrayışının en güzel misâlidir. Hayâl, yâni berzah olan nefis, bütün olarak algılar; vehmin gücü bundan dolaydır. Bosnevî'nin temsil ettiği düşünme biçimi, aklî süreçte işleyen hayâlî gösterdiği gibi, hayâlde çalışan, hayâlde mündemiç olan aklı göstermek konusunda da aynı derecede maharetlidir. Hayâlî muhtevâyâ sahip “Bu Allah'ın elidir” ifâdesindeki aklı ortaya çıkarmak teşbihteki tenzihi anlamayı gerektirir.

Bosnevî'nin “şeriatlar *evhâma* yakın hayâlin bir türüyle nâzil oldu” sözünde *evham* ile kastettiği insânî neş'ette etkin olan hayâlî niteliklerdir. Bu görüşe göre vehim sadece teşbih yargısını işletmez; aklî olduğu iddia edilen tenzihde de etkin olan aslında vehim gücüdür. Vehmin, geniş anlamıyla hayâlin, insânî neş'ette gâlip oluşu, Hakk'ın mertebelerde sıfatlarla zuhûrunun bir gereğidir. Zâtı gizli kalan Hakk'ın sıfatlarıyla zuhurunun devamlılığının tesirinde olan vehim/hayâl, insânî oluşta “sultân-ı a'zam” olarak hüküm sürmeye devam eder. O, sıfatlarıyla dâimî olarak tecellî eden Hakk'ı tanıyıp teşbih etmeyi ve kendisi için muayyen bir sûretin olmadığı, her anda, bir şe'nde tecellî etmesi yönüyle de Hakk'ı tenzih etmeyi sürdürür.

Teşbihteki tenzihi dile getirebilen kimse “sahih vehme”, “gerçek hayâle”, “bütünlüklü kavrayışa” erişebilir. Tenzih ile teşbihi birlikte dile getirebilmek öyle bir melekedir ki sâhibini peygamberlerin düşüncesine/düşünme tarzına yaklaştırır. Onun vârisleri, tıpkı peygamberlerin konuştuğu gibi, tenzih ile teşbihi birleştiren bu dili konuşurlar.

### Kaynakça

Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs*, Kahire, Bulak: Dârü't-Tibââti'l-âmir, 1252/1836-37.

\_\_\_\_\_, *Rûhu'l-mütâbaa fî beyâni şurâti'l-mübâyaa*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, no: 2129, vr. 84-88.

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi–*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Chittick, William C., *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- \_\_\_\_\_, *Hayâl Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi–*, trc. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- Corbin, Henry, *Bir’le Bir Olmak –İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile–*, trc. Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yay., 2013.
- Demirli, Ekrem, “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, 2008, s. 25-44.
- \_\_\_\_\_, “İbnü’l-Arabî’nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah’ı Bilmek”, *Doğu ve Batı Ortak Mânevi Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler, Aida İmanguliyeva’nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu (Bakü 2009)*, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 363-371.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, 2008/1, s. 121-144.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? İlk Dönem Kelâm ve Din Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, 2009/1, s. 109-134.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I-IV, Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- \_\_\_\_\_, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I-IVX, tahk. Osman Yahya, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I-XVIII, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2006-2012.
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemer, İstanbul: Kaknüs Yay., 1998.
- Kartal, Abdullah, “Türkçe İlk Fusûsü’l-Hikem Şerhi, Tecelliyât-ı Arâisi’n-Nusûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, sayı: 8, 1999, s. 305-316.
- \_\_\_\_\_, “Bursa’da Bosnalı Bir Melâmî, Hayâtı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, sayı: 6, 1994, s. 297-312.
- \_\_\_\_\_, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Letâifü’l-a’lâm fi işârâti ehli’l-ilhâm –Tasavvuf Sözlüğü–*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2004.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yay., 1998.
- Tahrâlî, Mustafa, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, İstanbul: MİFAV, 1990, III, 9-63.