



İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi

Mahmut AY*

Özet

Bu çalışmada, sûfiler tarafından telif edilmiş olan çeşitli işârî tefsirlerden seçilen örnekler ışığında, işârî tefsirde belirli ilke ve esaslara dayanan, genel-geçer bir yöntemin olup olmadığı tartışmaya açılmış ve çeşitli başlıklar altında özetlenebilecek bir işârî tefsir yönteminin ya da işârî tefsir ilkelerinin varlığından söz edilebileceği tespit edilmiştir. Bu yorum yöntemlerinin ya da ilkelerinin, yorum öncesinde sûfî müfessirlerin zihninde mevcut olduğunun anlaşıldığı, dolayısıyla yaptıkları yorumları etkilediği ve yönlendirdiği ifade edilmiştir. Benzer yöntemlerin zâhirî tefsirde de kullanıldığının ve kendilerini sûfî olarak tanımlamayan, ancak Kur'an'a sembolik yorumlar getiren kişi ve ekollerin de benzer yorum yöntemlerini kullandıklarının altı çizilerek, sûfîlerin "keşf" ve "ilham" yoluyla elde ettiklerini söyledikleri yorumların –en azından bir kısmının- aslında akli istidlâl yoluyla da elde edilebilmesinin mümkün olacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, işârî tefsir, tasavvufî tefsir, sûfî tefsir, yöntem.

Abstract

The Problem of Methodology in the Sûfî Tafsîr

In this study, based on the examples that are chosen from sûfî commentaries, it is researched and discussed that whether there is a sûfî methodology of the interpretation of the Qur'an, which has common and certain principles. After these researches and discussions, it is determined that it is possible to talk about a sûfî methodology of the interpretation of the Qur'an or some principles in the interpretation of the Qur'an used by sûfîs. It is emphasized that these methods or principles seem to be preexisted in the mind of a sûfî interpreter before the interpretation. Therefore, they effected and shaped their interpretation. By mentioning that the same methods or principles are widely used in the exoteric interpretation of the Qur'an and used by those who interpret the Qur'an symbolically but don't call themselves sûfîs, it is concluded that –at least some of- the esoteric interpretations of the Qur'an which are told to be come from divine inspiration, might be the results of reasoning.

Key Words: Tafsîr, sûfî tafsîr, esoteric tafsîr, esoteric interpretation, sûfî interpretation.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.



Giriş

Geçmişte olduğu gibi bugün de İslâm ilâhiyyâtının en temel meselelerinden birisi, yorum ve anlama meselesidir. Ortada tek bir kutsal metin ve onun uygulayıcısı olarak tek bir peygamber olmasına rağmen, birbirinden çok farklı görüşlere sahip çeşitli İslâm mezheplerinin ortaya çıkmış olması, İslâm ilâhiyyâtında yorum ve anlama sorununun ehemmiyetini gösteren en bâriz delildir.

Bu ilâhiyyâtın hem teori hem de pratikte ana kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunda ise şüphe yoktur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in bu merkezî konumunun etkisiyle, İslâm'a âidiyyetini savunan her düşünce sistemi ve yaşam biçimi, kendisini ona dayandırma zorunluluğunun farkında olarak temel argümantasyonlarını Kur'ân'dan çıkarmanın gayreti içinde olmuşlardır. Bu da zamanla farklı epistemoloji ve ontoloji anlayışlarına binâen çeşitli İslâm mezheplerinin Kur'ân'a dair farklı yorum ve anlama yöntemlerinin ortaya çıkmasına müncer olmuştur.

İslâm düşüncesinin irfân boyutunun en önemli ekolü olan tasavvufun temsilcileri de tıpkı diğer ekollerin temsilcileri gibi, kendilerine has temel kavram ve öğretilerini, Kur'ân'a dayandırma gerekliliğini hissetmişlerdir. İşte bu gereklilik sonucunda mutasavvıfların kendilerine has bir tefsir tarzı ortaya çıkmış ve buna *işârî tefsîr* denilmiştir. Sûfilerin işârî tefsir yöntemini, diğer tefsir yöntemlerinden ayıran en belirgin fark, sûfî paradigmanın dayandığı düalist epistemoloji anlayışının etkisiyle Kur'ân'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki vechesinin bulunduğu inancın ve bu inancın gereği olarak, onun bâtınınun ancak ilâhî marifete ermiş âriflerin keşfiyle elde edilebileceğini düşünmeleridir. Şu halde beyân ve burhân ekolünün mensupları, Kur'ân tefsirinde sarîh akıl ve sahîh nakli esas alırken, sûfiler bu ikisine bir de *keşfî* eklemiştir.

Bu çalışmada, çeşitli işârî tefsirlerdeki işârî yorum örneklerinden hareketle işârî tefsirde bir yöntemin var olup olmadığı meselesi tartışılacaktır. Bu tefsir ekolündeki yöntem konusunu ele almadan önce "işârî tefsir" in tanımının üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

Yaygın tanıma göre "işârî tefsir", "seyr u sülûk ve tasavvuf erbâbı-na görünen ve zâhirî mana ile uyumlu olan gizli bir işâret sebebiyle, Kur'ân'ı zâhirî manâsından başka bir manâ ile te'vîl etmektir."² Lory ise

² هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، و يمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضاً (Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân* II, 66; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, II, 245).



“işârî tefsir”i şöyle tanımlar: “Keşfî te’vîl veya manevî işârî (*ésoterique*) yorum, incelenen terimlerin veya Kur’ânî pasajların delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır.”³ Birinci tanımında, İslâm âlimlerinin, bu tefsir tarzının, Kur’ân’ın zâhirini iptal edecek şekilde olmaması gerektiği kaygısının ön plana çıktığı görülürken, ikinci tanımında Lory’nin vurguladığı husus, işârî tefsirin, dil kuralları ve târih bilgisi vs. gibi birtakım vasıtalarla elde edilmeyip doğrudan kalbe doğan sezgisel bir yolla elde edilmiştir. 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.”⁴ Şu halde her üç tanımında da ortak nokta, bu tür bir yorumun, aklî bir faaliyet ve gayret neticesinde değil, doğrudan Allah tarafından ârif bir kişinin gönlüne ilkâ edilmesi ile ortaya çıktığıdır.⁵ 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 guruplardan herhangi birine doğrudan girmeyen başka müfessirler de pek çok âyeti zâhirî manasının dışında temsîlî bir şekilde okuma ve yorumlama cihetine gitmişlerdir.

³ Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 16.

⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 5.

⁵ Sûfilere göre, Kur’an’ın işârî yorumu, nazarî istidlâl değil ilhâmâ dayanır. Nitekim Kuşeyrî, beyânî bilgiyi “tekellûf ve tasarruf/gayret ve çaba”, yani istidlâl ve nazara; irfânî bilgiyi ise “ilhâm”a dayandırarak beyân ve irfân arasındaki istilâh ve ifade biçimlerinin farklılığını vurgulamaktadır. İstidlâl ve ilhâm, sadece araçta değil, mâhiyette de birbirinden farklıdır. Beyâncılar, dil, ifade biçimleri ve nüzûl sebeplerini vb. bilmekten yararlanırken, ârifler riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktadırlar. Birisi, istenilen anlamın, zihinlerinde oluşması için muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir (*nazar*). Diğeri ise içlerinde bilgi kaynakları çoşana kadar nası dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir. Böylece hakikat ve sırlara muttali olurlar. (Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 381-382). Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, irfânî istinbât tarzını açıklarken şöyle demektedir: “Kul, kendisini işitenin karşısında kul kesilirse, kelâmın sırrına eğilirse, kendisini görenin sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşâhede ederse, kudretine nazar ederse, akılcılığını ve âşinâ olduğu bilgileri terk ederse, tâkat ve kudretten soyutlanırsa, kelâm sahibini tazim ederse, huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacı arz ederse; müstakim bir halle, selim bir kalp ile, berrak bir iman ile, temkin ve ilim kuvvetiyle hitâbını dinler, bilinmeyen cevabın bilgisini müşâhede eder.” (Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, I, 69).



Ancak sûfîlerin temsîlî yorumlarını zikrederken kullandıkları üslup ile diğerlerinin kullandığı üslup arasında çok önemli bir fark göze çarpmaktadır. Şöyle ki sûfîler, zâhirî mananın dışındaki yorumlarına “işâret” adını verip onu “tefsir”den kesin bir şekilde ayırmak suretiyle mütevâzı bir dil kullanmalarına rağmen, zâhirî mananın dışına çıkıp temsîlî yorum yapan diğer müfessirlerin umumiyetle böyle bir hassas ayırım gözetmeyip kendi yorumlarını kesin ve objektif anlamlar şeklinde verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla sûfîlerin 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.”⁶ Yine İbn Sînâ, hurûf-u mukatta hakkında yaptığı bâtûnîlik ve biraz da hurûfîlik kokan yorumlarından sonra şöyle der: “Bu harfler için bundan başka bir delâletin olması asla mümkün değildir.”⁷

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 ıstîlâhî anlamıyla *tefsîr* olarak kabul edilemeyeceğine dair İbn Atâullah el-İskenderî’den naklen şöyle demektedir:

“Sûfîlerin, 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 bâtûnî manalar da olabilir. Bazı kimselerin “Bu manaların Allah’ın ve Rasûlullah’ın sözlerini değiştirdiği (ihâle)” şeklindeki itirazları doğru değildir. Zira şâyet sûfîler “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

⁶ İbn Sînâ, “Risâle fi Sirri’l-Kader”, (Mecmûu Resâil içinde), s. 4 (Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu*, s. 192’den naklen).

⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü’n-Neorûziyye*, s. 40-42 (Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu*, s. 120’den naklen).



buna Allah'ın kendilerine öğrettiği birtakım manaları ilave ediyorlar.”⁸

Yine İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*'de bir âyetle alâkalı önce zâhirî, sonra bâtinî/işâri manayı verdikten sonra şöyle der: “Bu mana, âyetin zâhirî manasının ve bağlamının dışındadır. Ancak onun bâtinîdir. Lâkin âyetin bu mana ile tefsir edilmesi doğru değildir. (لا يصح تفسير الآية به)”⁹ Bu ifade, sûflerin “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.¹⁰ Yani ona göre “tefsir”, sadece nakle dayanan bir ilimdir. Dolayısıyla işâri yorumlar ona göre “tefsir” değildir. Şu halde aslında sûflere göre “işâri tefsir” ifadesi doğru değildir. Zira “işâret” ve “tefsir” farklı şeylerdir. Kaldı sûfler, “işâri tefsir (*et-tefsîru'l-işâri*)” ifadesini kullanmamış, kendi yorumları için “işâret” ya da “işâri mana” kavramını kullanmışlardır. Bu kelimeyi seçmekle de, aslında bu yorumların, kesin ve nihâi manaların kendisi olmadığını, sadece âyetin bu manaları imâ ettiğini, telmihte bulunduğunu, yani bu manalara dolaylı bir şekilde delâlet ettiğini anlatmak istemişlerdir.

Bu açıdan bakıldığı takdirde, sûflerin işâri yorumlarının, zâhirî tefsir geleneğindeki bazı öznel yorumlarla karşılaştırıldığında, çok daha masum olduğunu Musa Carullah da vurgulamaktadır. O, zâhiri dışlayıp dışlamamasına göre te'vili ikiye ayırır. Birincisi, mütekellimlerin te'vilidir. Bu te'vil sonucunda âyet-i kerime, zâhirî manasından tamamen uzaklaşır ve zâhirî mana, ihtimal dâhilinde bile kalmaz. İkincisi ise, mutasavvıfların te'vilidir. Bu tür te'vilde, Kur'an'ın zâhirî manası kabul edilir, ancak bunun yanı sıra işâri manası da ihtimal kabilinden zikredilir. Ona göre, bu çeşit te'vil, te'villerin en güzelidir. Bu sayede, âyetler zâhirî manalarından uzaklaşmaz, bilakis zâhirî mana esas kabul edilir, ancak zâhirî mananın rehberliği ile ikincil bir manaya, yani işâri manaya ulaşılır.¹¹

Sûfi müfessirler, elde ettikleri işâri yorumların, akıl ve nakil ile değil, keşf ve ilham yoluyla elde edildiğini ifade etmektedirler. Hatta bu hususu vurgulamak üzere tefsirlerinin mukaddimelerinde, tefsirlerini

⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 49-50; *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, I, 132. Suyûtî de, İbn Atâüllâh'ın bu sözünü beğenmiş olmalıdır ki *el-İtkân*'da aynen nakletmektedir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 484.

⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 338.

¹⁰ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I, 12.

¹¹ Bkz. Mustafa Sabri-Musa Carullah, *İlâhi Adâlet*, s. 356.



yazarken hiçbir kaynağa bakmadıklarını, eski kitaplardan nakiller yapmadıklarını, sadece gönüllerine doğan manaları yazdıklarını belirtmektedirler.¹² Biz, keşf ve ilhamın, bir bilgi kaynağı olabileceğini kabul ediyoruz.¹³ Zira bir takım rasyonalist 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.¹⁴

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 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 etmek 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 olmamış bir kimsenin, ilhamın varlığını reddetmesi ve onu muhal görmesi de isabetli değildir.

Araştırmamızı ilgilendiren soru(n), keşfi bilginin imkânından ziyâde, sûfî müfessirlerin işâri yorumlarının, gerçekten aklî faaliyetin devre

¹² Mesela Safedî ve Nahcivânî'nin tefsirlerinin mukaddimeleri, 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-Fevâtilu'l-İlâhiyye*, İstanbul 1325, I, 2.

¹³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", s. 85-96.

¹⁴ Muhammed Hamidullah'ın "ilham" hakkındaki şu ifadelerine katılmaktayız: "Tamamen şahsi menfaat ve hurslardan sıyrılmış ve kendini başkalarının iyilik ve selâmetine sunmuş bazı kimselerin kalbine Allah bazı şeyler ilhâm edebilir. Her devirdeki veliler, 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 parlıltı kendisini Huzur-i İlâhî'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 "yakîn" (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.)



dışı bırakılmak suretiyle elde edilip edilmediğidir. Sûfiler, bu tür yorumların, akli 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 bir takım usul ve yöntemler takip edilerek yapıldığını söylemek mümkündür.

Bu yöntemleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Lafızların Yapı ve Kullanımlarından İşâret Çıkarmak

A. Morfolojik Benzerlikten İşâret Çıkarmak

Bazı işâri yorumlara yakın mercekten bakıldığında bunların, yorumlanan kelimenin şekil benzerliğiyle yakın ilişkili olduğu kolaylıkla fark edilecektir. Bu tür işâri yorumlara, şu örnekleri verebiliriz:

Tüsterî, A'râf Suresi'nde geçen Ashâb-ı A'râf'ı¹⁵ "marifet ehli" olarak yorumlamaktadır.¹⁶ Kuşeyrî (ö. 465/1072)¹⁷, Baklî (ö. 606/1209)¹⁸ ve Niyâzî-i Mısırî¹⁹ (ö. 1105/1694) de bu kavramı benzer şekilde yorumlamaktadırlar.²⁰ Bu yorumun temel sebebinin, iki kelime arasındaki morfolojik benzerlik olduğu açıktır.

Niyâzî-i Mısırî, Hz. Musa ve Hz. Harun'a hitaben "Beni anmakta gevşeklik göstermeyin" anlamındaki "وَلَا تَبْتَئِي فِي ذِكْرِي"²¹ âyetinden, "Benim zikrimde Vâni olmayın(!)" işâretini çıkarmaktadır.²² Mısırî'nin "Vâni" kelimesi ile kasdettiği kişi, tasavvufa karşıtlığıyla bilinen Vâni Mehmed

¹⁵ Ashâb-ı A'râf'ın kim oldukları hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmüşse de en çok kabul göreni, bunların cennete girebilecek kadar sevabı çok olmayan ve cehenneme gidecek kadar da günahı çok olmayan, başka bir ifadeyle sevapları ve günahları birbirine eşit olan insanlardan ibaret oldukları şeklindeki görüştür. Dolayısıyla bunlar cennetle cehennem arasında bir yerde olacaktırlar. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Zemahşeri, I, 354; Razi, *Mefâtihü'l-Cayb*, III, 367; Yvonne Yazbeck Haddad ve Jane Idleman Smith, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, s. 90-91. Richard Bell, 'The Man on the A'raf', *Muslim World*, 22 (1932), s. 43-48. İhvân-ı Safâ'ya göre a'râf, bir tür olgunlaşmamış ruhların olgunlaştığı bir yeri sembolize eder: "Cismaniyetle ilişkisini kesmeyen salih kimse ise bir tür a'râfta –cennetin antresi- beklemeye alınır. Orada öncelikle onlar üzerine düşen şey, bir gün mutluluk diyarına girmeye lâyik ve yetkin olacak yüce seviyeyi kazanmaktır." (İgnaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 214).

¹⁶ Bkz. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s. 66.

¹⁷ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârat*, I, 335.

¹⁸ Bkz. Rûzbihân el-Baklî, *Arâisü'l-Beyân* s. 256.

¹⁹ Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 19.

²⁰ İbn Acîbe ise bu konuda diğer sûfilere ayrılarak "ashâb-ı a'râf"ın işâri boyuttaki anlamının seyr-i sülûk henüz başlangıcında olan müridler olduğunu düşünmektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, II, 220.

²¹ Tâhâ 20/42.

²² Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 178, 179, 192.



Efendi'dir (ö. 1096/1685).²³ Görüldüğü gibi, Mısır'ın böyle bir işaret çıkarması, âyette geçen وَنَى يَنِي fiili ile واني kelimesi arasındaki harf benzerliğe dayanmaktadır. Lâkin ancak fıkra konusu olabilecek böyle bir yorum, son derece gülünç olduğu kadar, tarihte Kur'an'ın ne tür emellere malzeme yapılmaya çalışıldığını göstermesi bakımından da oldukça düşündürücüdür.

Mısırî, hâtrâtında Sâlih Efendi adındaki bir şahsın, bir nevi muhbir görevini üstlenerek kendisinin sözlerini padişaha bildirdiğini söylemekte ve bunu da Kur'an'dan çıkarmaktadır. Bu hususta delil (!) olarak kullandığı âyet şudur: . مِصْرِي . إِلَيْهِ يَضَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلَ الصَّالِحَ يَرْفَعُهُ . Mısırî, bu âyetin son kısmını şöyle anlar: Mısırî'nin sözlerini padişaha ulaştıran amel-i Sâlih'tir, yani bu iş Sâlih'in işidir. Mısırî'nin kendi sözleri şöyledir: "Bunda ne zuhûr var ise Kur'an haber viriyor ki Sâlih göndürür kelim-i tayyib ya padişahun ya Mısırî'nün ola yahud ikisinin ola. Mısırî'nün pâdişaha sözünü pâdişahun amelini Mısırî'ye ve siparişini birbirine yetiştüren amel-i Sâlih'dür, yani Sâlih Efendi'dür."²⁴

İbn Acîbe, Bakara 2/196'da geçen "safâ" kelimesinin, "saf ruh"a işaret ettiğini düşünmektedir.²⁵ "Safâ" ile "saf" kelimelerinin, morfolojik açıdan birbirlerine yakın olmaları dikkat çekmektedir. Benzer şekilde İbn Acîbe, "Bu söylenenler, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir (هذا لمن) Bu durum, ilâhî huzûrda temekkün sahibi olmayanlar içindir (هذا لمن)"26 âyetine işârî mana verirken "[...] Bu durum, ilâhî huzûrda temekkün sahibi olmayanlar içindir (هذا لمن)"27 demektedir. Âyette geçen حاضري kelimesi ile onun işârî manası olarak verilen الحضرة kelimesi, aynı kökten (حضر) gelmektedir.

²³ Van'ın Hoşap kasabasında dünyaya gelen Vâni Mehmed Efendi, sadrazam Fâzıl Ahmet Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş, padişah IV. Mehmed ile tanıştırdıktan sonra padişahın yakın ilgisini kazanmıştır. İstanbul'da Yeni Cami kürsü vâizliğine ve hâce-i sultânîlik görevine getirilmiştir. II. Viyana Kuşatması'na ordu vâizi olarak katılan Mehmed Efendi, kuşatmanın bozgunla sona ermesi üzerine, savaşın teşvikçileri arasında bulunması sebebiyle kamuoyunda meydana gelen galeyânı hafifletmek üzere IV. Mehmed tarafından Bursa Kestel'e sürgün edilmiş ve kısa süre sonra orada vefat etmiştir. Mehmed Efendi, dönemindeki mutasavvıflar ile fakihler arasındaki mücadelede fakihlerin safında yer almış ve tasavvufi düşünceye karşı çıkmıştır. Niyâzi-i Mısırî'nin Bursa'dan Limni adasına sürülmesi, Babaeski'de bulunan bir Bektâşî tekkesinin yıkılması, Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapatılmasından sorumlu tutulmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi Vanî", *DİA*, XXVIII, 458-459.

²⁴ Mısırî, *Mecmûa*, Bursa Sultan Orhan Ktp., no: 690, v. 44b; a.g.mlf., *Niyâzi-i Mısırî'nin Hâtraları*, s. 74.

²⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 188.

²⁶ Bakara 2/196.

²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 226.



Öyle anlaşılmaktadır ki, حاضري kelimesinin kökü olan حضر kelimesi müfessirimize aynı kökten gelen الحضرة الإلهية (ilâhî huzûr) hatırlatmıştır.

İbn Acîbe, “Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ’yı? Ve üçüncüleri olan ötekini; Menât’ı?”²⁸ meâlindeki âyetlerin işârî yorumunda da bu üç putun, her insanın iç âleminde mevcut olduğunu söyleyerek bunları nefsin üç özelliğiyle açıklamaktadır. Buna göre Lât (اللات); fânî ve cismânî şehvet ve lezzetleri (اللذات) sevmektir. Bunların peşine düşen kişi de bu putun kulu olmuştur. Uzzâ (العزى); izzet (العز), makâm, riyâset ve benzeri kalbî şehvetleri sevmektir. Bunların peşinden koşanlar da bu putun kölesi olmuşlardır. Menât (منوة) ise alçak ve hakir olan bu dünyada kalmayı ummak (تمنى), tûl-i emel sahibi olup ölümü istememektir. Böyle bir kimse de dünyanın kölesidir.²⁹ Görüldüğü üzere bu yorumunda da müfessirimiz, Lât kelimesini lezzât, Uzzâ kelimesine izz ve Menât kelimesini de temennî kelimesi ile irtibatlı olarak açıklamaktadır ki bu irtibatın en önemli gerekçesinin, mezkur kelimelerin harflerinin birbirlerine benzerliği olduğu gâyet açıktır.

Suyûtî’nin naklettiğine göre, Şeyhülislâm Sirâcuddîn el-Bulkînî’ye مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ âyetindeki kelimeleri şeklen kendisine benzeyen, ancak manası itibariyle çok farklı olan kelimelerle değiştirmek suretiyle “Kim nefsinin aşağılarsa şifa bulur. Bunu iyi belle)” şeklinde yorumlayan kimse hakkında ne düşündüğü sorulduğunda ‘Bu kişinin mühlid olduğuna’ fetva vermiştir.³⁰ Görüldüğü gibi bu şekildeki bir işârî yorum da tamamen kelimelerin şekil benzerliğine dayanarak yapılmıştır. Sûfilerin, Süleyman Uludağ’ın da ifade ettiği gibi bir tür “kelime oyunu”³¹ sayılabilecek bu kabil okumaları ya da “uyarlamalar”ı, aslında zâhirî bir yöntemle yapılmış sayılabilir. Zira bunlar, kelimelerin zâhirlerinden (şekillerinden) ilham alınarak yapılmış yorumlardır.

B. Etimolojik Benzerlikten İşâret Çıkarmak

Bazı işârî yorumlar dikkatlice incelendiğinde bunların, yorumlanan kelimenin kök anlamıyla yakın ilişkili olduğu kolaylıkla fark edilecektir. Dirâyet tefsirlerinde de bu tür yorumlara sıkça rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu tarz yorumların, aslında zâhirî bir yöntemle yapılmış olduğu söyle-

²⁸ Necm 53/19-20.

²⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, V, 506.

³⁰ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 486. Ayrıca bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 263.

³¹ Bkz. Süleyman Derin’in “Sûfî Tefsir Anlayışı ve Kırâat İlişkisi” adlı tebliği hakkında Süleyman Uludağ’ın müzâkeresi, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, s. 349.



nebilir. Ancak dirâyet tefsirlerindeki, kelimelerin etimolojik yapılarından hareketle yapılan bu tür yorumlarla işârî tefsirlerde karşılaşılan yorumlar arasında şöyle bir fark vardır: Dirâyet tefsirlerindeki bu tür yorumların nedenleri, genellikle makul ve bağlamla uyum içindeyken işârî tefsirlerdeki bu tür yorumların âyetin bağlamıyla irtibatını kurmak umûmiyetle zordur. Bu tür işârî yorumlara, şu örnekleri verebiliriz:

Kuşeyrî (ö. 465/1072), “Bunun üzerine Lut, ona iman etti ve (İbrahim): ‘Doğrusu ben, Rabbime hicret ediyorum...’ dedi.”³² meâlindeki âyette geçen “hicret”i şöyle açıklamaktadır. “Allah’a hicret, mâsivâyı kalpten tamamen uzaklaştırmakla gerçekleşir. Bedenî hicret, kalbî hicrete göre daha kolaydır.”³³ Benzer şekilde Kuşeyrî, “hicret edenler”den bahseden Enfâl 8/72’nin tefsirini yaparken de “hicret” hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Kâmil hicret, ancak kötü ahlâkı terk etmekle gerçekleşir. Kişini kötü arkadaşlardan ve günahlardan uzak durması da hicret sayılır. Aynı şekilde nefsin hevâsından Hakk’ın râzı olduklarına dönmek de hicrettir.”³⁴ Görüldüğü üzere, Kuşeyrî’nin “hicret” hakkında yaptığı bu yorumlar, kelimenin “terk etmek, ayrılmak, uzaklaşmak” şeklindeki kök anlamından hareketle yapılmış yorumlardır.

İbn Arabî (ö. 638/1240), Kur’an’da geçen “azâb” kelimesinin, “azb” kökünden türediğini, “azb”ın kök anlamının ise “tatlılık” olduğunu belirterek, “azâb” kelimesinin “azb”ın kabuğu gibi olduğunu, yani dış görünüşü itibarıyla “azâb” olmasına rağmen içinde “azb”i (tatlılığı) ihtivâ ettiğini söylemektedir.³⁵ Görüldüğü gibi İbn Arabî’nin bu yorumu, “azâb” kelimesinin “azb, uzûbet” kökünden geldiğine dayanmaktadır.

İbn Acîbe’ye (ö. 1224/1809) göre Kur’an-ı Kerim’in “Arapça (عربى)”³⁶ sıfatı, Allah’ın zâtının ve sıfatlarının kemâl derecesindeki zuhûrunu açıkça beyan eden bir kitap olduğuna işârettir.³⁷ Öyle anlaşılıyor ki onun bu yorumunda “عربي” kelimesinin türediği “عرب” kelimesinin “bir şeyi açık ve net bir şekilde ifade etmek”³⁸ manasına gelen kök anlamı etkili olmuştur.

“Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz (ribâ) yemeyin!”³⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde sözlükte “artmak, çoğalmak” manasına

³² Ankebût 29/26.

³³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, II, 456.

³⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 405.

³⁵ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 94. Ahmed Avni Konuk’un bu ifadeleri şerhi için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 166-167.

³⁶ Tâhâ 20/113.

³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III, 424.

³⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 113-117.

³⁹ Âl-i İmrân 3/130.



gelen *ribâ* (الربوا) kelimesinin kök anlamından hareketle İbn Acîbe şöyle bir genelleme yapar: “[İnsanın] maddî boyutunu güçlendiren her şey, *ribâ*dır. Zira böyle bir şey, maddeyi artırmakta (يُزِي) ve gafleti güçlendirmektedir.”⁴⁰ Anlaşıldığı kadarıyla, insanın maddî boyutunu artıran/güçlendiren her şeyin *ribâ* gibi zararlı olduğunu vurgulayan bu yorumunda da İbn Acîbe’nin temel hareket noktası ve ilhâm kaynağı, *ribâ* kelimesinin “artmak, çoğalmak” manasına gelen kök anlamı⁴¹ olmuştur.

İbn Acîbe, Tevbe Süresi’nin 60. âyetinde geçen “المساكين (fakirler/yoksullar/düşkünler)” kelimesininin işârî yorumunu yaparken bu kelimenin türediği سَكَن köküne giderek oradan şöyle bir işaret çıkarmaktadır: “Mesâkîn, [...] Mevlâ’nın huzûrunda kalanlardır (المساكين الذين... سكنوا) (في حضرة المولى).”⁴²

Örnek olarak sunduğumuz bu yorumların, ilgili kelimenin kök anlamından esinlenerek yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu tür etimolojik kaynaklı yorumları zâhirî tefsirlerde de mebzûl miktarda görmek mümkündür. Dolayısıyla böyle bir yorum yönteminin, zâhirî bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.

C. Kelimelerin Lafzî Delâletlerinden İşâret Çıkarmak

Sûfîlerin Kur’an’dan işaret çıkarma yollarından birisi de kelimelerin lafzî delâletlerinden hareketle yorum yapmaktır. Aslında bu yol, sadece işârî tefsirlere has olmayıp bütün dirâyet tefsirlerinde mevcuttur. Dolayısıyla bu yorum tarzı da lafzî bir özelliğe, yani zâhire dayandığı için zâhirî bir nitelik taşımaktadır.

İşârî tefsirlerde, kelimelerin lafzî delâletlerinden hareketle çıkarılan işâretlere şu örnekleri verebiliriz:

Kuşeyrî (ö. 465/1072), “...Zekeriya ne zaman onun bulunduğu bölmeye girse, onun yanında yiyecekler görürdü...”⁴³ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken âyette geçen كُؤْمَا kelimesinden şöyle bir işaret çıkarmaktadır: “كُؤْمَا kelimesi, yapılan işin tekrar tekrar yapıldığını bildirmek içindir. Bunda da şöyle bir işaret vardır: Hz. Zekeriya, her gelişinde Hz. Meryem’in yanında yiyecekler bulmasına rağmen onun yanına gelmeyi, terk etmedi. Bilakis her gün ve her an onun durumunu

⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, I, 407.

⁴¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 126.

⁴² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, II, 395.

⁴³ Âl-i İmrân 3/37.



etmedi. Bilakis her gün ve her an onun durumunu gözetlemeyi sürdürdü. Zira evliyânın kerâmetlerinin sürekli olması gerekmez.”⁴⁴

Kâşânî (ö. 730/1330), “Zekeriya ne zaman onun bulunduğu bölme-ye girse, onun yanında yiyecekler görürdü. (Ve bir gün) sordu: “Ey Mer-yem! Bunlar sana nerden geliyor?” O da cevapladı: “Bunlar, Allah katın-dandır. Allah dilediği kimseye hesapsız rızık bağışlar.”⁴⁵ meâlindeki âyet-te geçen “*min indillâh* (Allah katından)” ifadesinden, bu “rızık”ın, ledünnî bir rızık olduğuna işaret çıkarır ve bunun Allah’tan kendisine gönderilen marifet, hakikat, ilim ve hikmetler olarak anlaşılabilceğini söyler.⁴⁶ Gö-rüldüğü üzere Kâşânî’nin bu yorumu, âyette kullanılan “*inde*” kelimesinin lafzî delâletine dayanmaktadır.

Niyâzî-i Mısırî, Musa-Bilge Kul kıssasında niçin أرادت-أرذنا-أراد ربك şeklinde fâilleri farklı üç ayrı fiil kullanıldığının üzerinde durmaktadır. Mısırî, insanların çoğunun bu farklı kullanımlardaki hikmeti bilmediğini söyledikten sonra, bu üç farklı kullanımdan şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Birinci olayda Hızır’ın gemiyi delmesi, onu noksanlaştırmak, kusurlu hale getirmek için yapıldığından, yani bu fiilde noksanlık söz konusu oldu-ğundan dolayı, “Ben irâde ettim” diyerek onu kendisine isnad etmiştir. İkincisi olayda ise, âsî olduğu için çocukta şer, mümin oldukları için ana-babada hayır söz konusudur. Dolayısıyla hayır ve şer bir arada olduğu için “Biz irâde ettik” diyerek noksanlığı kendisine, kemâli Allah’a isnad etmiştir. Üçüncü olayda ise sırf hayır (definenin bulunması için duvarı düzeltmek) olduğu için “Rabbin irâde etti ki” diyerek bu fiili Allah’a isnad etmiştir.⁴⁷ Görüldüğü üzere Mısırî’nin bu yorumları, üç farklı kelimenin lafzî delâletlerindeki farkı açıklama maksadıyla yapılmıştır.

“İşte size vadedilen budur! Daima Allah’a yönelen ve emirlerine riâyet eden herkes içindir. (هذا ما توعدون لكلِ أوابٍ حفيظٍ)”⁴⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken İbn Acîbe,⁴⁹ “bu (هذا)” zamirinin cennete değil “doğruluk makâmına (*mak’adu sıdkın*)” işaret ettiğini; zira “cennet” keli-mesi müennes olduğu için ona işaret etmek üzere kullanılacak zamirin

⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 145-146.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/37.

⁴⁶ Bkz. Abdurrazzâk el-Kâşânî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, I, 172 (*Arâisu'l-Beyân* ile birlikte).

⁴⁷ Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Hızriyye-i Cedîde*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa no. 261/4, vr. 18-19.

⁴⁸ Kâf 50/32.

⁴⁹ İbn Acîbe bu işâret hakkında “قاله العشري” diyerek, bunu Kuşeyrî’den naklettiğini söylemektedir. Ancak bu âyetin tefsirinde *Letâifu'l-İşârât*’ın matbu nüshalarında böyle bir yorum yoktur. Bkz. *Letâifu'l-İşârât*, III, 229-230.



“hâzâ” değil “hâzihî” olması gerektiğini ifade eder.⁵⁰ Bu yorum da bir zamirin müennes değil müzekker formunun kullanılmış olması, dolayısıyla zamirin âidinin de müzekker olması gerektiği üzerine bina edilmiştir.

İbn Acîbe, “Şâyet sana karşı gelirlerse de ki: ‘Ben sizin yaptıklarınızdan kesinlikle uzağım’ (فإنَّ عَصْوَكُمْ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)”⁵¹ meâlindeki âyetin işâri tefsirini, âyette “Ben, sizden (منكم) uzağım” denilmeyip “sizin yaptıklarınızdan (مِمَّا تَعْمَلُونَ) uzağım” denilmesi üzerine bina etmekte ve şöyle demektedir: “[Bir İslâm davetçisine] yakışan, kendisinden yüz çevirip hevâsının peşine düşen kişilerin [kendilerinden değil] yaptıklarından uzak durmak ve onlara nasihati bırakmamaktır. Bu sebeptir ki âyette Allah Teâlâ, “Şâyet sana karşı gelirlerse de ki: ‘Ben sizin yaptıklarınızdan kesinlikle uzağım’” buyurmuş, “sizden uzağım” dememiştir.”⁵² Bu yorum da âyette kullanılan kelimelerin lafzî delâletlerinden esinlenerek yapılmıştır.

D. Kelimelerin Tertibinden İşâret Çıkarmak

İşâri tefsirlerdeki bazı yorumlar, tamamen kelimelerin diziliş sırasından hareketle yapılmış yorumlardır. Bu tür yorumlara da zâhirî tefsirlerde sıkça rastlanmaktadır. Bir tür mantıksal çıkarıma dayanan bu kabil yorumları da zâhirî bir yöntemle yapılmış yorumlar olarak değerlendirmek mümkündür. İşâri tefsirlerde yer alan bu tür yorumlara şu örnekler verilebilir:

Kuşeyrî, Ahzab 33/57-58. âyetlerin tefsirini yaparken, bu âyetlerden Hz. Peygamber’in (a.s.) bütün müminlerden üstün olduğuna bir işâret çıkarmaktadır. Bunu da Hz. Peygamber’in (a.s.) âyette, diğer müminlerden önce zikredilmesine bağlamaktadır: “Allah Teâlâ, bu âyetlerde önce Allah’a eziyeti Peygamber’e eziyetle yan yana zikretmiş, sonra da diğer müminlere eziyeti zikretmiştir. Dolayısıyla bu durum, müminlerin derecelerinin, Hz. Peygamber’in (a.s.) derecesinden düşük olduğunu gösterir.”⁵³

Kuşeyrî, “...Bilmelisiniz ki, Allah’ı bırakıp da yaptıklarınız, size rızık veremezler. O halde rızık Allah katında arayın. O’na kulluk edin ve O’na şükredin...”⁵⁴ meâlindeki âyette geçen kelimelerin tertibinden de şöyle bir işâret çıkarmaktadır: “Bu âyette rızık arama emri, kulluk emrinin önce gelmiştir. Çünkü kulluk vazifesini yerine getirebilmek, ancak

⁵⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, V, 458.

⁵¹ Şuarâ 26/216.

⁵² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, IV, 168.

⁵³ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, III, 44.

⁵⁴ Ankebût 29/17.



yeterince güçlendikten sonra mümkün olur. Zira ibadetleri yerine getirmek, güç-kuvvet ister. Kuvvet de rızıkla elde edilir.”⁵⁵

Bursevî, “Bir vakit, Biz peygamberlerden kuvvetli bir söz almıştık: Senden, Nuh’tan, İbrahim’den, Musa’dan ve Meryem oğlu İsa’dan”⁵⁶ meâlindeki âyette, Hz. Peygamber’in (a.s.), diğer peygamberlerden önce zikredilmesinin, onun yaratılışta onlardan önce olduğunu gösterdiğini düşünmektedir.⁵⁷

İbn Acîbe, “Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yarken, Allah’ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler”⁵⁸ meâlindeki âyette zikrin tefekkürden önce geçmiş olmasından şöyle bir işaret çıkarmaktadır:

“Hak Teâlâ, bu âyette seyr u sülûkteki düzene göre zikri tefekkürden önceye almıştır. Zira müride, kalb mertebesine geçinceye kadar önce lisan zikri telkin edilir. Daha sonra da zikir kalbe ve ruha intikal eder. Ruhun zikri ise tefekkürdür. Sonra da sırâ intikal eder ki bu da müşâhede ve iyândır. İşte bu noktada dil susar ve insan da iyân nurlarında kaybolur.”⁵⁹

İbn Acîbe, “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever. ...”⁶⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, âyette Allah’ın kullarını sevmesinin, kulların Allah’ı sevmesinden önce zikredildiğine dayanarak bir insanın Allah’ı sevebilmesi için önce Allah’ın onu sevmesi gerektiğini ifade eder.⁶¹

2. Mefhûmu Muhâliften İşâret Çıkarmak

Bir fıkıh usûlü terimi olarak “mefhûmu’l-muhâlefe”, sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşı-maması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁶² “Delîlu’l-hitâb” olarak da isimlendirilen mefhûmu muhâlefeti, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri delil olarak kabul ederken, Hanefîler delil

⁵⁵ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, II, 454.

⁵⁶ Ahzâb 33/7.

⁵⁷ Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, VII, 141.

⁵⁸ Âl-i İmran 3/191.

⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, I, 451.

⁶⁰ Mâide 5/54.

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, II, 52.

⁶² Zekiyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 407.



olarak kabul etmez ve bunu fâsîd delâlet yollarından sayarlar.⁶³ İşârî tefsirlerde zaman zaman mefhûmu muhâlefetten hareketle yapılan yorumlara rastlamak mümkündür. Bu tarz yorumlar da akli muhâkemeye dayandığı için zâhirî bir yöntemle yapılmış yorumlar olarak değerlendirilebilir. İşârî tefsirlerde yer alan bu tür yorumlara şu örnekler verilebilir:

Kuşeyrî, “Hayır! Doğrusu onlar, o gün Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”⁶⁴ meâlindeki âyetin tefsirinde şöyle demektedir: “Onlar, bugün O’nun marifetinden mahrum oldukları gibi yarın da (âhirette) O’nu görmekten mahrum olacaklardır. Buna göre *delîlu’l-hitab*, bugün O’nu bildikleri gibi yarın da görecekleri sonucunu gerekli kılar.”⁶⁵

Kuşeyrî, “...Allah’ın dokunulmaz kıldığı bir canı haksız yere öldürmezler...”⁶⁶ meâlindeki âyette geçen “nefs” kelimesini, can olarak değil de tasavvufî bir terim olan “nefs” ile açıkladıktan sonra bu ifadenin mefhumu muhâlifinden şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: “delîlu’l-hitâbdan anlaşıldığına göre eğer haklı isen o nefsi öldürebilirsin. Bu da muhâlefet kılıçlarıyla onu kurban etmek suretiyle gerçekleşir. Zira kurtuluşun, ancak nefsini kurban etmekle mümkündür.”⁶⁷

İbn Acîbe, “Kim, Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl’e ve Mîkâîl’e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.”⁶⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Mefhûmdan şu anlaşılmaktadır ki melekleri ve peygamberleri sevmek Allah’ı sevmektir. Aynı şekilde Allah’ın velîlerini sevmek de Allah’ı sevmektir. Kezâ Allah’ın [bütün] kullarını sevmek de Allah’ı sevmektir.”⁶⁹

İbn Acîbe, “Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi alay ve oyun konusu edinenleri ve kâfirleri dost edinmeyin”⁷⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “[Bu âyette] Hak Teâlâ, kötü insanlarla dostluk yapılmaması konusunda uyarmıştır. Bundan, iyi insanlarla -ki onlar iyilerden (*ebrâr*) olan sûfilerdir- dostluk edinmeye teşvik edildiği anlaşılır.”⁷¹

⁶³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Saîd el-Hınn, *Eseru’l-İhtilâf fî’l-Kavâidi’l-Usûliyye fî İhtilâfi’l-Fukahâ*, s. 171-191; Zekiyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 407-412; Yûsuf Halef el-İsâvî, *Eseru’l-Arabiyyeti fî İstinbâti’l-Ahkâmi’l-Fikhiyyeti mine’s-Sünneti’n-Nebeviyyeti*, s. 332-357.

⁶⁴ Mutaffifin 83/15.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, III, 402.

⁶⁶ Furkan 25/68.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, II, 394.

⁶⁸ Bakara 2/98.

⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, I, 140.

⁷⁰ Mâide 5/57.

⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, II, 54.



İbn Acîbe, "Allah, tek olarak anıldığı zaman, ahirete inanmayanların içlerini sıkıntı basar. Ama Allah'tan başkası anıldığı zaman hemen yüzleri güler."⁷² meâlindeki âyetten de şu işâreti çıkarır: "Mü'min, müşriğin tam tersini yapmalıdır. Dolayısıyla o, "lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidini duyunca mutlu olur ve rahatlar. Halbuki boş ve eğlenceli sözleri duyduğunda sıkılır ve huzuru kaçar."⁷³

3. Âyetleri Tarihsel ve Metinsel Bağlamdan Kopartıp Gramatik Yapılarını Değiştirerek Yorumlamak

Sûflerin işârî yorumlarının önemli bir kısmı, ilgili âyetin, nüzûl dönemindeki târihsel bağlamıyla irtibatının tamamen kopartılması suretiyle elde edilmiştir. Bazı işârî yorumlar ise âyetin târihsel bağlamından kopartılmasından da öteye gidilerek, âyetin gramatik yapısının ya da dilsel bağlamının değiştirilip yeniden kurgulanması üzerine bina edilmiştir. Bu tür yorumlar, gerçekten de Kur'an'ın manasının tahrifine kapı aralayacak boyutta çok tehlikeli bir yöntemin mahsulüdür. Bu kabil yorumlara şu örnekler verilebilir:

İbn Arabî, En'am 6/126'daki

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولَ اللَّهِ اللَّهُ أَغْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ

ifadesinin gramatik tahlilini yaparken iki ihtimal ileri sürmüştür. Birincisi: *اللَّهُ* mübteda, *اللَّهُ* haber, *أَغْلَمَ* ise mahzuf ve mukadder *هو* nin haberidir. İkinci ihtimal ise şöyledir. *اللَّهُ* mübteda, *أَغْلَمَ* onun haberidir. Birinci ihtimale göre cümlenin anlamı şöyle olur: "Allah'ın resulleri Allah'tır."⁷⁴ Görüldüğü gibi İbn Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini bu âyete onaylatmak 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.

İbn Arabî, Hz. Nuh'un kavmi hakkındaki "Birçok suçları sebebiyle suda boğuldular ve cehenneme atıldılar"⁷⁵ meâlindeki âyeti, tamamen bağlamından koparıp anlamını yeniden kurgulamak suretiyle, âyetteki kelimelere bağlamla hiç alâkası olmayan manalar yüklemektedir. Ona göre bu âyet, varlık günahından kurtulmak isteyen ehl-i kemâlin

⁷² Zümer 39/45.

⁷³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 86.

⁷⁴ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 182. Krş. Mahmud Mahmud el-Ğurâb, *Rahmetun mine'r-Rahman fi Tefsîr ve İşârâtî'l-Kur'ân min Kelâmi ş-Şeyh'l-Ekber Muhyiddîn İbnî'l-Arabî*, s. 112-113; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, s. 201.

⁷⁵ Nûh 71/25.



marifetullah deryasına gark olmalarına işaret etmektedir.⁷⁶ Nitekim A. Avni Konuk, İbn Arabî'nin bu yorumunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Hz. şeyh (r.a.), bu âyet-i kerîmenin manasını lisân-i işâretle “kâmilân” hakkında ahz buyurdular ve onu bu yolda tefsir ettiler. Yani hayret-i mahmûdeye düşen Muhammedîler, hatîerei, yani zenb-i vücûdları sebebiyle ilm-i ilâhî cânibine doğru kat-ı merâhil ve sülûk edip nihayet ilm-i billâh deryasında gark oldular. Yani onlar gördüler ki ‘Senin vücûdun bir günahdır ki, ona diğer bir günah kıyas olunmaz’ muktezâsinca cemî-i şurûr ve kabâyıhın menbaı, kendilerinin taayyun-i kevnîsidir. şu halde o, cemî-i hatîâtın başıdır. Ve bundan kurtulmak, ancak ilm-i ilâhî deryasına doğru sülûk edip tahsîl-i marifet ile mümkün olur.”⁷⁷

Göröldüğü gibi, tarihte yaşanmış belirli bir olay ve belirli bir toplulukla ilgili olan bu âyet, İbn Arabî tarafından bağlamından tamamen koparılmak suretiyle yeniden kurgulanarak, kelimelere bambaşka anlamlar yüklenerek çok farklı bir alana çekilmiştir.

Süleyman Uludağ'ın naklettiğine göre bazı sûfiler, *إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ*, İbn Arabî'nin *إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَا* fiilinin mefulu konumunda olan *كُلُّ* kelimesini *إِنِّ* nin haberi yaparak *إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ* şeklinde okumuşlardır.⁷⁹ Bu yorumun amacının vahdet-i vücûd felsefesine Kur'an'dan bir delil çıkarmak olduğu âşikârdır. Ancak ameliyatla bir insanın organlarının yerlerinin değiştirilmesine benzer şekilde metni tersyüz eden, metnin gramatik yapısını tamamen bozan böyle bir yorumun, “metni, yorum işkencesi altında zorla konuşturmak”tan başka bir anlam taşmadığı izahtan vârestedir.

Necmüddîn Dâye, A'râf 7/157'de Hz. Peygamber (a.s.) için kullanılan “ümmî” nitelemesinden, onun ilk yaratılan varlık olduğuna dair bir işaret çıkarmaktadır. Ona göre bu “ümmî” sıfatı, Hz. Peygamber'in (a.s.), varlıkların anası olduğuna işaret etmektedir.⁸⁰ Dâye, bu yorumunda, “ümmî” kavramına, hiç bilinmeyen, kurgusal, sanal ve yapay bir anlam

⁷⁶ İbn Arabî'nin ifadesi şöyledir: “وهو الحيرة، وهو العلم بالله، و فرغوا في بحار العلم بالله، و هو الحيرة”. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 73.

⁷⁷ Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve şerhi*, I, 301.

⁷⁸ Kamer 49.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Dâye, *Menârâtu's-Sâirîn*, vr. 96b-97a (Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 219'dan naklen).



yüklemiştir. Zira bu yorumu destekleyebilecek hiçbir lügavî, akfî, ve naklî bir delil mevcut değildir.⁸¹ Bu şekilde akıl ve naklin hiçbir vecihle desteklemediği manalarla Kur'an'ı yorumlamak, Kur'an'ın manasının tahrifine yol açabilecek boyutta tehlikeli bir yaklaşımdır.

Sûfilerin, ifadeleri yapı bozumuna uğratarak yaptıkları işârî yorumlarına, Kur'an'da olumsuz bir bağlamda zikredilen şahıs, kavram veya olaylardan olumlu bir bağlamda işâretler çıkarmayı da örnek olarak verebiliriz. Mesela "Sonra sizler (verdiğiniz sözün aksine) birbirinizi öldürüyor, aranızdan bir grubu yurtlarından çıkarıyor, kötülük ve düşmanlıkta onlara karşı birleşiyordunuz. Onları yurtlarından çıkarmak size haram olduğu halde (hem çıkarıyor hem de) size esir olarak geldiklerinde fidye verip onları kurtarıyordunuz. Yoksa siz Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz! Sizden böyle davrananların cezası dünya hayatında rezillik, kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmeştir"⁸² meâlindeki âyette Allah Teâlâ, bir önceki âyette birbirlerini öldürmeyeceklerine ve birbirlerini yurtlarından çıkarmayacaklarına dair kendilerinden söz alınan İsrâiloğullarının, verdikleri bu söze uymayıp birbirlerini öldürüklerini ve birbirlerini yurtlarından çıkardıklarını ve böylece hem dünyada hem de ahirette cezalandırılmayı hak ettiklerini bildirmektedir. İbn Acîbe ise bu âyetten şu şekilde işâretler çıkarmaktadır:

"Allah, [manevî açıdan] güçlü olanlara (*akviyâ*) şöyle demektedir: 'Sonra siz ey marifetimi talep etme uğruna nefslerinizi öldürenler ve rızamı talep etmek maksadıyla aranızdaki bazı insanları alışkanlıklar yurdundan çıkaranlar! Sizler, nefslerinize galip gelme hususunda birbirinizle yardımlaşıyordunuz [...] Şâyet nefslerin ve alışkanlıklarının veya dünya arzusunun ve şehvetlerinin esiri olarak size gelirlerse onları esaretlerinden kurtarıyor ve bağlarını çözüyordunuz ve onları Mevlâlarının huzuruna çıkarıyordunuz' [...] Kul, hevâsının zincirlerini kırınca ilâhî huzûra girer. Oraya giren bir kişiyi, kim oradan çıkarmak isterse ona denilir ki 'Onları oradan çıkarmak, size haram kılınmıştır. Nasıl olur da şeriâtın zâhirine iman edersiniz, fakat tarikat ilmini ve hakikat nurlarını inkâr edersiniz.' "Sizden böyle davrananların cezası dünya hayatında rezillik" yani hurs, tamahkârlık, korku, endişe, tûl-i emel ve sâlih amel işlemeye gayret etmemektir.

⁸¹ Bu âyette geçen "ümî" kelimesinin anlamları için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 83; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, 380; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 362; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2297.

⁸² Bakara 2/85.



“Kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir”: Bu da hicâb üzüntüsü ve hesabın kötü geçmesidir.”⁸³

Görüldüğü gibi, Kur’ânî bağlamda olumsuz olarak anlatılan hususlar, yani İsrâiloğullarının, verdikleri söze uymayıp birbirlerini öldürmeleri ve birbirlerini yurtlarından çıkarmaları, işârî te’vilde nefsi öldürmek ve insanları alışkanlıklar yurdundan çıkarmak gibi olumlu bir anlam mutasyonuna uğratılmıştır. Ayrıca âyette muhatap kitle (sözlerinde durmayan İsrailoğulları) aynı olduğu halde işârî tefsirde önce manevî açıdan güçlü olanlara (*akviyâ*) seslenilmiş, sonra da “Yoksa siz Kitab’ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz! Sizden böyle davrananların cezası dünya hayatında rezillik, kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir” kısmının muhâtabı olarak da zâhir ehli seçilmiştir ki, bu oldukça keyfî ve subjektif bir yorumdur.

İbn Acîbe, “Sana şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: ‘Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bazı faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı, faydasından daha büyüktür’”⁸⁴ meâlindeki âyette geçen şarap ve kumar hakkında şu işârî yorumları yapmaktadır:

“Şunu iyi bilesin ki Hak Teâlâ, hak ile bâtılı, zararlı ile faydalıyı ve Yaratan (*Sâni*) ile yaratılanı (*masnû*) ayırabilsin diye akıl için bir nur yaratmıştır. Bu nur, insanın topraklı yönünün karanlığıyla –ki bu maddî şarabın neşvesidir– örtülebilir. Bazen bu nur, Allah’ın katından (*el-hadratu’l-ezeliyye*) gelen nurların etkisiyle de örtülebilir. Böylece algı dünyasının dışına çıkarak Ezelî Zât’ın sırları olan manevî nurları müşâhedede yok olur. O zaman kadim manaların sırlarından başka bir şey görmez ve maddî şeyler[in varlıklarını] inkâr edebilir. İşte sûfiler, bu yok oluşu, akli ortadan kaldırmada benzeştikleri için şarap (*hamra*) ile sembolize eder, şiirlerinde ve vecdli hallerinde onun adını kullanırlar [...] İşâret yolunda “kumar (*meysir*)”, bu şarapla elde edilen zenginlik/tatmîn duygusudur (*el-ğmâ*) ki bu da her şeyi bir tarafa bırakıp yalnızca Allah ile zengin olmak/yetenmektir. “De ki: ‘Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bazı faydalar vardır’: Yani bu ikisinin elde edilmesinde büyük zorluk vardır. Ancak elde edildikten sonra çok büyük faydalar vardır. Her ikisinde de, yani ezeli şarap ve sadece Allah ile zengin olmakta, [Allah’tan] karşılık [beklemek için O’na ibadet

⁸³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, I, 130-131.

⁸⁴ Bakara 2/219.



edenler] in anlayışına göre büyük bir günah vardır. Lakin ilâhî huzura ve [Allah ile] aradaki perdeleri kaldırmaya tâlip olanların anlayışına göre büyük faydalar vardır.”⁸⁵

Bu yorumunda İbn Acîbe, işârî açıdan “kumar”ı Allah ile zengin olmak/yetinmek olarak, “şarab”ı ise Allah sevgisinden kendinden geçmek ve kendi varlığını Allah’ın varlığında eritmek (*ğaybet*) olarak, âyetin “her ikisinde de büyük günahlar olduğu”ndan bahseden kısmındaki günahı ise “zorluk” olarak yorumlamaktadır ki bu tür bir yorumun “zorlama” olduğu ortadadır. Ayrıca bir mü’minin Allah’a imanı ve O’na olan sevgisi ve saygısı sayesinde kendisini manen zengin hissetmesi ve bu manevî zenginlikle tatmin bulması elbette Kur’ân’a aykırı değil, bilakis onun önemli tavsiyelerinden biridir. Ancak Kur’ân ile uyum içinde olan bu anlayışı, Kur’ân’da tamamen olumsuz bir bağlamda zikredilen “kumar”a benzetmek ve dahası âyette geçen “kumar”ın bu manaya işaret ettiğini söylemek, isâbetsiz bir yaklaşımdır. Benzer şekilde Allah’a olan muhabbetinden dolayı bir mü’minin, manen sarhoş gibi olup kendinden geçmesinin de Kur’ân’a aykırı bir tarafı olmadığı açıktır ve edebî dilde evrensel bir şekilde şarabın aşkı sembolize ettiği bilinmektedir. Ancak günahı faydasından çok olarak nitelenerek tamamen olumsuz bir bağlamda zikredilen bu âyetteki “şarab”ın, Allah sevgisinden dolayı insanın kendisini kaybetmesine işaret ettiğini söylemek, oldukça aşırı bir yorumdur.⁸⁶ Âyetin, “her ikisinde de büyük günahlar olduğu”ndan bahseden kısmındaki “günah”ın, “zorluk” olarak yorumlanmasına gelince, “tefsîr” değil “işâret” bile olsa, bu yorum da isâbetsizdir. Zira âyette geçen *ism* kavramı, Kur’ân’ın tamamında “günah” anlamında tamamen olumsuz bir delâlete sahip olarak zikredilmiştir.⁸⁷ Halbuki bu yorumunda müfessir, bu kavramı “zorluklarla elde edilen ama neticesi faydalı olan şeylere (Allah ile manen zengin olma ve O’nun sevgisinden kendini kaybetmeye) delâlet edecek şekilde yorumlamıştır. Bu iki hasletin elde edilmesinin kolay olmadığında şüphe yoktur. Ancak âyette geçen *ism* (günah) kelimesinin, bu manaya -işaret yoluyla da olsa- yorumlanması vahimdir. Bu işâri tefsirde zikredilen yorum, âyetle irtibat kurulmaksızın zikredilmiş olsaydı herhangi bir tenkide maruz kalmayı hak etmeyecekti. Ancak kendisi Kur’ân’a uygun olmakla birlikte irtibatlandırıldığı âyetle ilişkisinin kurulması mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce Kur’ânî kavramları bu şekilde

⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, I, 246-247.

⁸⁶ Musa Carullah (ö. 1949), sûflerin ilâhî aşkı şaraba benzetmelerinin “Kur’an’ın edeplerine tamamen muhâlif olduğunu” ifade etmektedir. Bkz. Musa Carullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 64.

⁸⁷ Bkz. Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzı’l-Kur’ân*, s. 63-64.



yapıbozumuna uğratarak yorumlar yapmak -velev ki işaret yoluyla da olsa- oldukça sakıncalı ve tehlikelidir.

İbn Acîbe, "Bir zamanlar: 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız' demiştiniz de hemen sizi yıldırım çarpmıştı; siz de bunu görüyordunuz"⁸⁸ meâlindeki âyetin işâri te'vîlde İsrailoğullarının bu münasebetsiz ve cüretkâr isteklerini ilâhî huzur ve müşâhedeye ulaşmak isteyen temiz ruhların isteklerine benzetmektedir.⁸⁹

Verilen örneklerde de görüldüğü gibi, Kur'ân'da tamamen olumsuz bir bağlamda ele alınan meselelerin işâri te'vîlde olumlu bir duruma benzetilmesi, kanaatimizce çok sakıncalı bir durumdur. Gerçi bu yorumlarında sûfî müfessirlerin amacının, bu âyetlerin gerçek tefsirinin, verdikleri işâri manalar olmadığı, âyette anlatılan durumun, kendilerine, işâri yorumlarında zikrettikleri durumları çağrıştırdığı, dolayısıyla olumsuz gösterilen şeylerin aslında olumlu şeyler olduğunu anlatmak olmadığı, sadece bir benzetme yaptıkları açık olsa da bu kabil benzetmelerin dahi sakıncalı olduğuna inanıyoruz. Aksi takdirde bu tür anlam mutasyonlarına uğratmak sûretiyle âyetlere yüklenilmeyecek mana, benzetilmeyecek bir durum kalmayacak ve Kur'ân, aynı anda birbirinden çok farklı şeyler söylediği/söylettirildiği için ne dediği belli olmayan veya herkesin her istediğini söyletirebileceği bir metne dönüşecektir ki bu da onun lafzını değilse bile manasını tahrif etmekten öte bir anlam taşımayacaktır.

4. Kur'ân'ın Tamamını Evrensel Bir Okumaya Tabi Tutmak ve Genellemeler Yapmak

Sûfîler, Kur'ân'ı tamamen evrensel bir bakış açısının süzgecinden geçirerek okumakta ve işâri yorumlarını da bu okuma biçiminin ışığında şekillendirmektedirler. Onlar için bir âyetten çıkarılacak işâreti, ne o âyetle alâkalı bir sebep-i nüzûl rivâyeti, ne de âyetin siyak-sibakı, yani metnin ne dış bağlamı ne de iç bağlamı sınırlandırabilir. Zira onların bakış açısına göre Kur'ân bir mesel kitabıdır.⁹⁰ Dolayısıyla onda anlatılan her şey, onun muhatapları için mesaj(lar) ihtiva etmektedir. Bu sebeptendir ki işâri yorumlarda sık sık "كُلُّ (...olan herkes) مَنْ..."⁹¹ ifadesine rastlamak mümkündür.

⁸⁸ Bakara 2/55.

⁸⁹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 108.

⁹⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 85; I, 91.

⁹¹ Örnekleri için bkz. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s. 61, 78, 85, 110; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 30, 81, 92, 150; II, 26, 51, 361; VI, 192, 217; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 356; II, 297; III, 281; III, 303; IV, 209; IV, 493; V, 39; V, 105; V, 252; VI, 309.



Kuşeyrî'nin Âl-i İmrân 3/27'nin tefsirinde yaptığı açıklamaya göre Hz. Meryem'in güzel bir kabule mazhar olmasının bir alâmeti de sürekli *mihrab*da bulunmasıdır. Dolayısıyla bulunduğu yeri, kulluk ettiği yere -ki o *mihrab*dır- çeviren herkes azîz bir kul olur."⁹² Görüldüğü gibi, bu yorumuyla Kuşeyrî, Hz. Meryem gibi bulunduğu her mekânı, bir kulluk mekânına çevirebilen herkesin Hz. Meryem'in nâil olduğu ilâhî kabule mazhar olabileceğini söylemektedir. Yani âyette anlatılan durum, sadece Hz. Meryem için geçerli değildir, o bir örnektir.

Bursevî, Hz. Âdem ve Havva'ya hitaben söylenmiş olan "...Siz ikiniz bu ağaca yaklaşmayın"⁹³ meâlindeki âyetin tefsirinde şöyle der: "Yani (Allah'a) muhâlefet etme ağacına [...] Zira bu hitap, kıyâmete kadar bütün kullara hitap ettiğine göre sadece Hz. Adem ve Havva ile sınırlı değildir."⁹⁴ Ayrıca Bursevî, Kur'an'da Hz. Peygamber'e (a.s.) yöneltildiği anlaşılan tekil muhataplı hitapları da bütün insanlara yönelik bir hitap gibi yorumlamaktadır.

Bursevî'ye göre "Biz seni ancak âlemlere rahmet olasın diye gönderdik"⁹⁵ meâlindeki âyetin ibâresinden anlaşıldığına göre muhâtap zamirinden maksadın Hz. Peygamber (a.s.) olduğunu; işâretinden anlaşıldığına göre bu hitabın, kıyâmete kadar onun izinden giden bütün vârislerini kapsadığını söylemektedir.⁹⁶

Kur'an'ın hitaplarının sadece nüzûl döneminde yaşayan insanlara yönelik olmadığını, bütün insanlığı kuşattığını çeşitli vesilelerle vurgulayan⁹⁷ ve "Hitap, belirli bir insan grubuna yönelik olsa bile 'ehl-i fehm' onu umuma hamleder"⁹⁸ diyen İbn Acîbe, "Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır!"⁹⁹ meâlindeki âyeti, bu evrensel ve genellemeci bakış açısıyla okuduğunda, bu âyetin, -her ne kadar kâfirler hakkında nâzil olmuşsa da- ayakta veya oturarak, toplu veya münferid olarak yapılan zikirleri camilerde yasaklayan herkesi kapsadığını söylemektedir.¹⁰⁰

⁹² Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 145.

⁹³ Bakara 2/35.

⁹⁴ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 108.

⁹⁵ Enbiyâ 21/107.

⁹⁶ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V, 528.

⁹⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 37; I, 100.

⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 100.

⁹⁹ Bakara 2/114.

¹⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 154.



İbn Acîbe, Kur'ân metninin iç bağlamından ve sebab-i nüzûlüyle alâkalı rivâyetlerden¹⁰¹ Ehl-i Kitap hakkında nâzil olduğu anlaşılan “Onlardan bir grup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye Kitab'ı okurken dillerini eğip бүkerler. Halbuki okudukları Kitab'dan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde 'Bu, Allah katındandır' derler. Onlar bile bile Allah'a iftira ediyorlar.”¹⁰² meâlindeki âyetin kapsamını, bu âyette bahsedilen olumsuzluklara sahip olan diğer bazı insan gruplarını da içine alacak şekilde genişleterek şöyle demektedir:

“Bu âyet, dünyadan alacakları basit bir pay için meşhur olmayan bir görüşle fetva veren kötü âlimleri (*ulemâu's-sû'*) ve hevâlarına göre hükmeden, zayıf görüşlere dayanan ve aslında Allah'ın [hükümü] olmadığı halde 'Bu Allah'ın [hükümüdür]' diyen zâlim kadıları da içine alır. Aynı şekilde avâma yapmacık davranışlar sergileyen sûfilere intisâb eden bazı kişiler de böyledir. Bunlar, aslında basit dünyalıklara tamah eden kimseler oldukları halde avâma birtakım sözde ilim, irfân ve hikmet gösterisinde bulunur [ve böylece onları kandırırlar]. Bunlar, kalpleri manalarından nasipsiz olduğu halde o sözde marifet ve hikmetleri dilleriyle eğip бүkerler. Görünüşleri (*zâhir*), onların sözlerinin kalplerine muvâfık olduğunu zannettirse de iç yüzleri (*bâtın*) bunu yalanlamaktadır.”¹⁰³

İbn Acîbe'ye göre işaret ehlinin tefsir kâidelerinden biri şudur: İman yolunu terk edenlere ve o yolun ehlini inkâr edenlere yönelik olan hitaplar, ihsân makâmını terkeden ve o makâmın ehlini inkâr edenlere de yöneltilmiş kabul edilir. Ehl-i küfre yöneltilen her tehdit, ihsân makâmına ulaşmak için yapılan seyr u sülûkü terkedenlere de yöneltilmiş kabul edilir. Şu farkla ki, küfür ehlinin azabı maddî ve bedenî; hicap ehlinin azabı ise manevî ve kalbîdir.¹⁰⁴

İbn Acîbe'nin, Kur'ân'da geçen ehl-i küfrün tavırlarını ehl-i avâmın tavırlarına benzetmesi,¹⁰⁵ Tevrat'tan bahseden âyetlerin Kur'ân için de geçerli olduğunu,¹⁰⁶ İsrailoğullarından alınan her ahdin bir benzerinin ümmet-i Muhammed'den de alındığını,¹⁰⁷ peygamberlerin başına gelenle-

¹⁰¹ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 60-62; Suyûtî, *Lübâu'n-Nukûl fî Esbâbî'n-Nüzûl*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1994, s. 43.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/78.

¹⁰³ *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 373.

¹⁰⁴ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 134.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 150.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 161.

¹⁰⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 127.



rin benzerlerinin velilerin de başına geldiğini,¹⁰⁸ dolayısıyla peygamberlere yapılan hitabın onun vârisleri olan havâss/velilere de yapılmış gibi kabul edilebileceğini¹⁰⁹ söylemesi, sûfî müfessirlerin evrensel bir okuyuşla genellemeler yapmalarına örnek teşkil etmektedir.

Usûl-i fıkıh ve usûl-i tefsir literatüründe, herhangi bir toplum hakkında indiğine dair metin bağlamında bir karine veya bir rivâyet bulunan âyetlerin hükümlerinin umûmîleştirilebilirliği meselesi “umûm-husûs” başlığı altında tartışılır.¹¹⁰ Şâtıbî’ye göre putperestler hakkında nâzil olan âyetlerden de müslümanların kendilerine pay çıkarmaları mümkündür. Mesela Hz. Ömer, halifeliği esnasında, müslümanlardan dünyaya meyledenlere “Dünyadaki hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcadınız¹¹¹ âyeti sizi nereye götürecek?” derdi. O, bu âyetten, kendisine de bir pay çıkarırdı. Halbuki sözün bağlamı, âyetin, dünya hayatına râzî olup âhirete aldırış etmeyen kâfirler hakkında nâzil olduğunu göstermektedir.¹¹² Elmalılı da “Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır¹¹³ meâlindeki âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu âyet, münâfıklar dolayısıyla nâzil olmuş bulunmakla beraber, hükmü, gerek sâir küffâr ve müşrikinden ve gerek müslümanlardan bu ahlâkta bulunan ashâb-ı gururun hepsine şâmil-dir.”¹¹⁴ Şu halde sûfilerin, özel muhatapları olan âyetlerden bütün müslümanlar için de hisse çıkarmaları, sahâbenin de uyguladığı bir yöntem olup, usûl âlimleri ve müfessirlerin de -en azından ekseriyetinin- karşı çıkmadığı bir istidlâldir.¹¹⁵

5. Bazı Âyetlerin Muhatap Kitlelerinin Farklı Olduğunu Düşünerek İşâretler Çıkarmak

Mutasavvıflara göre Kur’ân, son ilâhî mesaj olması hasebiyle evrenselidir. Onda anlatılan her türlü târihî olaydan ve nüzûl döneminde meydana gelen hâdiselere çözüm olarak ortaya konan hükümlerden evrensel sonuçlar ve dersler çıkarmak mümkündür, hatta gereklidir. Ancak onun mesajının evrensel olması, onun ihtiva ettiği konuların tamamının herkes tarafından eşit düzeyde anlaşılabilmesi anlamına gelmez. Kur’ân,

¹⁰⁸ Örnekleri için bk. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 150; I, 427.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, III, 437.

¹¹⁰ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 217-226; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 41-48; Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûlî's-Serîa*, haz. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001. III, 232-274; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 311-316, 345-360.

¹¹¹ Ahkâf 46/20.

¹¹² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 362.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/188.

¹¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1254.

¹¹⁵ Râzî de özel muhatapları olan âyetlerden bütün müslümanlar için hisse çıkarılabileceğini düşünmektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, IV, 183.



tüm insanlara hitap etmek, seçkin ve sıradan ayrımı yapmaksızın herkesi kapsamak durumunda olduğu için dil ve hitabı da buna göre ayarlanmış, dolayısıyla onda bazen herkesin anlayabileceği bazen de sadece seçkinlerin anlayabileceği bir dil kullanılmıştır. Genel halk kitlesinin ihtiyaçlarını ve kabiliyetlerini dikkate alan Kur'an, birçok konuyu mücmel bırakmış, yer yer tenzihî, yer yer de temsîlî ve teşbîhî bir dil kullanmıştır. Kur'an, remzî ve teşbîhî dili, özellikle de avama anlatılması zor olan bazı meseleleri anlatırken tercih etmiştir.

Sûfilere göre bazı âyetler, avâma, zâhir ehline, imân ve islâm makâmında olanlara veya müridlere hitap ederken; bazı âyetler de havâssa, bâtın ehline, ihsan makâmında olanlara veya şeyhlere hitap etmektedir.

Tüsterî, "Allah'tan, gücünüz yettiği kadar sakının"¹¹⁶ meâlindeki âyetin muhâtaplarının avâm; "Ey iman edenler! Allah'tan, sakınılması gerektiği gibi sakının"¹¹⁷ meâlindeki âyetin muhâtaplarının ise, havâs olduğunu söylemektedir.¹¹⁸

Niyâzî-i Mısırî, "Gece ve gündüzü birer âyet kıldık. Gecenin âyetini kaldırıp Rabbinizin bol nimetini aramanız, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için gündüzün âyetini aydınlık yaptık. Biz her şeyi açık açık bildirdik"¹¹⁹ meâlindeki âyetin, sembolik bir şekilde telvîn ve temkîn ehline işaret ettiğini düşünmekte ve şöyle demektedir:

"Bu misal, telvîn ehli ile temkîn ehlini temsil etmektedir. Telvîn ehline; ilim, marifet, ibadet ve tâat tahsilinde iki gündün hiçbirini diğerine eşit olmayacak şekilde daima ilerlemek gerektiğini tenbih eder. Zira Hz. Peygamber (a.s.), 'İki günü birbirine eşit olan aldanmıştır' buyurmuştur. *Keşf* ve *iyân* güneşi doğup *yakîn* hâsıl oluncaya kadar ilerlemek lâzımdır. 'Rabbinizin bol nimetini aramanız için' demek, 'İlim ve marifetlerin zikir ve riyâzât ile çoğalmasını talep etmeniz için, tevhîd-i zât hakikatinin doğmasıyla 'senelerin sayısını ve hesabını bilmeniz için' demektir. Zira her yönüyle O'nu bilmek, ancak Allah Teâlâ'nın, gündüzünün âyetini keşfederek varlığını aydınlık kıldığı kimseye nasip olur... 'Rabbinizin bol nime-tini aramanız için' sözü, telvîn ehlinin hâline işaretler. 'Senelerin sayısını ve hesabını bilmeniz için' sözü ise

¹¹⁶ Teğâbün 63/16.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/12.

¹¹⁸ Bkz. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.34.

¹¹⁹ İsrâ 17/12.



temkîn ehlinin hâline işârettir. Bu âyet telvîn ehlini temkîn ehli olmaya teşvik etmektedir.”¹²⁰

Görüldüğü gibi Mısri, âyette geçen “Rabbinizin bol nimetini aramanız için” ifadesinin, *telvîn* ehlinin hâline; “Senelerin sayısını ve hesabını bilmeniz için” ifadesinin ise *temkîn* ehlinin hâline işaret ettiğini düşünmektedir.

Bursevî’ye göre “Çünkü namaz, belirli vakitlerde müminlere farz kılınmıştır”¹²¹ meâlindeki âyet, avâma hitap etmektedir. Zira namaz ibadetini sadece belirli vakitlere hasretmektedir. “Ancak namazlarını devamlı kılanlar böyle değildir”¹²² meâlindeki âyet ise havâssa hitap etmektedir. Çünkü bu âyette namazda dâim olmaktan bahsedilmektedir.¹²³

Bursevî’nin *Te’vîlât-ı Necmiyye*’den naklettiğine göre, “De ki: ‘Allah’a hamd olsun! O, size er geç âlâmetlerini gösterecek ve siz de onları tanıyacaksınız”¹²⁴ meâlindeki âyet, avâmın şükrüne işaret etmektedir. Zira bu âyette, şükürün söz ile yapılması istenmektedir. Şükürü, söz ile olanlar, avâmdır “Ey Davud âilesi! Amelleriniz şükür kıvamında olsun!”¹²⁵ meâlindeki âyet “ise havâssın şükrüne işaret etmektedir. Zira onların şükürü, amel ile dir. Havâs-ı havâssın şükürü ise hal ile dir ki o da şükûriyyet sıfatıyla sıfatlanmaktadır. “Kullarımdan gereği gibi şükredenler çok azdır”¹²⁶ meâlindeki âyet de, bu şükûriyyet makamına erişenlerin azlığına işaret etmektedir. Bunların şükürü hal ile dir.¹²⁷

“Onlar şöyle karşılık verirler: ‘Hamd ü senâlar olsun o Allah’a ki, sözünde durdu ve dilediğimiz yerinde oturacağımız şekilde bizi cennete yerleştirdi.’” meâlindeki âyetin tefsirinde Bursevî, Cafer-i Sâdık’ın şu yorumunu nakletmektedir: “Bu âyette bahsedilen hamd, Allah ile beraber Dâru’l-karâr’da devamlı surette yerleşmiş olan âriflerin hamdidir. “Hamdolsun bizden her türlü endişeyi gideren Allah’a!”¹²⁸ meâlindeki âyette zikredilen hamd ise vâsılların hamdidir.”¹²⁹

İbn Acîbe’ye göre “O gün, buyruk yalnız Allah’ındır”¹³⁰ âyeti, avâma hitap etmektedir. Zira havâs olan âriflere göre bu dünyada da her an

¹²⁰ Mısri, *İrfan Sofraları*, s. 23-24.

¹²¹ Nisâ 4/103.

¹²² Meâric 70/23.

¹²³ Bkz. Bursevî, *Râhu’l-Beyân*, II, 277.

¹²⁴ Neml 27/93.

¹²⁵ Sebe 34/13.

¹²⁶ Sebe 34/13.

¹²⁷ Bkz. Bursevî, *Râhu’l-Beyân*, VII, 277.

¹²⁸ Fâtır 35/34.

¹²⁹ Bursevî, *Râhu’l-Beyân*, VIII, 146.

¹³⁰ İnfîtâr 82/19.



buyruk O'nundur.¹³¹ "Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı. Gerçekten senin için ahiret, dünyadan daha hayırlıdır. Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnud olacaksın"¹³² meâlindeki âyetlerin muhatapları ise Hz. Peygamber'in (a.s.) halifeleri olan ârifler olabilir.¹³³

İbn Acîbe, Âl-i İmran Süresi'nin 28. âyetinde geçen "Allah, sizi kendisinden sakınmaya çağırıyor" ifadesindeki sakındırmanın içeriğinin, "O'nunla birlikte başka bir şeye yönelmemek" olduğunu ve bu âyetin muhataplarının seyr u sülûkte olanlar (*sâirûn*) olduğunu belirttikten sonra bunun delilinin, âyetin devamında geçen "Dönüş yalnız Allah'adır" ifadesi olduğunu, bunun da "seyr u sülûk O'nda son bulur ve vuslat O'nadır" anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre bu âyeti takip eden ikinci âyette geçen "Allah, sizi kendisinden sakınmaya çağırıyor" ifadesindeki sakındırmanın içeriği ise "O'nun dışında başka bir şeyi görmek"tir ve bu âyetin muhâtabı da vuslata erenlerdir (*vâsilûn*). Bunun delili de âyetin devamındaki "Allah, kullarına çok merhametlidir (*Raûf*)" ifadesidir. Zira *meveddet* ve *re'fet*, tam manasıyla vâsıllara yakışıır.¹³⁴

Yukarıdaki örnekte birinci âyetin muhataplarının seyr u sülûkte olanlar (*sâirûn*); ikinci âyetin muhataplarının vuslata erişenler (*vâsilûn*) olduğunu düşünen İbn Acîbe, Tüsterî'nin yukarıda naklettiğimiz yorumuna benzer bir şekilde, "Ey iman edenler! Allah'tan sakınılması gerektiği gibi sakının"¹³⁵ âyetinin ihsan, tecrîd veya bâtin ehline hitap ettiğini, "Allah'tan, gücünüz yettiği kadar sakının!"¹³⁶ âyetinin ise imân ve islâm, sebepler veya zâhir ehline hitap ettiğini belirtmektedir.¹³⁷

Bir önceki başlık altında incelediğimiz gibi sûfilerin, bir yandan Kur'ân'ın tamamını genellemeci bir okuyuşa tâbi tutuyor olması, öte yandan bu başlıkta verilen örneklerde gördüğümüz üzere, Kur'ân'ın tamamı olmasa bile bazı âyetlerin özellikle bazı muhatap kitlelerine mahsus olduğunu söylemeleri izaha muhtaç görünmektedir. Ayrıca niçin bazı âyetlerin, metnin iç ve dış bağlamından soyutlanarak hükmünün genelleştirildiği, bazı âyetlerin ise yine metnin iç ve dış bağlamından soyutlanarak muhatap kitlesinin özelleştirildiği sorusu da cevapsız kalmaktadır.

¹³¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VI, 401.

¹³² *Duhâ* 93/3-5.

¹³³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VI, 471.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 343.

¹³⁵ Âl-i İmrân 3/102.

¹³⁶ *Teğâbûn* 64/16.

¹³⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 387.



6. Büyük Âlemler Küçük Âlemin Benzerliğine Dayanan Antropomorfik Yorumlar

Mutasavvıflar, âlemleri idare etmek üzere Allah tarafından halife kılınan insanın, bu vazifesini en iyi bir şekilde ifâ edebilmesi için onun dış âlemdeki unsurlarla uyumlu ve benzer bir yapıya sahip olduğunu düşünmekte ve bu sebeple de insana “küçük âlem”, âleme de “büyük insan” demektedirler.¹³⁸ Kâinat, insanın büyük nüshası, insan ise kâinatın küçük nüshasıdır. Hatta insanın iç âleminin dış âlemden daha geniş olduğunu dikkate alan sûfler, ona büyük âlem, kâinata ise küçük âlem derler. “Yerlere ve göklere sığmayan Allah’ın, mü’min kulunun kalbine sığması” bu genişliği ifade eder.¹³⁹ Onların bu konuda Kur’ân’dan getirdikleri en önemli delil “Biz onlara âyetlerimizi ufuklarda (kâinata) ve neflerinde göstereceğiz”¹⁴⁰ meâlindeki âyettir. Onlar bu âyetten hareketle dış âlemden (âfâk) mevcut olan unsur ve olayların benzerlerinin insanda da var olduğunu kanaatini taşımaktadırlar.¹⁴¹ Bu düşünceden etkilenen Sülemî, tefsirinde insan vücudunu arza, ruhu semaya, kalbi dağa ve cennete, kalpteki bilgileri cennet meyvelerine, kalbe gelen feyiz ve ilhâm (vâridât) gökten inen yağmura, bu ilhâm neticesinde marifetin meydana gelmesini yağmurun yağmasıyla arzın yeşermesine, nefsi karaya, kalbi de denize benzetmiştir.¹⁴² Bu yorumların aynısı, Tüsterî’nin tefsirinde de mevcuttur.¹⁴³ Şu halde bu tarz yorumların, işârî tefsirler arasındaki asıl kaynağının Tüsterî’nin tefsiri olduğu düşünülebilir. Tüsterî’den önce ise İhvân-ı Safâ Risâleleri’nde aynı fikrin çok yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir.¹⁴⁴ Dolayısıyla bu anlayışın sûflere İhvân-ı Safâ’dan geçmiş olduğu kuvvetli bir ihtimaldir.

¹³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, II, 206; Bursevî, *Rûhu'l Beyân*, III, 80; IV, 10; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 121-125; İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 253; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 118.

¹³⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ma’rifet Yay., İstanbul 1996, s. 40. Tasavvuf literatüründe şöyle bir söz, hadis-i kutsî olarak sıkça zikredilmektedir: “ ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن ” (Bazı varyant farklılıklarıyla bu rivâyet için bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, III, 20; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 101-102; İbn Acibe, *el-Bahru'l-Medîd*, VI, 46; Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Şerhi*, II, 118, 121; a. mlf., *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 266). Ancak bu rivâyeti, sened açısından değerlendiren muhaddisler, bunun çok zayıf, hatta mevzû bir hadis olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Irâkî, *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrici mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, (İhyâ ile birlikte) III, 20; Sehâvî, *el-Mekâsîdül-Hasene fi Beyâni Kesirin mine'l-Ehâdisi'l-Meşhure*, s. 589-590 (hadis no: 990); Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ* II, 255.

¹⁴⁰ Fussilet 41/53.

¹⁴¹ Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 119.

¹⁴² Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 118.

¹⁴³ Bkz. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s. 149.

¹⁴⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *DİA*, XX, 3; Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 239; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 183.



İbn Arabî'ye göre insanı "küçük evren" (âlem-i sağîr), evreni de "büyük insan" (insân-ı kebîr) olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. İnsan ve evrenin her ikisi de ulûhiyyetin zâhirini temsil etmektedir; evren, onu isim ve sıfatların çokluğu itibarıyla temsil ederken; insan ise, -tıpkı Allah isminde olduğu gibi- bütün bu isim ve sıfatları bir araya toplamak sûretiyle temsil etmektedir. İsm-i ilâhîleri çokluk içerisinde kuşatmak mümkün olmadığı gibi evreni de çokluğu içerisinde kuşatma imkanı yoktur; ama insan görmek ve kavramak suretiyle kuşatılabilmektedir. O, âlem-i kebîr'in tecelli ettiği cirm-i sağîrdır.¹⁴⁵ Kâşânî de bu tarz yorumları sıkça yapmaktadır. Mesela onun işârî yorumlarında güneş, çok sık olarak "ruh"u, ay da "kalb"i gösterir.¹⁴⁶ O, bu tür yorumlarını ifade etmek üzere "tatbîk" kavramını kullanmaktadır. Lory'nin de ifade ettiği gibi Kâşânî'ye göre "tatbîk terimi, Kur'ân sembolizminin mikrokozmetik düzeye uygulanmasına denk düşer."¹⁴⁷

Bursevî de *âlem-i kebîr* ile *âlem-i sağîr* arasındaki benzerliği İlhân-ı Safâ'dan mülhem olduğu anlaşılan¹⁴⁸ şu ilginç ifadelerle açıklamaktadır:

"İnsanın bedeni arşa, nefsi kürsîye, kalbi beytu'l-ma'mura, kalbî latifeler ve rûhânî kuvvetleri meleklere, iki gözü, iki kulağı, iki burun deliği, iki boşaltım deliği, iki göğüs deliği, göbek ve ağzı on iki burca, görme, işitme, tatma, koklama, dokunma, konuşma ve akletme kabiliyetleri de yedi gezezene benzer. Âlem-i kebirde üç yüz altmış gün olduğu gibi benzer şekilde insanda da üç yüz altmış eklem vardır. Aynı içinde döndüğü yirmi sekiz durağı olduğu gibi insanın ağzında harfler için yirmi sekiz mahreç vardır. Ay, on beş gece görünür, kalan gecelerde gizlenir. Aynı şekilde tenvin ve nûn-ı sâkine on beş harf ile karşılaştıkları zaman gizlenirler. Âlem-i kebirde toprak, dağlar, madenler, denizler ve nehirler vardır. İnsanın bedeni toprak, karnı denizler, bağırsakları nehirler, damarları dereler, yağları çamur, saçları bitkiler, nefesi rüzgar, sözü gök gürlemesi, sesi yıldırımlar, ağlaması yağmur, sevinci gündüzün ışığı, hüznü gecenin karanlığı, uykusu ölüm, uyanması hayat, doğumu yolculuğunun başı, çocukluk günleri bahar, gençliği yaz, yetişkinliği güz, ihtiyarlığı kış, ölümü ise yolculuğunun sonu gibidir. Ayrıca in-

¹⁴⁵ Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", *İslâmiyât*, 1999, cilt: II, sayı: 3, s. 30.

¹⁴⁶ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 34.

¹⁴⁷ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 34.

¹⁴⁸ Bursevî'nin bu düşüncesinin kaynağı İlhân-ı Safâ olsa gerektir. Zira benzer ifadeler, *İlhân-ı Safâ Risâleleri*'nde de geçmektedir. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 183.



sanda bütün canlıların huyları mevcuttur. O, marifet ve temizlik (*safâ*) bakımından meleklerle, hile ve pislik (*kudûra*) bakımından şeytana, cesaret açısından arslana, cehalet bakımından hayvana, kibir bakımından kaplana, öfke açısından pars ve arslana, ifsad ve saldırma bakımından kurda, sabırda eşşeğe, şehvette eşsek ve serçeye, hilede tilkiye, hürs ve biriktirmede fare ve karıncaya, cimrilikte ve vefada köpeğe, açgözlülükte domuza, kin gütmeye yılan, yumuşak huyluluk ve kin tutmada deveye, cömertlikte horoza, tevâzu ve yalvarmada kediyeye, himmette şahin ve kaplumbağaya benzer. Bunların hepsi Allah Teâlâ'nın nefsimizdeki âyetleridir."¹⁴⁹

"O, hem iki doğunun, hem de iki batının Rabbi'dir"¹⁵⁰ meâlindeki âyetin tefsirinde Kuşeyrî, bu iki doğu ve iki batının, kalbin doğuş ve batışlarına işaret ettiğini söylemektedir. Yani ona göre güneşin doğuşu ve batışı gibi kalbin doğuşu ve batışı sözkonusudur.¹⁵¹

"Meryem oğlu İsa'yı ve anası Meryem'i birer ibret vesilesi kıldık ve onları oturmaya elverişli, pınarları akan yüksek bir yerleştirdik."¹⁵² meâlindeki âyetin tefsirinde Kâşânî (ö. 736/1335), Hz. İsa'yı, "kalb"; Hz. Meryem'i de "nefs-i mutmainne" ile, bunların bir âyet olmalarını da Allah'a yönelme ve yürümede birleştiklerinden dolayı tek bir âyet kılınmaları olarak açıklamaktadır. Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den doğmasını ise, manevî gelişim sonunda nefsten kalbin doğması şeklinde yorumlamaktadır.¹⁵³

"Şüphesiz âlemlere bereket ve hidâyet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mabet), Mekke'deki (Kabe)dir."¹⁵⁴ meâlindeki âyetin işâri tefsirinde Necmüddîn Dâye (ö. 645/1247) şöyle demektedir: "Allah'ın bu âlemde yarattığı her şeyin, insanda bir örneği vardır. Allah'ın evinin insandaki örneği, Allah için ilk yapılan mabed olan kalptir. İlâhî nur kalpte bulununca o nur yayılır ve o kadar genişler ki artık insan onunla duyar, görür, düşünür, koşar, hareket eder ve durur."¹⁵⁵ Yine Dâye, "Güneşi ziyâ,

¹⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VIII, 281-282.

¹⁵⁰ Rahman 55/17.

¹⁵¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III, 265.

¹⁵² Mûminûn 23/50.

¹⁵³ Bkz. Kâşânî, *Te'vilât*, II, 108.

¹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/96.

¹⁵⁵ Necmüddîn Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Hâlet Efendi no. 18, vr. 106ab. (Mehmet Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 189'dan naklen).



ayı nur yapan O'dur" meâlindeki âyetin tefsirinde güneşi ruh, ayı da kalp olarak açıklamaktadır.¹⁵⁶

Necmüddîn Dâye, "Ay için de bir takım menziller tayin ettik. Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur."¹⁵⁷ meâlindeki âyette geçen "ay" ile "kalb" in kastedildiğini, ayın yirmi sekiz menzili bulunduğu gibi, Kur'an harfleri sayısınca kalbin de belli zamanlarda her birine gireceği yirmi sekiz menzili bulunduğunu ifade eder.¹⁵⁸

"O, iki denizi salıverdi, birbirine kavuşurlar"¹⁵⁹ âyetinde geçen iki deniz, Niyâzi-i Mısri'ye göre şeriat ve hakikati simgelemektedir.¹⁶⁰ İbn Acîbe, "Güneş ve ayı birer hesap ölçüsü kılmıştır"¹⁶¹ âyetinin işârî tefsirinde dünyanın (*felek*), görünen güneş ve ay ile dönmesi gibi tefekkürün de marifet güneşi ve iman ayıyla döndüğünü söylemektedir.¹⁶²

İşârî tefsirlerde, Kur'an'da zikredilen dış âleme ait herhangi bir tabî varlık veya unsurun, her zaman iç âlemdeki aynı varlık veya unsuru simgeler bir şekilde ele alınmadığı, mesela yerin (*arz*) nefis, ubûdiyyet, beşeriyet, azamet, hikmet, vücûd, şeriat ve his gibi çeşitli şeyleri sembolize ettiği, hatta güneşin çoğunlukla marifet ve müşâhedeyi simgelediği halde bir yerde nefsi simgelemesi gibi birbirlerinden çok farklı olan şeyleri sembolize ettiği de görülmektedir. Bu durum, işârî tefsirin, -tabiatı gereği- olabildiğince öznel bir serbest yorum tarzı olmasıyla alâkalı olduğu kadar sûfî müfessirin o anda âyetle paralellik kurduğu mikrokozmos analojinin karakteriyle de alâkalıdır. Sözgelimi güneş, aydınlatıcı vasfı itibarıyla insanın iç dünyasını aydınlatması ve o manevî aydınlık sayesinde varlığın hakikatini daha açık ve net görmesine vesile olması hasebiyle marifet ve müşâhedeyi sembolize edebileceği gibi, yakıcılık ve kurutuculuk vasfı itibarıyla da insanın iç dünyasında yeşeren manevî duyguları yakan ve kurutan nefsanî boyutunu da simgeleyebilir.

Özetle ifade etmek gerekirse tıpkı sûfiler tarafından kullanılan antropomorfik simgeler sistemi, dikkate alınan ilişkilerin çokluğundan dolayı oldukça karmaşıktır. Dolayısıyla her bir sembolik yorumu, kendi analogik bağlamı içerisinde değerlendirmek, daha isabetli sonuçlara ulaşılmasını mümkün kılacaktır.

¹⁵⁶ Bkz. Necmüddîn Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Hâlet Efendi no. 18, vr. 249b. (Mehmet Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 195'ten naklen).

¹⁵⁷ Yâsîn 36/39.

¹⁵⁸ Bkz. Necmüddîn Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Hâlet Efendi no. 18, vr. 476a. (Mehmet Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 189'dan naklen).

¹⁵⁹ Rahmân 55/19.

¹⁶⁰ Bkz. Mısri, *İrfan Sofraları*, s. 18-19.

¹⁶¹ En'âm 6/95.

¹⁶² Bkz. *el-Bahru'l-Medîd*, II, 148.



7. Kıssaların Sembolik Okunmasından Çıkarılan İşâretler

Bir önceki bölümde sûflerin büyük âlem-küçük âlem benzerliği anlayışına dayalı olarak dış âlemdeki varlık ve olaylara atıfta bulunan âyetlerden, insanın iç âlemindeki varlık ve olaylara işaretler çıkardığına dair örnekler sunmuştuk. Aslında sûflerin, Kur'an kıssalarının temsili/sembolik okunmasından hareketle yaptıkları işâri yorumların ekseriyetini de yukarıdaki başlığın altında değerlendirmek mümkündür. Ancak gerek kıssalara yaklaşımlarında genel bir tavır olarak böyle bir okumayı benimsemiş olmaları gerekse konuyla ilgili örneklerin bolluğu sebebiyle bu konuyu ayrı bir başlık altında incelemeyi tercih ettik.

Kur'an'ı bir "mesel kitabı" olarak algılayan sûfler, Kur'an kıssalarını da aynı çerçevede değerlendirip bunları sembolik olarak yorumlama yolunu benimsemişlerdir. Çoğu zaman, bu sembolik okuma, tasavvufî öğretiler ve yaşam biçimini destekleyici mahiyettedir. Bu noktaya dikkat çeken Goldziher'e göre sûfler için, kendi düşünceleri istikametinde Kur'an kıssalarından argümanlar bulmaya çalışmaktan daha zevkli bir şey yoktur.¹⁶³ Kur'an'daki kıssalar, mutasavvıfların önüne işâri yorumlar için geniş ufuklar açmış, insandan halife olarak bahseden âyet (Bakara 2/30), Hz. Musa'nın Hızır'la yaptığı yolculuk (Kehf 18/60-62), Allah'ın tecellisi karşısında Musa'nın kendinden geçmesi (A'râf 7/143) vb. olaylar onlar için ilhâm kaynağı olmuştur.¹⁶⁴ Sûfler, kıssalardan bir takım işâretler çıkarırken onların zâhirî manalarını ve mesajlarını asla reddetmezler. Nitekim Salih Peygamber'in kıssasının (A'râf 7/73) işâri tefsirini sunduktan sonra Kâşânî -ki kendisi, kıssaları antropomorfik bir şekilde yorumlayan sûfler içinde en dikkat çeken ve kendisinden sonraki sûfi müfessirleri önemli ölçüde etkileyen bir sûfidir- şöyle bir eklemede bulunma ihtiyacı hisseder: "Bu, işâri tefsirdir, bununla beraber onun zâhirî manasını da kabul etmek zorunludur."¹⁶⁵

Sûfi müfessirler, Kur'an'da anlatılan kıssaları, sadece geçmişte yaşanıp bitmiş hâdiseler olarak ele almamakta, bunların genelde her müminin, özelde de her sûfinin karşılaşılabileceği olayları ve içsel tecrübeleri simgeleyebileceğini düşünerek bunlardan çeşitli tasavvufî işâretler çıkarmaktadırlar. Bu işâri yorumlara şu örnekleri verebiliriz:

¹⁶³ Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 252.

¹⁶⁴ Uludağ, "İşâri Tefsir", *DİA*, XXIII, 426.

¹⁶⁵ Kâşânî, *Te'vîllâtü'l-Kurân*, I, 444. (Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 39'dan naklen).



Hız. Meryem hakkındaki Âl-i İmrân 3/42-47 âyetlerinin, Kâşânî tarafından sembolik bir şekilde okunması sonucunda bu âyetlerden şöyle bir mana çıkarılır:

Kâşânî, “Meryem oğlu İsa’yı ve anası Meryem’i birer ibret vesilesi kıldık ve onları oturmaya elverişli, pınarları akan yüksek yere bir yerleştirdik.”¹⁶⁶ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken, Hız. İsa’yı, “kalb”; Hız. Meryem’i de “nefs-i mutmainne” ile, bunların bir âyet olmalarını da Allah’a yönelme ve yürümede birleştiklerinden dolayı tek bir âyet kılınmaları olarak açıklamaktadır. Hız. İsa’nın Hız. Meryem’den doğmasını ise, manevî gelişim sonunda neftsen kalbin doğması şeklinde yorumlamaktadır.¹⁶⁷

Niyâzî-i Mısırî, “Sana Zülkarneyn’i soruyorlar. De ki: ‘Size onun hakkında bilgi vereceğim’ ” meâlindeki âyeti yorumlarken âfâk ve enfüste meydana gelen hâdiselerin birbirlerine mutâbık olduklarını şöyle açıklamaktadır: “Zülkarneyn’in dış dünyada (âfâk) gezip şehirler fethetmesi, hazineleri ele geçirmesi, inanmayanları öldürmesi ya da esir alması ve Müminlere izzet ve ikramda bulunması; sülûk ehlinin iç dünyalarında (enfîus) nefis kalelerinin fethetmek, bilgi hazinelerini ve hevâlarını, âdetlerini, bayağı huylarını öldürmek ve şeriata muvâfık olduğu halde bir takım âdetlerini terk etmek sûretiyle yaptıkları manevî yolculuklarına mutâbıktır.”¹⁶⁸ Bu sözlerden sonra da bu kıssada geçen varlıklar ve olayların enfüste neye karşılık geldiğini detaylıca anlatmaktadır.¹⁶⁹

“O, iki denizi salıverdi, birbirine kavuşurlar”¹⁷⁰ ile “Musa, genç arkadaşına ‘Ben iki denizin birleştiği yere ulaşmaya, yahut yıllarca yürümeğe kararlıyım’ dedi”¹⁷¹ meâllerindeki âyetlerde geçen iki deniz, Niyâzî’ye göre şeriat ve hakikati simgelemektedir.¹⁷² *Risâle-i Hızriyye-i Cedîde*’de yaptığı yorumlara göre Musa-Bilge kul (Mısırî’ye göre Hızır) kıssasındaki gemi, şeriatı; duvar, kendini beğenme (*ucub*) sıfatını; çocuk (*ğulâm*), makam sevgisini;¹⁷³ simgelemektedir. Çocuğun babası, Hız. Musa’nın ruhu, annesi ise nefs-i mutmainnesidir. Bu, şu demektir: Böyle bir ruha ve nefs-i mutmainneye sahip olan Musa’ya makam sevgisi yakışmaz, dolayısıyla o

¹⁶⁶ Müminûn 23/50.

¹⁶⁷ Bkz. Kâşânî, *Te’vîlât*, II, 108.

¹⁶⁸ Mısırî, *Mevâidu’l-İrfân*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 39a; *İrfan Sofraları*, s. 144.

¹⁶⁹ Bkz. Mısırî, *Mevâidu’l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 39a-39b; *İrfan Sofraları*, s. 144-146.

¹⁷⁰ Rahmân 55/19.

¹⁷¹ Kehf 18/60.

¹⁷² Bkz. Mısırî, *Mevâidu’l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 2a, 39b; *İrfan Sofraları*, s. 18-19, 146.

¹⁷³ Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Hızriyye-i Cedîde*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa no. 261/4, vr. 17.



sevgi öldürülmelidir. Niyâzî'ye göre bu kıssada makam sevgisi, çocuk şeklinde temessül etmiştir. Nitekim ona göre Hz. İbrahim'e Hz. İsmail'i kurban etmesi istendiğinde de makam sevgisi, İsmail şeklinde temessül etmişti, yoksa gerçek İsmail değildi.¹⁷⁴ Niyâzî, aynı kıssayı *Mevâidu'l-İrfân*'da daha farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Buradaki açıklamalarına göre Hızır'ın çocuğu öldürmesi, cüz'î ruh makamından küllî ruha yükselmeye işarettir. Hızır'ın duvarı yıkıp sonra yapması, Musa'nın tabîi vücudunu yok edip kendisini Hakk'ın varlığı ile bâkî kılmasıdır. Hızır, gemiyi delmekle fiiller tevhidine, çocuğu öldürmekle sıfatlar tevhidine; duvarı yıkmakla da zât tevhidine kavuşmuştur. Böylece Hz. Musa'nın irşadı tamamlanmıştır.¹⁷⁵

Mısırî, yukarıda bahsettiğimiz *Risâle-i Hızıriyye-i Cedîde*'de, 20. yüzyılda tartışılmaya başlayan Kur'an kıssalarının târihsel gerçekliğini tartışmaya açmıştır. O, bu kıssada anlatılanlar ışığında Kur'an'daki kıssaların târihen sâbit gerçek olaylar mı, yoksa Allah'ın mesajlarını iletmede araç olarak kullandığı sanal/kurgusal olaylar mı olduğu konusunu gündeme getirmektedir. Niyâzî, kıssadaki olayların enfüsî (bâtunî) yorumunu yaptıktan sonra, şu soruyu sormaktadır: "Kıssada anlatılanlar, tamamen enfüsî olaylar mıdır? Âfâkta da gerçekleşmiş olamazlar mı?" Niyâzî, bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Ona göre bu kıssa, tamamen enfüste (insanın iç dünyasında) geçen olayları sembolik bir dille anlatmıştır. Âfâkta (dış dünyada) yaşanmamıştır. Zira dünyada birçok gemi, gasba maruz kalmakta, ancak Hızır gelip onu delmemektedir. Âsî olan pek çok evlât vardır, ama Hızır onlardan hiçbirini öldürmemektedir. Altında hazine bulunan pek çok duvar vardır, lâkin Hızır gelip bunları doğrultmamaktadır. Eğer bu olaylar gerçekten âfâkta olmuş olsaydı bu gün de aynı olayların gerçekleşmesi gerekirdi. Bugün Hızır, bunları yapmadığına göre böyle olaylar tarihte de olmamıştır. Bu kıssa, baştan sonra insanın manevî eğitimi anlatan temsîlî bir anlatımdır.¹⁷⁶

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere sûfî müfessirler, Kur'an kıssalarını sembolik yoruma tâbi tutmakla birlikte bu kıssaların zâhirî manalarını/târihî gerçekliklerini ve yaşanmışlıklarını inkâr etmezler. Ancak Niyâzî'nin bu konuda (en azından bu kıssada) onlardan farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

¹⁷⁴ Bkz. Mısırî, *Risâle-i Hızıriyye-i Cedîde*, Pertev Paşa no. 261/4, vr. 20.

¹⁷⁵ Bkz. Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 40a-40b; *İrfan Sofraları*, s.147-148.

¹⁷⁶ Bkz. Mısırî, *Risâle-i Hızıriyye-i Cedîde*, Pertev Paşa no. 261/4, vr. 21. Mısırî'nin bu konudaki sonuç mâhiyetindeki cümleleri şunlardır: "elhâsıl, bu kıssaların üçü dahî her zaman kirâren vâki olmaktadır. (Halbuki) birisi yeniden vücuda gelmez. İmdi, bu tahkik delâlet eder ki kıssa-i Hızıriyye enfüsî ola, Murad, Musa aleyhisselâmın sülûkünde kendü hâli ola." (a.y.)



Bursevî ise, Şuarâ 26/106-122'da geçen Hz. Nuh kıssasının işâri tefsirini yaparken, Hz. Nuh'un kalbe; kavminin nefs ve sıfatlarına; müminlerin beden ve organlara; geminin ise şeriata işaret ettiğini söylemektedir.¹⁷⁷ Benzer şekilde Neml 27/19'un işâri tefsirini yaparken de Hz. Süleyman'ın kalbe; babasının ruha; annesinin ise bedene işaret ettiğini söylemektedir.¹⁷⁸

"Nihâyet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh'a dedik ki: '(Canlı türlerinin) her birinden iki eş ile -(boğulacağına dair) aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye yükle!' Zaten onunla beraber pek azı iman etmişti."¹⁷⁹ meâlindeki âyet, târihte vuku bulan önemli gelişmelerden biri olan Hz. Nuh ve tufân kıssasından kesitler sunmaktadır. Ancak İbn Acîbe, bu âyetten tasavvufî açıdan çok ilginç işâretler çıkarmaktadır:

"Ayıplardan mükemmel bir şekilde temizlenme konusundaki emrimiz gelip kalp suyu ğayb ilmiyle coşunca ve tefekkür gemisi tevhid denizlerinde ve tefrîd surlarında yürüyünce dedik ki: 'Her birinden iki eşi ona yükle!' Yani şeriat ilmiyle hakikat ilmini; hikmet ilmiyle kudret ilmini; madde (*his*) ilmiyle mana ilmini, beden ilmi ile ruh ilmini ve mülk ilmi ile melekût ilminini. Ayrıca -uzaklık makamında kalacaklarına dair haklarında söz geçmiş olanlar hariç- muhabbet ehlinde buna [hakikat ilmine] tutunanları ve onun seçkinliğine inananları da o gemiye yüklersin."¹⁸⁰

Görüldüğü gibi âyette tamamen târihî bir hadiseyi canlandırmak üzere verilen detaylardan sûfî müfessir, âyetin zâhirî manasından çok farklı işâretler çıkarmakta ve denizin coşmasını, kalbin Allah'tan gelen manevî ilimle coşmasına; gemiyi tefekküre; denizi tevhide; canlı türlerinden iki eşi şeriat ve hakikat ilmine, Hz. Nuh'un ailesini, muhabbet ehline ve müminleri de hakikat ilminin seçkinliğine inananlara benzetmektedir.

İşâri tefsirlerde, Kur'an'da anlatılan kıssaların senaryolarının, aslında çift boyutlu bir şekilde kurgulanmış olduğundan hareketle insanın iç âleminde cereyan eden hadiseleri de sembolik bir üslupla mündemic olduğuna inanıldığı ve kıssalardaki kahramanların, alegorik ve mikrokozmetik bir dramatizasyonla insanın iç âlemindeki varlıklara da işaret edecek şekilde yorumlandığı görülmektedir. Zâhirî tefsiri iptal veya gözardı etmeksizin yapıldığı takdirde böyle bir yorum tarzının, zâhirî

¹⁷⁷ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 294.

¹⁷⁸ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 335.

¹⁷⁹ Hûd 11/40.

¹⁸⁰ *el-Bahru'l-Medîd*, II, 529.



tefsir şartları açısından meşruiyetinde bir sorun olmayacağını, bilakis yorum zenginliği olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağını düşünürüz. Hatta bazı işârî yorumların, isrâiliyyât kökenli zâhirî yorumlardan çok daha anlamlı ve derinlikli olduğuna inanıyoruz. Mesela Hz. Musa'ya hitaben "İki pabucunu çıkar!"¹⁸¹ emrinin, işârî tefsirlerde olduğu gibi "her iki dünya sevgisini de kalbinden çıkar!" şeklinde anlaşılmasının, zâhirî tefsirlerde olduğu gibi "eşşek derisinden olduğu için iki pabucunu da çıkar!"¹⁸² şeklinde anlaşılmasından çok daha anlamlı ve derinlikli olduğu izahtan vârestedir. Zira ilâhî huzura çıkmanın engeli olarak, "eşşek derisinden yapılmış pabuçlar" yerine "dünya ve âhîret sevgisi"ni düşünmek, bu âyetin mesajını çok daha mânidar ve evrensel kılacaktır.

Bakara 2/22'deki "nidd" in, nefsi emmâreye işâret etmesi gibi sûfîlerin bazı işârî yorumlarına müsâmaha ile bakan Şâtübî (ö. 790/1388),¹⁸³ kıssalarda anlatılan olayların sûfîler tarafından sembolik olarak yorumlanmasını yanlış ve sakıncalı bulmakta ve "Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşten maksat Nemrut'un öfkesidir; Hz. Mûsâ'nın âsâsından maksat, onun ortaya koyduğu delillerdir; denizin yarılması, Mûsâ'nın onlar hakkındaki ilminin ikiye ayrılmasıdır; deniz, âlimdir" gibi yorumların, kabul edilemez nitelikte olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁴ Ona göre zâhirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılacak şeydir; bâtın ise kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksattır. "Kur'an'ın bir zâhiri, bir de bâtını vardır" diyen kimsenin maksadı bu ise doğrudur ve hakkında herhangi bir tartışma da olmaz. Ama bunun haricinde bir şey kastediyorsa, o zaman sahâbe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey ortaya koyuyor demektir ve bu iddiasını isbât için de kesin bir delile ihtiyaç vardır. Çünkü iddia, Kitâb'ın tefsirinde başvurulacak bir esas olmaktadır. Dolayısıyla onun zan ile sabit olması mümkün olamaz.¹⁸⁵

8. Cefre Dayalı İşâretler Çıkarmak

Arapça bir kelime olan *cefr*, sözlükte "sütten kesilmiş kuzu, oğlak; içi taşla örülmemiş geniş kuyu" anlamlarına gelir. Terim olarak, değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilmi veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eder ve "cifr" olarak da anılır.¹⁸⁶ Cifr adında bir ilimden ilk söz edenler, Şiîlerdir. Şiî kaynaklarına göre Hz. Ali, Kur'an'ın bâtını manâlarını Hz. Peygamber'den (a.s.) öğrenmiş ve insanların muhtaç oldu-

¹⁸¹ Tâhâ 20/12.

¹⁸² Bkz. Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, II, 44. Ayrıca Beydâvî, "İki pabucunu çıkar!" ifadesinin "mal ve âile sevgisini çıkar!" anlamında da tefsir edildiğini kaydeder. (Bkz. a.y.).

¹⁸³ Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 361.

¹⁸⁴ Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 358.

¹⁸⁵ Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 347.

¹⁸⁶ Metin Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 215.



ęu bütün bilgileri cefr adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak *el-Cefr* ve *el-Câmia* adlı iki eser telif etmiştir. Geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dînî ve siyâsî olaylarla karşılaşılacak sorunların çözüm yollarını ihtiva eden bu eserler, ancak Ehl-i beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur.¹⁸⁷ Diğer bazı Şii kaynaklara göre ise söz konusu kitapları yazarak cefr ilmini kuran, Cafer-i Sâdık'tır. Ona "el-cefru'l-ahmer" ve "el-cefru'l-ebvad" şeklinde iki cefr nispet edilmekte; bunların ilkinde Hz. Peygamber'in (a.s.) silahı, ikincisinde ise Zebur, Tevrat, İncil ve Hz. İbrahim'e verilen suhuf ile helal ve harama dair bütün bilgilerin bulunduğu rivâyet edilmektedir.¹⁸⁸ Cefr, özellikle ismâiliyye ve İhvân-ı Safâ mensuplarınca bâtinî yorumların temel kaynağı haline getirilmiştir.

Cefr, İsmâîlîler vasıtasıyla Kuzey Afrika'da yayılmış ve cefrin bu bölgedeki en önemli temsilcisi Muvahhidîler'in lideri İbn Tûmert (ö. 524/1130) olmuştur. İbn Tûmert'in etkisiyle cefr ilmi, Kuzey Afrika'daki sûfilerce de benimsenmiştir. Daha sonra Muhyiddîn İbn Arabî de (ö. 628/1240), harflerle varlıklar arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekerek harflerin sırlarına vâkıf olan birinin gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuş ve meşhur eseri *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*'de harflerin mertebelerine geniş yer ayırmıştır.¹⁸⁹ İbn Arabî'den önce cefri kullanan sûfî müfessirler arasında İbn Barrecân (ö. 536/1141),¹⁹⁰ dikkat çekmektedir. İbn Arabî sonrasında ise cefr, Kâşânî,¹⁹¹ Cemâlüddîn es-Safedî (ö. 696/1296),¹⁹² Niyâzî-i Mısırî, İsmail Hakkı Bursevî,¹⁹³ Abdulganî en-Nablûsî¹⁹⁴ ve Saîd Nursî¹⁹⁵ gibi şahıslar tarafından itibar görmüş ve tefsir yöntemi olarak uygulanmıştır. Biz, örnek olarak Niyâzî-i Mısırî'nin cefre dayalı bazı yorumlarını vermekle iktifâ edeceğiz.

Niyâzî-i Mısırî, Beyyine suresinin işârî yorumuna dair yazdığı bir risâlenin başında şöyle demektedir: "Kur'an'ın ilm-i mevâd ile hâsıl olan

¹⁸⁷ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, İntişârât-ı İlmiye İslâmiyye, Tahran 1389, I, 345-349. Meselâ el-Kuleynî, Hz. Ali'ye aid olduğu iddia edilen *el-Câmia* hakkında şöyle demektedir: "el-Câmia, Hz. Peygamber'in (a.s.) kulacıyla yetmiş kulaç uzunluğunda bir sahifedir. Bunun içinde helal, haram ve insanların ihtiyaç duydukları her şeyin bilgisi mevcuttur." (a.g.e., s. 345; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 263'ten naklen).

¹⁸⁸ Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1403, XXVI, s. 18-19. (Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 216'dan naklen).

¹⁸⁹ Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 216.

¹⁹⁰ İbn Barrecân'ın cefri kullanarak yaptığı yorumlar için bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 131-134.

¹⁹¹ Bkz. Kâşânî, *Te'vîlât*, I, 13 (*Arâisü'l-Beyân* kenarında).

¹⁹² Bkz. Cemâlüddîn es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetku'l-Estâr*, Süleymaniye Ktp. Fatih no: 390, vr. 16b-17b.

¹⁹³ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 7.

¹⁹⁴ Bkz. Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 216.

¹⁹⁵ Bkz. Saîd Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 57-67, 79-109.



manası, nice murâdullah ise, ilm-i esmâ ile hâsıl olan manası da murâdullahdır. Belki bu, ondan dahî evlâdır. Zira ilm-i esmânın muallimi Allah'tır. Esmâ ile hâsıl olan mana, murâdullah olmasa, talim-i esmâ abes olmuş olur. Allah, abesi talimden münezzehdir."¹⁹⁶ Bu ifadelerine göre Niyâzî, ilm-i mevâd ile ilm-i esmâyı birbirinden ayırmaktadır. Bu açıklamanın bağlamından anlaşıldığına göre Niyâzî'nin ilm-i mevâddan kasdı zâhirî ilimler; ilm-i esmâdan kasdı ise ceftirdir. Ona göre Allah, isimlere (kelimeler) bir takım sırlı/gizil/bâtınî anlamlar yüklemiş ve bunu da Hz. Âdem'e öğretmiştir. Dolayısıyla kelimelerde mevcut olan bâtinî manalar, Hz. Âdem'den itibaren erbâbınca bilinen bir keyfiyettir.

Niyâzî-i Mısırî, bazen bir olayın âkibetinin ne olacağına dair Kur'an ile tefeülde bulunmakta ve karşısına çıkan âyetten, ebced hesabına göre bir takım hesaplar yaparak öngörülerde bulunmaktadır. Şu ilginç ifadeleri buna örnek verilebilir:

"1083 senesi Rebûlevvel ayının 29. (Pazartesi) günü İslâm askeri, gaza için küffâr memleketine çıktı. Onların gâlip gelip gelmeyeceklerini anlamak niyetiyle Kur'ân-ı Azîm'den tefeül ettim. Şu âyet geldi: "Andolsun ki Tevrat'tan sonra Zebur'da da yeryüzüne sâlih kullarımın vâris olacağını yazmıştık."¹⁹⁷ Bil ki 1083 sayısında inşallah küffâr memleketinin fethine işaret vardır. Ulvî harflerin süflî harflere; nûrânî harflerin zulmânî harflere galebesi de kezâ Müslüman askerlerinin kâfirlere galebesine delâlet eder. Zulmânî harflerin birbiri üzerine düşmesi de küffârın uzak yerlere sürüleceğine işaretir. "İbâd"ın (kullar) mütekelim 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 kalbi sekiz eder. Bu harfler de zâhirde yedi; bâtında sekizdir. Sekiz harf, adetlerine vurulursa Ramazan'ın sayısı gibi olur. Şevval de bâtin harfin

¹⁹⁶ Mısırî, *Tefsîru Sûreti'l-Beyyine*, Süleymaniye Ktp. Petev Paşa no. 261/10, vr. 36.

¹⁹⁷ Enbiyâ 21/105.



zuhûru ile Allah'ın sâlih kulları arza vâris olurlar. Yani Müslümanlar Şevval ayında gâlip geleceklerdir.”¹⁹⁸

Kaynakların verdiği bilgiye göre Mısır'ın bahsettiği tarihte (Şevval 1083/Ocak-Şubat 1673) şöyle bir savaş vukû bulmuştur: Padişah IV. Mehmed ve Sadrazam Köprülü Fâzıl Mehmet Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu 7 Safer 1083/4 Haziran 1672'de Lehistan seferine çıkmıştır. Sefer sırasında başta Kamanıçe olmak üzere çeşitli kaleler fethedilmiş ve sonunda 25 Cemâziyelâhir 1083/18 Ekim 1672'de Osmanlı'nın zaferini ilan eden Bucaş antlaşması imzalanmıştır.¹⁹⁹ 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.

Mısırî, “Allah yoluna çağırın, yararlı işler yapan ve ‘Ben Müslümanlardanım’ diyen kimseden daha güzel söz söyleyen kim olabilir!”²⁰⁰ âyetinde geçen كُفٌ kelimesinin, ebced hesabıyla “kâf”sız 37 ettiğini, “kâf”ın isminin 81 olduğunu, bunun da Hasan kelimesinin rakamsal karşılığı olan 118'e tekâbü'l ettiğini söylemektedir. Benzer şekilde bu rakama (118), “kâf”ın rakam değeri olan 80'in onda biri eklendiği zaman 128 ettiğini, bunun da “Hüseyn” isminin rakamsal değeri olan 128'e tekâbü'l ettiğini söylemektedir.

Mısırî'nin bu açıklamalarının tutarlı hiçbir yanı yoktur. Zira bu âyette geçen كُفٌ kelimesinin, Hasaneyn'in peygamberliğine delâlet ettiğini, İslâmî ilimlerin hiçbirisinde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen²⁰¹ ebced hesabına dayandırmasının yanlışlığı bir tarafa, Niyâzî, burada yaptığı hesaplamalar, ebced hesabına göre doğru da değildir. Mesela ebced hesabında “kâf”ın rakamsal değeri 100 olmasına rağmen²⁰² Niyâzî'nin bu hesaplamasında 80'dir. كُفٌ kelimesinin ebced hesaplamasındaki rakamsal değeri 137'dir. Ancak Niyâzî'nin 118 ve 128 rakamlarını tutturabilmek için tamamen keyfi ve tutarsız bir takım basit cambazlıklar yapmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Niyâzî'nin bu hesabına göre bu kelime, adı Hasan ve Hüseyn olan herkesin peygamberliğine işaret edebilir.

Niyâzî'ye göre “...Rabbinin alâmetlerinden biri geldiği gün, daha önce iman etmeyen yahut imanıyla hayır kazanmayan hiçbir kimseye o

¹⁹⁸ Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, vr. 33b; *İrfan Sofraları*, s. 126-127.

¹⁹⁹ Bkz. Abdülkadir Özcan “Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa”, *DİA*, XXVI, 262.

²⁰⁰ Fussilet 41/33.

²⁰¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*; Mustafa Uzun, “Ebced”, *DİA*, X, 68-70.

²⁰² Bkz. Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, s. 36; Uzun, “Ebced”, *DİA*, X, 69.



بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ meâlindeki âyette geçen ifadeinin ebced sistemindeki rakamsal karşılığı 108'dir. Buna bir müdğam ismin rakamsal karşılığı olan 10 ilâve edilirse "Hasan" adının rakamsal değeri olan 118 çıkar. İki müdğam isim, yani 20 ilâve edilirse "Hüseyin" isminin rakamsal değeri olan 128 çıkar. Mısırî, bu âyetin bu kısmının ebced hesabına göre Haseneyn'e delâlet ettiğini söyledikten sonra da âyette "imaniyla hayır kazanmamak" ifadesinden de Haseneyn'in peygamberliğine iman etmeyenlerin imanlarının makbul olmadığına işaret çıkarmaktadır.²⁰⁴

²⁰³ En'âm 6/158.

²⁰⁴ Bkz. Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 41a, 50a; *İrfan Sofraları*, s. 152. DİA'daki "Niyâzi-i Mısırî" maddesinin "Tasavvufi Görüşleri" bölümünde, Mısırî'nin "Haseneynin nübüvveti" konusundaki görüşü şöyle savunulmaktadır: "Nebilik görüşünde onun, İbnü'l-Arabî'nin teşrîi nübüvvetle (bağlayıcı bir şeriat getiren peygamberlik) genel nübüvvet (velâyet) ayrımını dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Teşrîi nübüvvetin Resûl-i Ekrem ile sona erdiği bütün Müslümanların kabul ettiği bir husustur. Nitekim Niyâzi-i Mısırî de kendi inancını dile getirirken buna açıkça işaret eder. Ancak bağlayıcı bir şeriat getirmeden 'hükümlerin gerçek anlamına ilâhî bildirimle varmak' manasındaki genel nübüvvet, yani velâyet sona ermemiştir. Niyâzi-i Mısırî'nin Hz. Hasan ile Hüseyin'i bu anlamda bir nebî saymış olabileceği, genel görüşlerinden çıkan zorunlu bir netice sayılmalıdır." (Ekrem Demirli, "Niyâzi-i Mısırî/Tasavvufi Görüşleri", *DİA*, XXXIII, 169). Ancak bu açıklamalara katılmak mümkün değildir. Zira şu sebeplerden dolayı Mısırî'nin Haseneyn'in velîliğinden değil peygamberliklerinden söz ettiği net bir şekilde anlaşılmaktadır:

1. Mısırî'nin yazdığı Türkçe risâlelerde nebî veya velî kelimeleri değil, doğrudan "hak peygamber" kelimesi kullanılmıştır. Mesela *Risâle-i Haseneyn*'de şöyle der: "Bu âyet şehâdet eder ki Hasan ve Hüseyin hak peygamber olduklarına." (Mısırî, *Risâle-i Haseneyn*, Pertev Paşa no. 261/6, vr. 26). Türkçe'de "Hak peygamber" ifadesinin anlamı da açık ve nettir. Ayrıca Haseneyn hakkında "nebî" ve "nübüvvet" kelimelerinin yanı sıra "rasûl" ve "risâlet" kelimelerini de kullanmaktadır. (Bkz. Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 42a; *İrfan Sofraları*, s. 159).

2. Mısırî'nin, Haseneyn'in nübüvvetine delil getirdiği iki âyet (Bakara 2/136 ve Nisâ 4/163), onun neyi kastettiğini açıkça göstermektedir. Zira her iki âyette de geçen الاسباط kelimesinin atfedildiği şahısların tamamı peygamberdir. Bu âyetlerde, tıpkı Hz. Nuh'a, Hz. İbrahim'e, Hz. İsmail'e, Hz. İshak'a, Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya vahiy gönderildiği gibi (Hz. Yakub'un) torunlarına da gönderilen vahiyden bahsedilmektedir. Mısırî de tıpkı bu adı zikredilenler gibi Haseneyn'in de nebî olduklarını söylemektedir. "Mısırî'nin burada nebîlikten kasdı peygamberlik değil velîlik" denilirse, o zaman aynı şey bu âyette adı zikredilen diğerleri için de söylenmelidir. Halbuki bunların tamamı peygamberdir.

3. Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*'ın altmışıncı sofraında Hz. Hüseyin'i Hz. Yahya ile mukayese etmekte ve şöyle demektedir: "Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e (a.s.) 'Ben, Zekeriya oğlu Yahya için 95.000 kişi öldürdüm. Senin kızının oğlu Hüseyin için ise bunun iki misli insanı öldüreceğim' diye vahyetti" şeklinde rivâyet etmişlerdir. **Bu, Hz. Hüseyin'in nebîliğine ve resullüğüne delildir. Çünkü velî, peygamber rütbesine eremez. Halbuki Hz. Hüseyin, Hz. Yahya'nın iki kat üstündeki bir meretebeye erişmiştir.**" Mısırî'nin kendi ifadesi şöyledir:

ثم روى أن الله عز وجل أوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم: 'إني قتلْتُ يحيى بن زكريا خمسةً و تسعين ألفاً، و لأقتلُ بالحسين ابن بنتك قدر ذلك مرتين. وهذا شاهدٌ على نبوته ورسالته، فإن الولي لا يبلغ مرتبة النبي، وهو بلغ مثلي.

(Mısırî, *Mevâidu'l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 42a; *İrfan Sofraları*, s. 159).

Görüldüğü üzere sadece bu ifadeler bile, Mısırî'nin kasdının velîlik değil peygamberlik olduğunu göstermeye kâfidir.

4. Mısırî, Sibteyn'in Risâletlerini İnkâr Edenlerin Durumu Hakkında Bazı Sorular ve Onlara Verilmiş Cevaplar'dan oluşan bir risâlede, "Madem Hz. Hasan ve Hüseyin peygam-



9. Âyetle Doğrudan İrtibat Kurmadan İşâri Yorumlar Yapmak

Sûfiler, işâri yorumlarını verirken çoğu zaman âyette anlatılan durum veya zikredilen şahıslar ve varlıkların, işâri yorumda anlattığı durum veya zikrettiği şahıs ve varlıklara doğrudan işaret ettiği iddiasında bulunmamakta ve “âyette bahsedilen X, Y’dir veya Y’ye işârettir” şeklinde bir ifadeyi nâdiren kullanmaktadır. Bu hususun daha somut bir şekilde anlaşılmasını sağlamak üzere bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

Niyâzi-i Mısri, ilmîni gösteriş, makam sevgisi ve devlet adamlarıyla zenginlerin gözüne girmek için kullanan âlimleri örümceğe; ilmiyle âmil olan ve ilmîni maddî menfaat ve birilerinin gözüne girmek için kullanan âlimleri ise arıya benzetmektedir. Bu teşbihin hemen ardından da örümcek ve arıyla ilgili şu âyetleri zikretmektedir²⁰⁵: “Allah’tan başka hâmi, sığınacak tanrı edinenlerin durumu, tıpkı kendine yuva yapan örümceğin haline benzer. Halbuki en çürük yuva, örümcek ağıdır. Keşke bu gerçeği bilselerdi!”²⁰⁶ “Rabbin, bal arısına şöyle vahyetti: ‘Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine ev edin!’”²⁰⁷ Mısri, bu âyetlerde geçen arıdan maksadın ilmiyle âmil âlim; örümcekten maksadın ise dalkavukluk eden âlim olduğunu söylememekte, sadece yaptığı bu teşbihten sonra bu iki canlıdan bahseden iki âyeti zikretmekte, ancak yaptığı bu benzetmeyle âyet arasında doğrudan bir irtibat kurmaktadır. Olsa olsa bu âyetlerin, onların durumunu temsîlî bir şekilde anlattığını îmâ etmektedir.

berdi de niçin peygamberlik iddiasında” bulunmadılar?” şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: “Onların peygamberlik iddiasında bulunmamalarının sebebi, hased ve münkirlerin artmasından endişe etmeleridir.” (Mısri, *Sıbteynin Nübüvvet ve Risâletlerini İnkâr Edenlerin Misâli Hakkında Risâle*, Pertev Paşa no. 262/11, vr. 37). Burada niçin iddia edilmediği söylenen şeyin, velilik değil peygamberlik olduğu açıktır. Zira velilik, iddia edilmesi beklenen bir şey değildir.

Niyâzi, şimdîye kadar niçin hiçbir âlimin, müfessirin veya muhaddisin böyle bir şeyi söylemediği sorusuna özetle şu cevabı vermektedir: Haseneyn’in peygamberliklerinin ilânı, Hz. İsa’nın nüzûlüne yakın bir zamanda gerçekleşmesi gerekmekeydi. Dolayısıyla artık Hz. İsa’nın nüzûlünün yakın olması gerekir. Ayrıca ona göre rivâyetlerde Hz. İsa’nın iki elini iki meleğin kanatları üzerine koyacağından bahsedilmektedir. Bu hadiste bahsedilen iki melek, Hz. Hasan ve Hüseyin’dir. (Bkz. Mısri, *Sıbteynin Nübüvvet ve Risâletlerini İnkâr Edenlerin Misâli Hakkında Risâle*, Pertev Paşa no. 262/11, vr. 37-38).

Şu hususa da belirtmek gerekir ki Niyâzi, Haseneyn’in peygamberliklerini savunurken, Hz. Muhammed’in (a.s.) “hâtemu’l-enbiyâ” sıfatının farkındadır. Dolayısıyla bazı tevillerle onların peygamberliklerinin, Hz. Muhammed’in (a.s.) “hâtemu’l-enbiyâ” sıfatına zarar vermediğini düşünmektedir. Meselâ bu konuda şöyle demektedir: “Hz. İsa’da nüzûl ettiğinde bir peygamber olarak gelecektir, ancak Hz. Muhammed’in (a.s.) getirdiği şeriatı değiştirmeyecek ve böylece onun “hâtemu’l-enbiyâ” sıfatına halel getirmeyecektir. Haseneyn’in peygamberlikleri de böyledir.” (Bkz. Mısri, *Mevâidu’l-İrfân*, Hacı Mahmud Efendi no. 2392, v. 53a; *İrfan Sofraları*, s. 153).

²⁰⁵ Bkz. Mısri, *İrfan Sofraları*, s. 32-34.

²⁰⁶ Ankebût 29/41.

²⁰⁷ Nahl 16/68.



Bakara Sûresi'nin 102. âyetinde "sihir" den bahsedilmektedir. İbn Acîbe de bu âyetin işârî tefsirinde şöyle demektedir: "Dünya müthiş bir sihirbazdır, büyük bir aldatıcıdır. Kalpleri büyüler ve onu Âllâmu'l-ğuyûb'un huzuruna girmekten uzaklaştırır."²⁰⁸ Şu halde ona göre nasıl ki normal bir sihir, insana bazı gerçekleri tam tersi bir şekilde gösteriyorsa aslında fânî ve yalan olan dünya da kendisini insana câzibeli gösterip asıl bâkî ve hak olan Allah'ı unutturmaktadır. Dolayısıyla bu da sihir gibidir.

Görüldüğü gibi müfessirimiz, bu yorumunda âyette geçen sihir kavramıyla alâkalı olarak "sihir=dünya" şeklinde bir formülasyona gitmemekte, hatta sihrin dünyaya işaret ettiğini dahi söylememekte, sadece sihir kavramının kendisinde çağrıştırdığı anlamı vermektedir.

İbn Acîbe, "Sen dağları görürsün de onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürürler"²⁰⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: "Allah'ı bilme konusunda derinleşenlerin kalpleri de böyledir. Haller ve vâridât-ı ilâhîyyenin atakları (*hevâcim*) onlarda herhangi bir etki meydana getirmez. Tıpkı sağlam dağlar gibi sakin görünürler, ama iç âlemleri çok hareketlidir."²¹⁰ Kolaylıkla farkedileceği üzere bu yorumunda da o, âyette geçen "dağlar"dan maksadın, âriflerin kalpleri olduğunu, hatta "dağlar"ın âriflerin kalplerini sembolize ettiğini bile açıkça söylememektedir. Öyle anlaşılıyor ki sadece iki durum arasındaki benzerlik ona böyle bir yorumu ilhâm etmiştir.

Şunu net bir şekilde ifade edebiliriz ki işârî yorumların önemli bir kısmı, bu örneklerde olduğu gibi âyette bahsedilen durum veya varlıkların, işârî yorumda zikredilen durum veya varlıklarla bire bir eşleştirilmesi şeklinde değil, sadece âyette bahsedilen durum veya varlıkların, o anda müfessirde çağrıştırdığı manaların ortaya konulması şeklindedir. *Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve' z-Zâhir* isimli eserinde sûfilerin tatbik ettiği işârî tefsiri detaylı bir şekilde tahlil eden İbn Teymiyye, bahsettiğimiz şekilde kesin yorum ve lafzın delâleti olarak değil de itibar ve kıyas kabilinden yapılan yorumların, işârî yorumların en masumu olduğunu ve hükmünün, fakîhlerin kıyası gibi olduğunu, sahih de bâtil da olabileceğini belirtir.²¹¹

Değerlendirme ve Sonuç

Sûfî müfessirlerin işârî yorumlarında bir yöntemin var olup olmadığı, varsa mahiyet ve keyfiyetinin nelerden ibaret olduğuna dair yaptır-

²⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 146.

²⁰⁹ Neml 27/88.

²¹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, IV, 226.

²¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 242. Türkçe tercümesi için bk. İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlimine Dair Bir Risâle", s. 280-281.



ğımız bu çalışmada, çeşitli başlıklar altında sûfî müfessirlerin işâri yorumlarında uyguladıkları yöntemi, esas aldıkları yorum tarzlarını irdelemeye çalıştık. Çeşitli işâri tefsirleri inceleyerek yaptığımız bu araştırma sonucunda şu hususların altını çizmek isteriz:

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, sûfiler, zâhirî mananın dışında yaptıkları yorumların istilâhî manasıyla bir *tefsîr* ameliyesi olmadığını, yalnızca âyetin zâhirî manasının yanı sıra kalbe doğan ve ehlinin anlayabileceği/anlamlandırabileceği bir takım tâlî manalardan ibaret olduğunu kabul ederler.

Sûfiler, bu manaların kalplerine doğduğunu, dolayısıyla akli bir faaliyetin sonucunda elde edilmediğini söylemektedirler. Acaba keşf, tamamen aklın devre dışı olduğu ve hiçbir işlevinin olmadığı bir şey midir? Yoksa aslında aklın, sûfilerin keşfinde az ya da çok bir dahlinden söz edilebilir mi? Tıpkı vahiy gibi keşf de objektif ölçülerle test edilemeyen, gözlemlenmesi mümkün olmayan bir olgu olduğu için onun mâhiyeti hakkında teorik açıklamalar yapmak ve sûfilerin Kur'an yorumlarının keşf ile yapıp yapılmadığına karar vermek mümkün değildir. Ancak biz sûfilerin ortaya koydukları Kur'an yorumlarını, akli istidlâller ile yapılan diğer yorumlarla mukayese ederek bunlar arasında benzerliğin mevcut olup olmamasından hareketle bir takım sonuçlara varabiliriz.

Sûfî müfessirlerin işâri yorumları detaylı ve dikkatli bir şekilde incelendiğinde aslında bunların önemli bir kısmının zâhirî/aklî yöntemlerle yapılan tefsirlere benzediğini, dolayısıyla da bu yorumların çoğunun, bir tür rasyonel/aklî çabanın sonucu ve ürünü olabileceğini ya da en azından bunların elde edilmesinde aklî faaliyetin belirli bir katkısının olabileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Şöyle ki;

Her şeyden önce sûfî müfessirlerin, işâri yorumları için bir takım ilkeler belirlemiş olduklarını görmekteyiz. Eğer belirlenmiş ilkeler varsa, bir yöntem de var demektir. Yani âyetler yorumlanırken sûfî müfessirin zihninde âyetlerin işâri açıdan nasıl yorumlanacağına dair bir takım ilkeler, yorum öncesinde mevcuttur. Şayet yöntem varsa, bu yöntemin esaslarını çizen zihnî bir arka plan da var demektir. Bu durum da sûfilerin, Kur'an'ı yorumlarken tamamen edilgen (âyeti yorumlamaya çalışmayıp sadece âyetin bâtnî/içrek anlamının kalbine doğmasını beklemek) bir tavır takınmadıklarını,²¹² bilakis yorum öncesinde bir takım ilkeleri belirlerken

²¹² Sûfî müfessirler, işâri yorumdan söz ederken, bunun zâhirî tefsirdeki gibi Kur'an'ı aktif bir zihinsel süreçle yorumlamaya çalışma tarzında bir faaliyet olmadığını, bilakis süffinin sadece edilgen bir şekilde Kur'an'ı Allah'tan dinlediğini, bir başka ifadeyle Kur'an'da Allah'ı dinlediğini, dolayısıyla O'nun, Kur'an'ın bâtnî manalarını kalbine ilhamını beklediğini söylerler.



aktif bir zihinsel süreçten geçtiklerini gösterir. Mesela, “Kur’an’ın lafzından anlaşılan zâhirî manası olduğu gibi lafzının ötesinde bâtinî manaları da vardır”, “Büyük âlemde var olan her şey küçük âlemde de vardır”, “Hitap husûsî ise, irfân ehli onu umûmîleştirir”, “Kur’an âyetlerinin avama bakan yüzü farklı, havâsa bakan yüzü farklıdır”, “Kur’an, bir mesel kitabıdır; onda anlatılan her şey, aslında bir temsildir. Dolayısıyla meselden memsûle ulaşmak gerekir”, “Cefr, Kur’an’ın bâtinî manalarını/şifrelerine ulaşmak için bir anahtardır” gibi anlayışlar ya da varsayımlar, aslında sûfî müfessirlerin Kur’an yorumlarına yön veren birer ilkedir.

Ayrıca bazı işârî yorumlar, bir takım kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları veya kelimelerin âyet içerisindeki tertibinden işaretler çıkarmak ya da mefhûmu muhâliften veya cefr hesabına dayalı işaret çıkarmak gibi, tamamen rasyonel ve aklî bir çabayla da elde edilebilecek yöntemlerle yapılmıştır. Bu kabil yorumların benzerlerini, dirâyet tefsirlerinde mebzul miktarda görmek mümkündür.

Sûfîlerin işârî yorumları elde ederken en sık kullandığı yöntem, i’tibâr/analodir. İ’tibâr/analodji, iki şey arasındaki en basit benzerlikten hareketle bunların başka yönlerden de benzerlikler gösterebileceklerini düşünerek bu iki şeyi çeşitli yönlerden birbirine benzetmektir. İbnûs-Salâh’ın da belirttiği üzere “Benzer, benzeriyle zikredilir”²¹³ ilkesini esas alan sûfîler, Kur’an’da zikredilen şahıs, varlık ve olayları sembolik olarak yorumlayarak mezkûrdan memsûle geçmeyi kendilerine yöntem edinmişlerdir. Bu geçişe İbn Arabî gibi bazı sûfîler *itibâr*; Kâşânî gibi bazıları da *tatbîk* adını vermişlerdir. Adına ne denirse densin, anlamı zikredilenin kendisinde değil, zikredilenin gösterdiği yerde, yani “mezkûrda değil memsûlde” arama faaliyeti, sûfîlerin en temel yorum yöntemlerinden birini teşkil etmiştir. Böyle bir faaliyetin, yani sembolik yorumun zihnî/aklî bir gayretle de yerine getirilebilmesi pekâlâ mümkündür. Şu halde tasavvufî literatürü, kavram ve öğretileri iyi bilen herhangi bir kişinin, basit analogiler vasıtasıyla bu yorumların benzerlerini yapması zor görünmemektedir. Bu yöntemle tefsir yapmanın, aslında aklî/rasyonel bir faaliyetle de yapılabileceğinin ve sadece sûfîlere has bir metod olmadığına en bâriz delili de kendileri sûfî olmayan İsmâîlîler²¹⁴ ve İbn Sînâ²¹⁵ gibi filozofların aynı yöntemi kullanarak Kur’an’ı tefsir etmiş olmalarıdır. Bu

Bu konuda “dinleme (*semâ’*)” kavramına vurgu yapmaları dikkat çekicidir. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Mahmut Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu- İbn Acibe’nin el-Bahrûl-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 180-187.

²¹³ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

²¹⁴ İsmâîlîlerin bu tür yorumlarının örnekleri için bk. Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, s. 297-413.

²¹⁵ İbn Sînâ’nın bu tür yorumlarının örnekleri için bk. Okumuş, *Kur’ân’ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, s. 101-133.



noktada İbn Teymiyye'nin şu tespitini hatırlamakta fayda vardır: "Lafzın delâletiyle değil de kıyas ve itibar yoluyla (sûfilerin) bir mana çıkarmaları, kıyas kabilindedir. Fakihlerin kıyas dediklerine sûfiler "işâret" demişlerdir. Bu da tıpkı kıyas gibi sahih de olabilir, bâtil da."²¹⁶

Sûfilerin yorum kaynaklarını, "aklî istidlâl/istinbat" yerine "keşf" ve "ilham" diye isimlendirmelerinin sebebi, her şeyin fâilinin Allah olduğuna inanmaları ve bu manaların kaynağının akıl olduğunu söylediklerinde Allah'a saygısızlık yapılmış olacağını düşünmeleri olabilir. Yani akıllarına gelen bir takım yorumların kendilerine ait olmadığını düşündükleri ve bunları Allah'ın bir ikramı olarak değerlendirdikleri için bu yorumları kendi akıllarına değil, Allah'a isnad etmeyi uygun görmüş olabilirler. Ancak bu yaklaşıma şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Tıpkı keşf gibi aklı yaratan da Allah'tır. Dolayısıyla kişinin aklını kullanarak bir sonuca ulaşması, bir yorum yapması, onun bu ulaştığı sonucun ve yaptığı yorumun asıl kaynağı olmasını gerektirmez. Zira aklı da o aklı kullanan insanı da yaratan yine Allah'tır.

Öte yandan şu hususu da belirtmeliyiz ki, bir yorumun akla uygun olması ya da aklî bir şekilde gerekçelendirilebilmesi, onun yalnızca akıl ürünü olabileceğini, ilham ve keşf ürünü olamayacağını göstermez. Zira Kur'an da insan aklının ürünü değildir. Ancak getirdiği hükümler, akla uygundur, akıl ile gerekçelendirilebilir ve bunların bir kısmı vahiy olmadan akılla da bulunabilir. Şu halde sûfilerin işârî yorumlarının aklî görünmesi ve akılla açıklanabilmesi de onların keşf ve ilhamın değil, yalnızca aklın ürünü olmalarını ilzam etmez.

Sûfilerin kullandıkları anlaşılın yöntemler hakkında şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: Sûfilerin sıkça kullandıkları i'tibâr/analji, spekülasyona açık olduğu için sağlıklı bir yorum yöntemi değildir. Zira bu yöntem, iki şey arasındaki en basit benzerlikten hareketle bunların başka yönlerden de benzerlikler gösterebileceklerini düşünerek bu iki şeyi çeşitli yönlerden birbirine benzetme esasına dayanmaktadır. Ancak hiçbir sâbitesi ve objektif yönü olmayan böyle esnek bir yolla Kur'an yorumlandığında, ondan istenilen/aranan her mana kolaylıkla çıkartılabilecektir. Çünkü bir yolu bulunarak her şey, her şeye benzetilebilir. Hatta bu yöntemle bir şey, aynı anda birbirine tamamen zıt şeylere de yorumlanabilir. Bu durumda ortaya bir yorum karmaşası çıkacak ve Kur'an, her isteyen istediği her manayı çıkarmakta zorlanmayacağı bir metin haline dönüştürülecektir.

²¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 235-236.



Sûfilerin işârî tefsir yöntemlerinden biri de âyetleri, tarihsel ve metinsel bağlamından koparıp gramatik yapısını da mutasyona uğratmak ve böylece her türlü bağlamından kopartılmış olan metne istenilen anlamı yüklemektir. Meşrûlaştırılması halinde bu yöntem de Kur'an'ın mesajını tamamen buharlaştırıp ortadan kaldıracak boyutta risklidir. Zira kelime ve cümleler ancak ilgili buldukları konu ve bağlam bütünlüğü içerisinde bir anlam ifade etmektedirler. Dolayısıyla bağlamla irtibatı kopartılan herhangi bir metne yüklenemeyecek anlam kalmayacaktır. Ancak bu durumda konuşan artık metin değil, yorumcu olacaktır.

Bazı işârî yorumlar ise âyetlerin bire bir, kelime kelime yorumu değil, sadece o âyetin genel manasının, müfessirde çağrıştırdığı birtakım tasavvufî kavram ve usullerden ibârettir. Zira sûfî müfessirlerin özel bir gündemleri ve özel bir muhatap kitleleri vardır. Özel gündem, Kur'an'dan seyr u sülûke alâkalı çıkarılabilecek "yol işaretleri"dir. Muhatap kitlesi ise, genel halk tabakası (avam) veya zâhirî ilimlerle uğraşan âlimler değil, sûfilerdir. Nitekim sûfî müfessirlerin, işârî yorumlarını yaparken sıkça "Ey mürid!", "Ey sâlik!" gibi özel muhataplara yönelik ifadeler kullanmaları da bu durumun bir göstergesidir. Dolayısıyla işârî tefsirlerde herhangi bir tasavvufî bilgi ve yorumla karşılaşan okuyucu, bu ifadelerin muhataplarının herhangi bir okuyucu değil, sûfiler olduğunu unutmamalı ve bunları tasavvufî düşünce çerçevesinde ele almaya ve anlamlandırmaya çalışmalıdır. Aksi takdirde birtakım yanlış ve peşin hükümler vererek işârî tefsirlerin her sayfasında bid'at ve şirk sayılabilecek ifadeler bulması işten bile değildir. Zira tıpkı fakîh ve mütekellimler gibi sûfiler de kendilerine has bir ıstılah geliştirmişler ve fikirlerini bu kavram örgüsü içinde anlatmaya çalışmışlardır.

Bu çalışma boyunca örnek olarak verilen sûfî Kur'an yorumlarının genel özelliği, sübjektif ve dolayısıyla spekülâtif olmasıdır. Bu noktada "Bu şekilde olabildiğince sübjektif ve spekülâtif yorumların, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına vereceği zararlar nedir? Buna mukâbil, Kur'an'ın nesnel anlamı ve yorumuna ulaşabilmenin imkânı, yolu ve yöntemi nedir?" sorusu önem arz etmektedir. Bu soruyu kısaca şöyle yanıtlamak mümkündür: Kur'an âyetlerinin en muhtemel nesnel anlamına ulaşabilmenin yolu, târihî veriler ve dilin imkânlarından faydalanmaktan geçer. Bir başka deyişle, herhangi bir Kur'an yorumunun, târihsel ve metinsel bağlamla irtibatı ne kadar sağlam ise doğruluk oranı da o kadar fazladır. Bu iki bağlam ile bağlarını söküp atmış bir yorum, akılla da (*akıl*ın sözlük anlamı *bağdır*) bağlarını koparmış, dolayısıyla onun kontrolünden çıkmış, kime ve neye zarar vereceği belli olmayan çok tehlikeli bir yorumdur. Nitekim İslâm tarihi boyunca, kaynağını İslâm dışı/yabancı akımlar-



dan alan her sapkın düşünce ve ekol, kendisine meşrûiyet kazandırmak için bu yöneme, yani önce âyetlerin tarihsel ve metinsel bağlam ile bağlarını kopartma, sonra da onları kendi sapkın düşüncelerine bağlama yöntemine sarılmışlardır. Şunu unutmamalıdır ki, Kur'an tefsiriyle alâkalı Hz. Peygamber (a.s.), sahâbe ve tâbiûndan bize kadar gelen yaklaşık 54.000 rivâyet vardır. Bu rivâyetler ışığında, âyetlerin tamamının değilse bile ekseriyetinin, İslâm'ın ilk nesilleri tarafından nasıl anlaşıldığına dair fikir edinmek ve böylece tarihte yaklaşık olarak ne dediğini tespit edebilmek, genellikle mümkündür. Bu rivâyetlere bakıldığında da ne Hz. Peygamber (a.s.), ne sahâbe ne de tâbiûn neslinden, sûfilerin bazı işâri yorumlarında görüldüğü gibi bağlamından tamamen soyutlanmış, tuhaf analogilerle elde edilmiş yorumlar yaptıklarına dair tek bir rivâyet yoktur. Kaldı ki bir âyetin, Kur'an'daki bağlamı içinde ne anlama geldiğini kestirmek de çoğunlukla imkân dâhilindedir. Ayrıca dilde *muvâdaa/oydaşma* denilen bir olgu vardır. Yani herhangi bir dili kullanan insanların, o dil hakkında üzerinde ittifak ettikleri genel-geçer kurallar ve o dildeki kelimelerin toplumsal konsensüs ile belirlenmiş nesnel anlamları mevcuttur. Bunun aksini iddia etmek, insanların tarih boyunca iletişimlerini "dil" ile kurduklarını ve bu araç sayesinde birbirleriyle "anlaştıklarını" inkâr etmek demektir. Elbette dil, kusursuz ve sorunsuz bir araç da değildir ve belli bir göreceliği de içinde barındırmaktadır. Ancak dilin tamamıyla izâfî kabul edilmesini, yorumda her türlü geçiş (*itibar*) ya da uyarılmanın (*tatbîk*) mümkün olduğunu söylemek, dolayısıyla herkesin Kur'an metnine istediği anlamı yükleyebileceğini kabul etmek mümkün değildir. Zira her şey hakikat ise, hakikat hiçbir şeydir.

Kaynakça

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İštehera min'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmed el-Kallâş, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.

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

el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud, *Râhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

_____, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.



Ay, Mahmut, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

_____, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu- İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Yay., İstanbul 2010.

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

Bell, Richard, "The Man on the A'raf", *Muslim World*, 22 (1932), s. 43-48.

el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâu'u't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul ts.

Bigiyef, Musa Carullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, haz. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul 1330.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, İstanbul 2000.

el-Cîlî, Abdulkerim, *el-İnsânu'l-Kâmil*, Kahire 1293.

Derin, Süleyman, "Sûfî Tefsir Anlayışı ve Kırâat İlişkisi" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 337-345.

Demirli, Ekrem, "Niyâzî-i Mısırî/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XXXIII, 169.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşünce ve Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", *İslâmiyât*, 1999, cilt: II, sayı: 3, s. 15-38.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, y.y., 1979.

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

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.

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-Dâlibalta, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1992.



Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.

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

Haddad, Yvonne Yazbeck ve Smith, Jane Idleman, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.

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

el-Hinn, Mustafa Saîd, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

el-İrâkî, Zeynüddîn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, (İhyâ ile birlikte), nşr. Muhammed ed-Dâlîbalta, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992.

İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1297.

_____, *Fusûsu'l-Hikem, Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1946.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1996.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Dâru'l-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), s. 280-281.

el-İsâvî, Yûsuf Halef, *Eseru'l-Arabiyyeti fî İstinbâtî'l-Ahkâmi'l-Fikhiyyeti mine's-Sünneti'n-Nebeviyyeti*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2002.



el-Kâşânî, Cemâlüddîn Abdurrazzâk, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Haydarâbâd 1301 (*Arâisu'l-Beyân* ile birlikte).

Konuk, Ahmed Avni, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1992.

el-Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, İntişârât-ı İlmiye İslâmiyye, Tahran 1389.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim, *Letâifu'l-İşârât*, haz. Abdullatîf Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

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

Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1403.

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

Mısrî, Niyâzî-i, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

_____, *Risâle-i Hızriyye-i Cedîde*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa no. 261/4.

_____, *Mevâidu'l-İrfân*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi no. 2392.

_____, *Tefsîru Sûreti'l-Beyyine*, Süleymaniye Ktp. Petev Paşa no. 261/10.

_____, *Sıbteynin Nübüvvet ve Risâletlerini İnkâr Edenlerin Misâli Hakkında Risâle*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa no. 262/11.

_____, *Mecmûa*, Bursa Sultan Orhan Ktp., no: 690.

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

Mustafa Sabri-Musa Carullah, *İlâhî Adâlet*, Pınar Yay., İstanbul 1996.

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

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

Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Nursî, Saîd, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Envâr Neçr. İstanbul 2002.



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

Okuyan, Mehmet, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul 2001.

Özcan, Abdülkadir, "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa", *DİA*, XXVI, s. 260-263.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmed Efendi Vanî", *DİA*, XXVIII, 458-459.

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

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

es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsidü'l-Hasene fî Beyâni Kesirin mine'l-Ehâdîsi'l-Meşhure*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Muhammed Osman el-Hiş, Beyrut 1985.

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

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996.

eş-Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şerîa*, haz. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993.

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

et-Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnû's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

_____, *Lübâu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1994.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996.

_____, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 424-428.



Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XX, 1-6.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, X, s. 68-70.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yay., İstanbul 1992.

Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *AÜİFD*, Sayı. 3, (1979).

Yurdagür, Metin, "Cefr", *DİA*, VII, 215-218.

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

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâfu an Hakâiki Çavâmudî't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vüçûhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.

ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy., 1972.

