



İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek

Mahmut AY*

Özet

İslâm düşüncesinin irfân boyutunun en önemli temsilcileri olan mutasavvıflar, Kur'an tefsirinde kendilerine has bir yorum tarzı geliştirmiş ve tefsir tarihi kaynaklarında buna *işârî tefsir* denilmiştir. Süflerin işârî tefsir ekolünü, diğer tefsir ekollerinden ayıran en belirgin fark, süfi paradigmanın dayandığı düalist epistemoloji anlayışının etkisiyle Kur'an'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki vechesinin bulunduğu inancın ve onun bâtının ancak ilâhî ma'rifete ermiş âriflerin keşfiyle elde edilebileceğini düşünmeleridir. Şu halde beyân ve burhân ekolünün mensupları, Kur'an tefsirinde sahîh nakil ve sarîh aklı esas alırken, süfler bu ikisine bir de *keşfi* eklemiştir. Bu çalışmada, işârî tefsirin nasıl ve niçin ortaya çıktığı, bir yöntemin olup olmadığı, mevcut işârî yorumların ne şekilde yapıldığı, bu yorumların elde edilmesinde aklın rolünün ne olduğu ve bu bağlamda keşif-akıl ilişkisinin nasıl bir zemine oturtulması gerektiği, işârî tefsir ekolünün Kur'an'ın anlaşılmasına ve tefsir literatürüne olumlu ve olumsuz etkilerinin neler olabileceği sorularına cevap aranmış ve özetle şu sonuca ulaşılmıştır. İşârî tefsirin Kur'an'ın anlaşılması noktasında olumlu ve olumsuz olmak üzere iki etkisinden söz edilebilir. Olumsuz sonucu şudur: Oldukça subjektif bir mahiyete sahip olan bu yorumlar, zâhirî mananın önüne geçirilir ve ona alternatif olarak sunulursa Kur'an'ın manasının tahrifine kapı aralayacak derecede ciddi tehlikelere yol açabilir ve Kur'an her türlü spekülâtif ve keyfî yoruma maruz kalabilir. Dolayısıyla işârî tefsirin de bir takım şartlara riâyet etmesi gerekir. Olumlu sonucu ise şudur: Bu yorumlar, Kur'an tefsirinin, salt lafzî/literal anlamın dar hudutlarında kalmaktan kurtulmasına, âyetlerin manalarında farklı ufukların ve derinliklerin keşfedilmesine vesile olabilir. Dolayısıyla zâhirî manaya muhâlif olmayan ve kendisini ona öcelemeden *işâretler*, *tefsire* zenginlik, çok katmanlılık ve hareketlilik getiren; derinlik kazandıran yorumlar olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: İşârî tefsir, tasavvufî tefsir, zâhir, bâtın, işâret.

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Kadd-i yâre kimisi ar'ar dedi kimi elif
Cümlelerin maksudu bir amma rivâyet muhtelif
(Muhibbî)

Zâhirîlikte ifrat etmek de bâtinîlikte ifrat etmek kadar muzırdır.
(Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5613)

Giriş

İnsanların dünya ve âhîret saadeti için gönderilmiş son ilâhî çağrı olan Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında yirmi üç yıllık bir zaman dilimine yayılmış bir şekilde ortaya çıkan sorunlara çözümler, sorulara da cevaplar üretmek üzere peyderpey nâzil oluyordu. Nâzil olduğu dönemde Kur'an âyetlerinin, önemli bir kısmı (özellikle muâmelât ile ilgili olan âyetler) yeni meydana gelen, toplumun gündeminde olan konular hakkında olduğu için Kur'an'ın ilk muhatap kitlesi, bu tür âyetlerin medlûlünü anlamakta zorluk çekmiyorlardı. Bu sebeptendir ki özellikle muâmelât konusunda nâzil olan âyetlerin Hz. Peygamber (a.s.) tarafından açıklanmaya ihtiyacı olmuyordu. Zira âyetin bağlamı herkes tarafından biliniyordu. Ancak Kur'an âyetlerinin çoğunun (özellikle de gayb âlemi/metafizik alanla ilgili olanların) husûsî bir nüzûl sebebi olmayıp o âyetlerin ihtiva ettiği mesajların bizzât kendileri, sebep-i nüzûldü. Bu kabil âyetlerin anlaşılmasında doğal olarak insanların idrak seviyeleri, bilgi ve kültürel birikimleri önemli bir rol oynadığı için bunların anlaşılmasında sahâbe arasında da bir takım farklılıkların olması kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Dolayısıyla bu tür âyetlerin bütün sahâbe tarafından eksiksiz ve aynı seviyede anlaşıldığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca Arap Diline vukûfiyetteki farklılık da sahâbenin tefsirde ihtilâfına yol açan bir başka âmil olmuştur. Nitekim sahâbeden tefsire dair nakledilen rivâyetlere bakıldığında pek çok konuda kendilerinden nakledilen farklı görüş ve yorumlar da bu realiteye işaret etmektedir.¹ Sahâbe döneminde başlayan farklı Kur'an yorumları, tâbiûn devrinde daha da zenginleşerek zamanla "tefsir" faaliyeti başlı başına bir ilim dalı haline gelmiş ve yalnızca Kur'an'ın yorumlarını ihtiva eden eserler telif edilmeye başlamıştır. Dinin nazarî planda anlaşılması ve amelî boyutta uygulanması noktasında diğer İslâmî ekollere nispetle kendine has bir yöntem ve anlayışa sahip olan sûfiler de erken dönemlerden itibaren

1 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 195-204; M. Zeki Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları", s. 289-309; Bünyamin Erul, "İlk Dönem Kur'an Okumaları", s. 23-40.



Kur'an'ı yorumlamaya başlamışlar ve bunları müstakil eserlerde bir araya getirmişlerdir. Elde mevcut en eski işârî tefsirin 283/896 veya 293/905'te vefat eden Tüsterî'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i olduğu dikkate alınırsa sûfi tefsirin ne kadar erken başladığı anlaşılacaktır.

Kur'an âyetlerini birer hammadde, tefsir ekollerini birer atölye, tefsir faaliyetini ise hammaddeyi işleme gibi düşünebiliriz. Her mezhep, kendi anlayışına uygun bir "işleme sistemi" kurmuş ve atölyesine gelen âyetleri bu sistemden geçirerek işlenmiş halde piyasaya sürmüştür. Dolayısıyla atölyelerdeki farklı işleme sistemleri sonucunda piyasada birbirinden çok farklı şekillerde işlenmiş hammaddeler, yani "tefsir edilmiş âyetler" mevcuttur. İşte bu çalışmada tasavvuf atölyesinde sûfilerin tornasından geçen âyetler, yani işârî yorumlar hakkında genel bazı tespit ve mülâhazalarımızı ifade etmeye çalışacağız.

I. İşârî Tefsirin Tanımı ve Mâhiyeti

Öncelikle "işârî tefsir" in tanımı ve mâhiyeti üzerinde durmak faydalı olacaktır.

İbn Acibe (ö. 1224/1809) işârî tefsiri şöyle tarif eder: "İşâret ehlinin tefsiri, lafızdan anlaşılın [zâhirî mana] ortaya konulduktan sonra lafzın zâhirinin muktezasının dışında, âyetten onlara açılan birtakım semboller ve ince manalardan ibâret (olan bir tefsir)dir".² Bu tarifte dikkati çeken en önemli husûs, işârî yorumun, zâhirin sınırlarının dışına çıktığının ikrarı ve lafızdan anlaşılın zâhirî mana ortaya konulduktan sonra verilen/verilmesi gereken bir yorum olduğunun vurgulanmasıdır. Âlûsî (ö. 1270/1854) ise, "işârî tefsir" anlamında *te'vîli* şöyle tanımlamaktadır: "Te'vîl, ibârelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla sâliklere âşikâr olan ve âriflerin kalplerine gayb bulutlarından yağın kutsî bir işâret ve ilâhî kaynaklı bilgilerdir."³

Zürkânî ve Zehebî'nin yaygınlaşın tanımlarına göre "işârî tefsir", "seyr u sülûk ve tasavvuf erbâbına görünen ve zâhirî mana ile uyumlu olan gizli bir işâret sebebiyle, Kur'an'ı zâhirî manâsından başka bir manâ ile te'vîl etmektir."⁴ Lory ise "işârî tefsir" i şöyle tanımlar: "Keşfi te'vîl veya

² من يفهم ما تقرير بعد الآية معاني من لهم تتكشف ودقائق رموز هي وإنما اللفظ ظاهر يقتضيه عما خارج الإشارات أهل تفسير الآية (İbn Acibe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, I, 133).

³ العارفين قلوب على الغيب سحب من وتنهل للسالكين العبارات سجع من تتكشف سبحانه ومعارف قدسية إشارة التأويل (Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, I, 5).

⁴ أيضاً المراد الظاهر وبين بينها الجمع ويمكن والتصوف، السلوك لأرباب تظهر خفية إشارة ظاهره بغير القرآن تأويل هو (Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 66; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 245).



manevî işârî (*ésoterique*) yorum, incelenen terimlerin veya Kur'ânî pasajların delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır.⁵ Zerkânî ve Zehebî'nin tanımında, İslâm âlimlerinin, bu tefsir tarzının, Kur'ân'ın zâhirini iptal edecek şekilde olmaması gerektiği kaygısının ön plana çıktığı görülürken, Lory'nin tanımında vurgulanan husus, işârî tefsirin, dil kuralları ve târih bilgisi vs. gibi birtakım vasıtalarla elde edilmeyip doğrudan kalbe doğan sezgisel bir yolla elde edilmiştir.

Bu dört tanımda da ortak nokta, işârî yorumun, aklî bir faaliyet ve gayret neticesinde değil, doğrudan Allah tarafından ârif bir kişinin gönlüne ilkâ edilmesi ile ortaya çıktığıdır. Ancak "işârî tefsir", bu şekilde tanımlandığında, elde mevcut işârî tefsir örneklerinde yer alan işârî yorumların çoğunun, bu tanımlardaki ortak şartı, yani ârifin gönlüne doğrudan Allah tarafından atılmış olma şartını taşımamaktadır. Zira mevcut işârî tefsirlerde yer alan yorumların çoğu, önceki işârî tefsirlerden nakildir. Şu halde bir "işârî tefsir", onu ilk dile getirene nispetle "işârî tefsir"dir; ama onu nakledene nispetle bir "işârî tefsir" değildir.

Sûfilerin Kur'an'a dair işârî yorumlarının ekseriyetinin temsîlî/sembolik yorumlardan ibaret olduğu görülmektedir. Aslında Kur'an'ı sembolik okuma, sadece sûfilere has değildir. Mesela İhvân-ı Safâ, Bâtınîler, felsefeciler ve bu gruplardan herhangi birine doğrudan girmeyen başka müfessirler de pek çok âyeti zâhirî manasının dışında temsîlî bir şekilde okuma ve yorumlama cihetine gitmişlerdir.

Mesela İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre Nur Suresi'nin 35. âyetinde geçen mişkât, heyûlânî akıl; zücâce, bilmeleke akıl; zeytin ağacı, kuvve-i müfekkire; misbâh, bilfiil akıl; ateş dokunmadan ayrılık, "kudsî kuvvet"; ateş, "faal akıl"; nur üstüne nur, "müstefad akıl"dır.⁶

Merâğî ve muhtemelen ondan esinlenen Süleyman Ateş'in Bakara-243'teki "ölüm"ü kölelik; "dirilme"yi ise özgürlük ile yorumlamaları da sembolik okumaya örnektir.⁷ Esed'in, Hz. Yunus'un balık tarafından yutulmasını,⁸ manevî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden sembolik bir ifade olarak açıklaması, Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yapıp üflemesi ve bu suretin Allah'ın izniyle canlı bir kuş haline gelmesini,⁹

5 Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 16.

6 Bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu*, s. 202.

7 Bkz. Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, II, 208-209; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 431.

8 Bkz. Sâffât 37/142.

9 Bkz. Âl-i İmrân 3/49.



“İsrailoğulları’na hayatlarının sade balçığından kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştirmek ve Allah’tan kendisine gelen ilhamla bu tasarımı hayata geçirmek” şeklinde izah etmesi, yine aynı âyette Hz. İsa’nın ölümleri yeniden hayata döndürdüğünü bildiren ifadeyi “muhtemelen ruhen ölmüş topluma yeniden hayat verişinin mecâzî ifadesidir” şeklinde yorumlaması; Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesini¹⁰ “görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına ve buna bağlı olarak Allah’ın bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına bahşettiği manevî vukuf ve sezgiye işaret” olarak yorumlaması; Sebe melikesi Belkis’in tahtının getirilmesini,¹¹ insan ruhunun manevî değerler yönünde tedricî uyanışının temsîlî bir ifadesi olarak açıklaması¹² da Kur’an’ı sembolik okuma ve yorumlama örnekleridir.

Ancak sûfilerin temsîlî yorumlarını zikrederken kullandıkları üslup ile diğerlerinin kullandığı üslup arasında çok önemli bir fark göze çarpmaktadır. Şöyle ki sûfiler, zâhirî mananın dışındaki yorumlarına “işâret” adını verip onu “tefsir”den kesin bir şekilde ayırmak suretiyle mütevâzî bir dil kullanmalarına rağmen, zâhirî mananın dışına çıkıp temsîlî yorum yapan diğer müfessirlerin böyle bir hassas ayırım gözetmeyip kendi yorumlarını kesin ve objektif anlamlar şeklinde verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla sûfilerin bu hassas tavırlarının, takdire şâyân olduğunu belirtmek gerekir.

Mesela İbn Sînâ şöyle der: “Sevap ve azabın, kelâmcıların zannettikleri şekilde zina edenin pıranga ve zincirlere vurulması, tekrar tekrar ateşle yakılması, üzerine yılan ve akreplerin gönderilerek cezalandırılması şeklinde olması câiz değildir.”¹³ Yine İbn Sînâ, hurûf-ı mukatta hakkında yaptığı bâtinîlik ve biraz da hurûfîlik kokan yorumlarından sonra şöyle der: “Bu harfler için bundan başka bir delâletin olması asla mümkün değildir.”¹⁴

İbn Sina’nın bu tavrına mukâbil sûfî müfessir İbn Acîbe’nin tavrı oldukça farklıdır. Zira o, “işâret” ve “tefsir”i çok net bir şekilde ayırır. Sözelimi İbn Acîbe, *tefsîr* ve *işâret* kavramlarının farklılığına, dolayısıyla işâretin ıstılâhî anlamıyla *tefsîr* olarak kabul edilemeyeceğine dair İbn Atâullah el-İskenderî’den naklen şöyle demektedir:

10 Bkz. Tâhâ 20/20-21.

11 Bkz. Neml 27/40.

12 Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed’in ‘Meâl-Tefsir’inde Bâtinî Te’vîl Olgusu”, s. 393.

13 İbn Sînâ, “Risâle fi Sirri’l-Kader”, (*Mecmûu Resâil* içinde), s. 4; Okumuş, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu*, s. 192.

14 İbn Sînâ, *er-Risâletü’n-Nevrûziyye*, s. 40-42; Okumuş, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu*, s. 120.



“Sûfilerin, Allah’ın ve Rasûlullah’ın kelimünü alışılmışın dışındaki (*ğarîb*) manalarla yorumlamaları, âyetin zâhirî manasını değiştirmek olarak değerlendirilmemelidir. Âyetin zâhirî manası, bağlam ve dilin delâlet ettiği şekilde anlaşılır. Ancak bu zâhirî manayla birlikte âyet ve hadislerde Allah tarafından basireti açılan kimselerin anladığı, birtakım bâtnî manalar da olabilir. Bazı kimselerin “Bu manaların Allah’ın ve Rasûlullah’ın sözlerini değiştirdiği (*ihâle*)” şeklindeki itirazları doğru değildir. Zira şâyet sûfiler “Bu âyetin bundan başka manası yoktur” deselerdi o zaman bu yorum, Allah’ın ve Rasûlullah’ın sözlerini değiştirmek olurdu. Bilakis onlar önce zâhirî manayı olduğu şekliyle kabul ediyor, daha sonra buna Allah’ın kendilerine öğrettiği birtakım manaları ilave ediyorlar.”¹⁵

Yine İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*'de bir âyetle alâkalı önce zâhirî, sonra bâtnî/işârî manayı verdikten sonra şöyle der: “Bu mana, âyetin zâhirî manasının ve bağlamının dışındadır. Ancak onun bâtnîdir. Lâkin âyetin bu mana ile tefsir edilmesi doğru değildir. (لا يصح تفسير الآية به)”¹⁶ Bu ifade, sûfilerin “işâret”i asla “tefsir”e öncelemediklerini, onun rakibi ve alternatifi olarak düşünmediklerini, “işâret”in, “tefsir”in kurallarına uygun yapılmadığı için “tefsir” değeri ifade etmediğini, yani kesin ve objektif anlam olmadığını kabul ettiklerini göstermesi açısından fevkalâde bir ehemmiyeti hâizdir. Nitekim Gazzâlî de, *el-Mustasfâ*'da ilimlerin tasnifini yaparken “tefsir”i naklî ilimlerden saymaktadır.¹⁷ Yani ona göre “tefsir”, sadece nakle dayanan bir ilimdir. Dolayısıyla işârî yorumlar ona göre “tefsir” değildir. Şu halde aslında sûfilere göre “işârî tefsir” ifadesi doğru değildir. Zira “işâret” ve “tefsir” farklı şeylerdir. Kaldı ki hiçbir sûfî “işârî tefsir” ifadesini kullanmamış, kendi yorumları için “işâret” ya da “işârî mana” kavramını kullanmışlardır. Bu kelimeyi seçmekle de, aslında bu yorumların, kesin ve nihâî manaların kendisi olmadığını, sadece âyetin bu manaları imâ ettiğini, telmihte bulunduğunu, yani bu manalara dolaylı bir şekilde delâlet ettiğini anlatmak istemişlerdir.

¹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, I, 49-50; *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, I, 132. Suyûtî de, İbn Atâullah’ın bu sözünü beğenmiş olmalıdır ki *el-İtkân*'da aynen nakletmektedir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 484.

¹⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 338.

¹⁷ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl*, I, 12.



II. İşârî Tefsir Bidat midir? Ne Zaman Başlamıştır?

Hz. Peygamber (a.s.), dinî-ahlâkî meseleleri insanlara açıklarken bir anlatım tarzı olarak mecâzî-sembolik dili sıkça kullanmıştır.¹⁸ Ancak ondan nakledilen tefsir rivayetlerinde sūfîlerin işârî yorumlarına benzer şekilde, yani bir âyetin ya da bir lafzın bağlamıyla irtibatı koparılarak ve zâhirî mananın dışına çıkılarak yapılan tefsirlere rastlanmamaktadır. Zaten sūfîler de bu durumun farkındadır. Ancak onlar bu durumu şöyle açıklamaktadırlar: Hz. Peygamber'e iki türlü bilgi verilmiştir. Birini bütün sahâbeye (avam) açıklamış, diğerini de Hz. Ebubekir, Hz. Ali, Huzeyfe b. el-Yemân ve Selmân-ı Fârisî gibi bazı sahâbîlere (havâs) açıklamıştır. Fakat bu yaklaşım, isabetli görünmemektedir. Zira bu sahâbîler arasında kendisine Hz. Peygamber'in (a.s.) özel bilgi aktardığı anlayışının en çok yoğunlaştığı zat olan Hz. Ali'nin bizzat kendisi, özel hiçbir bilginin kendisine verilmediğini insanlara söylemiştir.¹⁹ Hz. Âişe de "Her kim Allah Rasulü'nün (bazı bilgileri) gizlediğini haber verirse, yalan söylemiştir. Zira Allah 'Ey Rasul' Rabbinden sana indirilene duyur! Eğer bunu yapamazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun"²⁰ buyurmaktadır"²¹ demiştir.

Sahâbîlerden gelen bazı tefsirlerin, -temsîlî/sembolik yorum anlamında- işârî tefsirin ilk örnekleri olarak değerlendirilmesi mümkündür. Şu iki yorum buna örnek verilebilir:

1. İbn Abbas, Bedir'e katılan sahabilerin bulunduğu bir mecliste "Nasr ve feth, Allah Rasulü'nün eceline işaret etmektedir. Yani Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman bu, senin (Hz. Peygamber'in) ömrünün bittiğine işarettir" demiş ve Hz. Ömer de: "Doğru söylüyorsun. Ben de bu âyetleri böyle anlıyorum" demiştir.²²

2. Buhârî, şöyle bir hâdise nakletmektedir: Hz. Ömer, ashâba: "Sizden herhangi biriniz hiç arzu eder mi ki: Kendisinin hurmalığı ve üzüm bağı bulunsun, bahçede dereler akıyor, her türlü mahsulât bulunuyor. Ama kendisinin üstüne de ihtiyarlık çökmüş ve elleri ermez, güçleri yetmez, bakıma muhtaç küçük çocukları var. Derken...ateşli bir

¹⁸ "Mücâhid, nefsiyle mücâhede eden kişidir" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 20; Tirmizî, "Fezâilu'l-Cihâd", 2) veya "Pehlivan, öfke anında öfkesini yenendir." (Buhârî, "Edeb", 76 hadis no: 5763) hadisleri buna örnek gösterilebilir.

¹⁹ Bkz. Buhârî, "İlim", 39, "Diyât", 31, "Cihad", 17.

²⁰ Mâide 5/67.

²¹ Buhârî, "Tefsîr", 53/1.

²² Buhârî, "Tefsîr", 110/4.



kasırğa kopsun da bağı kasıp kavursun?’²³ âyetinin kim hakkında nâzil olduğunu bileniniz var mı? diye sordu. Dediler ki: Allah bilir. Ömer, kızdı ve “Ya biliyoruz deyin ya da bilmiyoruz deyin” dedi. İbn Abbas: “Ben, o hususta bir şeyler söyleyebilirim” dedi. Ömer: “Yeğenim! Kendini küçük görme. Ne biliyorsan söyle!” dedi. İbn Abbas: “Bu âyet, bir amele örnek verilmiştir” dedi ve şöyle devam etti: “Zengin bir adam, Allah’a ibadet ediyor, sonra ona şeytan musallat oluyor da Allah’a isyankârlık ediyor ve böylece bütün amelleri boşa gidiyor.”²⁴

Görüldüğü üzere İbn Abbas, bu âyeti temsîlî bir tarzda yorumlamaktadır. İşârî tefsirin çok önemli bir kısmı, bu kabil analogilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla temsîlî/sembolik yorumların sahâbe döneminde başladığı anlaşılmaktadır.

III. İşârî Tefsirin Ortaya Çıkmasının Sebepleri:

A. Kur’an-ı Kerim

1. Kur’an Dilinin Temsîlî/Sembolik Yapısı: Kur’an’da çok yoğun olarak temsîlî bir dil kullanılmaktadır. Aslında metafizik alanla ilgili verilen bilgilerin tamamının bir nevi temsil olduğu söylenebilir. Zira insan, ğayb âlemini ancak şehâdet âlemi üzerinden tanıyabilir. Görmediği, bilmediği şeyler ancak gördüğü ve bildiği şeylere benzetilerek insana tanıtılabilir. Allah Teâlâ, melekler, İblîs ve ölüm sonrası hayata ilişkin verilen bilgiler temsîlî olarak değerlendirilmelidir. Nitekim İbn Abbâs da Kur’an’da âhîret hayatına müteallik olarak zikredilen bilgilerin, insanların anlayabileceği şekilde verilmiş birer misâlden ibâret olduğunu düşünmektedir.²⁵

Kur’an’ın kendisi de bizzat “mesel” (69 kere), “emsâl” (19 kere) kelimelerini kullanarak verdiği bazı bilgilerin temsilden ibaret olduğunun altını çizmektedir. “Müttakiler vaat edilen cennet, şuna benzer (mesel)...” meâlindeki Ra’d Suresi’nin 35. âyeti²⁶ buna örnek verilebilir. Ayrıca Allah Teâlâ, insanlara ihtiyaç duydukları her örneği (mesel) Kur’an’da verdiğini şöyle ifade buyurmuştur: “Şüphesiz biz, Kur’an’da insanlar için her örneği

²³ Bakara 2/266.

²⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 75-76.

²⁵ الأسماء في إلا الدنيا في ما الجنة في مما شئ يشبه لا: عباس ابن عن ظبيان أبي عن الأعمش عن الثوري سفیان قال و (Bkz. İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 61; Râzî, *Mefâtîh*, X, 752). Râzî de Kur’an’da âhîret hakkında verilen bilgilerin birer örnekten ibaret olduğunu düşünmektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, V, 455.

²⁶ مثل الجنة التي وعد المتقون



(mesel) verdik.”²⁷ Kur’an’ın bu sembolik yapısını, Elmalılı şöyle ifade etmektedir:

“Kur’an’ın lisâni, lügaz ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Ve şüphe yok ki nusûsta aslolan bir karîne-i mânia bulunmadıkça zâhiri üzere hamlolunmaktadır. Bununla beraber şu da muhakkaktır ki, Kur’an’ın ümmü’l-kitab olan muhkemâtının yanında hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihâtı, hakikatı, mecazı, sarihi, kinâyesi, istiâresi, temsili, tensîsi, îmâsı, belâğatinin nükteleri, tarizleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en vâzih olan mana maksud olmakla beraber, müstetbeât-ı terâkib denilen ve derece-i tâliyede matlub olan nice ifadeler de vardır. İlm-i usulde malum olduğu üzere zâhirin zâhir olması, aynı zamanda tevîl, tahsîs, mecaz ihtimallerini kesmiş olmak lâzım gelmeyeceği cihetle o zâhire münâfî ve münâkız olmayarak maiyyetinde bazı ihtimâlât ile derece-i tâliyede birçok işârât fehm ü istinbât olunabilmesi, muhkemâtın vuzuh ve beyanına muhâlîf olamayacağı gibi, bilakis lisânının ‘arabî-i mübîn’ olmasının levâzımındandır. Bundan dolayı ‘Kur’an’da hiç bâtın ve remiz ve îmâ yoktur’ demek de doğru olmaz.”²⁸

2. Kur’an’ı düşünmenin ve anlamının öneminden bahseden âyetler: “Bu kavme ne oluyor ki hemen hiçbir sözü anlamıyorlar!”²⁹, “Hiç mi Kur’an’ı düşünmüyorlar? Eğer o, Allah’tan başkasından gelmiş olsaydı, onda birbirini tutmayan çok şey bulurlardı.”³⁰, “Onların içlerinde size karşı duydukları korku, Allah’a olan korkularından daha şiddetlidir. Çünkü onlar, anlamayan bir topluluktur.”³¹ meâlindeki âyetlerde Şâtîbî’nin de belirttiği gibi Allah, inanmayanların Kur’an’ı anlayamadıklarından bahsetmektedir. Açıktır ki onların anlayamadıkları husûslar, zâhirle alâkalı değildir. Buradan hareketle bazı ilim adamları, Kur’an’ı anlamının sadece onun zâhirini değil bâtınını da anlamayı kapsadığını ifade etmektedirler.”³² Serrâc ise, “Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?”³³ âyetiyle “işâret ilmi”ne

27 İsrâ 17/89.

28 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5611-5613.

29 Nisâ, 4/78.

30 Nisâ, 4/82.

31 Haşr, 59/13.

32 Bkz. Şâtîbî, *el-Muwaâfakât fi Usûli’ş-Şerîa*, III, 346-348.

33 Muhammed 47/42.



şöyle istidlâl etmektedir: “Kalplerin kilitleri, gûnahtan, dünya sevgisinden, gafletten, hırstan, övülmeye düşkün olmaktan ötürü kalplere çökmüş olan paslardır. Tevbe ile kalbin pası silinince gaybden kalbe nurlar doğar, böylece o kimse kalbinden taşan hikmetleri ifâde eder. Allah’ın Rasûlü’ne uyararak, içini-dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri Cenâb-ı Hak, bilmedikleri ilme muttali kılar ki bu da *işâret ilmidir*.”³⁴

3. Kehf Sûresi’nde geçen Mûsâ ve bilge kul kıssası da şeriâtın, dolayısıyla şer’î nass ve hükümlerin, akılla kavranabilen zâhirî manalarının ötesinde kalbe gelen ilhâm ile anlaşılabilen bâtinî manalarının da olduğuna delil teşkil etmektedir.

4. Ayrıca Kur’an’daki bazı âyetler de üzerinde düşünmeden, kesif bir tefekkür süzgecinden geçirmeden kolayca anlaşılabilir bir niteliğe sahip değildir. Zâhirî manayı verip geçmek, bu âyetleri anlaşılır kılmaya yetmemektedir. Bunlar, ihtiva ettikleri derûnî manaları açmaya adeta müminleri teşvik etmektedir. Dolayısıyla Mustafa Kara’nın da ifade ettiği üzere Kur’an’daki “tasavvufî izaha çok müsait âyetler, işârî tefsir hareketinin doğuşunun ilk sebeplerinden birini oluşturmaktadır.”³⁵

Mesela Gazzâlî’ye göre “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı”³⁶ meâlindeki âyetin manası kapalıdır. Zira âyet, “atma” filini, Hz. Peygamber’e (a.s.) hem isnad etmekte, hem de bu isnadı nefyetmektedir. Görüldüğü gibi zâhiri itibariyle bu âyette bir çelişki vardır. Benzer şekilde “Onlarla savaşın ki, Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın”³⁷ meâlindeki âyetin zâhirî manası da açık değildir. Zira madem cezalandıran Allah’tır, niçin onlara “Savaşın!” denilmiştir. Ya da madem savaşanlar onlardır; öyleyse niçin cezalandıran da onlar değildir de Allah’tır?³⁸ “Biz insana şah damarından daha yakınız.”³⁹ “Evvel-âhir; zâhir-bâtin O’dur.”⁴⁰ “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam sanki inciden bir yıldız”⁴¹ meâlindeki âyetler de tasavvufî tefsire müsait zemin hazırlayan âyetler olarak değerlendirilebilir.

34 Serrâc, *el-Lüma’*, s. 147-148.

35 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 61.

36 Enfâl 8/17.

37 Tevbe 9/14.

38 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 411.

39 Kâf 50/16.

40 Hadîd 57/3.

41 Nûr 24/35.



Hız. Peygamber'in (a.s.) de anlaşılması kolay olmayıp yoruma ihtiyaç duyan bu kabil âyetleri zaman zaman tasavvufî diye nitelendirilebilecek şekilde (en azından zühd ve takva gibi tasavvufun en temel konularıyla açıklaması açısından) tefsir ettiği görülmektedir. Mesela "Allah, kimi hidâyet etmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar."⁴² meâlindeki âyet hakkında "Allah hidâyet etmek istediğı kulunun göğsünü İslâm'a nasıl açar?" diye sorulduğunda Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Göğsüne bir nur atar; onunla göğsü açılır." "Bunu gösteren bir belirti var mı?" diye sorulunca da "Aldatıcı hayata/dünyaya hırslı bir şekilde bağlanmaktan ayrılıp ebedî yurda yönelmesi ve ölüm gelmeden önce ona hazırlıklı olmasıdır" şeklinde cevaplamıştır.⁴³

Bu saydığımız hususlar, sûfilere, Kur'an'ı bir "mesel kitabı" olarak değerlendirme imkanı tanımış, onları Kur'an'ın ilk anda akla gelen zâhirî manalarıyla yetinmeyip daha derin manalar aramaya sevketmiş ve böylece Kur'an'ın tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlanmasında onlara önemli bir alan açmıştır.

B. Sünnet (Kur'an'ın Bâtınının Olduğuna Delâlet Eden Bazı Hadisler)

Her ne kadar sened açısından sıhhatleri noktasında muhaddislerin ciddi tenkitlerine maruz kalmışlarsa da bazı hadisler, sûfiler tarafından Kur'an'ın bâtinî boyutunun da olduğunu göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Şu üç rivâyet, buna örnek verilebilir:

1. "Kur'an'daki her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlalı/muttalâı vardır."

Müteahhir dönem hadis literatüründe *Kütüb-i tis'a* adıyla meşhur olan dokuz hadis mecmuasının hiçbirinde yer almayan bu rivâyet, klasik hadis usûlünde ikinci-üçüncü dereceden sahih kabul edilen bazı hadis mecmuaları ile muhtelif dönemlere ait tasavvuf kaynaklarında nakledilmiştir. Benzer manaya gelen bir rivâyet, bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahmân b. Avf ve Ali b. Ebî Tâlib tarikiyle merfû olarak nakledildiğı gibi, mevkûf olarak da Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali'den rivâyet edilmektedir. Ayrıca tâbiünden Hasan el-Basrî tarikiyle mürsel olarak da gelen bu rivâyet, hem sübut hem de

42 En'âm /125.

43 Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, V/2, 26; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 166; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 320; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, III, 100; Elmalılı *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2050.



delâlet açısından ciddi problemler arz etmektedir. Zira rivâyetin özellikle Sünnî hadis ve tasavvuf kaynaklarında yer alan çeşitli varyantları incelendiğinde, bu sözlerin Hz. Peygamber'e (a.s.) mi, sahâbeden birine mi, yoksa herhangi bir mutasavvıfa mı ait olduğu husûsu, çözümü oldukça zor bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rivâyetlerde geçen zâhir ve bâtının neler olduğu hakkında da bazı tartışmalar yapılmıştır. Zehebî gibi Ateş'e göre de bunlar içerisinde en açık ifâdeler İbnü'n-Nakîb'e aittir ki o şöyle demiştir: "Âyetin zâhiri, ilim ehli için açık olan manalardır; bâtını ise Yüce Allah'ın hakikat ehlini muttali kıldığı gizli manalardır."⁴⁴ Kâşânî'ye göre *zahr*, zâhirî açıklamayı ve *batn* da içsel yorumlamayı (*te'vîl*) gösterir; *had* ise lafzî delâletin anlamının ulaşabileceği en uç noktadır. *Matla'* ise Alîm ve Melik'i müşâhede etmek için yükselinen tefekkürî seviyedir.⁴⁵

2. "İlimler arasında sedef içindeki saklı inci gibi bir ilim vardır ki onu Allah'ı bilen bilginlerden başkası bilemez. Onlar onu söyledikleri zaman Yüce Allah'a karşı gururlu olanlardan başkası inkâr etmez."⁴⁶

3. "İlim ikidir. Biri kalpte gizlidir ki faydalı olan da budur"⁴⁷

Ayrıca Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği şu hadis de inananlar içinde kendisine ilhâm olunan kimseler bulunduğunu bildirmektedir: "Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan/ilhâm olunan (مُكَلَّمُونَ) kimseler vardır. Eğer benim ümmetimde de onlardan varsa, o, Ömer'dir."⁴⁸

Buhârî metnindeki diğer bir rivâyette bu tür kimselere "muhaddesûn"⁴⁹ adı verilmiştir ki aynı anlama gelir. Buna dayanarak İbn Abbâs, Hac Sûresinin 52. âyetine muhaddes kelimesini ilâve ederek " و ما

44 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 185.

45 Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 18.

46 Sülemî, *el-Farku beyne İlmî's-Şerî'a ve'l-Hakika*, Ayasofya No. 4128, vr. 139b, 140a (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 29'dan naklen); Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 59; Abrurrahîm el-İrâkî, bu hadisin isnadının zayıf olduğunu belirtir. *İhyâ*, I, 32 Hadis olarak nakledilen bu rivâyete, İbn Acîbe de zaman zaman atıfta bulunmaktadır. Mesela bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 179.

47 Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, I, 244-245.

48 Buhârî, "Fedâilu's-Sahâbe", 6, "Enbiyâ", 54; Müslim, "Fedâil", 23; Tirmizî, "Menâkib", 17; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 55. Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, III, 310; IX, 351. Bu hadisi, İbn Acîbe de nakletmektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, II, 44.

49 Peygamber olmadıkları halde Allah tarafından haber ilham olunduğu bildirilenlere "muhaddesûn" denilir. Bu da, kendilerine birtakım hadiseler, olaylar, vakıalar, bilgiler ilham olunan insanlar, demektir. (Ya'kûb Çiçek, "Tasavvufî Tefsirin Dînî Temeli", s. 85.)



”أُزْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُخَدَّثٍ“ şeklinde okumuştur.⁵⁰ Kâmil Miras’ın da ifade ettiği gibi muhaddeslik, peygamberliğin altında bir vahiy ve ilhâm mertebesidir ve bu yüksek paye Hz. Ömer’e tevcih edilmiştir.⁵¹

Senedi sahih olan bazı hadisler de Kur’an’ı herkesin eşit seviyede anlayamayabileceğine işaret etmektedir. Mesela Hz. Peygamber (a.s.), Abdullah b. Abbâs için, “Allahım! Onu dinde bilgili kıl ve ona te’vîli öğret!”⁵² diye dua etmiştir. Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi eğer Kur’an’ın bütün manaları herkese anlatılmış olsaydı, Abdullah b. Abbâs için böyle bir dua edilmesine gerek kalmazdı.⁵³

C. İnsanların Mizaçlarındaki ve Sahip Oldukları Sosyo-Kültürel Birikimlerdeki Farklılık

Kur’an’ı ve tefsir tarihini iyi anlamak için insanı iyi anlamak lazımdır. İnsanlar, farklı farklı mizaçlara sahip varlıklardır. Mesela bazıları son derece duygusal ve kabullenici; bazıları ise son derece akılcı ve sorgulayıcı bir yapıya sahiptir. Ayrıca her insanın kendine has bir hayat tecrübesi; bir bilgi ve kültür birikimi vardır. Nitekim “De ki: ‘Her insan kendi mizacına göre davranır. Kimin daha doğru olduğunu ise ancak Rabbiniz bilir.’”⁵⁴ meâlindeki âyet de insanların davranışlarının şekillenmesinde mizacın etkisine işaret etmektedir. Sûfîler de “Kainattaki varlıkların nefesi adedince Allah’a giden yol vardır”⁵⁵ sözüyle bu hakikate işaret etmektedirler. Dolayısıyla Kur’an dahil bütün söz ve metinlerin yorumunun, insanların bu farklı mizaç ve bilgi birikimlerinden etkilenmesi gayet doğal karşılanması gereken bir şeydir. Bir filozof ile hiç mektep görmemiş câhil bir insanın Kur’an anlayışları elbetteki farklı idrak seviyelerinde olacaktır. Bir tabib, bazı âyetleri tabib olmayanlardan daha ileri düzeyde anlayabilir. Son derece duygusal olan bir şair ile olaylara hep zâhirî açıdan yaklaşan ve duygusal yönü gelişmemiş olan bir hukukçunun Kur’an yorumlarının farklılığı da son derece anlaşılabilir bir durumdur. Zira bu, fitratın tabîi bir sonucudur.

50 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, VI/2, 79; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, VI, 78. Bu rivâyetin, İbn Ebî Davud es-Sicistânî (ö.316/928) tarafından nakledilen versiyonunda ise *محدث* kelimesi, *نبي* kelimesinin sıfatıdır. *و لا و رسول من قبلك من أزلنا ما و نبي لا و محدث*. Bkz. İbn Ebî Davud es-Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*, I, 347 (201. rivâyet).

51 Bkz. Miras, *Tecrid-i Sarîh*, IX, 352.

52 İbn Hanbel, *Musned*, I, 226, 229; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

53 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 407.

54 İsrâ 17/84.

55 Bkz. Necmeddîn Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 33.



Nasıl ki bir tabibin, tıpla ilgili bilgiler ihtiva eden âyetleri tabib olmayanlara göre daha derin bir şekilde anlayabilmesi ve izah edebilmesi yadırganacak bir şey değilse, hayatını nefsin terbiye etmeye adanmış ve bu konuda uzmanlaşmış bir sūfînin de nefs, zühd ve takva ile ilgili âyetleri, bu konulara teorik ve pratik açıdan kendisi kadar ilgi duymayan Müslümanlardan daha derin bir şekilde anlayabilmesi ve izah edebilmesi de yadırganacak bir şey değildir.

Bu duruma şöyle bir örnek verilebilir: Muhakkik Sūfîlerin bütün gayesi, muhabbetullah ve marifetullahı nâil olmaktır. Bu gayeye ulaşmak için de kendilerine göre bir takım uyulması gereken ilkeler koymuşlar, dînî hayatı çok sıkı bir disiplin içerisinde yaşamayı yeğlemişler ve bunun için bir yol haritası belirlemişlerdir. Bu zâhidâne hayat tarzını engellemeye çalışan şeytan ve nefsi ise en büyük düşman olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla onların zihin kodlarında ve gönül dünyalarında kendilerini marifetullahtan alıkoyacak bu iki düşmana karşı müteyakkız olmak çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeptendir ki Kur'an'da zâhirî manası itibarıyla nefs ve şeytanla, nefs eğitimiyle ilgili olmayan âyetlerden bile nefs ve şeytan hakkında bir takım işaretler çıkarabilmektedirler.

Sūfîlerin bu yorum anlayışları ya da bakış açıları sadece Kur'an âyetleri için geçerli değildir. Hadisleri⁵⁶ ve hatta Arap Dili'nin kurallarını bile bu açıdan yorumlamaktadırlar. Mesela Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*'i ve İbn Acîbe'nin, *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye*'si, nahiv kurallarının tasavvufî kurallarla nasıl yorumlanabileceğini gösteren çok ilginç eserlerdir. Sūfîler için böyle bir bakış açısı, zorlamayla değil, kendi zihin kodları ve gönül dünyalarına paralel olarak ortaya çıkan, tamamen doğal bir şekilde kendini gösteren bir bakış açısı ve yorum tarzıdır. Nitekim onların, günlük hayatta karşılaştıkları olayları da son derece tabii ve samimi bir şekilde kendi gönül alemlerindeki özel gündemlerine paralel olarak yorumladıklarını görmekteyiz. Kuşeyrî'nin naklettiği şu olay, bu duruma güzel bir örnektir:

Derler ki: Adamın biri Sehl b. Abdullah'a gelmiş ve "Evime bir hırsız girmiş ve bütün eşyama alıp gitmiş" demiş. Sehl, ona "Allah Teâlâ'ya şükretmelisin. Ya hırsız kalbine girseydi –ki kalp hırsız şeytandır– ve tevhid akideni ifsad etseydi ne yapardın!" demiş.⁵⁷ Görüldüğü üzere Tüsterî, sıradan bir hırsızlık olayını duyduğunda bu

⁵⁶ Örnekleri için bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, İnsan Yay., İstanbul 1998; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul, 1990; Ali Vasfi Kurt, *Endülü's'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 395-621.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, çev. Süleyman Uludağ, s. 260.



durum hemen kendisine şeytanın insanların imanını çalma özelliğini hatırlatmış ve bunun diğer hırsızlıktan çok daha önemli bir olay olduğunu vurgulamıştır. Bu örnek, Sûfilerin Kur'an yorumlarını daha sağlıklı değerlendirebilmek açısından oldukça önemlidir. Zira tıpkı bu örnekte Tüsterî'nin, adamın evine hırsız girdiği realitesini inkar etmeksizin bu olayın kendi gönül ikliminde çağrıştırdığı manayı o şahısla paylaşması gibi, pek çok işârî yorum da sadece âyetin çağrıştırdığı tasavvufî bir manayı zikretmekten ibarettir. Bu noktada hırsızlığın cezasından bahseden âyete İbn Acîbe'nin getirdiği şu tasavvufî/işârî yorumu hatırlamakta fayda vardır.

İbn Acîbe, "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir."⁵⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Allah'ın mal hırsızlarının ellerini kesmeyi emrettiği gibi şeytan ve onun ordusu konumundaki bayağı düşüncelerden ibâret olan kalp hırsızlarını kesmeyi de emrettiğini söyler ve bu benzetmeyi şöyle gerekçelendirir:

"Çünkü kalp, içinde rubûbiyet sırrına dair hazineleri barındıran bir evdir. Kalp, Rabb'in evi; basîret de onun bekçisidir. Şeytan, ordusuyla birlikte kalbe girmek istediğinde basîret onu kovar ve zikrinin nurlarıyla onu yakar. Eğer şeytan, basîreti uykudayken yakalarsa ve basîret de hafif bir uykudaysa şeytan ona sinsice yaklaşır; fakat basîret de hemen şeytanın farkına varır. Şâyet basîret, gafletin etkisiyle ağır bir uykudaysa onun haberi bile olmadan şeytan eve girip orayı darmadağın eder ve ordusuyla birlikte oraya yerleşir."⁵⁹

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, bu yorumunda ne âyetin zâhirî manasını inkar etmekte ne de kendi yorumuyla âyette anlatılanları bire bir örtüştürme gayreti içerisinde. O, Tüsterî'nin yukarıdaki tavrına benzer şekilde, sadece âyette anlatılan hırsızlığın, kendisinde çağrıştırdığı tasavvufî manayı zikretmiştir. Netice itibarıyla, sûfilerin Kur'an âyetlerinin kendilerinde çağrıştırdığı tasavvufî manaları zikretmeleri, onların sahip oldukları nazarî ve amelî bilgilerin doğal bir şekilde kendini dışı vurmasından ve sûfilerin eşya ve hâdisâtı tek boyutlu ve birbirinden bağımsız olarak yorumlamayıp çok boyutlu ve bir bütünlük içinde okumalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sûfilerin temsilî

⁵⁸ Mâide 5/38.

⁵⁹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, II, 39. Benzer bir anlatım için bkz. *a.g.e.*, II, 298.



yorumlarının, tasavvuf düşüncesinin doğurduğu bir “çok boyutlu okuma yöntemi” olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bazı insanlar, tek boyutlu bir okuma yaparak bir metnin zâhîrî anlamıyla yetinirken bazı insanlar da bunun ötesinde çok boyutlu bir okuma yaparak, temsîlî yorumlar getirerek daha derin manalar aramaya çalışabilir. Kaldı ki sadece zâhîrî açıdan yorumlanmayıp bâtinî açıdan da çeşitli yorumlara tâbî tutulmak yalnızca Kur’an metninin başına gelen bir durum değildir. Tevrat ve İncil de aynı süreçten geçmiştir. Nitekim Kitâb-ı Mukaddes yorumculuğunda Augustinus tarafından dile getirilen dörtlü bir hermenötik taksim kabul görmüştür. Bunlar literal, alegorik, ahlâkî ve anagojik yorumdur.⁶⁰ Antakya Okulu, zâhîrî yorumu benimserken İskenderiye Okulu bâtinî yorumu benimsemiştir. Mesela Tevrat’ta “Harman döven öküzün ağzını bağlamayacaksın!”⁶¹ şeklinde geçen ifadeyi Pavlus şöyle yorumlar: “Tanrı’nın kaygısı öküzler midir? Yoksa bunu, bizim için mi söylüyor? Kuşkusuz bizim için yazılmıştır bu. Çünkü çift sürenin ümitle sürmesi, harman dövenin de harmana ortak olmak ümidiyle dövmesi gerekir.”⁶² Bu yorumunda Pavlus, zâhîren öküzlerden bahseden bu Tevrat ifadesinin aslında zımmen insanlardan bahsettiğini vurgulamakta ve sembolik yorumun bir örneğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan bazı insanlar, mizaçları itibariyle nükteyi ve hazır cevaplılığı severler. Yani bir meseleyi uzun ve doğrudan anlatmak yerine kısa ve dolaylı bir şekilde anlatmayı tercih ederler ki bu da o kişilerin zekasının kıvraklığını ve gücünü gösterir. İşârî yorumların bir kısmının da nükte ve hazır cevaplılık olarak değerlendirilmesi mümkündür. Mesela Cüneyd’e “İlk zamanlar zikir esnasında hareket ederdin. Şimdi niye etmiyorsun?” sorusuna “Bir de o dağları görür, donuk ve hareketsiz sanırsın. Oysa onlar, bulutların yürüdükleri gibi yürümektedirler”⁶³ âyetiyle cevap vermiştir.⁶⁴ Bu cevabıyla Cüneyd’in kasdının, âyette geçen dağları kendisiyle; dağların hareketini de zikir esnasında vecde gelip coşmakla tefsir etmekten ziyade, kendi durumuna dair uzun uzadıya cevap vermektense bir âyetle kinâyeli bir şekilde cevap vermek olduğu anlaşılmaktadır.

Âyetlerle nükteli bir şekilde cevaplar vermek, sadece sūfilere has bir durum değildir. Bunun pek çok örneğini sūfî olmayanlarda da görmek

⁶⁰ Bkz. Necdet Çağlı, *Kur’an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes*, s. 112.

⁶¹ Tesniye 25/4.

⁶² I. Korintliler 9/9-10.

⁶³ Neml 27/88.

⁶⁴ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-Medîd*, IV, 226.



mümkündür. Mesela rivâyete göre⁶⁵ Harun er-Reşîd'in babası Hâdî, halife olunca kendi evinde insanlara sabah namazı kaldırmak istemiş. Namaza başlamış, ancak âyetleri okurken takılmış. Arkasındakiler ise halifeden çekindikleri için takıldığı yeri kendisine hatırlatmaya cesaret edememişler. Arkadan ses gelmediğini gören Hâdî, kırâate bir başka surede yer alan şu mealdeki âyetle devam etmiş: "İçinizde akıllı (*raşîd*) kimse yok mu!"⁶⁶ Gayet açıktır ki Hâdî, bu âyette geçen "*raşîd* (akıllı)" kelimesiyle, namazdaki kırâati esnasında unuttuğu yeri kendisine hatırlatmayanların kastedildiğini söylememiş, sadece doğaçlama olarak kıvrak zekasının sayesinde o anda bu âyeti okumakla güzel bir nüktedânlık örneği göstermiştir. İşte sûfilerin bazı âyetler hakkındaki söz ve yorumlarını da birer nükte olarak değerlendirmek mümkündür.

D. Yabancı Tesirler

İşâri tefsir ekolü, oluşum ve gelişim safhalarında bir takım yabancı unsurlardan etkilenmiş olabilir. Özellikle büyük âlem-küçük âlem benzetmesinde ve uhrevî nimet ve azapların bâtınî yorumlarında İhvân-ı Safâ'dan etkilenmiş görünmektedir.⁶⁷ İhvân-ı Safâ'nın da Yeni Eflatunculuk'tan etkilendiği açıktır.⁶⁸ Öte yandan sûfiler, fert fert incelendiğinde de bazılarının bir takım hâricî kültürlerden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Sözelimi Affî'ye göre İbn Arabî'nin etkilendiği kaynaklar arasında Helenistik felsefe, Yeni Eflatunculuk, Philon'un felsefesi, Stoacıların felsefesi ve bunların logos nazariyesidir.⁶⁹ Ancak yabancı unsurlardan herhangi bir şekilde hiç etkilenmemiş olan bir İslâmî ilim dalı var mıdır? Eğer işâri tefsir ekolünün, Kitab-ı Mukaddes yorumculuğundaki İskenderiye Ekolü'nden etkilendiği ve onun ürünü olduğu iddia edilecek olursa karşı taraf da zâhirî tefsir ekolünün Antakya Ekolü'nden etkilendiğini ve onun ürünü olduğunu söyleyebilir. Esasen önceki bir medeniyetin sonraki bir medeniyeti etkilemesi gayet doğaldır. Önemli olan, bu etkinin, İslam'ın öz kaynaklarıyla çatışıp çatışmadığıdır. İşâri tefsirin ortaya çıkmasında, bu etkinin rolünün çok büyük olduğu kanaatinde değiliz, bilakis muhtevası ve üslubu itibarıyla Kur'an'ın, şeriata muhâlif olmayan tasavvufî düşünceler tarafından "ekilip biçilmeye uygun bir tarla" gibi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim müsteşrik

⁶⁵ Bkz. Zemahşerî, *Rabû'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr*, I, 387.

⁶⁶ Hûd 11/78.

⁶⁷ İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki yorumları için bkz. Mustafa Öztürk, "İhvân-ı Safâ ve Kur'an" (*Tefsir Tarihi Araştırmaları* içinde), s. 117-135.

⁶⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 319-325; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XX, 3; Ebu'l-Alâ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 239; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 183.

⁶⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 96-97.



Massignon da bu konuda şöyle der: “Dikkatlice tetkik edildiğinde görülecektir ki, tasavvufî tefsirin ana kaynağı Kur’an’dır.”⁷⁰

IV. İşârî Tefsir Ekolünün Tefsire Olumlu ve Olumsuz Etkileri

Her araç, elinde olduğu kişiye göre işlev görür. Her tefsir yöntemi de, onu uygulayan insana göre farklı sonuçlar doğurabilir. Tefsir tarihinde bunun örneklerini bolca görmek mümkündür. Mesela Kur’an’da mecâzın varlığı tartışılmaz bir vâkiadır. Ancak Mutezile’nin mecâzı kendi fikirlerini desteklemek üzere ne kadar suistimal ettiği ortadadır. Benzer şekilde işârî yorum da ehli tarafından yapıldığında faydalı olabileceği gibi ehil olmayan art niyetli kişiler tarafından yapıldığında son derece zararlı sonuçlar ortaya çıkabilir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda işârî tefsirin olumlu ve olumsuz sonuçları, fayda ve zararları şöyle özetlenebilir:

A. Olumlu Etkileri

İşârî tefsir ekolünün, şu açılardan Kur’an’ın anlaşılmasına ve tefsire olumlu katkıları olduğu söylenebilir:

1. Her ilmin ve mesleğin mütehasısları, kendi alanlarıyla alakalı âyetleri daha iyi anlama ve yorumlama imkanına sahiptirler. Sûfîler de hem nazârî hem de amelî olarak nefis terbiyesi, zühd, takva, marifetullah ve muhabbetullah gibi konulara odaklandıkları için Kur’an’daki bu konularla ilgili âyetleri diğer İslâmî disiplinlerin temsilcilerine göre daha iyi anlayabilir ve yorumlayabilirler. Onların bu anlayış ve yorumlarını yazıya dökerek kaydetmeleri, elbette faydalı olmuştur.

2. İhvân-ı Safâ’dan itibaren İslam dünyasında zuhur eden çeşitli Şiî-Bâtınî akımlar, Kur’an’ı bâtinî yorumlara tâbi tutma ve böylece kendi fâsit düşüncelerini Kur’an ile destekleme gayreti içinde olmuşlardır. Onlara göre Kur’an’ın bâtinî, kendi düşüncelerine kaynaklık etmektedir. Bu tür akımlar, İslam tarihi boyunca etkili olmuş, çok gizli propagandalarla İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine yayılmış ve nihayet devletler bile kurmuşlardır. Sünnî İslam’ın mistik temsilcileri olan sûfîler ise yaptıkları işârî yorumlarla Kur’an’ın bâtinî manalarının Sünnî düşünceyle tenâkuz teşkil etmediğini, Kur’an’ın bâtinînden Şiî-Bâtınîlik’in çıkmayacağını zimnen göstermiş oldular ve böylece bu fırkaların İslam dünyasında yayılmasının önüne ciddi bir sed çektiler. Bu noktada özellikle Gazzâlî’nin

70 Louis Massignon, *Essays On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 73.



bir yandan Bâtînlikle amansız bir mücadeleye girerken öte yandan kendisinin de Kur'an'ın bâtını olduğunu vurgulaması ve buna bağlı olarak çeşitli âyetleri Sünnî anlayışa uygun bir şekilde işârî yorumlara tâbi tutmasını bu açıdan değerlendirmek gerekir.

3. Allah Teâlâ'nın insanlığa gönderdiği son mesajı olan Kur'an, kıyamete kadar hangi zaman diliminde ve hangi toprak parçasında yaşarsa yaşasın, hangi bilgi ve kültür birikimine sahip olursa olsun, hangi mesleği icra ederse etsin, hangi mizaca sahip olursa olsun bütün insanlara söyleyecek sözü olan ve onların tamamına hitap eden bir kitap ve sözdür. Onun evrenselliği bunu gerektirmektedir. İşârî tefsirler vasıtasıyla, pek çok âyette bahsi geçen konular, târihte yaşanıp bitmiş bir hadise olarak değerlendirilmekten kurtulup hayatın çeşitli yönlerinde insanlığa ışık tutacak, rehber olacak bir ibret vesilesi olarak geniş bir alanı kapsayacak, yeni olgu ve olaylara adapte edilecek şekilde yorumlanmıştır. Özellikle kıssalardan çıkartılan zengin yorumlar bu duruma örneklerdir.

4. Şurası da bir hakikattir ki insanların bir kısmının, -mizaçlarının gereği olarak- aşk ve vecd yönleri baskındır. Bunun sonucu olarak da dinî konularda mistik eğilimlidirler. Buna bağlı olarak da dinî metinleri, hususiyetle de Kur'an'ı akıl süzgeçinden değil aşk imbiğinden geçirerek okumayı, anlamayı ve yorumlamayı benimseyebilirler. Allah'ın sözleri, onlar için bir nazariyat kitabından çok bir maşukun sözleri gibi değerlendirilebilir. İşte işârî tefsirin, hem bu yorumları yapanlar hem de bunları okuyanların ihtiyaçlarına cevap verme noktasında önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.

5. -Zâhire muhalif olmayan- işârî yorumlar, tefsiri tek düzelikten, yavanlıktan kurtarmış; ona derinlik ve çok boyutluluk kazandırmış, âyetlerin farklı noktalardan bakıldığında farklı mana delâletlerine sahip olabileceğini göstermiştir. Dolayısıyla işârî yorumlar, umumu itibariyle tefsir açısından bir zenginlik olarak değerlendirilebilir.

B. Olumsuz Etkileri

1. Bazı işârî yorumlar, zâhirî manaya, âyetlerin içsel (metinsel) ve dışsal (târihsel) bağlamına açık bir aykırılık arz etmektedir. Bu tarz yorumların işaret kabildinden bile olsa âyetlerin açıklaması bağlamında zikredilmesi isabetli olmamıştır.

2. Kur'an'ın zâhirî boyutunun yanı sıra bâtîni boyutunun da olduğu anlayışı, Şiî muhitte olduğu gibi Sünnî muhitte de bazı kötü niyetli



ve fâsid inanlı kimseler tarafından istismar edilmiştir. Bu kimseler, kendi bozuk fikirlerine Kur'an'ın zâhirinden destek bulamayacaklarını anlayınca Kur'an'ın zâhirinin yanı sıra bâtınının da olduğu anlayışına sığınarak, Kur'an ile bağdaşması imkansız görünen kendi sapkın fikirlerinin Kur'an'ın bâtından kaynaklandığını (!) iddia etmişlerdir.

3. Bazı aşırı görüşlere sahip mutasavvıfların Kur'an'ın bâtinî manasını zâhirî manadan daha önemli gördükleri ve sadece zâhirini anlamaya çalışanlarla istihza ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum da Kur'an'ın zâhirî manasının geri plana itilmesi sonucunu doğurmuş olabilir. Ancak bu isabetli bir tavır değildir. Zira bâtin, öznedir. Özel olan nesnel olana öncelendiği takdirde yorumun isabetliliğinin ölçüt ve kıstası kalmayacaktır.

4. Kur'an'ın zâhirine tamamen aykırı olan bazı yanlış yorumlar, "işârî tefsir" kılığında sunulmuş ve bu yorumların keşf ile elde edildiği iddia edilmiştir. Fâsid, yanlış ve aşırı yorumların "keşf" ile elde edildiğinin iddia edilmesi, bazı insanların gözünde "keşf" in değerinin düşmesine sebep olmuştur.

5. Sûfîlerin Kur'an yorumlarındaki hatalardan biri de Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkan bir takım ıstılâhî manaları, anakronik bir mantıkla Kur'an'da geçen kelimelere yüklemeleridir. Bu da zamanla bu kelimelerin manalarının yanlış anlaşılmasına müncer olmuştur.

İşârî yorumların tefsire olumlu ve olumsuz etkilerini bu şekilde özetledikten sonra şunu söylemek mümkündür: Her ilim dalında o ilmi, istismar eden, suistimal eden, fâsit düşünce ve emellerine alet eden bir takım art niyetli insanlar olabilir. Fıkıhta, bazı fakihler tarafından "kıyas"ın; tefsirde ise Mutezile tarafından "mecaz"ın suistimal edildiği malumdur. Dolayısıyla sûfîler içerisinde de "işâret"i ya da "bâtin"ı suistimal edenlerin çıkmış olması doğaldır. Ağaca kızıp ormanı yakmak doğru değildir. Mutezile'nin mecazı zaman zaman suistimal etmesine bakıp da mecâza dayalı tefsirin külliyen zararlı olduğuna ya da bazı fakihlerin kıyası suistimal etmesine bakıp da kıyasa dayalı fikhî istinbatın külliyen zararlı olduğuna hükmetmek doğru olmadığı gibi bazı aşırı işârî yorumları dikkate alıp işârî yorumu külliyen Kur'an'ın tahrifi ve tefsirin sulandırılması olarak değerlendirmek de isabetli değildir.



V. Bağlamın Dışına Çıkma (Sebeb-i Nüzûlü Önemsememe) Meselesi

İşâri tefsirlerde zaman zaman husûsî bir sebebi olan ya da muayyen bir şahıs veya toplulukla alâkalı bilgiler veren bir âyetin manasının umûmîleştirildiği ya da âyetin manasının benzer başka şahıs ya da topluluklara da uygulandığı görülmektedir. Mesela İbn Acîbe'ye göre işâret ehlinin tefsir kâidelerinden biri şudur: İman yolunu terkedenlere ve o yolun ehlini inkâr edenlere yönelik olan hitaplar, ihsân makâmını terkeden ve o makâmın ehlini inkâr edenlere de yöneltmiş kabul edilir. Ehl-i küfre yöneltilen her tehdit, ihsân makâmına ulaşmak için yapılan seyr u sülûkü terkedenlere de yöneltmiş kabul edilir. Şu farkla ki, küfür ehlinin azabı maddî ve bedenî; hicap ehlinin azabı ise manevî ve kalbîdir.⁷¹ Mesela Kur'ân'da geçen ehl-i küfrün tavırlarını avâmın tavırlarına benzetmesi,⁷² Tevrat'tan bahseden âyetlerin Kur'ân için de geçerli olduğunu,⁷³ İsrailoğullarından alınan her ahdin bir benzerinin ümmet-i Muhammed'den de alındığını,⁷⁴ peygamberlerin başına gelenlerin benzerlerinin velilerin de başına geldiğini,⁷⁵ dolayısıyla peygamberlere yapılan hitabın onun vârisleri olan havâss/velilere de yapılmış gibi kabul edilebileceğini⁷⁶ söylemesi onun âyetin bağlamının dışına çıkarak evrensel bir okuyuşla genellemeler yapmasına, bir başka deyişle "bağlamı genişletme"ye örnek teşkil etmektedir.

Âyetleri bağlamları dışında yorumlamak, sadece sûfilerde görülen bir durum değildir. Bazı sahâbîler de, âyetleri, lafzî anlamının ya da bağlamının dışında bir manada yorumlamışlardır. Bunlara şu örnekler verilebilir:

1. Zâtu's-Selâsil Savaşı'nın komutanı olan Amr b. el-Âs, çok soğuk bir gecede ihtilâm olmuş, ancak su ile yıkanarak gusül alması halinde üşüterek hastalanmaktan endişe etmiş ve teyemmüm ederek beraberindekilere sabah namazını kıldırmişti. Bu durumun Hz. Peygamber'e (a.s.) iletilmesi ve Hz. Peygamber'in (a.s.) bu davranışının sebebinin sorması üzerine Amr, "Ben, Allah'ın 'Kendinizi öldürmeyin! Zira Allah size karşı çok merhametlidir'⁷⁷ buyurduğunu işittim" şeklinde cevap verince Hz. Peygamber (a.s.) gülmüş, bir şey dememiş ve böylece

71 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 134.

72 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 150.

73 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 161.

74 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 127.

75 Örnekleri için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 150; I, 427.

76 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III, 437.

77 Nisâ 4/29.



zımnen bu yorumu onaylamıştır.⁷⁸ Hâlbuki bu âyet, müminlere aralarında mallarını haksız yere yememelerini emretmekte, mal tebeddülünün ancak rızaya dayalı ticaretle olması gerektiğini bildirmekte, aksi halde bunun birbirlerini öldürmekle eşdeğer olacağı uyarısında bulunmaktadır. Amr'ın, sırf ticaret ahlâkı bağlamında inmiş olan bu âyetten, âyetin bağlamıyla alâkalı olmayan bir durumda karşılaştığı sıkıntıya bir çözüm bulmuş olması ve Hz. Peygamber'in (a.s.) böyle bir istidlâli yanlış bulmaması, Kur'an âyetlerinin manasını, sadece bir bağlama "bağlamak" gerekmediğini, âyetin bağlamıyla bir şekilde benzerlik arz eden başka pek çok hâdise ve sorunların da âyetlere "bağlam" yapılmasında bir mahzurun olmadığını göstermesi bakımından oldukça mânidârdır.

2. Hz. Peygamber'in (a.s.), dövme yapan ve yaptırın, yüzündeki kılları aldırın, dişlerinin arasını açtıran, yani Allah'ın yarattığını güzelleşme adına değiştiren kadınları lanetlediğini nakleden İbn Mesud'a bir kadın, "Bu söylediklerin, Allah'ın kitabında geçmiyor" diyerek itiraz etmiştir. İbn Mesud ise "Bilakis bu söylediklerim, Allah'ın kitabında mevcuttur" demiş, kadın "Peki o zaman delilin nedir?" diye sorunca İbn Mesud "Rasul size neyi verirse onu alın, neyi de yasaklarsa ondan sakının"⁷⁹ âyetini okumuştur.⁸⁰ Oysaki bu âyet, ganimetlerden bahsetmektedir. Dolayısıyla âyetin bağlamına uygun manası, "Rasul size ganimet olarak neyi verir, neyi vermezse ona razı olun, karşı gelmeyin" demektir. Ancak İbn Mesud, bu âyeti, "Rasul, size dîni bir hüküm bildirmişse onu itiraz etmeden kabullenin" şeklinde yorumlamıştır.

3. Hz. Ömer, halifeliği esnasında, müslümanlardan dünyaya meyledenlere "Dünyadaki hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcadınız"⁸¹ âyeti sizi nereye götürecektir?" derdi. O, bu âyetten, kendisine de bir pay çıkarırdı. Halbuki sözün bağlamı, âyetin, dünya hayatına râzı olup âhirete aldırış etmeyen kâfirler hakkında nâzil olduğunu göstermektedir.⁸²

Usûl-i fıkıh ve usûl-i tefsir literatüründe, herhangi bir toplum hakkında indiğine dair metin bağlamında bir karîne veya bir rivâyet bulunan âyetlerin hükümlerinin umûmleştirilebilirliği meselesi "umûm-husus" başlığı altında tartışılır.⁸³ Şâtıbî'ye göre putperestler hakkında nâzil

78 Ebû Davud, "Tahâre", 126, no: 334.

79 Haşr 59/7.

80 Nesâî, "Tefsîr", no: 599.

81 Ahkâf 46/20.

82 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 362.

83 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 217-226; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 41-48; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 232-274; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 311-316, 345-360.



olan âyetlerden de müslümanların kendilerine pay çıkarmaları mümkündür. O, bu fikrini desteklemek üzere Hz. Ömer'in yukarıda naklettiğimiz yorumunu delil getirmektedir.⁸⁴ Elmalılı da, "Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır"⁸⁵ meâlindeki âyetin tefsirinde şöyle der: "Bu âyet, münâfıklar dolayısıyla nâzil olmuş bulunmakla beraber, hükmü, gerek sâir küffâr ve müşrikînden ve gerek müslümanlardan bu ahlâkta bulunan ashâb-ı gururun hepsine şâmildir."⁸⁶ Şu halde sûfilerin, özel muhatapları olan âyetlerden bütün müslümanlar için de hisse çıkarması, sahâbenin de uyguladığı bir yöntem olup, usûl âlimleri ve müfessirlerin de -en azından ekseriyetinin- karşı çıkmadığı bir istidlâl yöntemidir.⁸⁷

VI. İŞÂRÎ Yorumlar Niçin Yazıya Dökülüp Başkalarıyla Paylaşılmıştır?

Sûfiler de dahil olmak üzere hemen herkes keşfin ferdî bir tecrübe olduğunda ve bu tecrübeden kaynaklanan işâri yorumların da ferdî/özel olup başkalarını bağlamadığında müttefikler. Şu halde mademki irfân ve keşf ferdî bir tecrübedir; dolayısıyla o yolla elde edilen manalar da ferdîdir ve bağlayıcı olmamalıdır. Şu halde bu manalar, niçin yazıya dökülmüş, başkalarıyla paylaşmıştır? Bu konuda sûfilerin söylediklerine bakıldığında, iki cevapla karşılaşılmaktadır:

1. Sûfilerin bu manaları yazıya geçirmeleri, yaşadıkları irfânî tecrübelerin, Kur'ân âyetleriyle uyum içerisinde olduğunu ortaya koymak içindir.⁸⁸

2. Bu yorumlar, ferdîdir, ancak keşfe müstenid oldukları için kıymetlidir. Ehil olan insanlar, bu yorumlardan istifade edebilir. Dolayısıyla bunlar, ehli istifâde etsin diye yazıya dökülmüş, kaydedilmiştir.⁸⁹

84 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 362.

85 Âl-i İmrân 3/188.

86 Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1254.

87 Râzî de özel muhatapları olan âyetlerden bütün müslümanlar için hisse çıkarılabileceğini düşünmektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 183.

88 Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 279; Nablusî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, s. 108.

89 Mesela Niyâzî-i Mısri, bu gerekçeyle işâri manaları yazdığını açıkça belirtir. Bkz. Mısri, *İrfan Sofraları*, s. 35.



VII. Keşf/İlham Bilgi ve Yorum Kaynağı Olabilir mi?

Sûfî müfessirler, elde ettikleri işârî yorumların, akıl ve nakil ile değil, keşf ve ilham yoluyla elde edildiğini ifade etmektedirler. Hatta bu hususu vurgulamak üzere tefsirlerinin mukaddimelerinde, tefsirlerini yazarken hiçbir kaynağa bakmadıklarını, eski kitaplardan nakiller yapmadıklarını, sadece gönüllerine doğan manaları yazdıklarını belirtmektedirler.⁹⁰ Biz, keşf ve ilhamın, bir bilgi kaynağı olabileceğini kabul ediyoruz.⁹¹ Zira bir takım rasyonel gerekçelerle bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhamı kabul etmeyenlerin, aynı gerekçelerle peygamberlere gönderilen vahyi de kabul etmemeleri gerekir. Dolayısıyla peygamberlere gönderilen vahyi, bir bilgi kaynağı olarak kabul eden bir insanın, sâlih/ârif insanlara verilen keşf ve ilhamı reddetmesi tutarlı değildir.⁹² Tasavvufu en ciddi şekilde eleştiren âlimlerden biri olan İbn Teymiyye dahi, ledünnî ilmi kabul etmiş ve bu konuda şöyle demiştir: “Ledünnî ilme gelince, bunun, Allah Teâlâ’nın, müttakî velîlerinin ve salih kullarının kalplerinde ortaya çıkardığı (*feth*) bir ilim olduğunda kuşku yoktur. Bu ilmin, başkalarına değil de sadece onlara bahşedilmesinin nedeni, anılan nitelikteki insanların, Allah’ın çirkin gördüğü şeylerden kalplerini arındırmaları ve O’nun hoşnut olacağı davranışlarda bulunmalarındır.”⁹³

Öte yandan şu şer’î deliller de Allah Teâlâ’nın peygamber olmayan sâlih ve ârif kullarına özel bir iletişimle bilgi aktarımında bulunabileceğini göstermektedir:

1. Kur’an’da peygamber olmadığı halde kendisine ilâhî bilgi verilen kimselerden bahsedilmektedir. Mesela Kur’an’da iki yerde Hz Musa’nın

⁹⁰ Mesela Safedî ve Nahcivânî’nin tefsirlerinin mukaddimleri, bu hususta güzel birer örnektir. Bkz. Safedî, Keşfu’l-Esrâr ve Hetku’l-Estâr, Süleymaniye Ktp. Fatih no: 390, vr. 1b-2a; Nimetullah Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, 2.

⁹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, s. 85-96.

⁹² Muhammed Hamidullah’ın “ilham” hakkındaki şu ifadelerine katılmaktayız: “Tamamen şahsî menfaat ve hırslardan sıyrılmış ve kendini başkalarının iyilik ve selâmetine sunmuş bazı kimselerin kalbine Allah bazı şeyler ilhâm edebilir. Her devirdeki velîler, böylesine bir imtiyaza sahip olabilmişlerdir. Bir insan, tamamen kendini Allah’a verir, katıksız O’na yönelir de maddî varlığından sıyrılmaya gayret ederse, öyle anlar yaşar ki bir şimşegin çakışı gibi kısa süreli bir parlıtı kendisini Huzur-i İllâhî’ye çeker alır ve o, hiçbir gayret ve çalışmanın kendisine anlatıp bildiremeyeceği şeyi emeksiz “anlar ve bilir” hale gelir. Böylece insan ruhu, “aydınlanmış” olur ve o şahıs bir “yakın” (tam kanaat), bir “gönül hoşnutluğu” ve kendi kendisinden çıkıp “fenâ”ya ulaşma duygusuna sahip olur. Artık ona yol gösteren, düşüncelerinde olduğu kadar fiil ve eylemlerinde de onu gözaltında bulunduran, gözeten hep Allah olur.” (Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 721).

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l- Fetâvâ*, XIII, 245; krş. “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, s. 283.



annesinin –kendisi peygamber olmadığı halde- Allah’ın özel hitabına/ilhamına mazhar olduğu anlatılmaktadır.⁹⁴

2. Kur’an’da Hz. Meryem’e melekler aracılığıyla gelen bilgilerden söz edilmektedir.⁹⁵ Halbuki Hz. Meryem’in peygamber olduğuna dair bir bilgi Kur’an’da mevcut değildir. Nitekim âlimlerin büyük çoğunluğu da onun peygamber olmadığı kanaatindedir.

3. Musa ile Bilge Kul arasında geçen kıssa⁹⁶ da olayları yorumlarken zâhirin yanısıra bâtın boyutunun da olduğunu ve bu boyutun da Allah’ın verdiği özel bir bilgi ile bilinebileceğini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.

4. Nübüvvetin sona ermesinden itibaren Allah’ın insanlarla irtibatının tamamen kesildiğini iddia etmek de doğru değildir. O’nun, salih kullarının kalplerine bir takım manalar ilkâ etmesini yadrgamamak gerekir. “Şüphesiz Rabbim hak olanı atar”⁹⁷ meâlindeki âyetin salihlerin kalbine atılan ilhamları da kapsadığını söylemek mümkündür. Nitekim Elmalı da bu âyeti şöyle açıklar: “Hakkı fırlatır, yani kullarından dilediğinin kalbine indirir.”⁹⁸

5. Hz. Peygamber’in (a.s.) “Vahiy ve nübüvvet kesilmiştir. Ancak müjdeleyiciler, yani sadık rüyalar devam etmektedir ve bunlar nübüvetten bir parçadır”⁹⁹ meâlindeki hadisi de salih insanlara gösterilen sadık rüyanın bir bilgi kaynağı olabileceğine delâlet etmektedir. Bu da keşf ve ilhamın bir türü sayılabilir.

6. Hz. Peygamber, Hassan b. Sâbit’i İslâm’ı savunmak üzere şiir yazmaya/söylemeye teşvik sadedinde “Rûhu’l-Kuds yardımcın olsun!”¹⁰⁰ diye dua etmiş ve bununla vahiy meleği olan Cebrail’in peygamber olmayan insanlara da ilham verdiğini/getirdiğini belirtmiştir.

Ayrıca şu husus da vurgulanmalıdır ki Kur’an, insanın değil Allah’ın eseridir. Akıl yoluyla değil vahiy yoluyla gelmiştir. Dolayısıyla kaynağı akıl olmayan, vahiy yoluyla Allah’tan gelen bir sözün ya da

⁹⁴ Bkz. Kasas 28/7; Tâhâ 20/38-39.

⁹⁵ Bkz. Âl-i İmrân 3/42-47.

⁹⁶ Bkz. Kehf 18/60-82.

⁹⁷ Sebe 34/48.

⁹⁸ Elmalı, *Hak Dini*, VI, 3968.

⁹⁹ Bkz. Tirmizî, “Kitâbu’r-Ru’yâ an Rasulillah”, 2, hadis no: 2272; İbn Mâce, “Tabîru’r-Ru’yâ”, 1, hadis no: 3896.

¹⁰⁰ Buhârî, “Edeb”, 1; Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 151.



kitabın anlaşılmasında aklın yanı sıra ilhamın da kaynak olmasını ve ilhamın, kendisine verilen kişi için daha sağlıklı bir bilgi kaynağı olmasını inkâr etmemek gerekir. Kur'an'ın kaynağı Allah olduğuna göre onun yorumunun kaynağı da Allah olabilir.

Dolayısıyla keşf ya da ilhamı, bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemek doğru değildir. Kişinin kendisi, böyle bir bilgi kaynağına mazhar olmamışsa, başkalarının da olamayacağına hükmetmemelidir. Kanaatimizce ilham, aynen rüyaya benzer. “Ben, şöyle bir rüya gördüm” diyen bir kimsenin rüyasını tasdik etmekle yükümlü olmadığımız gibi, reddetme hakkına da sahip değiliz. Aynı şekilde “Bana şöyle bir ilham geldi” diyen kişinin bu sözünü tasdik etmekle yükümlü olmadığımız gibi, -şer’î bir nassa muhâlif olmadığı sürece- reddetme hakkına da sahip değiliz. Hayatında hiç ilâhî ilhama mazhar olamamış bir kimsenin, ilhamın varlığını reddetmesi ve onu muhal görmesi de isabetli değildir. Nitekim şair der ki: “Eğer sen hilali göremediysen de/Onu gözleriyle gören insanların olabileceğini kabul et” (إن لم تر الهلال / فسلم لأناس رأوه)¹⁰¹ (بالأبصار)

VIII. Keşfin Mâhiyeti ve Bağlayıcılığı

İnsan, bazen zihnî bir çaba göstermeksizin zihnine ya da gönlüne bir takım manaların geldiğini hisseder. Âniden akla/gönle gelen bu manalarla, şâirler, filozoflar ve bilim adamları aslında sıkça karşılaşır. Bilim tarihindeki pek çok keşfin gerçekleştirilmesi sezgi sayesinde olmuştur. Sûfiler de “işâret” adını verdikleri yorumlarının, başka bir kaynaktan alınmadığını, herhangi bir zihnî faaliyet sonucunda ortaya konmadığını söylemektedirler. Bu, onların gerçekten doğrudan ilâhî bir ilhama mazhar oldukları şeklinde anlaşılabilir gibi şöyle de anlaşılabilir: “Bu işârî tefsirleri yapan sûfiler, cins kafalı, zeki insanlardır. Kur’an âyetlerini okurken, aniden zihinlerine veya gönüllerine bir takım manalar doğmakta ve bunların kendilerinin ürettiği manalar olmadığını, bunların ilâhî bir lütuf olduğunu düşünmekte ve bu sebeple bunların kendi akıllarından değil, akli aşan bir güçten kaynaklandığını, yani kendilerinin bu yorumları üretmekten âciz olduklarını, ancak ilâhî bir ikram sayesinde bu manaları elde ettiklerini düşünmektedirler. Ayrıca sûfilerin, her şeyin fâilî olarak Allah’ı gördüklerini de unutmamak gerekir. Yani kendi zihnî/aklî faaliyetleriyle elde ettikleri bilgileri de yegâne hâlık ve fâil olduğuna inandıkları Allah’a isnat etmiş olabilirler.

¹⁰¹ Bu beyit için bkz. İbn Acibe, *el-Bahru'l-Medit*, I, 214.



Öte yandan zâhîrî tefsir yapan bir müfessirin elinde tefsir rivâyetleri, dil kuralları, sözlükler vs. gibi çeşitli yorum malzemesi ve kaynaklar vardır. Sûfî ise Kur'an'ı okurken bu malzeme ve kaynakların hiçbirini esas almamakta, yalnızca Rabbiyle gönül bağı, ruhânî irtibatını sağlamlaştırmaya gayret etmekte ve kaynak olarak sadece Rabbi ile bu manevî bağı kullanmaktadır. Bu sebeptendir ki bazı sûfiler “ حَدَّثَنِي فلان عن (Kalbim, bana Rabbim'den nakletti ki) sözü ile حَدَّثَنِي قلبي عن ربي (filanca, falancadan bana nakletti ki) sözü arasında ne büyük bir fark vardır” ifadesini kullanmışlardır. Durum böyle olunca da sûfnin, tilâvet esnasında zihnine ya da gönlüne gelen manaların kendinden değil Allah'tan geldiğini düşünmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bizim keşfi bu şekilde açıklamamız, iyi niyete dayalı bir açıklamadır. Kur'an'a dair yorumlarının keşfe dayandığını iddia eden kişi iki farklı niyet ve amaçla bunu söyleyebilir. Eğer kendisine keşfi bilgi verildiğini söyleyen şahıs, “Ciddi bir zihnî çabam olmaksızın elde edilmiş olan bu bilgiler, benim aciz aklımın eseri olamaz, olsa olsa Allah Teâlâ'nın bir lütfu, bir ikramıdır” şeklinde bir niyetle, kendi aklı ve zihnî kabiliyetlerinin önemsizliğini vurgulamak üzere bunu söylüyorsa bu, kabul edilebilir bir durumdur. Çünkü bu çerçevede söylenen böyle bir söz, kişinin tevazu ve mahviyetinin bir tezâhürü olarak da değerlendirilebilir. Hatta kendisine keşfi ilâhî verilmediği halde öyle sanıyorsa bile bu niyetinin temizliği sayesinde bu zannı mazur görülebilir. Ancak kendisine keşfi bilgi verildiğini söyleyen şahıs, bununla, “Bu söylediklerim benim sözlerim değil, Allah'ın sözleridir ve dolayısıyla doğruluğu tartışılmazdır” şeklinde bir iddiada bulunuyorsa bu, hiç de masum bir şey değildir. Zira bu iddiada bulunan şahıs, bizzat Allah'ı müfessir konumuna koymaktadır. Böylece kendisine “Allah'ın sözcülüğü/tercümanlığı” payesini vermekte, söz ve düşüncelerinin kutsallığını iddia etmektedir. Böyle bir iddia, Allah'ın sözünde yanılma ve eksiklik olmayacağına göre bu yorumlarda da hata ve noksanlık olmaması gerektiği ve dolayısıyla da bu yorumun tartışmasız doğru olduğu sonucunu intac eder ki bu, oldukça sakıncalı bir durumdur. Netice itibarıyla, kendisine keşf/ilham verildiğini söyleyen bir şahsın, bu sözün ardındaki niyeti ve bu sözü söyleyiş tarzı ve tavrı da önemlidir.

Fıkıh ve usul alimlerinin de ittifakla ifade ettikleri gibi¹⁰² keşf, şerî konularda asla bir delil olamaz. Ancak keşfin kendisine verildiği kişi için özel, ferdî bir delil olabilir ve bu kişi, keşfen elde ettiği bilgileri, başkalarıyla paylaşmakta beis görmediği zaman paylaşabilir ve dileyen bu

102 Bkz. Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, II, 360.



bilgileri kabul eder, dileyen kabul etmez. Ayrıca sûfilerin de belirttiği üzere icthadda olduğu gibi keşfte de yanılma payı olabilir. Nitekim sûfiler, her keşfin aynı değer ve mertebede olmadığını altını çizmiş ve verdiği bilginin kesinliğine göre keşfi çeşitli guruplara ayırmışlardır: Muhâdara, mükâsefe ve müşâhede. İlmu'l-yakîn, aynü'l-yakîn, hakku'l-yakîn gibi.¹⁰³ Bu sınıflandırma, her keşfi bilginin kesin ve açık bir bilgi kaynağı olmadığını sûfilerin de itiraf ettiklerini gösterir. Ayrıca müteşerri' sûfiler, keşfi bilginin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, aksine keşfi bilginin güvenilir ve geçerli olabilmesi için Kur'ân'a ve hadise aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. Mesela hakikat ilminin şeriat ilminden bağımsız ele alınamayacağını, bunların bir bütünü iki parçası gibi olduğunu her fırsatta dile getiren bir sûfi olarak İbn Acîbe, insanın bânında vâridât veya vesve tûründen herhangi bir şey tecelli ederse onu Kitap ve Sünnet'e arz etmesi gerektiğini, eğer Kitap ve Sünnet'e uygun düşerse o zaman diğer insanlara o vâridi izhar etmesinde bir sakınca olmayacağını, şâyet uygun düşmezse o zaman onu reddetmesi ve gizleyip insanlara ifşâ etmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁴

İşârî tefsir literatürü dikkatlice incelendiğinde, aynı âyet hakkında çok farklı, hatta birbiriyle çelişik gibi görünen yorumlarla karşılaşmak son derece olağandır. Bu tespit de şu soruyu gündeme getirmektedir: "Madem bu yorumun kaynağı keşftir; niçin her ârif aynı manayı keşfetmemiştir de değişik manaları keşfetmiştir?" Kanaatimizce böyle bir durum, yani keşf ile ulaşılan yorumların birbirine benzememesi, anlaşılabilir bir durumdur. Zira keşf, ferdî bir tecrübedir. Dolayısıyla her keşf, sahibine özel bir şeyi açar.

IX. Tilâvetten Semâ ve Müşâhedeye Geçiş ya da Kur'an'da Allah'ı Dinlemek ve Görmek

Sûfi hermenötik, bir tecrübe hermenötiğidir. Sûfilerin "Kur'an'ın sırlı manalarına nüfuz edebilmek için onu, o kelâmın sahibi olan Allah'tan duymak gerekir" şeklinde özetlenebilecek görüşleri, sûfilerin hermenötik anlayışlarına dair önemli bir ipucu vermektedir. Bu anlayışa göre insan, tilâvet esnasında etken değil edilgen bir konumdadır. Onun rolü, yazılı metnin de ötesine geçip sözün sahibine gönlünü açarak ondan gelenleri kalp kulağıyla dinlemektir.

103 Bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", s. 86.

104 İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, III, 201.



Bu okuma biçimine göre sūfi, Kur'an'ı değil, Kur'an sūfîyi kuşatır. Tabiri caizse sūfi Kur'an'ı değil, Allah Kur'an'ı sūfîye okur. Anlama ve yorumlama faaliyetinin yönü, sūfiden Kur'an'a doğru değil, Allah'tan sūfîye doğrudur. Sūfinin Kur'an okuması, salt bir metin okuması değildir. Bunu belki şöyle açıklamak mümkündür: Tiyatro eserlerinin bir metni bir de oyunu vardır. İşte sūfi, sadece metni *okuyan* değil, o oyunu seyreden, onu her yönüyle idrak etmeye çalışan, daha canlı bir şekilde müşâhede etmeye gayret eden bir *dinleyici (sâmi)* ve *seyircidir (müřâhid)*.

Sūfîlerin Kur'ân ile iletişimde onu "okumak"tan ziyade "dinleme"yi ön plana çıkarmaları da bunun en güzel göstergesidir. Zira okumak, etken bir fiil iken, dinlemek daha ziyade edilgen bir fiildir. Dinleme fiili için de etken bir role sahip olan taraf vardır. Ama bu dinleyen değil, konuşan veya dinlettirendir. Zira dinleme fiilinin olması için bir konuşma/dinlettirme olması gerekir. Böyle bir iletişimde konuşan/dinlettiren taraf, etken bir role sahipken dinleyicinin rolü sadece kendisine gelen sesleri dinlemek/anlamı almaktır.

Sūfîlerin Kur'ân hermenötiğinin iki aşamadan ibâret olduğu söylenebilir. Birinci aşama, hazırlık safhasıdır ki, bu aşamada sūfi, çeşitli maddî-manevî riyâzetlerle kalbini temizler ve onu Yüce Sevgili'den gelecek ilâhî manaların tecellîğâhı olmaya layık bir duruma getirir. İkinci aşama ise tilâvettir. Tilâvet esnasında sūfinin yaptığı şey de, sadece kalbini Allah Teâlâ'ya açmak, O'ndan gelecek ilhâma tabi olarak O'nun kalp kulağına duyurduğunu duymak ve gönül gözüne gösterdiğini görmekten ibârettir. Onun dışında kendisini zorlayarak kendisine duyurulmayan ve gösterilmeyen şeyleri duymaya ve görmeye yönelik zorlama bir gayret içinde olmaz. Netice itibariyle sūfîlerin Kur'ân hermenötiğinin yönü, nihâî merhalede kelâmın sahibi olan Mütেকellim'den sūfinin kalbine doğrudur. Zira sūfi için kelâm, gaye değil Mütেকellim ile iletişim kurmayı sağlayan ve O'na götüren bir vasıtaadır. Onun nihâî gayesi, Kur'an'da Allah'ı müşâhede etmektir. Çünkü sūfinin tilâvetteki asıl amacı, kelâmın lafız ve manasıyla uğraşmak değil, Mütেকellim'in huzuruna çıkmak ve O'na doğrudan muhatap olmaktır.

X. İşârî Tefsirde Aklın Yeri

Bazı sūfîlerin aklı zemmeden bazı sözleri mevcuttur. Ancak bundan bütün sūfîlerin aklı külliyen reddettikleri sonucu çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi bazı sūfîlerin aklı



öven ve aklî faaliyeti yücelten söz ve görüşleri de mevcuttur.¹⁰⁵ Şu hususun da altı çizilmelidir ki, sûfîlerin eleştirdikleri akıl, *akl-ı meaş* değil *akl-ı meaddır*. Yani âciz, değersiz ve yetersiz buldukları akıl, gayb âlemi ve Allah hakkında hüküm vermeye kendini yeterli gören metafizik akıldır.

Bazen insanın aklına şöyle bir soru gelebilir: “Sûfîler, Kur’an yorumlarının keşfe dayandığını söylemektedirler. Ancak yaptıkları bazı yorumlar, akılla da elde edilebilecek yorumlara benzemektedir. Bu yorumların pek çoğunun zâhirî tefsirlerde de görülen yorum yöntemleriyle aynı mantığa dayandığı görülmektedir. Keşfe dayalı olan bir yorum, aklî yöntemlerle elde edilen yorumlara nasıl benzeyebilir, aklî bir tarzda nasıl formüle edilebilir?” Bu soruyu şu şekilde cevaplamak mümkündür: “Kur’an da aklın değil vahyin eseridir. Ancak Kur’an’daki bilgiler, insan aklına aykırı değildir, mantık ile paraleldir, hatta mantıkî pek çok çıkarsama mevcuttur. Bu tür bilgilerin bir kısmı, insan aklının eseri olan bir başka kitapta da aynen bulunabilir. Bunlara bakıp da ‘O halde Kur’an, insan aklının eseri ve ürünü olmalıdır’ sonucunu çıkarmak ne kadar isabetsizse, ilâhî ilhama dayandığı söylenen işârî yorumların akla dayanan tefsirlerle benzerliğine bakarak onların da sadece aklın eseri ve ürünü olduğuna hükmetmek o kadar isabetsiz olacaktır.” Öte yandan işârî yorumlarında sûfîler de aklı kullanmış olabilirler. Nitekim bazı işârî yorumların hatalı ve isabetsiz olduğu açıktır. Dolayısıyla bunların keşfe irca edilmesi doğru değildir. Ancak onların bütün yorumlarının akla dayandığına hükmetmek de tarafsız bir yaklaşım olmayacaktır.¹⁰⁶

Sûfîler, Kur’an âyetlerinin bâtinî manalarına dair kalplerine doğan yorum ve anlayışların kaynağının akıl olmadığını ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu durumda şu dört ihtimal söz konusudur:

1. Bu iddia, yalandır, böyle bir iddiada bulunanlar da Allah adına yalanlar uyduran büyük sahtekârlardır.

2. Bu iddiada bulunanların, psikolojik rahatsızlıkları vardır. Aslında keşf, ilham almaları asla söz konusu değildir. Kendilerini sürekli mistik, fizik ötesi aleme odakladıkları için kendilerine o alemde bir takım

¹⁰⁵ Mesela bu konuda Muhâsibî’nin şu eserlerine bakılabilir: Hâris el-Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’an ve Ma’nâhu*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, Beyrut 1971; *Mâhiyyetu’l-Akl ve Ma’nâhu ve İhtilâfu’n-Nâs fih*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1986. Ayrıca sûfîlerin akıl konusundaki düşünceleri için bkz. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *es-Sûfiyye ve’l-Akl*, Beyrut 1995.

¹⁰⁶ Nitekim Câbirî, sûfîlerin Kur’an yorumlarının tamamen aklın ürünü olduğunu söyleyip küllî ve kesin bir yargıda bulunmakla bu hataya düşmüştür. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 379-397.



bilgiler geldiğini, Allah'ın kendileriyle özel bir iletiřime geçtiđini zannetmektedirler. Onlar, sadece psikolojik bir yanulsama içindedirler.

3. Bu kişiler, aslında aklın ürünü olan bilgi ve yorumlarını, her şeyin yegâne fâil ve hâlikinin Allah olduğuna inandıkları için, doğrudan Allah'ın ilhamının eseri olarak görmektedirler.

4. Bu iddia doğru olabilir. Gerçekten de sûfiler keşfe mazhar olmuşlar ve bunu dilin imkânları nispetinde diğer insanlarla paylaşmaya çalışmışlardır.

Birinci ihtimali şöyle değerlendirebiliriz: Muhakkik sûfilerin hayatı ortadadır. Onlar, Allah'tan, herkesten daha çok korkan ve bunu hayatlarına da yansıtan, zühd ve takva sahibi, gönül ehli insanlardır. Dolayısıyla onların Allah adına böyle bir yalan uydurduklarını düşünmek, büyük bir insafsızlık olacaktır.

İkinci ihtimali de şöyle değerlendirebiliriz: Muhakkik sûfilerin hayatlarına bakıldığında onlardan dengesiz tavır ve sözlerin sâdır olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yine ortaya koydukları eserlerden ve onlardan tevârus eden sözlerden anlaşıldığı kadarıyla akılları başlarında ve oldukça zeki insanlardır. Dolayısıyla onların, psikolojik rahatsızlıklarından ve dengesizliklerinden dolayı böyle bir iddiada bulduklarını söylemek doğru değildir.

Üçüncü ihtimal, bazı durumlar için geçerli olabilir. Nitekim sûfiler de henüz manevî kemâle ulaşmamış kimselerde böyle bir durumun görülebileceğine dikkat çekmektedirler. Daha önce de belirttiğimiz gibi böyle bir durumda niyet önemlidir. Kanaatimizce bu ihtimallerin içinde doğruya en yakın olanı, son ihtimaldir. Ancak elbette ki tasavvufî guruplar içinde kendisine keşf ve ilham verildiği iddiasında bulunan pek çok sahtekârın olduğu bir vâkiadır. Fakat bunlar ile muhakkik sûfileri aynı kefeye koymamak gerekir. Tıpkı sahte peygamberlerin varlığının, gerçek peygamberlerin varlığını inkâra götürmemesi gerektiği gibi, sahte sûfilerin varlığı da gerçek sûfilerin varlığını inkâra sevketmemelidir. İnsanların sözlü iddialarının sağlaması, yaşantılarıyla yapılabilir. Muhakkik sûfilerin hayatı incelendiğinde, onların dinî hayatı son derece hassas ölçüler içinde yaşamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Dinî konularda bu kadar hassas olan insanların, Allah adına yalanlar uyduracak kadar büyük bir sahtekârlık ve aymazlık içinde olduklarını düşünmek, bu düşünceye sahip olanların Allah'a ve bu insanlara hesabını vermekte zorlanabilecekleri bir suizan olacaktır. Bir müminin, bir başka mümin



hakkında hüsnüzanda bulunması esastır.¹⁰⁷ Dolayısıyla kendisine keşfi bilgi verildiğini söyleyen salih bir mümine -aksini gösterecek açık bir karine olmadıkça- yalancılık ve din sömürgeciliği yaftasını vurmak, sorumsuz ve insafsız bir tutumdur. Burada asıl mesele, din adına söylenen sözlerin keşfe dayanıp dayanmaması değil, İslam'ın aslı kaynaklarına, yani Kur'an ve Sünnet'e uygun olup olmadığıdır. Biz, kime keşfin verilip verilmediğinden mesul olmadığımız gibi bunu tespit etme imkânına da sahip değiliz. Ancak din adına söylenen sözlerin Kur'an ve Sünnet'in herkes tarafından anlaşılabilen nesnel manalarına uygun olup olmadığını belirleyebilir; uygunsuz kabul eder, uygun değilse reddederiz.

XI. İşârî Tefsirde Yöntem Var mıdır?

İşârî tefsirlerde bir yöntemin olup olmadığı meselesine gelince, bu konuda şunları söylemek mümkündür: Sûfiler, bu tür yorumların, aklı bir faaliyetle yapılmadığını, bunların doğrudan kalbe ilham edildiğini söylemektedirler. Bu durum, onların bu yorumları hiçbir ilke ve yöntem belirlemeden gelişigüzel bir şekilde yaptıkları sonucuna götürmemelidir. Zira bu yorumlar, dikkatlice incelendiğinde aslında bunların dayandığı bir takım usul ve yöntemler, aklı gerekçelerin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak sûfiler, işârî yorumları için işin başında herhangi bir ilke ve yöntem belirlememişlerdir, fakat Kur'an tilâveti esnasında gönüllerine doğan manalar, bazı aklı gerekçelerle de açıklanabilir cinstendir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Morfolojik benzerlikten hareketle işâret çıkarmak, etimolojik benzerlikten hareketle işâret çıkarmak, kelimelerin lafzî delâletlerinden işâret çıkarmak, kelimelerin tertibinden işâret çıkarmak, mefhûmu muhâliften işâret çıkarmak, âyetleri yapı bozumuna uğratarak yorumlamak, Kur'an'ın tamamını evrensel bir okumaya tabi tutmak ve genellemeler yapmak, bazı âyetlerin muhatap kitlelerinin farklı olduğunu düşünerek işâret çıkarmak, küçük âlem-büyük âlem benzetmesine dayanarak işâret çıkarmak, cifre dayalı işâret çıkarmak.¹⁰⁸

XII. Tefsirde Zâhir-Bâtın İlişkisi

Eğer zâhir-bâtın ilişkisi, -Bâtınilerde olduğu gibi- zıtlık ilişkisi olarak anlaşılırsa, yani bâtın, zâhirin tamamen dışında, onunla ilgisi hiç olmayan, hatta ona muhâlif olan bir şey ise, bu doğru değildir. Zira böyle bir şey, -haşa- Allah'ın insanları aldatması olurdu. Ancak bu ilişki,

¹⁰⁷ Bkz. Nûr 24/12.

¹⁰⁸ Örnekleri için bkz. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 200-240.



yüzeysellik-derinlik; kabuk-öz ilişkisi olarak anlaşılırsa, yani zâhir ve bâtın birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülürse bunu reddetmek de doğru değildir.

Şî‘î-Bâtınî irfân geleneğinde te‘vîl, tenzîlin rakibi ve alternatifi olarak karşımıza çıkmakta ve Hz. Peygamber’in (a.s.) sadece Kur‘ân’ın tenzîlini bildiği, Hz. Ali’nin ve onun soyundan gelen imamların ise te‘vîli bildiği iddia edilerek Hz. Ali ve onun soyundan gelenler, Hz. Peygamber’den (a.s.) -en azından Kur‘ân’ın bâtınını/sırlarını bilme açısından- daha üst bir mertebeye yerleştirilmiştir. Oysaki Sünnî-sûfî irfân geleneğinde hiçbir velînin, değil Hz. Peygamber’in (a.s.), başka herhangi bir peygamberin derecesine dahi ulaşmasının mümkün olmadığı kabul edilir.¹⁰⁹ Ayrıca bu gelenekte işâret, asla ibârenin; bâtın da asla zâhirin bir rakibi ve alternatifi olarak değerlendirilmemiş, işâret, ibâreyi; bâtın da zâhiri tamamlayıcı ve onun anlamına derinlik katan bir unsur olarak görülmüştür. Sûfiler içerisinde ehl-i zâhir ulemanın en çok tepkisini çekmiş olan İbn Arabî’nin dahi zâhir-bâtın, işâre-ibâreyi bu şekilde birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak gördüğünü çok net ifâde edebiliriz. Mesela o, konuyla alâkalı olarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*’de şöyle der:

“Allah, zâhiri bâtından, bâtını zâhirden ayırmamıştır. Şer‘î hükümleri yalnız bir tarafından alıp onların bâtınî hükümlerinden gaflet etmeyenler, ancak Allah adamlarıdır. Şeriatın zâhir hükümlerini terk edip sırf bâtınını kabul eden bâtınîler sapmış ve sapıtmuşlardır. Keza sırf basit ve eksik bir anlayışla hükümlerin yalnız zâhirini anlayanlar da sapmışlardır. Ama yine de bunlar ötekilerden üstündürler, mutluluktan yoksun olmazlar. Tam mutluluğa erenler, ancak şunlardır ki zâhir ve bâtını cem ederler.”¹¹⁰

İbn Arabî’nin alıntıladığımız bu ifâdesinde şu husûs çok dikkat çekicidir: İbn Arabî, Kur‘ân’ın ve şeriatın sadece bâtınını kabul edenlerin açıkça sapıtığını ve mutluluktan mahrum olacaklarını söylerken yalnız zâhiri kabul edenlerin mutluluktan eksik de olsa nasiplerini alacaklarını, dolayısıyla da bunların yalnız bâtını kabul edenlerden üstün olduğunu vurgulamaktadır.

Elmahlı Hamdi Efendi de Kur‘ân’ın zâhir ve bâtınını şu ifadelerle açıklamaktadır:

109 Mesela bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, II, 100; a.g.mlf., *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 514.

110 İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 437; Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 181.



“Doğrusu bazı âsârda dahi vârid olduğu üzere Kur’an’ın hem zâhiri vardır hem bâtını, hem haddi vardır hem matlaı. Fakat Kur’an *وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا* buyurulduğu¹¹¹ üzere hakikatte ihtilaf ve tenâkuzdan âzâde eblağ bir kitâb-ı mübîn olduğu için zâhiri ile bâtını arasında tehâlûf ve tebâyünden de münezzehtir. Bu esas, Kur’an’ın hadlerinden biridir. *مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ* mazmunu¹¹² üzere zâhir ve bâtın deryalarının iltikasıyla beraber birbirine bağı ü tecâvüzüne mâni olan haddi aşılmanak şartıyla ondan zaman zamanvehbî ve zevkî olarak alınan tulûât ve ilhâmâta bir nihayet de tasavvur olunamaz.”¹¹³

XIII. İşârî Tefsirin Sınırları

Kur’an, zâhîrinin çağrıştırdığı temsîlî yorumlara kapalı bir söz ve metin değildir. Ancak bu, onun her türlü keyfî yoruma açık olduğu anlamına gelmez. Yorum, dipsiz bir kuyu değildir. Bir sözün birbiriyle bağlantılı pek çok yoruma ihtimalinin olması ayrı bir şey, onu hiç ilgisi olmayan bir şeyle yorumlamak ayrı bir şeydir. Tarihte Kur’an’ın, maalesef çok bayağı emellere âlet edilmeye çalışıldığını, son derece ilgisiz yorumlara maruz kaldığını, adeta “yorum terörü” estirildiğini müşâhede etmekteyiz. Bu tür yorumların en yakışsızları, hurûfluk yoluyla Kurân’da geçen bazı kelimelerin bazı şahıslara işaret ettiğini söylemektir. Mesela Kur’an’da geçen “fazl” kelimesinin, hurûflüğün kurucusu kabul edilen Fazlullah el-Esterâbâdî’ye; “هذا بيان للناس” âyetinde geçen “beyan” kelimesinin Beyan b. Sem’an’a işaret ettiğini söylemek¹¹⁴ buna örnektir. Benzer bir örnek de şudur: Şâtıbî’nin naklettiğine göre Mehdî diye nitelendirilen Şîu komutan Ubeydullah, İfrîkiyye’yi istilâ edince Berberî kabilelerinden biri olan Kûtâme’den iki tane müsteşarı vardı. Birinin adı Nasrullah, diğîrinin adı ise Feth idi. Ubeydullah, onlara “Siz, Allah’ın kitabında *إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ*’ âyetinde adını zikrettiği kimselersiniz” derdi.¹¹⁵

Tarih boyunca Kur’an, çeşitli insanlar tarafından o kadar talihsiz yorumlar ve yakıştırmalara maruz kalmıştır ki Kur’an ile sazi

¹¹¹ Nisâ 4/82.

¹¹² Rahmân 55/19-20.

¹¹³ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5612.

¹¹⁴ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 355.

¹¹⁵ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 356.



özdeşleştirmeye kalkışanlar dahi çıkmıştır. Sözgelimi Rıza Zelyut şöyle demektedir: “Bugün Alevîler saza ‘Telli Kur’an’ demektedirler. Çünkü sazda dile getirilen nağmelerin kutsal olduğuna inanırlar.”¹¹⁶

Kur’an yorumunda sınırın aşıldığı durumlardan biri de, “böl-parçala-yorumla” mantığıdır. İşârî tefsirlerde nadir de olsa maalesef bu tür yorumlara rastlamak mümkündür. “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” âyeti hakkındaki meşhur Bektâşî fıkrasını andıran bu kabil yorumlar son derece tehlikelidir ve Kur’an’ın manasının bir nevi tahrifidir. Şu üç yorum, buna örnek verilebilir:

1. İbn Arabî, En’am 6/126’daki

أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ آيَةً قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولَ اللَّهِ وَإِذَا جَاءَهُمْ

ifadesinin gramatik tahlilini yaparken iki ihtimal ileri sürmüştür. Birincisi: الله mübteda, haber, أَعْلَمَ ise mahzup ve mukadder هو nin haberidir. İkinci ihtimal ise şöyledir. الله mübteda, أَعْلَمَ onun haberidir. Birinci ihtimale göre cümlenin anlamı şöyle olur: “Allah’ın resulleri Allah’tır.”¹¹⁷ Görüldüğü gibi İbn Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini bu âyete onaylatırmak için oldukça zorlama bir yorum yapmıştır. Lâkin böyle bir yorum, bu cümle, ancak yapı bozumuna uğratılmak suretiyle gramatik yapısı yeniden kurgulandığında mümkün olabilir ki İbn Arabî’nin burada yaptığı da bundan başka bir şey değildir.

2. Bazı sûfiler, بِقَدْرِ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرِ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَا كَلِمَةً¹¹⁸ ortadan ikiye bölerek ve bu cümle içerisinde كَلِمَةً kelimesini كَلُّ nin haberi yaparak كَلُّ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ şeklinde okumuşlardır.¹¹⁹ Bu yorumun amacının vahdet-i vücûd felsefesine Kur’an’dan bir delil çıkarmak olduğu âşikârdır. Ancak amelîyatla bir insanın organlarının yerlerinin değiştirilmesine benzer şekilde metni ters-yüz eden, metnin gramatik yapısını tamamen bozan böyle bir yorumun, “yorum terörü estirmek” ya da “metne işkence etmek”ten başka bir anlam taşımadığı izahtan vârestedir.

116 Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 1998, s. 142.

117 Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 182. Krş. Mahmud Mahmud el-Gurâb, *Rahmetun mine'r-Rahman fi Tefsiri ve İşârâti'l-Kur'an min Kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, s. 112-113; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, s. 201.

118 Kamer 49.

119 Bkz. Süleyman Derin’in “Sûfi Tefsir Anlayışı ve Kırâat İlişkisi” adlı tebliği hakkında Süleyman Uludağ’ın müzâkeresi, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, s. 348.



3. Ruzbihân (ö. 606/1209)¹²⁰ ve ondan esinlenen İbn Acîbe, “De ki: ‘Şâyet Rahman’ın çocuğu olsaydı, ona ilk kulluk eden ben olurdum”¹²¹ meâlindeki âyetin sonundaki “ilk kulluk eden ben olurdum” cevap cümlesini, “Şâyet Rahman’ın çocuğu olsaydı” şart cümlesinden soyutlayarak bağımsız bir cümlemiş gibi düşünmekte ve “Ben ilk kulluk edenim” manasını çıkarmaktadırlar. İbn Acîbe, bu yorumunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Ey Muhammed de ki: ‘Hz. İsa ve melekler hakkındaki asılsız iddialarınıza göre şâyet Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, O’nun çocuğu olmaya en lâyük kişi ben olurdum. Zira varlıklar içerisinde O’na ilk kulluk eden benim. Çünkü varlıkta ilk zuhûr eden şey, benim nurumdur. Bu nur, senelerce Allah’a ibâdet etti. Sonra da kâinât, o nurdan meydana geldi. Dolayısıyla O’na kulluk etmede önce gelen, O’na yakın olmada da en önde gelmelidir. Öyleyse ben kullukta onlardan daha önce olduğum halde nasıl olur da bu yakınlığı meleklerle ve Hz. İsa’ya tahsis edersiniz! Kaldı ki onların varlıkları benim nurumdandır. Ancak O’nun çocuğu yoktur. Ben de O’nun yalnızca kulu ve elçisiyim!’ [...] Şu halde âyette Hz. Peygamber’in (a.s.) bütün varlıklardan önce yaratıldığına ve Hakk’ın ilk tecellisi olduğuna işaret vardır. Zâtın sırları onun nurundan çıkmış, sıfatların nurları ve bütün varlıkların var olmaları da bu nur vasıtasıyla olmuştur.”¹²²

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, Rûzbihân’dan esinlenerek aslında bağımsız bir cümle olmayıp bir şart cümlesinin cevabı olduğu açık olan “ilk kulluk eden ben olurdum” cümlesini, şart cümlesinden soyutlayarak ele alıp zâhirinden çok farklı bir anlam yüklemektedir. Biz bu tür “böl-parçala-yorumla” yaklaşımıyla âyetlere zâhirinden çok farklı anlamlar yüklemenin sakıncalı bir tavır olduğunu düşünüyoruz. Zira bir âyetin bağlamından tamamen koparılıp, hatta cevabı olarak geldiği şart cümlesinin yok sayılıp zâhiriyle alâkası olmayan bir manaya hamledilerek tabiri câizse anlamının mutasyona uğratılması neticesinde Kur’ân’dan çıkarılmayacak bir anlam kalmayacak ve te’vîl, her türlü keyfiliğe açık hale gelecektir.

¹²⁰ Bkz. Rûzbihân el-Baklı, *Arâisu’l-Beyân*, II, 243.

¹²¹ Zuhurf 43/81.

¹²² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, V, 274. İşâri tefsirlerde buna benzer yaklaşımlarla “hakikat-i Muhammediyye” anlayışına delil getirilen âyetler ve bunların tenkidi için bkz. Mahmut Ay, “İşâri Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, s. 77-120.



İşârî tefsir literatüründe, Bâtûnîlik'teki kadar olmasa da zaman zaman cifr hesabına dayanarak bazı kelimelerin bazı şahıslara ya da olaylara işaret ettiğine dair yorumlara rastlamak mümkündür. Harflerin gizemli varlıklar olduğuna inanma ve Cifr hesabıyla Kur'an'dan işaret çıkarma, İbn Arabî ile yaygınlık kazanmıştır. İhvân-ı Safâ ve Bâtûnîler tarafından yoğun bir şekilde kullanılan bu yönteme, İbn Arabî'den önceki sûfiler pek itibar etmemişlerdir. Hatta Gazzâlî, harflerin esrârı konusunda *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de Bâtûnîlere ciddi tenkitler yöneltmiştir.¹²³ Muvahhidî liderlerden İbn Tûmert'in etkisiyle cifr ilmi Kuzey Afrika'daki sûfilerce benimsenmiş ve yayılmıştır. İbn Arabî, harflerle varlıklar arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekerek harflerin sırrına vâkıf olan birinin, gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuştur.¹²⁴ Ancak İbn Arabî ve Mısırî gibi bazı sûfilerin harflerin gizemli yapılarından hareketle geleceğe dair bazı çıkarımlarının yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Mısırî, bazen bir olayın âkibetinin ne olacağına dair Kur'an ile tefâülde bulunmaktadır. Karşısına çıkan âyetten, ebced hesabına göre bir takım hesaplar yaparak öngörülerde bulunmaktadır. Şu ilginç ifadeleri buna örnek verilebilir:

“1083 senesi Rebiulevvel ayının 29. (Pazartesi) günü İslâm askeri, gaza için küffâr memleketine çıktı. Onların gâlip gelip gelmeyeceklerini anlamak niyetiyle Kur'an-ı Azîm'den tefeül ettim. Şu âyet geldi: “Andolsun ki Tevrat'tan sonra Zebur'da da yeryüzüne sâlih kullarımın vâris olacağını yazmıştık.”¹²⁵ Bil ki 1083 sayısında inşallah küffâr memleketinin fethine işaret vardır. Ulvî harflerin süffî harflere; nûrânî harflerin zulmânî harflere galebesi de kezâ Müslüman askerlerinin kâfirlere galebesine delâlet eder. Zulmânî harflerin birbiri üzerine düşmesi de küffârın uzak yerlere sürüleceğine işarettir. “İbâd”ın (kullar) mütekkelim yâ'sına izâfeti, onlara şeref vermek içindir. Kulları “sâlih” olarak nitelemek de onların şerefini gösterir. Âyette bulunan “arz”ı cennet ile de tefsir etmişlerdir. Eğer: “Burada lafzan da Müslümanların gâlibiyetine işaret var mı?” denilirse deriz ki: “Evet, ‘inne'l-arza’ sözü yedi harften müteşekkildir. Müdğam harf ile sekiz olur. ‘Dâd’ sayı olarak 800'e tekâbül eder. Bu cennet derecelerine karşılık gelir. Çünkü İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre cennet yedidir. Bir de

123 Bkz. Gazzâlî; *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964, s. 66-72.

124 Bkz. Metin Yurdagür, “Cefr”, *DİA*, VII, 216.

125 Enbiyâ 21/105.



kalbi sekiz eder. Bu harfler de zâhirde yedi; bâtında sekizdir. Sekiz harf, adetlerine vurulursa Ramazan'ın sayısı gibi olur. Şevval de bâtın harfin zuhûru ile Allah'ın sâlih kulları arza vâris olurlar. Yani Müslümanlar Şevval ayında gâlip geleceklerdir."¹²⁶

Kaynakların verdiği bilgiye göre Mısır'ın bahsettiği tarihte (Şevval 1083/Ocak-Şubat 1673) şöyle bir savaş vukû bulmuştur: Padişah IV. Mehmed ve Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu 7 Safer 1083/4 Haziran 1672'de Lehistan seferine çıkmıştır. Sefer sırasında başta Kamanîçe olmak üzere çeşitli kaleler fethedilmiş ve sonunda 25 Cemâziyelâhir 1083/18 Ekim 1672'de Osmanlı'nın zaferini ilan eden Bucaş antlaşması imzalanmıştır.¹²⁷ Mısır'ın sözünü ettiği sefer, bu sefer olmalıdır. Ancak Mısır'ın öngörüsünün aksine Şevval'de değil, ondan 4 ay önce Cemâziyelâhir'de Osmanlı'nın zaferini tasdik eden Bucaş antlaşması imzalanmıştır.

Mısır'ın hemen her eseri, cifr hesaplarıyla doludur. Ancak bu hesaplamalar da son derece karmaşık ve anlaşılması güçtür. O, âyetlerden cifre işaretler çıkarmayı o kadar ileri götürür ki karşılaştığı basit olaylar ve şahıslar için bile cifr vasıtasıyla âyetleri kullanmaktan çekinmez. Mesela Bakara 2/2-3 âyetlerinden, Yunus, Hasan adındaki arkadaşlarının ve balıkçı Hüseyin'in karısının vefat tarihini ve bunların ölümüne Karabaş'ın sebep olduğunu;¹²⁸ Furkan 25/45-46 âyetlerinden padişahın vâlidesinin kendisini zehirlemeye teşebbüs edeceğini, ancak muvaffak olamayacağını¹²⁹ çıkarmaya çalışır.¹³⁰

İbn Teymiyye ve Şâtîbî'nin¹³¹ de belirttiği gibi cifr hesabını kullanarak bir takım çıkarımlar yapmak, İslam'ın ilk nesillerinin hiç bilmediği, Yahudi Kabala kültüründen sızmış bir anlayıştır. Nitekim sûfilardan olmasına rağmen Şarânî de bu yöntemle Kur'an'dan işaret çıkarmaya karşı çıkmıştır.¹³² Dolayısıyla bu hesapla yapılan yorumların hiçbirisi, Kur'an tefsirinde kullanılmamalıdır, bu yorumların hiçbir tefsir değeri yoktur.

126 Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, v. 33b; *İrfan Sofraları*, s. 126-127.

127 Bkz. Abdülkadir Özcan "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa", *DİA*, XXVI, 262.

128 Bkz. Mısırî, *Mecmûa*, 15b; a.g.mlf., *Niyâzi-i Mısırî'nin Hâtıraları*, s. 52-53.

129 Bkz. Mısırî, *Mecmûa*, 15a; a.g.mlf., *Niyâzi-i Mısırî'nin Hâtıraları*, s. 52.

130 Mısırî'nin işârî yorumlarının tahlil ve tenkidi için bkz. Mahmut Ay, "Niyâzi-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", s. 151-180.

131 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 360.

132 Bkz. Abdulhamîd Sâlih Hamdân, *İlmü'l-Hurûf ve Aktâbuh*, s. 109.



Kur'ân'ı tefsir etmek, Allah'ın sözlü mesajındaki muradını ortaya çıkarmaya çalışmak, tabiri câizse Allah'a tercümanlık etmektir. Bu faaliyetin ciddiyetinin farkında olan İslâm âlimleri, herkesin kendine göre bir tefsir yöntemi geliştirmesinin veya yöntemsizliği yöntem edinmesinin, dolayısıyla da Kur'ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının, tamamen subjektif bir zemine kaydırılarak manipülasyona açık hale gelmesinin önüne geçmek üzere beyân ekolüne bağlı olarak yapılan "te'vîl" için olduğu gibi, irfân ekolüne bağlı olarak yapılan "işârî tefsir" için de birtakım kabul şartları koymuşlardır. Bu şartlar şunlardır: 1. İşârî mananın, zâhirî manaya aykırı olmaması 2. İşârî yorumu te'yîd eden başka bir şer'î nassın olması 3. İşârî manaya, şer'î ve akli bir muârizın olmaması 4. İşârî mananın, tek ve asıl mana olduğunun söylenmemesi 5. Zorlama ve aşırı yorum olmaması.¹³³

Bu şartların oluşumunda özellikle İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin, bâtinî mananın kabulüne dair serd ettikleri düşüncelerin etkili olduğu görülmektedir.¹³⁴ Dolayısıyla bu şartları koyanlar, işârî tefsiri uygulayanlar değildir. Ancak sûfîlerin genel olarak bu kurallara riâyet ettikleri söylenebilir. Onların işârî yorumlarını mazur gösteren en önemli sebep, hiçbir sûfînin bâtinî manayı zâhirî manaya öncelememesidir. En tartışmalı işârî tefsirleri yapan sûfî olan İbn Arabî'nin tavrı bile bu konuda böyledir.

Şu husûsun altını çizmek gerekir ki her yöntem ve o yöntemi oluşturan kriterler, onları meydana getiren ekol ve anlayış içerisinde anlamlıdır. Dil, zâhirî ilimlerden ve dil ile ifâde edilen her şey, dil kurallarını nesnel kriter ve hakem olarak kabul etmek durumundadır. Şu halde sadece kalpte kalan bir ilhâm veya işârî mana, sadece o kalbin sahibini ilgilendirir, başkalarının doğruluğunu veya yanlışlığını tartışabileceği bir sahada değildir. Ancak bu ilhâm, dil ile ifâde edildiği anda, zâhirî ilimlerin sahasına girilmiş demektir. Netice itibarıyla "söz"ün kendisi zâhir olduğu için, sözle ifâde edilen her şey, zâhire mâl olmuştur ve onun ölçütlerini kabullenmek durumundadır. Dolayısıyla mademki sûfîler, bunları zâhirî kalıplar içerisinde ifâde etmektedirler, yani zâhirin sahasına girmektedirler o halde zâhir ehlinin, kendilerine yöneltecekleri tenkitleri yersizlik, yetersizlik ve kendilerini anlayamama gibi sebeplerle

133 Bkz. el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, I, 67; Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 68; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 263; el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 319; el-Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, s. 208; es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 177; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, II, 12.

134 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, XIII, 230-269; Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, III, 354-357.



basite indirgememelidirler. Zira şayet zâhir ulemâsının, metin ve tarih bağlamını ölçü alarak Kur'ân'ın nesnel anlamlarını korumaya yönelik gayretleri olmasaydı, bugün manası çoğunlukla tahrife uğramış ya da kavramlarının içi boşaltılmış bir Kur'ân ile karşı karşıya kalma tehlikesi, yaşanan bir gerçekliğe dönüşmüş olabilirdi. Dolayısıyla zâhir ulemâsının, tıpkı te'vilde olduğu gibi işârî tefsirin makbul ve meşrû olabilmesi için öne sürdüğü şartlar önemsenmeli ve bu şartlara uymayan bir işârî yorum, kim tarafından yapılırsa yapılsın kabul edilmemelidir.

Sonuç ve Değerlendirme

1. Kur'an, yoğun bir şekilde sembolik bir dil kullanmaktadır. Bu da doğal olarak Kur'an yorumcularının, lafzın zâhirî anlamının ötesinde bir anlam arayışına girmelerine sebep olmaktadır.

2. İnsanların mizaçları ve sosyo-kültürel birikimleri, sahâbe döneminden beri Kur'an'ın farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur. Sûfiler de kendi zihin kodları ve gönül dünyalarının etkisiyle farklı bir yorum anlayışı geliştirmişlerdir.

3. Kur'an'ın zâhirî manasının yanı sıra bâtinî manası da olabilir. Ancak Kur'an'ın zâhir ve bâtinî, birbirine muhalif ve alternatif olarak görülmemeli; birbirlerini destekleyen unsurlar olarak görülmelidir.

4. Kur'an'ın bâtinîni, özünü anlamak hiçbir zümrenin tekelinde değildir. "Kur'an, şifreli bir kitaptır ve şifre kodları, sadece sûfilerin elindedir" anlayışı isabetli değildir. Ayrıca Kur'an'ın zâhirine tamamen aykırı olan işârî yorumlar, kim tarafından yapılırsa yapılsın kabul edilmemelidir.

5. İlham, dil ile ifâde edildiği anda, zâhirî ilimlerin sahasına girilmiş demektir. "Söz"ün kendisi zâhirî alana dâhil olduğu için, sözle ifâde edilen her şey, zâhire mâl olmuştur ve onun ölçütlerini kabullenmek durumundadır.

6. Sûfilerin, keşf yoluyla elde ettiklerini söyledikleri bilgilerin en azından bazılarının, aslında akli bir faaliyetle de elde edilmesi mümkün görünmektedir. Ancak bu durum, sûfilerin bütün yorumlarının akıl ile yapıldığı, hiçbirinin keşfe müstenid olamayacağı şeklinde küllî bir yargıya götürmemelidir. Zira -şer'î nasslara açıkça muhâlif olmadıkça- bir mümin tarafından keşfe müstenit olduğu bildirilen bir bilginin keşfe müstenit olmadığını iddia etmek için yeterli ve geçerli bir sebep yoktur.

7. Her işârî yorum, Kur'an'ın bağlamının dışında yapılmış, gelişigüzel ve tahrife kapı aralayan yorum olarak görülemeyeceği gibi;



tamamen keşfe müstenit, doğruluğu tartışılmaz kutsal bir yorum olarak da görülmemelidir. Kabul şartlarına uyan işâri yorumlar, tefsire zenginlik ve derinlik katan yorumlar olarak değerlendirilmelidir.

Son olarak şunu belirtmek isteriz ki aksini gösteren bir karine olmadıkça müminler hakkında hüsn-i zan beslemek esastır. Dolayısıyla, tefsir tarihine baktığımızda art niyetli ve bozuk düşünceli oldukları âşikâr olan bazı mezhep ve şahıslar hâric tutulursa, müfessirlerin çoğunluğunun iyi niyetli olduklarına, kendi sosyo-kültürel bilgi ve birikimleri, ferdi mizaç ve kabiliyetleri nispetinde Allah'ın Kitab'ını anlamaya çalıştıklarına inanıyoruz. Bu çalışmamızı da iki büyük müfessirin bu manayı terennüm eden ifadeleriyle bitirmek istiyoruz:

Tefsirinde Mutezile ile çok sert tartışmalara giren ve Mutezili düşüncüyü sık sık tenkit eden Fahreddîn er-Râzî, وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ âyetinin¹³⁵ tefsirinde gayet munsifâne bir şekilde der ki: "Ey kardeşim bil ki aslında herkesin asıl gayesi, Allah'ı takdis ve tazim etmektir. Ehl-i Sünnet, Allah'ın ancak kudret sıfatına vurgu yapılarak tazim edileceğini düşünmekte; Mutezile ise ancak adalet sıfatına vurgu yapılarak tazim edileceğini düşünmektedir. Eğer onların yorumlarını dikkatlice incersen, hepsinin gayesinin aynı olduğunu görürsün. Ancak kimisi hata etmiş, kimisi de isabet etmiştir. Lâkin hepsinin temennisi de şu âyetteki kapsayıcı müjdeye nâil olabilmektir: "Rabbin çok zengindir, sonsuz rahmet sahibidir."¹³⁶

Elmalılı Hamdi Efendi ise "Sûfîlerin ve feylesofların yaptığı gibi bir takım felsefî ve indî mülâhazalarla Kur'an'ı tefsir etmeye çalışmak, şeytanın vesvesesi değil midir?" sorusuna cevaben şöyle der: "Allah'ın kelâmını, yarattığı hilkata nazar ve âfâk ve enfüsteki âyâtını tefekkür ve mütâlaa ederek anlamaya çalışmak, şeytanın vesvesesi değil, Kur'an'ın nazar ve tefekkür emirlerinin icabı olduğu da unutulmamak gerekir."¹³⁷

Yine Elmalılı, sûfîlerin işâri tefsirleri hakkında şu mutedil değerlendirmeyi yapar: "Nusûs ve muhkemâtın zâhirini ibtâl etmeyecek vechile Kur'an'ın rûhî ve vicdânî zevklere doğabilen işârât ve te'vilâtından bahseden sûfiyye tefsirlerinin hepsini de Karâmita ve Hurûfiyye bâtniyyesi gibi zenâdikadan saymak da doğru değildir...Zâhirî meânî ve ahkâmı beyan ve tesbitten sonra onlara münâfî olmayacak vechile bir

¹³⁵ En'âm 6/133.

¹³⁶ Râzî, *Mefâtih*, V, 155.

¹³⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6425.



takım işârât ve te'vîlâtta da bahseden zevâtın sânihâtından istifade etmemek de mahrumiyet olur."¹³⁸

Kaynaklar

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000.

el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

el-Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.

Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

_____, "Niyâzî-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, s. 151-180, İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 19-23 Eylül.

_____, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 23, s. 77-120.

el-Baklî, Rûzbihân b. Ebu'n-Nasr eş-Şîrâzî, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Haydarâbâd 1301.

el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersâadet Basım, İstanbul ts.

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul 1389.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.

Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayesesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis, Ankara 2003.

Çiçek, Yakup, "Tasavvufî Tefsirin Dînî Temeli", *Kur'ânî Hayat*, Sayı.1, (2008), s. 85.

Duman, Zeki, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, yıl: 1985, s. 289-309;

¹³⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5613.



Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, yy., 1979.

Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1950,

Erul, Bünyamin, "İlk Dönem Kur'an Okumaları" VII. *Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 23-40.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Yay., İstanbul 1998.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Muhammed ed-Dâlîbalta, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992.

_____, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Uşûl*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.

_____, *Fedâihu'l-Bâtmiyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964.

el-Ğurâb, Mahmud Mahmud, *Rahmetun mine'r-Rahman fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kur'ân min Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, Dımaşk 1989.

Hamdân, Abdulhamîd Sâlih, *İlmu'l-Hurûf ve Aktâbuh*, Kahire 1990

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993.

İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VI, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999.

_____, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, haz. Ali Ebu'l-Hayr, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2005.

_____, *el-Fütûhâtul-İlâhiyye*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî, el-Yemâme li't-Tibâati ve'n-Neşr, Dımaşk 1997.

_____, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd, el-Mücemmeu's-Sekâfi, Ebû Dabi 1999.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtul-Mekkiyye*, Bulak 1297.

İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübânîyye, Kahire 1990.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991.

_____, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf*, Yıl. 2, Sayı. 6, (Mayıs 2001).



Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999.

Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Kahire 1946.

el-Kâsimî, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

el-Kattân, Mennâ' Halîl, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1992.

el-Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbaki Sürûr, Kahire 1960.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995.

Kübrâ, Necmeddîn, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsim Abdulkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Massignon, Louis, *Essays On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Indiana 1997.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kâtu'l-Kulûb*, Kahire 1933.

Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Kahire 1946.

Miras, Kâmil, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 1947.

el-Muhâsibî, Hâris, *Fehmu'l-Kur'an ve Ma'nâhu*, nşr. Hüseyin Kuvvetlî, Beyrut 1971.

_____, *Mâhiyyetu'l-Akl ve Maânühû ve İhtilâfu'n-Nâs fih*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1986.

en-Nablusî, Abdulganî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003.

Nahcivânî, Nimetullah, *el-Fevâtilu'l-İlâhiyye*, İstanbul 1325.

Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, Süleymaniye Ktp. Hâşim Paşa no. 20.

_____, *Mawâidu'l-İrfân İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.



_____, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, haz. Halil Çeçen, Dergah Yay., İstanbul 2006.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2003.

Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, yıl: 2002, s. 85-96.

Öztürk, Mustafa, "Muhammed Esed'in 'Meâl-Tefsir'inde Bâtınî Te'vîl Olgusu", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu (I)*, Diyanet İşeri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.

_____, "İhvân-ı Safâ ve Kur'an", *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

es-Sâbûnî, Muhammed Alî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersâadet, İstanbul ts.

Safedî, *Keşfu'l-Esrâr ve Hetku'l-Estâr*, Süleymaniye Ktp. Fatih no: 390.

es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, nşr. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdalbâkî Surûr, Kahire 1960.

es-Sicistânî, İbn Ebî Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdussübân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

es-Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Saîd el-Mendûh, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1996.

es-Sülemî, *el-Farku beyne İlmî's-Şerî'a ve'l-Hakîka*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya No. 4128.

eş-Şâtübî, Ebû İşhak, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, haz. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

eş-Şerkâvî, Muhammed Abdullah, *es-Sûfiyye ve'l-Akl*, Beyrut 1995.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988,

Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, TDV Yay., Ankara 1995.

ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.

Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 1998.



ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Rabîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.

Abstract

Rethinking the Sûfî Interpretation of the Qur'ân

Sufîs, the most important representatives of mystical dimension of Islamic thought, have produced an exclusive way of interpretation of the Qur'an, which is called *al-tafsîr al-ishârî*. The most significant feature of the Sufî exegesis of the Qur'an, which distinguishes it from the other ways of interpretation, is the notion that there is an esoteric meaning of the Qur'an in addition to the exoteric meaning, which can be discerned only by gnostics through divine inspiration. Thus, they add a third source, divine inspiration, to the other two sources of Qur'anic interpretation: tradition and reason. In this work these following questions are tried to be answered: How and why did *al-tafsîr al-ishârî* begin? How are these esoteric interpretations made? Is there any kind of methodology that is used in *al-tafsîr al-ishârî*? What is the role of reasoning in these commentaries and what is the relation between divine inspiration and reasoning in this context? What are the positive and negative effects of *al-tafsîr al-ishârî* to understanding the Qur'an and tafsîr literature? It is concluded that esoteric interpretation of the Qur'an results in both major advantages and problematic drawbacks. The main disadvantage of such interpretation is that if the esoteric interpretation is given priority over exoteric interpretation, the Qur'anic verses may be subject to a vast array of arbitrary and speculative interpretation and distortion of their meanings. Therefore, these interpretations must meet certain conditions. On the other hand, its greatest advantage is that Qur'anic interpretations do not become limited to literal meanings alone, but rather, have the possibility and flexibility of discovering new horizons and depths of meaning. Therefore, the esoteric interpretations which do not claim priority over exoteric interpretations and do not contradict them, can be considered as wealth and depth in tafsîr literature.

Key Words: Sufi interpretation, esoteric interpretation, sufi hermeneutics, tafsîr.

