

**TRABZON ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşegül BALIK

**TRABZON
Mayıs, 2019**

**TRABZON ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Ayşegül BALIK

**Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nce Yüksek Lisans
Unvanı Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.**

**Tezin Danışmanı
Doç. Dr. Nihat UZUN**

**TRABZON
Mayıs, 2019**

Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS tezi olarak kabul edilmiştir. 30/05/2019

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Nihat UZUN

Üye : Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Bülent GÜVEN

Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Tezimin içerdiği yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalardan bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yaptığımı ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi, ayrıca bu çalışmanın Trabzon Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonuca razı olduğumu bildiririm.

Ayşegül BALIK

30/05/2019

ÖN SÖZ

Allah'ın insanlığa son mesajı olan Kur'ân-ı Kerim anlaşılacak ve ilkeleri hayata tatbik edilmek üzere gönderilmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması hususunda ilk dönemlerden günümüze pek çok eser gelmiştir. Kur'ân ayetlerinde ne kastedildiğinin anlaşılmasına yardımcı olan ilme ve bu maksatla telif edilen eserlere genel manada tefsir dendiği malumdur.

Tefsirler farklı açılardan sınıflara ayrılmakla birlikte genellikle müelliflerinin metotlarına ve başvurdukları bilgi kaynaklarına göre üçe ayrılmıştır. Ayetlerin izahında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiundan gelen nakiller esas alınmakla birlikte Arap dilinin özellikleri, Arap şiiri ve ehl-i kitap kültüründen de yararlanılan tefsirler rivayet tefsiri; müellifin söz konusu rivayetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimler yanında kendi düşüncesine ve bilgi birikimine dayanarak yaptığı tefsirler ise rey ya da dirayet tefsiri diye anılmıştır. Rivayet ve dirayet tefsirinin yanında üçüncü olarak işârî tefsir gelmektedir. Bilgisinin kaynağını ilahi ilhama, keşf ve müşahedeye dayandıran sûflerin, Kur'ân ayetlerinin bâtinî manalarını ortaya koyduğunu iddia ettikleri bu tefsirler tasavvufun gelişmesiyle birlikte yaygınlaşmıştır.

İşârî tefsir konusu, üzerinde yapılmış çalışmaların nitelik ve nicelik açısından sınırlılığın da anlaşılacağı üzere hayli bakir bir konudur. Bu konuda Türkiye'de yapılan çalışmaların başında gelen Süleyman Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu* adlı eserinin dışında meşhur işârî tefsirler ve müelliflerini inceleyen az sayıda çalışma mevcuttur.

Bu tezde işârî tefsirin tanımı, ilgili bazı kavramlar, işârî tefsir müellifleri ve eserlerine genel bir bakış, işârî yorumların makbul sayılabilmesi için gerekli şartlar gibi işârî tefsiri tanıtmaya yönelik konulara değinilmekle birlikte tezin asıl konusu bu tefsir türüne yöneltilen eleştirilerdir. Tezde işârî tefsirin hangi açılardan eleştirildiği ve bu eleştirilere nasıl karşılık verildiği ortaya koulmaya çalışılmıştır.

Tez konusu seçmenin zorluğundan beni kurtarıp bu alana yönlendirdiği için öncelikle tez danışmanım Doç. Dr. Nihat Uzun'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca olduğu gibi tez süresince de bana her türlü desteği sağlayan çok kıymetli anne babama ve bu süreçte bana sonsuz anlayış gösteren sevgili eşime de şükranlarımı sunuyorum. Bu çalışmanın alandaki boşluğa ufak da olsa bir katkı sağlamasını ve daha kapsamlı çalışmalar için bir ilk adım niteliğinde olmasını umuyor, başarıyı ise yalnızca yüce Allah'tan diliyorum.

Ayşegül BALIK

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İŞÂRÎ TEFSİRİN TANIMI VE MAHİYETİ.....	4
1.1. İşârî Tefsirin Tanımı	4
1.1.1. “İşâret”, “İşârî” ve “Tefsir” Kelimelerinin Sözlük Anlamı.....	4
1.1.2. İşârî Tefsirin İstılahi Anlamı	4
1.2. İşârî Tefsirin Mahiyeti	7
1.2.1. İşâret.....	13
1.2.2. Keşf ve İlham.....	16
1.3. İşârî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi.....	21
1.3.1. Bazı Meşhur Mutasavvıflar ve İşârî Tefsirleri	24
1.4. İşârî Tefsirin Kabul Edilebilir Olması İçin Gerekli Şartlar ve İşârî Tefsirde Yöntem	38

İKİNCİ BÖLÜM

2. İŞARİ TEFSİR ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	41
2.1. Eleştirilere Genel Bakış	41
2.2. İşari Tefsir Anlayışının Mâhiyetine Yönelik Eleştiriler	42
2.2.1. İşârî Yorumların Tefsir Olarak İsimlendirilmesine Yönelik Eleştiriler	43
2.2.2. İşârî Tefsir Yöntemlerine Yönelik Eleştiriler.....	51
2.2.3. İşârî Tefsirin Delillendirilmesine Yönelik Eleştiriler	52
2.2.4. Sıhhat Şartlarına Yönelik Eleştiriler.....	60
2.3. İşârî Yorumların Keyfiyetine Yönelik Eleştiriler	61
2.3.1. İşârî Yorumların Bâtınîlerin Tevillerine Benzemesi	62
2.3.2. Ayetlere Selefin Anladığının Dışında Manalar Verilmesi	66
2.3.3. İşârî Yorumların İnanç Esasları Açısından Tehlikeler İçermesi	67

2.3.4. Ayetlerin, Zahir Anlamın ve Bağlamın Dışına Çıkılarak Yorumlanması.....	71
2.3.5. İşârî Yorumlarda Arap Dilinin Sınırlarının Dışına Çıkılması.....	74
2.3.6. Cefr, Ebced vb. Yöntemlerle Ayetlerin Yorumlanması	75
2.4. İşârî Tefsir Anlayışının Savunusu ve Eleştirilere Verilen Cevaplar	81
2.4.1. Kur’ân’ın Zahirinin Dışında Sayısız Bâtını Anlamlarının Bulunduğu Görüşü..	82
2.4.2. Bâtın Manaların Sûfilere Allah Tarafından Öğretildiği Görüşü.....	85
2.4.3. İşârî Tefsirin Bâtınîlerin Tefsiriyle Karıştırılmaması Gerektiği Görüşü	88
2.4.4. İşârî Yorumların Şeriata Muhalif Olmadığı, Aksine Dini Yaşam İçin Faydalı Olduğu Görüşü	90
2.4.5. İşârî Yorumlarda Ebced ve Cefrin Kullanımının Savunulması	92
2.4.6. Şa’rânî’nin İbn Arabî Özelinde Sûfilere ve İşârî Tefsiri Savunması.....	93
SONUÇ	98
YARARLANILAN KAYNAKLAR	101
ÖZ GEÇMİŞ	111

ÖZET

Hicri birinci ve ikinci (miladi yedi ve sekizinci) yüzyıllarda Müslümanların yaşantısındaki sadelik, dünyadan yüz çevirme ve ibadatlere düşkünlük şeklinde ortaya çıkan zühd anlayışı zaman içerisinde tasavvuf adı altında sistemleşerek kendi usul ve kavramlarını geliştirmiştir. Tasavvuf ehlinin kendine özgü yöntemleri Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasında da kendini göstermiştir. Kur'ân'da her ayetin zahirî manasının yanında ehline mahsus bâtinî manalarının da bulunduğu anlayışı çerçevesinde geliştirdikleri tefsir yöntemi ve buna dayalı izahlar mutasavvıfların kendileri de dahil olmak üzere çeşitli çevrelerden eleştirilere maruz kalmıştır. Bu çalışmada öncelikli olarak, mutasavvıfların kendilerine mahsus bir bilgi edinme yöntemi olan keşf ve ilhama dayalı Kur'ân-ı Kerîm yorumlarını ifade eden işârî tefsirlere yöneltilen eleştiriler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu eleştirilerin hangi konularda yoğunlaştığı, özellikle hangi fikrî yapının temsilcileri tarafından yöneltildiği, eleştirilerde haklılık payı olup olmadığı gibi meselelere de değinilmesinin yanında işârî tefsiri savunanların bu eleştirilere ne şekilde yanıt verdiği de gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İşârî tefsir, eleştiri, keşf, ilham, zahir, bâtin, tefsir, tevil.

ABSTRACT

The thought of Islamic sufism came in eighth in seventh and eighth centuries (AC) and developed its own method and concepts in time. These methods also appeared in relation to understanding and interpretation of the Quran. The way of interpretation based on the idea of “The verses of the Quran have hidden meanings beyond their apparent meanings” has been criticised by different circles including sufis themselves. In this study we will try to examine the criticism raised against the “symbolic interpretation” as a priority. In addition to addressing issues such as on which subjects the criticisms are concentrated and by representatives of which intellectual structure the criticisms were expressed, we tried to show how these criticisms were answered by those who defend symbolic interpretation.

Keywords: Symbolic interpretation, criticism, apparent, esoteric, interpretation, exegesis.

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: adı geçen eser
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin/ibn (oğlu)
bkz.	: bakınız
b.y.	: basım yeri yok
c.	: cilt
Çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: editör
H.	: hicri
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
thk.	: tahkik eden
trs.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber aracılığı ile öncelikli olarak nüzul vasatındaki Arap toplumuna ve ardından bütün insanlığa bir hidayet vesilesi olarak gönderilmiş ilahi bir hitaptır. Bu ilahi hitabın ilk maksadı indiği şirk toplumunda mutlak bir tevhid inancı yerleştirmektir. İkinci olarak ölümden sonra dünyadaki amellerin karşılığının verileceği başka bir hayatı ifade eden ahiret hayatına dair vurgular göze çarpmaktadır. Bu iki temel inanç esasıyla birlikte ibadetler de Kur'ân'ın temel meseleleri arasındadır. Esasen diğer dinlerde ve İslam öncesi Arap toplumunda da var olan fakat Kur'ân'ın nüzülüyle yeni bir hüviyet kazanan ibadetler, tevhid ve ahiret inancıyla birleşerek kulluk bilincini artırmakta önemli bir rol oynamaktadır. Kur'ân'ın öngördüğü kulluk biçimini içselleştiren müminlerle peygamberin önderliğinde yeni bir toplumun aşama aşama inşa edildiği görülmektedir. İşte bu yeni toplumda Allah'ın hitabı Kur'ân, hayatın her yönüne dokunmakta, söz konusu yeni inanç sistemine dayanarak her şeyin merkezine ahlak ve adaleti koymaktadır.

Yukarıda genel hatlarıyla tarif etmeye çalıştığımız Kur'ân, kendi içerisinde kitap olarak adlandırılabilir ancak Hz. Peygamber'in vefatından bir süre sonra "iki kapak arasında olan yazılı bir metin" anlamında bir kitaba dönüştürülmüştür. Bu sebeple Kur'ân'ın kitap olmaktan önce hitap olma özelliğini vurgulamaya çalıştık. Bu özelliğinin en çok hissedildiği dönem nübüvvetin başlangıcından Hz. Peygamber'in vefatına kadar olan yaklaşık yirmi üç senelik süreçtir. Zira Kur'ân ayetlerinin belirli kişiler hakkında, belirli olaylar ve durumlar üzerine peyderpey indiği yani vahyin canlı olduğu dönem bu dönemdir. Vahyin kesilmesinin ardından sözlü hitabın dondurulmasıyla birlikte Müslümanlar bir kitap/metin ile karşı karşıya kalmışlardır. Son ilahi hitabın bizzat muhatabı olup ona göre hayatının nizamını oluşturan neslin de ahirete irtihal etmesiyle Müslümanların vahiyle irtibatı şekil değiştirmeye başlamıştır. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılması hususunda birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Vahyin canlılığının sürdüğü ortam ve zamandan uzaklaştıkça onu anlama konusunda farklılıklar ortaya çıkmıştır.

Kişisel farklılıklar, Kur'ân'ı anlama ve yaşama noktasında ortaya çıkan farklılıkların ilk sebebi olarak mütalaa edilebilir. Bu farklılıkların ilk olarak sahabe devrinde kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Nitekim bazı sahabiler ticaret ile ilgilenip günlük hayatlarına yeni dinlerinin kuralları çerçevesinde devam ederken, bazıları peygamberin dizinin dibinden ayrılmayıp sürekli bir şeyler öğrenme arzusunda olmuşlardır. Bazılarının ise -Hz. Peygamber kendilerini uyarana dek- daha takva üzere bir hayat yaşamak arzusu ile kendilerine evlenmeyi, yeme içmeyi ve uyumayı yasakladığına dair rivayetler mevcuttur. Aslında bu durum insanların farklı mizaçlarda yaratılmasının bir sonucu olarak günümüzde de gözlenebilir bir durumdur ve son derece doğaldır.

İkinci olarak çevresel ve toplumsal faktörler devreye girmektedir. Müslümanların kendi aralarında gelişen siyasi çatışmalar da Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur. Nitekim her grup kendi meşruiyetini sağlamak adına çoğu zaman siyasi meseleler hakkındaki görüşlerini Kur'ân'a söyletmeye çalışmışlardır. Öte yandan zamanın geçmesiyle ve Kur'ân'ın ana dili olan Arapçayı yeterince -hatta hiç- bilmeyen coğrafyalara yayılmasıyla nüzul dönemi Arapçasından uzaklaşmıştır. Bütün bunların sonucunda her ne kadar Kur'ân'ı anlamak için yoğun çabalar harcansa da ortaya birbirinden farklı Kur'ân ve İslam anlayışlarının çıktığı malumdur. İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması sadece dil problemini değil, Müslümanların o coğrafyalardaki halkın geçmiş din ve kültürleri ile etkileşime geçmesi gibi bir durumu da ortaya çıkarmıştır. Ayrıca gelişen İslam toplumlarında hızlanan ilmi faaliyetler ve farklı dinlere mensup kimseler ile yapılan münakaşalar da İslam'ı ve Kur'ân'ı anlama konusunda çeşitliliğe sebep olmuştur.

Bunlara bir de siyasi otoritelerin gerek meşruiyet kaygısı gerekse başka sebeplerle çeşitli gruplar ve onların dini söylemleri üzerindeki baskısı eklenmiştir. Baskılar karşısında bir grup Müslüman otorite ile mücadele ederken bir grup da otoriteye boyun eğmeyi tercih etmiştir. Bunların yanında kendini toplumdan soyutlayarak münzevi bir hayat tarzını benimsemiş gibi uç noktalara kayan Müslümanlar olmuştur. Ulema cephesinde de durum benzerdir. Bir yanda toplumun günlük meselelerine çözüm getirmeye çalışan ve daha ziyade pratik alanla ilgili çalışmalara yönelen alimler, bir yanda değişen kültürel ve sosyal çevrenin etkisi ile inanç alanında ortaya çıkan problemlere çözüm üretmeye çalışan alimler kendini göstermiştir. Dahası, bu alanlardaki tartışmaları şekilci ve samimiyetten yoksun olarak gören ve manevi alana yönelen alimler de olmuştur. İşte bu alana yönelik çalışmaları daha sonra tasavvuf adı altında sistemleşecek olan alimler daha ziyade güzel ahlak, nefsin kötülüklerinden sakınma, kalp ve ruhun temizliği gibi konularla ilgilenmişlerdir.

Tasavvuf, İslam'ın ilk dönemlerinden beri var olan zühd ve takvaya dayalı yaşantının bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sistemleşip kendine ait usul ve kavramları geliştirmeye başladıktan sonra İslam dini bünyesinde ortaya çıkan her anlayış gibi tasavvufta da kendi sistemini, usul ve kavramlarını dinin asli kaynaklarına -Kur'ân ve sünnete- dayandırma ihtiyacı kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda tasavvuf öğretilerinin Kur'ân ve sünnete uygunluğunu ispata yönelik pek çok eser kaleme alınmıştır.

Mutasavvıfların Kur'ân hakkındaki görüşleri de tasavvufun gelişim süreci ile paralel olarak değişip gelişmiştir. Son dönemde işârî tefsir adıyla meşhur olan tasavvuf ehlinin Kur'ân yorumları ilk dönemlerde genellikle ahlaki boyutu ön planda olan, dünyanın geçiciliği ve nefsin aldaticılığı gibi konulara vurgu yapan yorum örnekleriydi. Daha sonraları tasavvuf bünyesinde ortaya çıkan karmaşık nazariyeler ve bunların ihtiva ettiği kavramlar da işârî yorumlarda kendini göstermeye başlamıştır.

Gerek İslami ilimlerde gerekse başka herhangi bir alanda ortaya çıkan her grup ve anlayışın başına gelen tenkide maruz kalma durumundan tasavvuf ve işârî tefsirler de nasibini almıştır. Yine

her alanda görüldüğü gibi eleştiri sahasında da makul ve makbul olan örnekler olduğu gibi aşırı ve yersiz olanlar da bulunmaktadır.

İşârî tefsir adı altında zikredilen eserlere ve bu tefsir/yorum türüne yönelik eleştiriler, Kur'an ilimleri, tefsir tarihi vb. çeşitli çalışmalarda çeşitli dozlarda bulunmaktadır. Fakat tasavvufî Kur'ân yorumlarına yönelik eleştirileri inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bu çalışmada bahsi geçen eleştirilerin derli toplu bir şekilde ele alınması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bunu yaparken işârî tefsir anlayışına yöneltilen eleştirilerden ulaşılabilenler sınıflandırılarak verilmiş ve yeri geldikçe bunlar hakkında görüş beyan edilmiştir. Elde edilen tenkit örneklerinin daha çok hangi noktalarda toplandığı belirlenmeye çalışılarak işârî tefsir denilen sahanın problemleri görülen taraflarının ortaya konması amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle "Ulumu'l-Kur'ân" ve tefsir tarihi alanlarında yazılmış eserlerde konunun ele alınışı incelenmiştir. Genel bir başlık altında işârî tefsirler üzerine yapılan çalışmalar çok sınırlı olduğu için belli işârî tefsirler üzerine yapılmış müstakil çalışmalar da araştırılmıştır. Konu ile ilgili görülen meseleler de kelam ve fıkıh usulü gibi farklı alanlara dair eserlerde incelenmiştir. Nihayet söz konusu tefsir türüne yönelik tenkit noktaları elde edilen veriler doğrultusunda sınıflandırılmıştır. Bütün bunları yapmaktaki temel amacımız, işârî tefsir yönelişinin genel İslami ilimler penceresinden bakıldığında nerede durduğunu ve ulema tarafından bu yönelişin nasıl algılandığını ortaya koymaktır. Diğer yandan işârî tefsir yöntemini benimseyenlerin, ulemanın kendilerine bakışını nasıl karşıladığını tespit etmek de amacımızın bir parçası olmuştur.

İki ana bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde işârî tefsir ile ilgili bazı kavramlara ve işârî tefsirin tanımına, ortaya çıkış sürecine, kabul şartlarına, yöntemine ve bu alanda eser vermiş alimlere dair genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise işârî tefsirin mahiyetine ve bu tefsir türüne ait yorum örneklerine yönelik eleştirilere yer verilmekle birlikte bunlara işârî tefsirin meşruiyetini savunanlar tarafından nasıl itiraz edildiğine de değinilmiştir. Sonuç kısmında bu eleştiri örneklerine dair bir değerlendirme yapılarak çalışma tamamlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İŞÂRÎ TEFSİRİN TANIMI VE MAHİYETİ

1.1. İşârî Tefsirin Tanımı

1.1.1. “İşâret”, “İşârî” ve “Tefsir” Kelimelerinin Sözlük Anlamı

İşâret kelimesi Arapça ş-v-r (شور) kökünden türeyen *eşâra* (if’al babında) fiilinın mastarıdır ve bir şeyi göstermek, el ve baş ile imada bulunmak anlamlarına gelmektedir. Nitekim bir şeyi göstermek, ona işaret etmek için kullanılan parmağın Arapça’daki bir ismi de (işaret eden anlamında) *müşîradır*.¹ İşârî ifadesi ise işaret kelimesine bir nispet yâ’sı eklenmesi suretiyle elde edilmektedir ve “işaretle ilgili olan, işarete dair” demektir.

Arapça f-s-r (فسر) kökünden gelen ve bu kelimenin tef’îl babındaki mastarı olan tefsir kelimesi sözlükte beyan etmek (açıklamak, bildirmek, aşikâr kılmak), makul manayı izhar etmek gibi anlamlara gelmektedir. Aynı şekilde Kur’ân’ın beyanı ve tafsil edilmesi şeklinde de tanımlanmaktadır. Bununla birlikte doktorların hastalığı teşhis etmek maksadıyla idrarı/suyu incelemesi anlamına gelen *fesr* ve idrar örneği anlamındaki *tefsira* kelimeleri de aynı kökten gelmektedir.²

Gerek işaret gerekse tefsir kelimeleri hakkında daha ayrıntılı bilgileri sonraki bölümlerde vermeye çalışacağız. Fakat sadece bu tanımlardan hareketle bile işârî tefsir ifadesinin ilk bakışta “işaret/ima ile açıklamak” gibi bir anlamı çağrıştırmakta olduğunu, dolayısıyla içerisinde gizlemek ve beyan etmek gibi iki zıt anlamı barındıran bir terkip olduğunu söylemek mümkündür.

1.1.2. İşârî Tefsirin İstılahi Anlamı

Genel anlamı itibariyle işârî tefsir, zahirin dışında birtakım derin manalar ile Kur’ân’ı açıklamayı ifade etmekle birlikte özelden tasavvuf ehlinin kendilerine has yöntemlerle elde ettikleri Kur’ân yorumları için kullanılmaktadır. İfadenin bu şekilde kullanımı -daha sonra da değineceğimiz

¹ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî, **Kitâbü’l-‘Ayn**, thk. Mehdi el-Mahzûmî vd., Dâru Mektebeti’l-Hilâl, trs., c. 6, s. 280; Ebû Nasr İsmâîl b. Hâmid el-Cevherî el-Fârâbî, **es-Sihâh Tâcü’l-Lüğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 4. Baskı, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut, H.1407/1987, c. 2, s. 704; Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemalüddin ibn Manzur, **Lisânü’l-‘Arab**, 3. Baskı, Daru Sadır, Beyrut, H. 1414, c. 4, s. 436, 437

² Halîl b. Ahmed, a.g.e., c. 7, s. 247, 248; Cevherî, a.g.e., c. 2, s. 781; Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-Esfahânî, **el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân**, thk. Safvân Adnân ed-Dâvedî, 1. Baskı, Dâru’l-Kalem, Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrut, H. 1412, c.1, s. 636; İbn Manzûr, a.g.e., c. 5, s. 55

üzere- sonradan ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Bu sebeple işârî tefsir (et-tefsîru'l-işârî) ifadesi ne klasik tasavvuf eserlerinde ne de Kur'ân ilimlerine dair ilk eserlerde yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserlerde “sûfilerin Kur'ân yorumları”, “ehl-i tasavvufun Kur'ân hakkındaki sözleri” gibi ifadelerle işârî tefsirden bahsedilmektedir.

Esasen bir Şafii alimi olmasına ve Şafii fihî üzerine çokça eserler vermesine rağmen daha ziyade tefsire dair yazdığı tek eseri *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* ile tanınan Bedrüddîn Zerkeşî (ö. 794/1392)³ bu kitabında şöyle der: “Mutasavvıfların Kur'ân hakkındaki sözlerinin tefsir olmadığı söylenir.⁴ Bu yorumlar mutasavvıfların tilavet esnasında keşfettikleri vecd halleri ve manalardır.” Zerkeşî devamla, “*Ey iman edenler! Kafirlerden öncelikle yakınınızda olanlarla savaşın*” mealindeki Tevbe sûresi 123. ayet hakkında bir yorumu paylaşmaktadır. Ayetin işârî yorumuna göre “yakınınızda olanlar” ifadesinden kasıt “nefs”tir. Ayette en yakınımızda olanlarla savaşmamız emredilmektedir ve insana en yakın olan şey de kendi nefsidir.⁵ Dolayısıyla mutasavvıflara göre nefisle mücadele -ki tasavvufun temel öğretilerinden birisidir- zahir manadaki kafirlerle savaşma emrine kıyasla öncelikli olarak emredilmiştir.

Kur'ân ilimlerine dair modern dönemde yazılmış en meşhur eserlerden birinin müellifi olan Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1367/1948)⁶ söz konusu eseri *Menâhilü'l-İrfân*'da işârî tefsiri “Kur'ân'ın, zahiri dışında sülûk ve tasavvuf erbabına açılan ve zahirî mana ile tatbiki mümkün olan gizli işaretler doğrultusunda yorumlanmasıdır (tevil)” şeklinde tanımlamaktadır. Ardından bazı alimlerin bu tür tefsire cevaz verdiğini, bazılarının ise bunu yasakladığını ifade etmektedir.⁷

İslam Ansiklopedisi'nde ise işârî tefsir şu şekilde izah edilmektedir:

Sözlükte “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma” gibi manalara gelen işaret, tasavvufta “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” şeklinde tanımlanmış; keşf ve ilhamla Kur'an ayetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler de işârî (remzî) tefsir adını almıştır.⁸

³ Menderes Gürkan, “Zerkeşî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) içinde**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, 44, s. 289

⁴ Benzer bir ifade için bkz. Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Fevz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1432/2011, s. 871. Ancak Suyûtî (ö. 911/1505) bu cümleyi temriz siygası kullanmayıp “...bu yorumlar tefsir değildir” diyerek daha kesin bir dille ifade etmiştir

⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1957, c. 2, s. 170

⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, “Zürkânî”, **DİA içinde**, 2013, 44, s. 578

⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, 2. Baskı, Matbaatü 'İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, b.y., c. 2, s. 78

⁸ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, **DİA içinde**, 2001, 23, s. 424

Süleyman Ateş, tasavvufî tefsiri genel hatlarıyla tanıtip incelediği *İşârî Tefsir Okulu* adlı eserinde, tefsir ekollerinin doğuş safhasında mutasavvıfların da kendi görüşlerine uygun düşen tefsirleri topladığını, yaşadıkları zevk haline göre ayetlerden manalar çıkardıklarını, bu tefsire de “ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle, ayetin işaretinden kalbe doğan mana” anlamında “işârî tefsir” adını verdiklerini kaydetmektedir.⁹

İşârî tefsir konusunun detaylı bir şekilde ele alındığı bir çalışmada da işârî tefsirin kapsamlı bir tarifi şu şekilde yapılmıştır:

Konuyla ilgili kaynakların vurguladığı bütün noktalar nazara alındığında işârî tefsir faaliyetini şöyle tanımlamak mümkündür: Kur’ân-ı Kerim’in esrârını kavramış olan muhakkik ulemânın, âriflerin ve bir kısım sülûk erbabının, İlâhî ilhâm ve Rabbânî bir fetihle; âyetleri, zâhir mânalarına ters düşmemek ve onlarla kâbil-i telif olmak kaydıyla, birtakım lafzî veya manevî işaretlerden dolayı zâhirî mânalarından farklı bir şekilde tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirler Allah’ın vehbî olarak verdiği ilimle veya kalbe ilhâm ettiği işaret ve bilgilerle yapılabilir. Yani bu tür tefsirlerin ön yargılara dayanmaması, herhangi bir yorum şekline şartlanmaması; ayrıca âyetlerin zâhirî anlamlarını inkâr ve ihmal eder bir tarzda olmaması gerekir. Diğer bir deyişle bu tür tefsir örneklerinde işârî yorum öncelenecek zâhirî anlam dışlanmaz; aksine söz konusu tefsir ve yorumlar, âyetin zâhirî manasından ve tefsirinden sonra gelmek üzere âyetin muhtemel birçok anlamından biri olarak ortaya konur.¹⁰

Bu noktada belirtmek gerekir ki bazı araştırmacılar işârî tefsirin anlamının “tasavvuf ehlinin tefsiri” olarak sınırlandırılmasının doğru olmadığını düşünmektedirler. Onlara göre “işârî tefsir”, bu yöntemi kullanan zümreden ziyade yöntemin kendisine işaret eden bir isimlendirmedir. Dolayısıyla işârî tefsiri bazı alimlerin yaptığı gibi “mutasavvıfların Kur’ân hakkındaki sözleri” diye tanımlamak yeterli olmamaktadır. İşârî tefsirle ilgili çalışmasının muhtelif yerlerinde işârî tefsir türünün sadece tasavvufî tefsirlerle sınırlandırılmayacağını ifade eden Yunus Emre Gördük, sonuç mahiyetinde şu ifadelerle yer vermektedir:

Ehl-i tasavvufa göre Kur’ân’ın, kuru kuruya öğrenilmiş zâhirî ve maneviyattan yoksun bilgi ile tam olarak idrâk edilmesi mümkün değildir. Bir nevî ledünnî ilme ve ilhâma mazhar olduklarını iddia eden, kendi düşünce dünyaları ve manevî iklimleri ile Kur’ân’a yaklaşan sûfiler “işârî tefsir” metodunu çokça kullanmış, bu tefsir çalışmaları zamanla işârî tefsirin ta kendisi olarak telakkî edilmiştir. Oysaki işârî tefsir, sûfilerin yapmış olduğu tefsir türünü de içine alan geniş kapsamlı bir tefsir faaliyetidir. Çünkü tasavvuf ehli olmayanların da hatta tasavvuf öncesi dönemlerdeki İslâm büyüklerinin de işârî tefsir ve yorumlar yaptığı bilinmektedir. Bu nedenle “sûfî tefsir” veya “tasavvufî tefsir” adıyla anılması gereken bu çalışmaların, işârî tefsirin bir kısmı olarak mütâlaa edilmesi daha uygundur. Dolayısıyla tasavvufî tefsirleri aynı zamanda işârî tefsir olarak görmek mümkünken her işârî tefsir ve yorumun aynı zamanda tasavvufî tefsir sayılması mümkün

⁹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 18,19 (Ateş bu açıklamaların devamında “...Yaptıkları tefsirlere tefsir değil işaret adını verdiler. Bunun için tasavvufî tefsire işârî tefsir dendi.” şeklinde birbiriyle çelişir gibi görünen ifadeler kullanmaktadır. Tefsir kelimesini Kur’ân ile ilgili bütün izahlar hakkında kullanan alimler olduğu gibi bu konuda oldukça titiz davrananların da mevcut olduğunu belirtmekte fayda var diye düşünüyoruz. Mesela Mustafa Öztürk bu görüştedir ve Zürcânî ve Zehebî’nin de tefsir, tevil ve işaret kavramlarının yersiz ve özensiz kullanımına dair bir çelişkiye düştüğünü tespit etmiştir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 80, 81)

¹⁰ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 38, 39

görünmemektedir. Şu hâlde tasavvufî tefsir, sûfî müfessirlerin tasavvufî öğelerle yoğurdukları ve işârî yöntemle yapmış oldukları tefsirleri ifade etmelidir.¹¹

Kanaatimizce bu tür bir yaklaşım temelde yanlış değildir. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki tasavvuf ehlinin tefsir anlayışına işârî tefsir denmesinin sebebi onların eserlerinde “işâret” kelimesini kullanarak bu tür yorumları yapıyor olmalarıdır. Ayrıca tasavvuf ehli dışında işârî yöntemi kullananlar, dilin imkân ve sınırları içinde kalarak tevil yaparken, tasavvuf ehlinin çoğunlukla buna riayet etmedikleri ve bir kelimeye dildeki kullanımının dışında anlam tayin edebildikleri bilinmektedir.

İşârî tefsir ile ilgili yaptığımız değerlendirmenin meseleyi okuyucunun zihnine yaklaştırmak açısından yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte, konuyu daha net ortaya koyabilmek adına işârî tefsirin mahiyetine dair birtakım bilgilere ve işârî tefsir hakkındaki bazı görüş ve tartışmalara yer vermek; ayrıca keşf, ilham, işâret gibi ilgili bazı temel kavramlardan bahsetmek gerekecektir.

1.2. İşârî Tefsirin Mahiyeti

Sûfiler Kur’ân-ı Kerîm’i manevî derecelerine göre kendilerine gelen ilham vb. vehbî bilgilerle dayanarak yorumlamışlar ve bu yorumların bir araya getirilmesiyle de ortaya işârî tefsirler çıkmıştır. Yukarıda zikredilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere işârî tefsir/yorum, Kur’ân’ın zahirî anlamının dışında mevcut olduğu düşünülen başka özel ve derin manaları ihtiva etmektedir. Bu özel manalara ulaşmak için sûfilerin takip ettiği belli bir yöntem olduğunu söylemek zordur. Aldıkları manevi terbiye neticesinde kalplerinin Allah’tan gelecek olan gaybî bilgilere hazır hale geldiği ve bu sayede herkesin anlayamayacağı hakikatlere eriştikleri söylenmektedir. Bu noktada ortaya çıkan öznellik tefsir ilmi açısından sıkıntılı bir durumdur. Zira işârî yorumlarda, bir lafzın ifade edilen manaya delalet ettiğini kanıtlayan harici (dilsel vb.) herhangi bir delile ihtiyaç duyulmamaktadır. Dildeki lafızların delaleti meselesi nazarı dikkate alındığında bu bir sorun teşkil etmektedir. Bu sorun işârî yorumların kabulü için bazı şartlar ortaya koyma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. İleride daha detaylı bir şekilde ele alacağımız bu konu, işârî tefsirlerle ilgili en temel tartışma noktalarından biridir. Nitekim işârî yorumların makbul ve merdud olmak üzere ikiye ayrılması ve tefsirlerin bu ayrıma göre kategorize edilmesi, bu kabul şartları ile ilgili bir durumdur.

İşârî tefsirden bahseden çalışmalarda, Mısırlı alim Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin (ö. 1977), müfessirlerin izlediği metotlar hakkında yapılan ilk kapsamlı çalışma olan *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserine atıflar yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Zehebî’nin konuyla ilgili görüşlerini incelemek, sonraki çalışmalara yön vermiş olması açısından önem arz etmektedir.

¹¹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 279

Zehebî eserinde sūfîyye tefsiri başlığı altında işârî tefsir meselesini ele almaktadır. Tasavvufun doğuşu ve gelişimi ile ilgili birtakım bilgiler verdikten sonra tasavvufun nazari ve amelî olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Ona göre nazari tasavvuf araştırma ve eğitime, amelî tasavvuf ise kanaat, zühd ve Allah'a itaatte yok olmaya dayanır. Hem nazari hem de amelî tasavvufun Kur'ân tefsirine tesir ettiğini ifade eden Zehebî -tasavvuftaki ayrımın doğal bir sonucu olarak- benzer bir ayrımı sufi tefsirleri için de yapar: Nazari sūfî tefsir, işârî sūfî tefsir.¹²

Zehebî, “işârî tefsir” ile “nazari sūfî tefsir” olarak adlandırdığı bu iki tür arasındaki farkı da iki maddede açıklar. Ona göre, ilk olarak: Nazari sūfî tefsir sūfînin zihninde önceden var olan ilmi bilgilere dayanır. Sonra Kur'ân'ı o önbilgilere uyacak şekilde tefsir ederler. İşârî tefsir ise birtakım önbilgileri merkeze almaz, aksine sūfînin, ibarelerin üzerindeki hakikat perdeleri ona açılacak seviyeye gelinceye kadar nefsinin terbiye ettiği bir ruhi riyazete dayanır.

İkinci olarak: Nazari sūfî tefsirlerin müellifleri ayetin muhtemel manasının sadece kendi verdikleri mana olduğu, bunun dışında başka manalar olmadığı görüşündedirler. İşârî tefsir müellifleri ise ayetten muradın sadece kendi verdikleri mana olduğunu iddia etmezler. Aksine ayetten çıkarılabilecek ve her şeyden önce kastedilen başka bir mana olduğunu da kabul ederler ki bu mana zihne diğer manalardan önce gelen zahiri manadır.¹³

Zehebî aynı eserinde nazari sūfî tefsiri açıklarken “İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) bu tefsir yönteminin şeyhi/üstadı olduğunu” söylemektedir. İbn Arabî'ye nispeti doğru olmadığı halde onun adı ile meşhur olan tefsir¹⁴ ve aslen ona ait olan *el-Fütühatü'l-Mekkiyye* ve *Füsusü'l-Hikem* gibi eserler üzerinden söz konusu tefsir yöntemini izah eden Zehebî¹⁵, işârî tefsir ile ilgili açıklamalarından sonra bu türe örnek olarak Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), Şirazî (ö.

¹² Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehbî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetü Vehbe, Kahire, trs., c. 2, s. 251 (Aynı ayrımı ve devamında zikredilen iki tür arasındaki farklara Süleyman Ateş de Zehebî'den iktibasla eserinde yer vermiştir. Fakat Ekrem Demirli “İşâri tefsir” üzerinde yazılmış bir kitap Süleyman Ateş'in *İşâri Tefsir Okulu* isimli kitabıdır. Yazarın eserinde verdiği tarihsel bilgiler ve alıntılar bir yana, kitabın henüz girişinde bir tasnif yaparak ‘nazari’ ve ‘amelî’ tasavvuf ayrımına ve buradan hareketle de bunun tefsirlere yansımalarına değinmektedir. Doğrusu bu konudaki fikirlerinin bir mesnedini bulmak mümkün değildir.” ifadeleriyle Zehebî yerine Süleyman Ateş'in eserine gönderme yaparak bu ayrımın mesnetsiz olduğunu belirtmektedir. Zannediyoruz Süleyman Ateş'in eserinde dipnotların ve atıfların her zaman yerinde verilmemesi böyle bir probleme yol açmıştır. Hem Zehebî'nin hem de Ateş'in bu ayrıma dair serdettikleri görüşlerin geçerliliği ayrı bir konudur fakat burada eleştirinin muhatabı olarak Ateş yerine Zehebî'nin verilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bkz. Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (40), Erzurum, 2013, s. 123)

¹³ Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 261

¹⁴ Abdürrezzâk Kâşânî'ye ait olduğu tespit edilen **Te'vilâtü'l-Kur'ân** adlı eserdir.

¹⁵ Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 252

606/1209)¹⁶, Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256) gibi isimleri ve eserlerini zikretmektedir.¹⁷ Fakat ilginçtir ki İbn Arabî ve tefsiri hakkında “nazârî sûfî tefsir yönteminin başıdır” şeklinde bahsetmesine rağmen işârî tefsirleri sıraladığı bölümün devamında -yine bu bölümün bir parçası olarak, işârî tefsirler başlığı altında- İbn Arabî’nin tefsirine de yer vermiştir.¹⁸ Bu durum Zehebî’nin zihninin bu ayrım konusunda çok da net olmadığını düşündürmektedir. Çalışmasında aynı duruma işaret eden Gördük, Zehebî’nin bu tutumunu “Zehebî’nin söz konusu tefsirde geçen yorumların hepsinin değil bir kısmının nazari olduğuna kanaat getirmesi” şeklinde açıklar.¹⁹

Bu ayrım neticesinde bazı ön kabullere dayandığı ifade edilen nazari sûfî tefsir, sûfîlerin ayetlere kendi zihinlerindeki fikirlere uygun düşecek şekilde manalar verdikleri gerekçesiyle merdut kabul edilmiş, işârî tefsir ise bu kabilden önyargıları barındırmadığı, sûfînin, riyazeti neticesinde elde ettiği manevi derecesine göre kalbine doğan manalarla ayetleri açıkladığı düşünülerek makbul sayılmıştır.

Burada şu hususa kısaca değinmekte fayda vardır: Söz konusu yöntemle yapılan Kur’ân yorumlarının öncel bilgilere/ön yargılara dayanmadığı belirtilmekle birlikte bunun böyle olduğuna dair kesin bir delil yoktur. Ayrıca işârî tefsir denilen yorum örneklerinde karşımıza çıkan husus, ayetlerin konusu, bağlamı, muhatabı ne/kim olursa olsun bu ayetlerle ilgili sûfîlere gelen işaretlerin büyük ölçüde tasavvufun öğretileri (nefsle mücadele, kalp tasfiyesi, takva, dünyadan yüz çevirme gibi) ile ilgili olmasıdır. Bu durum hakkında en azından, tasavvuf erbabının aldıkları manevi eğitimden etkilenmelerinin ve yorumlarında ister istemez bu eğitimin içerdiği kavramlara yönelmelerinin normal olduğunu söyleyebiliriz. Bu da -bizce- işârî yorumun iddia edildiği gibi tamamen öncel bilgilerden azade bir yorum olmadığını göstermektedir.

İşârî tefsir ile ilgili dikkat çekilmesi gereken bir konu da bu tür yorumların “işârî tefsir” olarak adlandırılmalarının ne zaman başladığı meselesidir. Bir araştırmada belirtildiğine göre “işârî yorum/tefsir” kavramını Muhammed ez-Zehebî kavramlaştırmıştır ve bu kavram ondan sonra yaygınlık kazanmıştır.²⁰ Nitekim biz de daha eski kaynaklara dayanan bir “işârî tefsir” tanımına rastlayamadık. Zira daha sonraki bölümlerde de açıklayacağımız üzere mutasavvıfların Kur’ân yorumlarının tefsir olarak adlandırılması problemlili addedilmekle birlikte “işârî tefsir” ifadesi de bu türün ilk örnekleri içerisinde yer almayan, sonradan ortaya çıkmış bir ifade gibi görünmektedir.

¹⁶ Şirâzi adıyla zikrettiği müellifin eserini Arâisü’l-Beyân olarak vermesinden anlaşıldığı kadarıyla Zehebî burada Ruzbihân Baklî’yi kastetmektedir. Muhtemelen Bâklî’nin Şiraz’da geçirdiği yıllar ve dergahının orada olması (bkz. Nazif Hoca, “Baklî”, *DİA içinde*, 1991, 4, s. 545-547) sebebiyle onu Şirâzi nisbesiyle anmıştır.

¹⁷ Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 281-295

¹⁸ Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 295

¹⁹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açardan İşârî Tefsir*, s. 63, 64

²⁰ Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç Bana Aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife*, yıl: 9 (1), Bahar, 2009, s. 63

Nitekim klasik dönemlerde sûfîlerin Kur'ân yorumları için işaret, itibar, hakikat, latife, sır gibi kavramlar kullanılmış ve bu tür yorumları içeren eserlere tefsir ismi verilmemesine özen gösterilmiştir. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) eserini *Letâifu'l-İşârât*, Necmeddin Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî* (*Aynu'l-Hayât* veya *et-Tevilâtü'n-Necmiyye*), Reşîdüddîn el-Meybüdü'nin (ö. 520/1126'dan sonra) *Keşfü'l-Esrâr ve Umdetü'l-Ebrâr*, İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* diye isimlendirmesi bu durumun bir göstergesi sayılabilir.²¹ Aynı sebepten olsa gerek Alûsî (ö. 1270/1854) de işârî tefsir tabirini kullanmamış, aynı anlama gelecek şekilde tevil kelimesini tercih etmiştir. O, tefsir ve tevil kavramları ile ilgili görüşleri sıraladıktan sonra tevili şu şekilde açıklamıştır “Tevil, ibârelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla sâliklere âşikâr olan ve âriflerin kalplerine gayb bulutlarından yağan kutsî bir işaret ve ilahi kaynaklı bilgilerdir.”²²

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi işârî yorumların bilgi kaynağı diğer ekollerin nasları açıklarken ve yorumlarken istifade ettikleri bilgi kaynaklarından farklıdır. Söz gelimi rivayet tefsirlerinde nakil ön plandayken dirayet tefsirlerinde nakille beraber aklî birtakım yöntemlerin kullanıldığı fakat işârî tefsir olarak adlandırılan yorumlarda sûfîlerin keşf ve ilham yoluyla ayetlere mana verdikleri ifade edilmektedir. Sûfîlerin bu ameliye sırasında herhangi bir aklî gayret sarf etmedikleri, aksine verdikleri manaların tilavet esnasında gaybden kalplerine gelen işaretler/ilhamlar sayesinde ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Hatta bu hususu vurgulamak üzere tefsirlerinin mukaddimelerinde, tefsirlerini yazarken hiçbir kaynağa bakmadıklarını, eski kitaplardan nakiller yapmadıklarını, sadece gönüllerine doğan manaları yazdıklarını belirtmektedirler.²³

Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) sûfîlerin, ehl-i sünnetin özellikle de fakihlerin yöntemleri ile irfânî yöntemi uzlaştırmaya çalıştıklarını belirtmiş, bu uzlaşma için de Serrâc'ın (ö. 378/988) istinbat ameliyesini ortak bir metot olarak gösterdiğini; çağdaşı Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) ise sûfîlerin akidesi ile ehl-i sünnet akidesinin aynı olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir.²⁴ Onun tespitlerine göre Serrâc'ın ortaya koymaya çalıştığı şey şudur: Beyan ile irfan istinbatı arasındaki fark, mahiyet değil, araç farkıdır. Beyan uleması istinbat ameliyesinde dilin özellikleri, dildeki farklı ifade biçimleri ve nüzul sebepleri gibi bilgilerden istifade etmektedirler. Arifler ise riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktadırlar. Dolayısıyla ilki istenilen anlama ulaşmak için lafzı ve muhtemel delâlet türlerini incelemektedir (nazar). İkincisi ise içlerine gaybden bilgiler doğana

²¹ Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 80-82

²² Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, **Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî**, 1. Baskı, thk. Ali Abdülbari Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, H. 1415, c. 1, s. 6. أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سحج العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين

²³ Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem”, **İÜİFD**, s. 63, 64

²⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, (Çev. Burhan Köroğlu vd.), 3. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 379, 380

kadar nassı tefekkür etmekte ve dilleriyle tekrar etmektedir. Böylece bazı hakikat ve sırlara muttali olabilirler. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, irfânî istinbât tarzını açıklarken şöyle demektedir:

“Kul, kendisini işitenin karşısında kulak 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 tazîm ederse, huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz ederse; müstakim bir halle, selim bir kalp ile, berrak bir iman ile, temkin ve ilim kuvvetiyle hitâbını dinler, bilinmeyen cevabın bilgisini müşâhede eder.”²⁵

Görüldüğü üzere işârî tefsiri diğerlerinden farklı kılan en önemli husus işârî tefsirde kullanılan yöntemdir. Bu tefsir türünü diğerlerinden ayıran noktalardan bahsederken işârî yorumların daha çok hangi konuları içerdiği sorusu da gündeme gelmelidir. Tabii olarak bu soru -genellikle işârî yorumların sahipleri olmaları hasebiyle- ehli tasavvufun hangi alanlarla daha çok ilgilendiği sorusu ile doğrudan irtibatlıdır.

Bilindiği üzere tasavvuf dini yaşantının ahlâki ve manevi boyutu ile ilgilenmektedir. Tasavvufun özetle “Kalbe, ahlaka, ruha, hale, makama, marifete, sırta ve bâtına ait bilgiler; şeriâtın iç yüzü, İslam dininin ruhu, manası, özü, iç âlemden bahseden ilim”²⁶ şeklinde tanımlanması da onun ahlak ve maneviyatla ilgili bir disiplin olduğunu gösterir.²⁷ Serrâc tasavvufun konusunu açıklarken dini ilimleri Kur’ân bilgisi, sünen ve beyan bilgisi, iman hakikatlerinin bilgisi olmak üzere üçe ayırmış ve bu üç sınıfın da Allah’ın kitabı, Rasulullah’tan gelen haberler ve evliyauallahın kalbine doğan hikmetlerin sınırları dışına çıkmadığını belirtmiştir. Yani ona göre dini bilgi için üç kaynak söz konusudur ve bunlardan biri de velilerin kalplerine doğan bilgilerdir. Serrâc bu görüşünü “Cibril hadisi”²⁸ diye meşhur olan rivayete dayandırır. Söz konusu rivayette geçen İslam, iman ve ihsan kavramlarını da şu şekilde açıklar: “İslam zahir, iman hem zahir hem bâtın, ihsan ise zahir ve bâtın olan şeylerin hakikatidir ki Rasulallah s.a.v. de ihsan hakkında ‘Allah’ı görmediğin halde görüyormuşçasına O’na kulluk etmendir, nitekim O seni görmektedir’ buyurmuştur”.²⁹ Bu konuyla ilgili bir araştırmada verilen şu bilgiler meselenin daha net anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

Serrâc’a göre tasavvuf geniş ölçüde ahlaki ilgilendiren sorunlar sebebiyle yaygınlaşmış ve zamanla bu sorunları temellendirmeye ilgili bir teori oluşturmaya yönelmişti.

²⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtû’l-Kulûb**, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. 1, s. 85. Tercüme için bkz. Câbirî, a.g.e., s. 381

²⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, (Çev. Süleyman Uludağ), 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 301, 302

²⁷ Tasavvufla ilgili çok çeşitli tarifler yapılmıştır. Tasavvufun mânevî bir hayat tarzı olarak özelliklerini, Kitap ve Sünnet’le irtibatını, kulun Allah’la ve mâsivâ ile ilişkilerini, kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk gibi işlevlerini, sūfinin niteliklerini ve görevlerini belirten bu tariflerin bine kadar çıktığı söylenmektedir. Tanımların çeşitliliği önemli ölçüde tanım yapan sūfinin o anki mânevî hali ve mertebesiyle ilgilidir. Bu sebeple tariflerin sayısının sūflerin sayısı kadar çok olduğu belirtilir. Bkz. Reşat Öngören, “Tasavvuf”, **DİA içinde**, 2011, 40, s. 119

²⁸ Buhârî, İman, 50; Müslim, İman, 1

²⁹ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, **el-Lüma’**, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Sürur, Dâru’l-Kütübi’l-Hadîs, Mısır, 1960, s. 22

İhsan kavramı da -tanımından hareketle- sūfîlerin murakabe, ihlas, tevekkül, rıza gibi pek çok terimle açıkladıkları seyr u sülûkun amacını ve en üst başlığını oluşturmaktaydı. Seyr u sülûk aşamalarının sonunda hedeflenen, sâlikin ahlaken olgunlaşmasıdır. Bu nedenle Serrâc Tasavvufun alanını ahlak olarak tespit eder. Nitekim kaynaklar pek çok sūfînin tasavvufu ‘ahlak’ olarak tanımladıklarını aktarmışlardır. Her ne kadar sūfîlerin tasavvuf tariflerinde bir birlikten söz etmek mümkün değilse de neticede ifade edilen, çeşitli riyazet ve mücahede uygulamalarıyla ahlaki olgunlaştırmaktı. Böylece Serrâc, iman ve amel alanını kelim ve fıkıh ilmine hasretmiş ve ihsan alanını ahlakla ilişkilendirerek bu alanda ilim yapma yetkisinin sūfîlere ait olduğunu belirtmiştir.³⁰

Tasavvufun din bilimleri arasına girme sürecini incelerken işârî yorumların bu dönemde ne işlev gördüğünden bahseden Demirli’ye göre tasavvuf ve işârî yorumlar fıkıh ve itikat alanında söz söyleme amacı gütmemektedir. Tasavvuf ahlak alanında yetkiyi elinde tutarak kendisini fikh-ı bâtın olarak görmüş, ahlak ile direkt bağlantısı bulunmayan konularda ilgili alanın alimlerine tâbi olmuştur. Demirli burada özellikle işaret kavramına dikkat çekerek işaretin yorumda ikincil olmak demek olduğunu hatırlatmaktadır. Bu ‘ikincil olma’ durumunun da tasavvuf ehlinin, lafzın zahirine göre hüküm veren diğer alimlere bağlı oluşundan kaynaklandığını düşünmektedir.³¹

Yukarıda sıraladığımız görüşlerden de anlaşıldığı üzere müellifler işârî yorumların amel ya da akide/inanç alanında değil ahlak alanında gerçekleşen bir istinbat faaliyeti olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sūfîler nasıl fıkıh ve kelim alanlarında o alanların alimlerini otorite olarak görmüşlerse, ahlak alanında da sadece kendilerini yetkili görmüşler; fıkıh ve kelim alimlerinin otoritesini kabul etmemişlerdi.³² Serrâc’ın dini ilimlerin tasnifi konusundaki görüşlerini de hatırlayacak olursak, sūfîlerin şeriat-hakikat ayrımı meselesinde şeriat ile ilgili kısmı diğer alimlere bıraktıklarını fakat hakikat alanında söz hakkını kendi ellerinde bulundurduklarını söyleyebiliriz.

Hakikat-şeriat ayrımının zahir-bâtın ayrımı ile -hatta tefsir-tevil ve lafız-mana çiftleri ile- ilgisi bulunduğunu söyleyebiliriz. Câbirî’nin belirttiğine göre bütün kültürlerdeki gnostik akımlar zahir-bâtın çiftini kendi dünya görüşlerini oluşturmada ve eşya ile ilişkilerinde kullandıkları gibi İslam kültüründeki irfani akımlar da bu ikiliyi yoğun bir şekilde kullanmışlar ve dini nasları bunlar ışığında yorumlamaya çalışmışlardır.³³ Daha sonra da değineceğimiz üzere ayetlerin zahir, bâtın, had ve matla’ olmak üzere dört boyutlu bir mana içeriğine sahip olduğunu ifade eden rivayet ve türevleri işârî yorum yönteminin şer’î bir dayanağı olarak gösterilmektedir. Özellikle zahir ve bâtın düalizmi bu bağlamda sıkça gündeme getirilmektedir. Dahası, bu yorum yönteminin meşruiyetini ispat sadedinde bâtın karakterli yorumların hem Kur’ân-ı Kerîm’e hem de hadis-i şeriflere uygulanmak

³⁰ Hacı Bayram Başer, “Serrâc’ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9 (22), 2010/2, s. 108, 109

³¹ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 125, 126

³² Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk”, **AÜİFD**, s. 127

³³ Bkz. Câbirî, a.g.e., s. 353. (Kelime çiftleri arasındaki ilişkiler için aynı eserin 2. Kısmı olan İrfan başlığının birinci bölümü “Zahir ve Bâtın” incelenebilir; s. 353-377)

üzere ilk olarak Hz. Peygamber ile başladığı söylenmektedir.³⁴ Bununla birlikte pek çok ilim dalının ıstılahında olduğu gibi, işârî tabirinin de ayırım yapılmadan uzun süre bâtın tabirinin içinde kullanılmaya devam ettiği düşünülmektedir.³⁵

İşârî tefsir söz konusu olduğunda, gerek tanımlarda gerekse konu ile ilgili tartışmalarda sıkça geçmesi bakımından bazı kavramlara ayrıca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu kısımda işaret, keşf ve ilham gibi kelime ve kullanımlara göz atacağız.

1.2.1. İşâret

Daha önce de belirtildiği üzere işaret sözlükte bir şeyi (el, baş, ima vb. ile) göstermek demektir. Arap dili, kelim ve fıkıh alimi olan Seyyid Şerîf el-Cürânî'nin (ö. 816/1413) işaret tanımı ise şu şekildedir:

Öncesinde kelim/konuşma geçmeden (yani öncesinde, kendisi sebebiyle mananın ortaya çıkacağı bir konuşma olmaksızın) bizzat şıganın kendisiyle sabit olan şeydir. Nassın işareti ise öncesinde bir metin (yani ifade) geçmemesine ve metinden kastedilen o olmamasına rağmen sözün nazmında dil bakımından sabit olan şeyle amel edilmesidir. Şu ayette olduğu gibi: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ “Onların beslenmesi -ve giyimi örfe göre- babaya aittir” burada kastedilen nafakanın belirlenmesidir fakat aynı zamanda soyun babaya ait olduğuna/dayandığına dair bir işaret vardır.³⁶

Görüldüğü üzere nassın işareti fıkhıta kullanılan delalet (işaretin delaleti) kavramı ile benzer şekilde tanımlanmaktadır. *İslam Ansiklopedisi*'nde (DİA) işaretin “Lafzın, sevk edilmiş amacı dışında kalan, fakat asıl manadan ayrılmayan ve onun gereği olan ikincil bir manaya delaleti anlamında fıkıh usulü terimi”³⁷ şeklinde bir tanımı da yer almaktadır.

İki tanımda da dikkat çeken husus kastedilen mananın yani lafzın sevk edilmiş amacının dışındaki bir manaya yönelme durumudur. Klasik tasavvuf eserlerine bakıldığında, işaretin ıstılahtaki kullanımının da benzer şekilde zahirin dışındaki bir manaya yönelmeyi ifade ettiği görülecektir. Fakat asıl manayla ilişki söz konusu olduğunda işârî tefsir ile işaretin delaleti arasında ciddi anlamda bir fark söz konusudur. Çünkü ilki lafzın asıl manasıyla ilişkisini her zaman önemsemekle ikincisinde buna dikkat edilir.³⁸

³⁴ Ali Osman Koçkuzu, “Hazret-i Peygamber'in Mizâcî ve Hadîste İşârî Tefsîr”, **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)**, SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2002, s.229

³⁵ Fikret Karapınar, **Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V./M. X.-XI. Asır)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 280; Yunus Emre Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı”, **Marife**, Yaz, 2, 2011, s. 14

³⁶ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif el-Cürânî, **Kitâbü't-Ta'rifât**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1983, c. 1, s. 27

³⁷ “İşâret”, **DİA içinde**, 2001, 23, s. 423

³⁸ Nihat Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun Değeri”, Mustafa Öztürk (Ed.), **Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, 1. Baskı, Kuramer, İstanbul, 2018, s. 199

Serrâc ilk tasavvuf klasiklerinden *el-Lüma*³⁹ adlı eserinde işaret hakkında şöyle bir söz nakletmektedir: “Bizim bu ilmimiz işarettir, ibareye dönüştüğü an gizli kalır/anlaşılmaz.”³⁹ Öte yandan işaret kavramını çağrıştıran “müstenbetât”ın “Muhakkikînden olan ilim/anlayış ehlinin Allah’ın kitabına ve Rasulullah’ın sünnetine zahiren ve bâtınen muvafık olacak şekilde çıkardıkları anlamlardır ve bunların hem zahirleriyle hem de bâtınları ile amel edilmesidir” şeklinde bir tanımına yer vermektedir. Ardından bu kimselerin bildikleri ile amel ettikleri takdirde Allah Teala’nın “O insana bilmediğini öğretti”⁴⁰ ayetinin hükmünce onları bir ilme varis kılacağını belirtmekte ve “bu ilim de işaret ilmidir” demektedir.⁴¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere işaret ilmi zahir hükümlere riayet etmek suretiyle manevi derecesini yükselten kişiye Allah’ın ikram ettiği bir ilimdir ve bu ilim ifadeye dökülmeye çalışıldığında karmaşık bir hal alır ve anlaşılabilir.

Tasavvuf konusunda erken dönemlerde yazılmış bir diğer eser olan *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*’ta işaret ilminin sûfilere has bir ilim olduğundan söz edilmektedir. Müellif Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990) bu ilme işaret denmesinin sebebini, kalbin bazı sırlara doğrudan müşahede ve mûkaşefe yoluyla muttali olması ve bu sırların ifade edilmesinin mümkün olmaması ile açıklar. Bunlar ancak söz konusu manevi hali yaşamak ile anlaşılabilir.⁴²

Meşhur selefi alimi Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise işareti kıyasa benzetmektedir. Nitekim sûfilerin bâtınî mana adıyla elde ettikleri manalar hakkında birtakım ihtimallerden bahsederken ortaya konulan anlamın, lafzın delaleti türünden değil, itibar ve kıyas kabilinden olduğunu ifade eder. Ona göre bu, bir nevi kıyastır. Nitekim fıkıhçılar bunu “kıyas”; sûfiler de “işaret” diye isimlendirirler. Bu da tıpkı kıyas gibi, sahih ve batıl olmak üzere ikiye ayrılır.⁴³

Günümüz çalışmalarında işaret “Bir manayı, düşünceyi veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatma anlamında tasavvuf terimi” olarak tanımlanmaktadır. Mutasavvıflar sadece kendilerinin anlayabilecekleri ve herkesin de bilmesi gerekmeyen, açığa vurulduğu takdirde yanlış anlaşılmaya yol açabilen veya çok derin ve ince bir anlam taşıdığı için kelimelere dökülemeyen hususları, kutsal metinlerdeki dolaylı anlamları ehli olanlara anlatmak istediklerinde işaret adını verdikleri bir anlatım yolu kullanmayı tercih etmişlerdir.⁴⁴

³⁹ Serrâc, a.g.e., s. 414

⁴⁰ Kur’ân, Alak Sûresi, Ayet:5 (Ayet mealleri için başka kaynaklardan da yararlanılmakla birlikte genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın meali kullanılmıştır. <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>)

⁴¹ Serrâc, a.g.e., s. 147

⁴² Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm b. Yakûb el-Kelâbâzî el-Buhârî el-Hanefî, **et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 78

⁴³ İbn Teymiyye, “Risale fi İlmi’l-Bâtın ve’z-Zahir-Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale”, (Çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat), **Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, s. 280-281

⁴⁴ Süleyman Uludağ, “İşaret”, **DİA içinde**, 2001, 23, s. 423

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere işaret, tasavvuf erbabının herkesçe anlaşılacak birtakım görüşlerini ve naslara dair yorumlarını, ehli olmayanların tenkitlerinden sakınmak için kullandıkları bir tabirdir. Ekrem Demirli de işaretle ilgili şu açıklamalarıyla aynı konuya dikkat çekmektedir:

Sufilerin sözlerine baktığımızda ‘işaret’ tabiri aynı anlamda ‘beyan etmek’ ve ‘gizleme’yi içeren paradoksal bir muhtevaya dönüşür. Bu itibarla ‘işaret’, göstermek-gizlemek anlamlarıyla, uzun bir süreç içerisinde tasavvufun din bilimleriyle ilişkilerini anlayabileceğimiz merkez kavramlardan birine döner. Serrac’ın işaret kavramını tanımlarken söylediği “manası latîf olup sözle açıklanması mümkün olmayan ve manası konuşan tarafından gizli tutulan şeydir” cümlesi ‘işaret’ tabirini hangi çerçevede ele almamız gerektiği hususunda dikkatimizi çeker. Bu anlamıyla işaret tabiri en çok remiz ile yakın anlamli olabilir.⁴⁵

İşaretin keşf ve ilham kavramlarını çağrıştıracak şekilde açıklandığı bir başka tarifte ise işârî sözcüğü ile hem sembolik, remzî, ima ve işaret yoluyla söylenmek istenen, hem de ima ve işaret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türünün kastedildiği belirtilmektedir.⁴⁶

Yine “yapacağı bir iş konusunda kararsız olan bir dervişin gönlünü mürşidine bağlayıp karşılaştığı ilk olayı içine doğan, aklına gelen ilk düşünceyi olumlu veya olumsuz olarak yorumlamasına” da işaret denilmiştir.⁴⁷

Ayrıca işaretin ikincil yorum; işârî tefsirlerin de asıl tefsirlerin yanında ikincil tefsir sayıldığı belirtilmiş, bu görüşe göre “Bir tasavvuf terimi olan işaretten türetilen işârî yorum belirli bir yöntemle yapılan tefsire kıyasla ‘bağlayıcı olmayan yorum’dur.” denilmiştir.⁴⁸ Bu ifadeden hareketle işaretin/işârî yorumun belirli bir yöntemi olmadığı da söylenebilir.

İşaretin, kıyas ve istinbat kavramlarıyla ilişkilendirildiğinden, ayrıca sembolik bir anlam içerdiğinden bahsettik. Kavramın tarihi süreçte özellikle tasavvuf erbabınca ne şekilde kullanıldığına ve geçirdiği değişime değinen Demirli’nin açıklamaları, söz konusu görüşleri ve tasavvufun ilgi alanını da ihtiva eden bir özet mahiyetindedir:

‘İşaret’ önce bağlayıcılığı olmayan ‘ikincil’ yorumların genel adı olmuşken aynı zamanda tasavvufi bilginin cedel ve tartışmalardan korunmasını sağlamıştır. Sûfiler ‘işaret’ tabirini kullanırken iki şeyi amaçladılar: Birincisi fıkıh ve akide alanıyla ilgili ayetler söz konusu olunca, Ehl-i Sünnet’in fakih ve kelim alimlerinin görüşlerine bağlı olduklarını ifade etmek istediler. Buna mukabil ahlakla ve nefsin terbiyesiyle ilgili naslarda kendi görüşlerini dile getirmektedirler. Bu durumda işari yorum ‘alimlerin’ belirli bir yöntemle ‘istinbat’ ettikleri ayetlerin kıyas yoluyla ahlaktaki karşılıklarını bulmak demektir. İkincisi ise bu sayede delillendirme sıkıntısından

⁴⁵ Demirli, “Kuşeyri’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk”, **AÜİFD**, s. 123

⁴⁶ Ali Osman Koçkuzu, a.g.e., s. 222

⁴⁷ Uludağ, “İşaret”, **DİA**, s. 423

⁴⁸ Demirli, “Kuşeyri’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk”, **AÜİFD**, s. 125

kurtulmak istemişlerdi. Bu durumda işaret, tasavvuf ehlini tartışmanın dışında tutarak kendi görüşlerini ‘ehli’ ile konuşmak imkânı kazandırmıştı.⁴⁹

1.2.2. Keşf ve İlham

K-ş-f (كشف) fiili sözlükte (عن harf-i cerri ile kullanıldığında) örtüyü/kapağı/perdeyi kaldırmak, açmak, ortaya çıkarmak demek olup, Kur’ân’da belayı ya da sıkıntıyı gidermek gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁵⁰ “Çaresiz kalana dua ettiğinde cevap veren, sıkıntısını kaldıran ve sizi yeryüzünde halifeler kılan kimdir?” mealindeki Neml Sûresi 27/62. ayette de bu anlamda kullanılmıştır. Bir tasavvuf terimi olarak keşf kısaca “aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyât konularında doğrudan bilgi alma yolu” olarak tanımlanmış, sûfiler tarafından “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme” ve “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamlarında kullanılmıştır.⁵¹ Bir başka tarife göre keşf, perdenin açılmasıyla gizli olanın ortaya çıkması demektir, gaybî hakikatlere yaşayarak ve temaşa suretiyle vâkıf ve muttali olmaktır.⁵²

İlham kelimesi, l-h-m (لهم) kökünden türemiş olup if’al babından bir mastardır. Sözlükte lehm yutmak⁵³, ilham ise “yutturmak” demek olup “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması⁵⁴, Allah ya da melekler tarafından kalbe/zihne/gönüle bir şeyin atılması⁵⁵ anlamına gelmektedir. Tasavvufî bir terim olarak doğrudan ve aracısız olarak Allah’tan alınan bilgi demek olup bu bilginin düşünerek elde edilmediği, feyiz yoluyla içe doğduğu ifade edilir.⁵⁶

⁴⁹ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk”, **AÜİFD**, s. 121 (Burada sûfilerin işaret tabirini kullanırken iki amaç gözetildiği belirtilmekle birlikte pratikte durum böyle değildir. Birincisi; sûfiler işârî yorumları sadece ahlak ve nefis terbiyesi ile ilgili nasları yorumlarken kullanmamışlardır. Mesela “Ey iman edenler! Kafirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın ve sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki Allah kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.” Mealindeki Tevbe suresi 123. ayette geçen “yakınızda olanlarla savaşın” emirden, nefis ile mücadele etmek şeklinde bir işaret çıkarmışlardır. Açıkça küffardan ve savaştan bahseden bir ayeti ahlak alanına çekmişlerdir. İkinci olarak sûfilerin işaret tabirini kullanarak kendilerini tartışmaların dışında tutmayı amaçladıklarından bahsedilmektedir. Ancak sûfiler kendi yorumlarının daha faydalı olduğunu düşündüklerinden bu yorumları kitaplaştırarak yaymışlar, dolayısıyla ‘ehli olmayan’ herkes bu yorumlara ulaşabilmiştir. Bu sebeple tasavvuf ehli kimseler tartışmanın dışında kalmak bir yana daha fazla tepki çekmişlerdir. Bkz. Nihat Uzun, a.g.e., s. 193)

⁵⁰ Esfahânî, **el-Müfredât**, s. 712

⁵¹ Süleyman Uludağ, “Keşf”, **DİA içinde**, 2002, 25, s. 315

⁵² H. Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 15. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 222

⁵³ İbn Manzur, a.g.e., c. 12, s. 554

⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, **DİA içinde**, 2000, 22, s.98

⁵⁵ Esfahânî, **el-Müfredât**, s. 748

⁵⁶ Yılmaz, a.g.e., s. 223 Diğer tanımlar için bkz. Mehmet Birsin, “Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri”, **Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı (Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri)**, Gaziantep, 2015, s. 250; Gülşen Ökten, **Kur’ân-ı Kerim’e Göre Bilginin Kaynakları**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 66

Cürcânî'nin tanımına göre ilham feyz yoluyla kalbe atılan şeydir. "Kalbe düşen/gelen bilgidir" de denir. Sufiler dışındaki alimler nezdinde hüccet olarak kabul edilmez. İ'lamdan farkı ise şudur: İlham i'lamdan daha özeldir. Çünkü i'lam kesb yoluyla da olabilir tenbih yoluyla da...⁵⁷

Keşf hakkında ise şöyle demektedir: Keşf sözlükte örtünün kalkması, ıstılahta ise perde arkasındaki gaybi manalara ve hakiki konulara/husurlara vücûden ve şühûden⁵⁸ muttali olmaktır.⁵⁹

Keşf ve ilhamın gaybın bilinmesindeki rolünün incelendiği bir makaleye göre gaybın bilinmesi mümkündür. Bunun yolu da bazı kimselere verilen keşf ve ilham gibi birtakım özel hallerdir. Duyu organları ve akıl belli şeylerin bilgisine ulaşmada insana yetebilirken gayb ile ilgili husurlarda insan aciz kalmaktadır. Bu konuyla ilgili şöyle denilmektedir: "Gâib denilen her şey keşf ve ilhamla bilinmez ama bunlardan bir kısmı, cüz'î ve belli bazı şeyler bilinebilir." Muhtemelen ilhamın vahyin bir benzeri/devamı olarak kabul edilmesi bu görüşü güçlendirmektedir. Nitekim vahyin türlerine dair Azizüddîn Nesefî'den (ö. 700/1300?) alınan bir tasnifte ilham vahyin kapsamına girmektedir. Nesefî'ye göre vahiy iki türdür: Peygamberlere mahsus olan özel anlamda vahiy, evliya ve asfiyaya mahsus olan genel anlamda vahiy. Genel anlamdaki vahye ilham da denir. Bu tasnife göre ilhamın da farklı türleri vardır.⁶⁰

Cürcânî'nin tanımında da geçtiği üzere keşfin vücûdî ve şühûdî olmak üzere iki türünden söz edilir. Bunların dışında da keşfin pek çok çeşidi vardır. Keşfin türlerinden her biri birbirinden farklı olduğu, bu sebeple bunlardan elde edilen bilgilerin açıklık, kesinlik ve güvenilirlik derecelerinin de birbirinden farklı olacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bunlardan her birinin kendine özgü bir hükmü vardır. Ayrıca bu bilgiler, keşf ehli ve ashab-ı mükâşefe denilen keşf sahiplerinin yeteneklerine, makamlarına, gerçekleştirdikleri kalp tasfiyesi ve ruh tezkiyesinin derecesine göre de farklılık gösterir.⁶¹

Keşfin bilgi değerinin incelendiği bir makalede keşf/mükâşefenin "muhâdara", "mükâşefe" ve "müşâhede" olmak üzere üç mertebeye meydana geldiği belirtilmektedir. Muhâdara, kalbin Hakk'ın huzurunda olması anlamına gelmektedir ve başlangıç halidir. Aynı zamanda muhâdara ilim ehlinin

⁵⁷ Cürcânî, a.g.e., c. 1, s. 184

⁵⁸ Vücûd: Varlık veya var olma anlamında mantık ve felsefe terimi. Bkz. Ali Durusoy, Mahmut Kaya, "Vücûd", **DİA içinde**, 2013, 43, s. 137-140. Şühûd: Müşâhede. Allah'ın zuhur ve tecellilerini görme anlamında tasavvuf terimi. Bkz. Uludağ, "Müşâhede", **DİA içinde**, 2006, 32, s. 152, 153

⁵⁹ Cürcânî, a.g.e., c. 1, s. 34

⁶⁰ Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV, İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II, Tartışmalı İlimi Toplantı**, İstanbul, 2014, s. 283, 284

⁶¹ Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV**, s. 284, 285, krş.: Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, **Mevsûatü Keşşâfî Istlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm**, thk., Ali Dahrûc, (Farsça'dan Arapça'ya Aktaran: Abdulah el-Hâlidî) 1. Baskı, Mektebetü Lübnân Naşirûn, Beyrut, 1996, c. 2, s. 1366, 1367

mertebesi kabul edilir. İlme'l-yakîn de denilen bu mertebeye tefekkür, istidlâl ve kesb ile erişilebilir. Muhâdaranın ardından mükâşefe hali gelmektedir. Mükâşefe halinde “kalp” veya “sır” gözünün açılmasıyla gayb âleminin görüldüğü iddia edilmektedir. Bu mertebede delil, akıl ve duyu organlarına ihtiyaç duyulmaz. Ayne'l-yakîn de denilen bu mertebe ve sonrası tamamen Allah'ın lütfu ile (vehbî olarak) gerçekleşmektedir. Mükâşefe mertebesinden sonra meydana gelen müşâhede halinde ise açık bir şekilde kalbin veya sırrın Hakk'ı gördüğü ifade edilmektedir. Bu hale aynı zamanda hakka'l-yakîn de denir.⁶²

Mükâşefenin keşfin bir türü olarak anıldığı bu açıklamaların yanında keşf ve mükâşefenin zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı da ifade edilmektedir. Keşfle yakın anlamlı olarak firâset, feth, inkişâf, müşâhede, muâyene, yakîn ve ilham gibi terimlerin ilk sûfîlerden itibaren kullanıldığı belirtilmiş, tasavvuf kitaplarında bu terimlerin birleştikleri ve örtüştükleri yahut ayrıldıkları ve farklı hale geldikleri noktalar üzerinde durulmuştur. “İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” anlamına gelen mükâşefe teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁶³

Keşf ve ilhamla ilgili, çalışmamız açısından önemli olan bir husus da bu ikisinin bir bilgi kaynağı olmak bakımından ne ifade ettiğidir. İnsanın gayb ile ilgili şeyleri bilme konusunda sorumlu olup olmadığı meselesi bir yana gayb âlemine dair keşf ve ilham gibi yöntemlerle elde edilen bilgilerin meşruiyeti ve bağlayıcılığı üzerinde pek çok tartışma yapılmıştır. Sûfîlerin büyük çoğunluğu nazarında keşf ile yakîn bilgiye ulaşmak mümkün görülürken alimlerden bir kısmına göre ise keşf yahut ilham kesin bilgi değeri taşımaz. Fakat ne olursa olsun elde edilen bilginin “bağlayıcı olmadığı ve genellenemeyeceği” hususunda hemen hemen bütün alimler uzlaşmış gibi görünmektedir.⁶⁴ Nitekim Uludağ'ın ifadeleri de bu yöndedir:

Bu yolla elde edilen bilgiler de şahsî ve ferdî manevî ve ruhî tecrübelerle dayanır. Bu sebeple bu bilgiler ancak vicdanla kabul edilir veya edilmez. Bu tür bir bilgi bir insanın gönlüne yatarsa onu kabul eder, yatmazsa kabul etmez.⁶⁵

İlhamın kesin bir bilgi kaynağı olarak görülmesinin ilk olarak Şia'da ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Şia'nın aşırı gruplarına mensup Muğîre b. Saîd el-İclî'nin “ism-i a'zam” sayesinde kalbe ilahi bilgilerin akacağına iddia etmesi ve Ca'fer es-Sadık'a (ö. 148/765) nispet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle, bazı Şiilere göre kendi imamlarına gele ilham kesin bilginin kaynağı olarak

⁶² Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 2002, s. 86

⁶³ Uludağ, “Keşf”, *DİA*, 25, s. 315

⁶⁴ Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, “İlham”, *DİA*, 22, s. 98, 99

⁶⁵ Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, s. 291

görüştür. İlhamın dini konularda kesin bilgi kaynağı olamayacağını ilk söyleyen Sünni kelamcının ise Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) olduğu söylenmektedir.⁶⁶

İlhamın genel ve özel olmak üzere önce ikiye ayrıldığından bahsetmiştik. Hem herkese verilen genel ilham hem de velilerde ortaya çıktığı kabul edilen özel ilhamın dini konularda kesin bilgi kaynağı teşkil etmesi ve delil olarak kullanılmasına ilişkin İslam alimlerinin görüşleri iki noktada toplanmaktadır:

1- İlham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir.

2- İnsan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dini alanda delil olarak kullanılamaz.

Her iki grubun da delillerini sıraladıktan sonra kendi görüşünü belirten Yusuf Şevki Yavuz şöyle söylemektedir:

İlhamın dini alanda kullanılacak kesin bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceğini savunan görüş nasların yanı sıra akıl ilkelerine daha uygun görünmektedir. İlham taraftarlarının dayandığı ayetlerde, müttaki ve salih kullara dini hükümlere kaynak teşkil edebilecek bilgi verildiğine dair açık bir beyan mevcut değildir. Bu ayetlerde ilahi emirlere uyanların Allah yolunda başarılı kılınacakları, nefislerine karşı verdikleri mücadelede yardıma mazhar olacakları ve izledikleri yolun isabetli olduğuna dair müjdelerin işaretlerini bu dünyada alacakları anlatılır. İmam-ı Rabbanî ile Abdülvehhab eş-Şa'rani ilhamın hiçbir şekilde helal, haram, farz, vacip gibi dini bir hükme mesnet teşkil edemeyeceğini belirtmişlerdir.

Yavuz ayrıca konu ile ilgili hadislerin bir kısmının uydurma olduğunu bir kısmının ise yanlış yorumlandığını ifade etmektedir.⁶⁷

Başka bir bakış açısına göre ise keşf ve ilhamla hasıl olan gayba ilişkin bilgilerin doğru olup olmadığını akıl ve duyu ile anlamak mümkün değildir. Zira bu görüşe göre bu tür bilgiler akıl ve duyu ile bilme alanını aşar (mavera-yı akl, müteâl/aşkın saha) ve bunu bilmenin yolu keşf ve ilhamdır. Yine bu yolla elde edilen bilgilerin şahsi ve ferdi manevi ve ruhi tecrübelerine dayandığı, bu sebeple de ancak vicdanla kabul veya reddedilebileceği ifade edilmektedir.⁶⁸

Keşf ve ilhama nasıl ulaşılabileceği konusunda daha önce de belirttiğimiz gibi akli/zihinsel faaliyetler ve duyu organlarının bir rolü yoktur. Veli kimsenin kalbine doğrudan birtakım gaybi bilgilerin gelmesi söz konusudur. Bunun için de o kimsenin manevî bir ön hazırlıktan geçmiş olması gerekmektedir. Yani bu bilgiye ulaşmanın yolu riyazettir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) mükâşefe ilmi hakkında “Siddîklerin ve Allah’a yakın olan kimselerin ilmi olduğunu, kalbin kötü sıfatlarından

⁶⁶ Yavuz, “İlham”, **DİA**, 22, s. 98

⁶⁷ Yavuz, “İlham”, **DİA**, 22, s. 99

⁶⁸ Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV**, s. 291

temizlenmesi ve tezkiyesiyle kalpte zuhur eden bir nur olduğunu” söylemektedir.⁶⁹ Yalnız bu yolda ilerlemek isteyen herkese bu bilgilerin verilmediği belirtilmekte, kişisel çabaların yanında bir de kabiliyetin olması gerektiği ifade edilmektedir. Uludağ’ın da dile getirdiği üzere keşf ve ilhamla bilgi edinmenin ve gaybî bilmenin ön şartı olarak riyazet/çile ve kalp tasfiyesi kabul edilmekle beraber doğuştan gelen ve yaratılıştan var olan bir yeteneğin (kabiliyet, istidat) gerektiği de çoğu zaman vurgulanır. Buna göre bu meselenin bir tarafı insanın iradesi ve çabasıyla, diğer tarafı Allah’ın hibesıyla ilgilidir. Onun için bu yolda hasıl olan ilme ilm-i mevhibe adı verilir. Bu uğurda çaba harcayan her insanın ilhama mazhar olmaması da bu şekilde açıklanır.⁷⁰

Ayrıca sûfilerin bu yöntemle elde ettikleri bilgileri bazı kriterlere tabi tutarak test ettikleri bilinmektedir. Zünnûn Mısırî’den yapılan “Arif, zahiri ahkama ters düşen bâtın ilmüne inanmaz.” şeklindeki alıntı keşf ile elde edilen bilginin niteliği konusunda sûfilerin genel tavrını yansıtmaları bakımından özellikle önemlidir. Üzerinde önemle durulması gereken meselenin bu yönü Cüneyd-i Bağdadi’nin “Bizim ilmimiz Kur’ân ve Sünnet ile mukayyettir.” şeklindeki ifadesiyle netlik kazanmış ve keşf ile elde edilen bilginin niteliği konusunda bir ölçü, mizan ortaya konmuştur.⁷¹ Sûfiler, kendilerine gelen bu gaybî bilgileri ilk zamanlarda Kur’ân ve sünnetle sınavıp hatalı olanı sahih olanından ayırırken (yani keşf ve ilhamda hata payı bırakırken) sonraki dönemlere gelindiğinde bazı alimlerin sûfilerin keşfini vahye eşdeğer addettiği görülmektedir. Sözelimi Gazzâlî’nin ve İbnü’l-Arabî’nin keşfi yöntemi vahiyle beraber telakki ettiği⁷² ve sûfilerin mücâhede ve mükâşefe ile elde ettiği bilgide hata olamayacağını söylediği belirtilmektedir.⁷³

Söz konusu yöntemlerle elde edilen bilgilerin test edildiği anlayışa geri dönecek olursak, bu konuda daha ayrıntılı bir görüşe göre “Keşf ve ilhamla hasıl olan bilgilerin açık, kesin ve güvenilir olma yönünden çeşitli dereceleri bulunduğunu göstermek için bu tür bilgileri bir kere nakil ve rivayetlerle (menkûlât/merviyât), bir kere fıkhîteki re’y ve icthad ile (kıyas-ı fukaha) bir kere de kelâmın istidlâli ve nazarî bilgileriyle karşılaştırmak gerekir.” Ancak bu ifadelerin yanında nazar ve istidlalden elde edilen bilgilerin de her zaman kesin bilgi değeri taşımayacağı, bununla birlikte akli yöntemlere dayanan zannî bilgilerin de aynı ölçüde -kesin bilgi gibi- değer gördüğü, keşf ve ilham ile elde edilen bilgilerin de aynen böyle olduğu belirtilmektedir.⁷⁴

⁶⁹ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, c. 1, s. 19, 20

⁷⁰ Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV**, s. 286, 287

⁷¹ Hacı Bayram Başer, “Tasavvuf İlmi ve Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri”, A. Cüneyd Köksal (Ed.), **Entelektüel Bağımlılığı Aşmak-İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar**, s. 220

⁷² Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, **İÜİFD**, s. 90

⁷³ Başer, “Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri”, **Entelektüel Bağımlılığı Aşmak**, s. 224

⁷⁴ Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV**, s. 279

Kısaca, keşf ve ilhamın erbab-ı sülûkun manevi hallerinde ilerlemesi ve Allah vergisi bir kabiliyet ile akli/zihinsel faaliyetler ve duyu organlarının dahli olmadan aniden kalplerine doğan gayb ile ilgili bilgileri ifade ettiğini söylemek mümkündür. İşârî tefsir/yorumların bu yöntemlerle elde edilen bilgilere dayandığı hatırlanacak olursa, bu yöntemlere yönelik farklı yaklaşımların işârî yorumlarla ilgili olarak da karşımıza çıkacağını tahmin etmek güç olmayacaktır.

1.3. İşârî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi

İşârî, sembolik karakterli yorumların ya da bâtinî tevilin⁷⁵ ilk olarak İslam dininde ortaya çıktığını söyleyemeyeceğimiz gibi, bu yorumları sadece kutsal kitaplar üzerinde yapılmış izahlarla da sınırlandıramayız. İlk bâtinî yorum örneklerinin Antik Yunan'da M.Ö. IX. yüzyılda yaşayan Yunanlı şair Homeros'un şiirleri üzerinde Antisthenes ve onun öncülük ettiği Kinizm ekolünün temsilcileri tarafından uygulandığı kaydedilmiştir. Bu yorum yöntemi Hz. İsa ile aynı zamanlarda yaşayan İskenderiyeli filozof Philo (M.Ö. 25-M.S. 50) ile birlikte Yahudi kültürüne intikal etmiştir. Philo'nun sistemleştirdiği alegorik/sembolik yorum nazariyesi daha sonra Hristiyan tefsir geleneğine aktarılmıştır. Kilise babaları tarafından lafzi anlamın dışına çıkan tipik bâtinî tevil örnekleri ortaya koyulmuştur. Ayrıca Şii ve sûfî gelenekte yaygın olarak görülen Kur'ân ayetlerinin zahir, bâtin, hadd ve matla' olmak üzere dört anlam boyutu olduğuna dair anlayışa benzer olarak, kilise babalarından Clement'in (ö. 215) de Tevrat'taki hükümlerin her birinin dört anlam düzeyi olduğunu ve bunların manevi dereceleri bakımından farklı kesimlere hitap ettiğini iddia etmesi gerçekten ilginçtir.⁷⁶

İslam tefsir geleneğinde, içerisinde sembolik ve bâtinî manaları barındıran işârî tefsir ekolünün doğuşu tabiun ve tebe-i tabiin dönemlerine götürülmekle birlikte⁷⁷ bu tefsir yönteminin sahabe döneminde ilk örneklerinin görüldüğü, hatta peygamberin de bu yöntemle ayetleri izah ettiği ve Kur'ân'da da bu yöntemin var olduğu ifade edilmektedir.⁷⁸

⁷⁵ İşârî yorumlar, lafzın zahiri manalarının dışında birtakım gizli ve derin manaların ortaya koyulması ve bu manaların elde edilmiş yöntemleri bakımından bâtinî yorumlarla benzeştiğinden, yorumların mahiyeti dikkate alınmaksızın burada birlikte anılmaktadır.

⁷⁶ Mustafa Öztürk, **Tefsirde Bâtînlilik ve Bâtînî Tevil Geleneği**, 1. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 151-159 (Philo'nun, sûfî gelenekteki yorumlara benzer yorum örnekleri için bkz. aynı eser, s. 154, 156, 157, 158)

⁷⁷ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s.18

⁷⁸ Bazı çalışmalarda işârî tefsirin Kur'ân'ın tarzı olduğuna dair şöyle açıklamalar yapılmaktadır: "İşârî tefsirin en önemli örneklerinden biri olan, Baba Nimetullah Nahcivanî'nin (ö. 920/1514 [?]) tefsirinin başında bu tarz tefsir, Kur'an'ın tarzı ve üslubu olarak nitelenmiştir. Bu eserde belirtildiğine göre Allah zü'l-Celal bazen açıkça, bazen da telmih, işaret ve ima yollarıyla da olsa, bir emrinde birkaç diğer noktaya dikkatleri çekebilmektedir. Bu yol, emirlerin önem sırasına göre sıralanmasını sağladığı gibi, bir çırpıda birkaç hususun göz önünde tutulmasını da sağlamaktadır. Mesela bütün temizlik emirlerinde, işârî tefsîr sahiplerinin anlayışlarına göre; beden, çevre, kalp ve ruh temizliği bir arada istenmektedir. İsterse nassın metni, sadece bunlardan birine ait ifadeler ihtiva etsin. Bu durumu böyle anlamamanın mü'mine hiç zararı olmadığı gibi, tam aksine, yararı da bulunmaktadır." Sahabenin "işâret"le ilişkisi hakkında da şunlar söylenmektedir: "Huzeyfe ibnü'l-Yeman: "Ey Allah'ın elçisi! Taat yollarımıza arz olan, onu kesen gulyabanileri bize anlat, yoksa taatı biz kendimiz de anlarız" buyurdıkları, yine aynı eserlerde zikredilir. Tabiidir ki buradaki gulyabani, insanın taatını ve ibadetini bozan, ihlasını zedeleyen kalbi ahlaksızlıklardan kinaye olarak söylenmiş bir ifadedir. Herkes nerelerde taat vardır, nerelerde bulunur? sorusunu sorarken, o remzlerle konuşmakta ve ihlası engelleyen noktaları üstü kapalı ifadelerle öğrenmeğe

İşârî tefsir yönteminin doğuş ve gelişim süreci, -özellikle tasavvufun benimsediği bir yöntem olması hasebiyle- önceleri zühd ve takva ekseninde belirginleşen tasavvufun gelişim süreciyle paralel olarak ortaya koyulmaktadır. Nitekim sahabenin ardından Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) devrinde ve onları izleyen Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve akranlarında -ki bu kimselerden gelen tefsir rivayetleri ilk işârî tefsir örnekleri arasında zikredilmektedir-, zühd hareketinin artık daha özelleştiği ve sonradan bu hareketin tasavvuf adını aldığı belirtilmektedir. Bu mutasavvıflar ahlak, edep, sosyal ilişkiler ve ruhun kazanması gereken güzel özellikler ile ruhta bulunmaması gereken kötü huyları ilgi alanı olarak belirlemiş, tefsirde dil ve gramer kuralları, rivayet metotları gibi kuralların yanında insanın iç dünyasına da hitap etmeyi amaçlayan içe dönük ve işârî karakterli bir yorum yöntemi geliştirip benimsemişlerdir.⁷⁹

İşârî tefsir konusunda Türkçe'de ilk kapsamlı çalışmayı yapmış olan Süleyman Ateş de işârî tefsirin ortaya çıkış sürecini ele alırken, konuya tasavvufu mahiyet ve köken itibarıyla inceleyerek başlamıştır.⁸⁰ Hicri ilk iki asırda sistemleşen hadis, fıkıh gibi diğer ilimler yanında tasavvuf hareketi de sistemleşmiştir. Ateş'in belirttiğine göre tabiun dönemi ve sonrasında İslami ilimler ve mezhepler teşekkül etmeye başlamış, oluşan her fırka Kur'ân ayetlerini kendi görüşlerine uygun düşecek tarzda yorumlamaya, kendi görüşlerini Kur'ân'dan çıkarmaya çalışmış ve zorlandıkları yerde tevile başvurmuştur. Buna bağlı olarak nakli tefsir/rivayet tefsirinin yanında bir de rey tefsiri ortaya çıkmıştır. Her fırkanın görüşünü yansıtan tefsir ekolleri doğmuş, mutasavvıflar da kendi görüşlerine uygun tefsirleri toplamışlardır. Böylece diğer tefsir ekollerinin yanında mutasavvıfların görüşlerini yansıtan tasavvufî işârî tefsir okulu doğmuştur.⁸¹

Kur'ân ilimleri ve tefsir tarihi gibi alanlarda yazılmış eserlerde işârî tefsirden bahsedilirken genellikle bu tefsir yönteminin şer'î bir dayanağı olup olmadığı konusu da tartışılmıştır. Nitekim Zehebî, "işârî tefsirin şer'î bir dayanağı var mıdır?" şeklindeki muhtemel bir soruya bazı ayet ve hadisleri delil göstererek cevap vermektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'in manalarını açıklarken işârî tefsirin kullanılması yeni bir olay değil, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilmeye başlamasından beri bilinen bir şeydir. Kur'ân ona işaret ederdi ve o da ashabını bu konuda uyarır ve onlara bu işaretleri

çalışmaktadır. Yine O'nun ölçüsüne göre, buralardan mü'min kaçınmca, ihlası zaten kolayca bulacaktır." Bkz. Koçkuzu, a.g.e., s. 229, 230

⁷⁹ Koçkuzu, a.g.e., s. 230

⁸⁰ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 11-25

⁸¹ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 18, 19

öğretirdi. Zehebî Kur'ân-ı Kerîm'de Nisa sûresi 78⁸² ve 82. ayeti⁸³ ve Muhammed sûresi'nin 24. ayetinin⁸⁴, Kur'ân'ın bir zahiri bir de bâtını olduğuna işaret ettiğini savunmaktadır. Zehebî ve aynı görüşte olan alimlerin delili söz konusu ayetlerde muhatapların “anlamıyorlar” diye kınanıyor olmasıdır. Çünkü muhatap kitle Arap'tı ve Kur'ân'ın dili de Arapçaydı. O halde şüphesiz ayetlerin zahirini anlıyorlardı fakat anlamadıkları şey Allah'ın hitaptan ne kastettiği idi ki o da bilemedikleri, akıllarıyla ulaşamadıkları bâtıdır. Zehebî bu görüşü desteklemek için bu konuda Hz. Peygamber'in Hasan-ı Basri'den mürsel olarak nakledilen “Her ayetin bir zahri bir batı, her harfin bir haddi, her haddin de bir matla'ı vardır.”⁸⁵ şeklinde bir sözü olduğunu belirtmektedir.⁸⁶

Daha önce de belirtildiği üzere ayetleri işârî yöntemle tefsir etmenin sonradan ortaya çıkan bir durum olmadığını, peygamberin ve sahabenin sözlerinde bu tefsir yönteminin ilk örneklerinin görüldüğünü hatta bu yöntemin Kur'ân'ın tarzı olduğunu savunan alimler mevcuttur. İşârî tefsir yönteminin İslam'ın ve Kur'ân'ın kendi özelliklerinden mi kaynaklandığı yoksa dış etkenlere bağlı olarak mı ortaya çıktığı konusu üzerinde durmaya değer bir konudur. Mahmut Ay işârî tefsirle ilgili bir makalesinde “İşârî Tefsirin Ortaya Çıkmasının Sebepleri” başlığı altında bu konuyu incelemekte ve dört temel sebep sıralamaktadır. Ona göre Kur'ân'ın kendisi ayetlerin işârî yöntemle yorumlanmasının ilk sebebidir. Kur'ân dilinin sembolik yapısı ve Kur'ân'da verilen bazı bilgilerin temsili olduğunun doğrudan ayetlerde belirtilmesi işârî yoruma kapı aralamaktadır. Bunun yanında Kur'ân'ın manasını düşünmenin ve anlamının öneminden bahseden ayetler⁸⁷ ile Kehf sûresindeki Musa peygamberle bilge kul arasında geçen hadise⁸⁸ de ledünnî bir ilmin -işaret ilminin- varlığına, dolayısıyla işârî tefsire delil gösterilmektedir. Ayrıca bazı ayetlerin sadece zahir anlamları ile

⁸² “Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır. Onlara bir iyilik gelirse, “Bu, Allah'tandır” derler. Onlara bir kötülük gelirse, “Bu, senin yüzündendir” derler. (Ey Muhammed!) De ki: “Hepsi Allah'tandır.” Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!”

⁸³ “Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”

⁸⁴ “Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”

⁸⁵ Taberî bu rivayeti Abdullah b. Mesud'dan nakletmiştir. Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Camîu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, c. 1, s. 22

⁸⁶ Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, c. 2, s. 261, 262

⁸⁷ Yukarıda da bahsi geçen Nisa sûresi 78. ve 82. ayetler ve Muhammed sûresi 24. ayetin işârî tefsire delil olduğunu ileri süren alimlere göre bu ayetlerde müşriklere hitap edilmekte ve onların söz anlamaz olduklarından ve Kur'ân'ı düşünmediklerinden bahsedilmektedir. Halbuki Kur'ân müşriklerin çok iyi bildikleri açık bir Arapça ile inmiştir dolayısıyla onların zahiren Kur'ân'ı anlamamaları mümkün değildir. O halde müşrikler Kur'ân'ın bâtın/gizli/derin manalarını anlayamıyorlardı. Ayetlerde de bu bâtın manaları düşünmeye teşvik vardır. Bkz. Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, c. 2, s. 262

⁸⁸ Musa-Hızır kıssası olarak bilinen Kehf sûresinin 60. ila 82. ayetlerinde geçen hadiseye göre Musa peygamber, kendisine Allah katından ilim ve hikmet verilen bir kul ile buluşmuş ve bu ilmi ondan öğrenmek istemiş, nihayet onunla bir yolculuğa çıkmıştır. Rivayetlerde Hızır olduğu belirtilen bu bilge kul baştan Musa peygamberi uyararak göreceği şeyleri sorgulamamasını istemiş de Musa peygamber dayanamamıştır. Çünkü Hızır zahiren anlaşılması mümkün olmayan, şeriata aykırı birtakım işler yapmıştır. Musa'nın daha fazla bu yolculuğa devam edemeyeceği anlaşılınca sonunda Hızır bu işlerin hikmetini açıklamıştır. Bu olaydan anlaşıldığı kadarıyla görünenin ötesinde herkesin -bu durumda peygamberlerin bile- anlayamayacağı sırlar vardır. Bu sırlara ancak Allah'ın kendi katından bir anlayış bahsettiği kimseler vâkıf olabilir. Mutasavvıflar Kur'ân'ın zahirinin dışında herkesin anlayamayacağı derin manaları olduğunu ifade etmekte ve bu kıssa ile görüşlerini desteklemektedirler.

yetinilmesi durumunda anlaşılacak kadar tekellüflü ifadeler içermesi⁸⁹ de işârî yorumu bir nevi gerekli kılmaktadır. Kur'ân'dan sonra işârî tefsirin ortaya çıkmasında ikinci olarak Kur'ân'ın bîatını olduğunu ifade eden ve gizli bir ilmin varlığından söz eden rivayetler⁹⁰ rol oynamıştır. Kur'ân ve hadisten sonra üçüncü sebep olarak insanların farklı yapılarda olmasını zikreden Ay, son olarak -diğer sebepler kadar etkili olduğunu düşünmese de- Helenistik felsefe, Yeni Eflatunculuk, Stoacılık gibi yabancı tesirlerden söz etmektedir.⁹¹ Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Kur'ân'ın dili ve üslubunun işârî tefsire zemin hazırlayan asıl etken olduğu düşünülmektedir.⁹² Bununla birlikte bu düşüncenin isabetli olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Çünkü Kur'ân'ın ifadeleri, içinde yer aldıkları dahili ve harici bağlamla birlikte düşünülmelidir. Yani bir ayet, geçtiği bölüm, nüzul sebebi, nüzul dönemi Arapçası, dönemin şartları gibi unsurlara dikkat edilmeden tek başına ele alınmamalıdır. Bunlar göz önünde bulundurulduğu takdirde işârî tefsire zemin hazırladığı düşünülen durumlar genellikle ortadan kalkmakta ve ayetlerin kasdı bir şekilde anlaşılabilir.

Buraya kadar verilen bilgiler işârî tefsirin nasıl ortaya çıktığı ve bu tefsir yönteminin İslam'ın temel kaynaklarına dayanıp dayanmadığı ile ilgilidir. İşârî tefsirin gelişim sürecini ise bu alanda eser vermiş mutasavvıflar ve eserleriyle birlikte incelemek yerinde olacaktır.

1.3.1. Bazı Meşhur Mutasavvıflar ve İşârî Tefsirleri

Bu kısımda tabiin döneminden başlayarak bazı meşhur mutasavvıflar ve onların Kur'ân yorumlarından bahsedilecektir. Böylece işârî yorumların tarihî süreç içerisinde nasıl gelişip değiştiği gözlemlenebilecektir.

Tabiin devrinin en faziletlilerinden sayılan Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Allah sevgisini temel alan tasavvufî anlayışa karşılık Allah korkusunu esas alan Basra zühd okulunun temsilcisi kabul

⁸⁹ Enfal sûresi 17. ayette geçen “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.”; Kaf sûresi 16. ayette geçen “Biz insana şah damarından daha yakınız.”; Hadid sûresi 3. ayette geçen “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtin’dir.” ve Nur sûresi 35. ayette geçen “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır.” gibi ifadeler ilk bakışta anlaşılması güç ifadelerdir.

⁹⁰ “Kur'ân'daki her âyetin bir zâhiri, bir bîatını, bir haddi ve bir matlaı/muttalâı vardır.” (İbn Acîbe, **el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî, nşr. Hasan Abbas Zeki, Kahire, H.1419, c. 1, s. 36); “İlimler arasında sedef içindeki saklı inci gibi bir ilim vardır ki onu Allah'ı bilen bilginlerden başkası bilemez. Onlar onu söyledikleri zaman Yüce Allah'a karşı gururlu olanlardan başkası inkâr etmez.” (Kelâbâzî, **et-Taarruf**, s. 87); “İlim ikidir. Biri kalpte gizlidir ki faydalı olan da budur.” (Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb**, c. 1, s. 210)

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 24, 2011, s. 110-120

⁹² Mahmut Ay burada görüşünü desteklemek için Louis Massignon'u referans göstererek şöyle bir ifadeye yer vermektedir: “Dikkatlice tetkik edildiğinde görülecektir ki, tasavvufî tefsirin ana kaynağı Kur'an'dır.” Ancak kaynağı incelediğimizde Massignon'un tasavvufî tefsirden değil bizzat tasavvufun kendisinden (islamic mysticism) bahsettiğini görmekteyiz. “The long inventory above allows us to affirm that the Qur'an, through constant recitation, meditation and practice, is the source of Islamic mysticism, at its beginning and throughout its growth.” Bkz. Louis Massignon, **Essay On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism**, (Çev. Benjamin Clark), University of Notre Dame Press, Indiana, 1997, s. 73; Ay, İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek, a.g.e., s. 120

edilir.⁹³ Tefsirinde⁹⁴ bâtinî mananın izleri görülmekle birlikte zahir anlamı esas almıştır. Tefsirde en büyük özelliği ayetlerin ruhunda bıraktığı ize ve zevke göre ayetlerden manalar çıkarmasıdır. Bizzat ayetleri tefsir etmediği, ayeti okurken duyduğu hisleri dile getirdiği ifade edilir. Yani tefsirden ziyade vazettiği söylenebilir. Bu metot sufilerin metodu ve işari tefsirin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.⁹⁵

İlk dönem işârî yorum örnekleri arasında Cafer es-Sadık'tan (ö. 148/765) gelen rivayetler önemlidir. Mutasavvıflar arasında bazı anonim tefsirlerin hemen Cafer-i Sadık'a nispet edildiği ancak kendisine atfedilen tefsirlerin çoğunun iftira olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Cafer-i Sadık'ın bu tür tefsirlere yön verdiği bilinmektedir.⁹⁶ Kendisine cefr, havas, tılsım gibi birtakım gizli bilgilerin verildiği, gaybı ve geleceği bilme gibi bazı olağanüstü yeteneklerin nispet edildiği, bu konunun daha ziyade son dönem mutasavvıfların ilgisini çektiği ve bu durumun birçok hurafeye yol açtığı belirtilmektedir.⁹⁷ Cafer-i Sadık'a ait olduğu belirtilen⁹⁸ bir tefsir ile ilgili yapılan çalışmada bu tefsirin ona nispetinin akla ve dönemin şartlarına uygun olduğu, bu tefsir içerisinde İslam'ın özüne, Kur'ân ve sünnete aykırı görüşler bulunmadığı ifade edilmektedir. Ayetlerin izahında tamamen işârî yöntem kullanılmış, çok az yerde zahiri anlama göre açıklamalar yapılmıştır. Tasavvuf kavramlarının açıklamalarına fazlaca yer verilmiştir. Öyle ki bu açıklamalardan küçük bir tasavvufi tefsir terimleri sözlüğü derlenebilir.⁹⁹

İlk dönem zahid ve sûfileriden Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) ait olduğu tespit edilen eksik bir tefsir cüzü bulunmaktadır.¹⁰⁰ *Et-Tefsîr* isimli eserin hicri ikinci yüzyıla ait ilk sistemli rivayet tefsirlerinden olup Taberi tefsirinin temel kaynakları arasında olduğu belirtilmektedir.¹⁰¹ Tamamen rivayete dayalı olduğu belirtilen bu eserde 49 sure ile ilgili açıklamalar yapılmakta, bu surelerin de

⁹³ Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA içinde*, 1997, 16, s. 292

⁹⁴ "Tefsiri" derken müstakil bir eserden söz edilmemekte, Taberi'nin (ö. 310/923) *Camîu'l-Beyan*'ı gibi eserlerde bulunan Hasan-ı Basrî rivayetleri kastedilmektedir. Bununla birlikte günümüz araştırmacıları tarafından kendisine ait rivayetler bir araya getirilerek *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî* adıyla yayınlanmıştır. Bkz. Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, 16, s. 292

⁹⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 39-46

⁹⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 55

⁹⁷ Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sadık'a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi - Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 57, 58

⁹⁸ Müellif, eserin Cafer es-Sadık'a aidiyeti konusunda içerik ve isnatlarla ilgili inceleme ve nüsha karşılaştırması sonucunda şöyle demektedir: "Sonuç olarak eserin Cafer es-Sâdık'a ait olduğunu ispatlamak ne denli zorsa, bütünüyle ona ait olmadığını söylemek de o kadar zor, hatta imkansızdır. Öncelikle söz konusu nüsha ülkemizde tektir, tarihi bir eserdir, önemli bir belge niteliğindedir ve oldukça orijinal işârî tefsir yorumları içermektedir. Bu yönüyle, içinde İmam Cafer es-Sâdık'ın ismi hiç geçmemiş olsa dahi incelenmeye değer bir eser mahiyetindedir. Bununla beraber İmam Cafer es-Sâdık gibi gerek Sünnî gerekse Şîî bütün Müslümanların ortak değeri olan bir şahsiyetten yapılan tefsir rivayetlerini ihtiva ediyor olması ve kaynaklara da o şekilde geçmesi eseri ayrıca değerli kılmaktadır. İçeriğin belki küçük bir kısmı için, değişik emarelerden yola çıkılarak sonraki devirlere aittir denebilir, ancak bütünsel bir bakışla değerlendirildiğinde İmam Cafer es-Sâdık'tan hiçbir iz taşımadığı iddia edilemez. Öte yandan elimizde, İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen rivayetlerin gerçekten ona ait olup olmadığını tespit etmek için mihenk görevi yapacak, ondan geldiği katiyen sabit olan herhangi bir tefsir metni maalesef bulunmamaktadır." Bkz. Gördük, *Cafer es-Sadık'a İsnad Edilen Tefsir*, s. 123, 124

⁹⁹ Gördük, *Cafer es-Sadık'a İsnad Edilen Tefsir*, s. 121, 138, 302

¹⁰⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 58

¹⁰¹ Recep Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, c. 38, s. 24

tamamının değil bazı ayetlerinin kısa kısa tefsirlerine yer verilmektedir. Bu tefsirde tasavvufun felsefi fikirlere rastlanmadığı, daha çok tasavvufun birr ve takva yönünün ön plana çıktığı görülmektedir. Nefsi bütün kötülüklerin sebebi olarak gören mutasavvıfların anlayışını yansıtan bir tefsir olduğu söylenebilir.¹⁰²

Zahidliği ile meşhur olan Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) zühd ile ilgili rivayetleri topladığı *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik* adlı eseri bu alanın önemli eserlerinden olmuştur.¹⁰³ Tefsir ile de ilgilendiği ve kaynaklarda ona ait tefsirin *Kitâbu't-Tefsir* ya da *Tefsîru'l-Kur'ân* adıyla zikredildiği belirtilmekle¹⁰⁴ birlikte Süleyman Ateş bir nüshası Süleymaniye'de mevcut bulunan *el-Vadîh fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı iki ciltlik bir tefsiri yanlışlıkla Abdullah b. Mübarek'e nispet etmekte ve bu tefsirin rivayet metoduyla yazılmış özet bir eser olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵ Yapılan bu yanlışlığın işari tefsirin gelişim süreci ile ilgili değerlendirmeleri de etkilediği belirtilmektedir.¹⁰⁶

Tabiun ve tebei tabiin dönemlerinden sonra zühd hareketinin gelişerek fena fillah düşüncesine dönüştüğü belirtilmekte, bunun etkisiyle işârî tefsirlerin de aynı paralelde gelişim ve değişim gösterdiği, ayetlerin izahında zühd ve takvanın yanında fena fillah düşüncesinin hâkim olmaya başladığı görülmektedir.¹⁰⁷

Bu devirdeki işârî tefsir örneklerinin, tasavvufun kuruluş safhasında bazı ayetler üzerine yapılan ve genellikle şifahi yolla nakledilen tefsirler olduğu ifade edilmektedir. Sonrasında bu rivayetler derlenip işârî tefsirleri içeren müstakil eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Tasavvufun kuruluş devri sayılan bu ilk devirde bazı ayetlerin görünen manalarının yanında birtakım derin manalara ulaşılmaya çalışılırken zamanla her ayetten sayısız manalar çıkarma yönelimi baş göstermiş ve nihayet Kur'ân'ın manasının sonsuz olduğu anlayışı yerleşmiştir.¹⁰⁸ Bu anlayışın yerleşmesinde muhtelif ayetlerde "Kitap"ta her şeyin bulunduğu¹⁰⁹, hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı¹¹⁰ yönündeki ayetlerin de etkisi büyüktür. Sûfiler bu ayetlerde geçen kitap lafzını Kur'ân-ı Kerîm olarak anlamışlar

¹⁰² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 60-61

¹⁰³ İshak Özgel, "Erken Dönem İşari Tefsiri Bağlamında Abdullah İbn Mübarek (ö.181)'in Tefsiri Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (18), 2007, s. 122, 123

¹⁰⁴ Özgel, a.g.e., s. 125, 126

¹⁰⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 61, 62

¹⁰⁶ Bu nispetin yanlış olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve deliller için bkz. Özgel, a.g.e., s. 127-133. Nitekim Ateş -daha önce Allah korkusu zühd ve takva ekseninde gelişen işari yorumların- bu tefsirle gitgide Allah sevgisine yönelmeye başladığı şeklinde bir yorum yapmaktadır. Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 62

¹⁰⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 64 (Biz bu tespitin, işârî tefsirin -nazarî sûfî tefsirin aksine- belli ön kabullere dayanmadığı görüşüyle çelişik olduğu kanaatindeyiz. Aksi takdirde tasavvufta yeni düşünceler, yeni akımlar ve yeni kavramlar ortaya çıksa bile işârî yorumların aynı kalması; bu yeni düşünce, akım ve kavramlara uyacak şekilde değişmemesi gerekirdi.)

¹⁰⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 63

¹⁰⁹ Kur'ân, Yâsîn Sûresi, Ayet: 12

¹¹⁰ Kur'ân, En'âm Sûresi, Ayet: 38

ve buradan hareketle Kur'ân'da her ayette hatta her harfte ehlinin anlayabileceği binlerce mananın bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat pek çok müfessir buradaki kitap lafzı ile Kur'ân'ın değil Levh-i Mahfûz'un kastedildiğini ifade etmektedir.¹¹¹ Ayrıca Kur'ân'ın bir zahiri bir de bâtını olduğuna dair rivayet ve türevleri de Kur'ân'dan çok sayıda manalar çıkarmanın mümkün olduğu anlayışını desteklemek için kullanılmıştır.¹¹²

İşârî tefsirin sistemleşmeye başladığı dönemde Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir b. Musa el-Vâsîtî olmak üzere üç büyük sûfiden söz edilmektedir.¹¹³

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) sûfî kimliğiyle şöhret bulmakla birlikte tefsir ve kelamla da ilgilenmiştir. Her sureden bir veya birkaç ayetin tefsiri içeren *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i kendisi kaleme almamıştır.¹¹⁴ Bundan önceki işârî yoruma dayalı tefsirlerde olduğu gibi bu tefsirde de zühd ve takva hakimdir, Kur'ân'ın tamamı değil, surelerin bazı ayetleri üzerinde durulmuştur. Hemen her ayetten nefisle mücadele ile ilgili manalar çıkartmıştır. Yine önceki tefsirlerde örnekleri mevcut olan insan ve kâinat arasında kurulan benzerlik bu tefsirde de görülmekle birlikte vahdet-i vücûd taraftarı olmadığı belirtilmiştir.¹¹⁵

Cüneyd b. Muhammed (Cüneyd-i Bağdâdî) (ö. 297/909) tasavvuf terimlerini, usul ve esaslarını tesbit ederek tasavvufun ortaya çıkışını sağlayan büyük sûfilerden biridir.¹¹⁶ Sülemî'nin eseri *Hakâiku't-Tefsîr*'inde Cüneyd'den çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Fakat onun asıl fikirlerinin yeni ortaya çıkan ve yayımlanan mektuplarında olduğu söylenmektedir. Cüneyd için en önemli mesele tevhiddir. Bütün yazılarını/tefsirlerini tevhide bağlayarak bitirir. Ona göre tevhide ulaşmanın yolu ibadetten geçer. İbadeti sırf Allah için yapmak ibadetin gerçek manasına erdirir ve böyle bir ibadet kişiyi tevhidin son mertebesi olan fena fillah makamına götürür. Fena halini son mertebe olarak görmeyen Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre asıl mertebe fenadan sonra uyanıklığa geçmektir. Fenâ fillah düşüncesi sonunda insanı panteizme götürebilir. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî ve ilk mutasavvıflar bu tehlikenin önüne geçmişlerdir. Cüneyd'e göre fena Allah'ta bekadır, Allah olma değildir.¹¹⁷

¹¹¹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, 2 (3), 1999, s. 102

¹¹² Gerçi bu duruma dair Süleyman Ateş'in tasavvufun ve işârî tefsirin sistemleşme dönemi içerisinde bir örnek vermemesi ilginçtir. Ayetlerden sonsuz manalar çıkarılması ile ilgili Gazâlî (ö. 505)'den önceki sûfilerin tefsirleri arasında herhangi bir örnek zikretmediği halde söz konusu anlayışın bu dönem içerisinde ortaya çıkan bir durum şeklinde sunulması çok isabetli görünmemektedir. Fakat işârî tefsirin gelişim sürecine dair kapsamlı bir esere ulaşamadığımızdan bu görüşe burada yer vermek durumunda kaldık.

¹¹³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 64

¹¹⁴ Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *DİA içinde*, 2009, 36, s. 321-323

¹¹⁵ Nitekim tefsirinde dünya ve dünyaya dair ne varsa kalp, ruh, nefis, tab' diye tefsir edilir. Bu izahlar primitif olsa da sonraki felsefi izahlara temel teşkil ettiği, bu bakımdan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin işârî tefsirde yerinin büyük olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 73

¹¹⁶ Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA içinde*, 1993, 8, s. 119-121

¹¹⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 74-86

Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsîfî (ö. 320/932'den sonra) Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. Tasavvufî haller ve makamlar konusunda ilk defa fikir beyan eden sûfîler arasında yer alır. Vahdet-i vücûd anlayışının sistemli bir şekilde ortaya konulmasından yaklaşık üç asır önce yaşamasına rağmen ele aldığı konular ve bunları işleyiş biçiminden hareketle onun bu anlayışın hazırlayıcılarından biri olduğu söylenebilir.¹¹⁸ Tefsiri için -günümüze ulaşmadığından- tek kaynak Sülemî'nin *Hakâik*'idir. Cüneyd'in talebesi olması hasebiyle ondan etkilenmiş, özellikle tevhid ve fena nazariyelerini aynen benimsemiştir. En önemli özelliği aşırı derecede cebrî oluşudur. Allah'tan başka varlık, O'ndan başka kudret görmek istememiştir. Tefsirlerinin tamamında fena fillah düşüncesi hakimdir.¹¹⁹

Hicrî dördüncü yüzyıla kadar şifâhî olarak nakledilen bu tür tefsirler, bundan sonra müstakil tefsir kitapları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisine kadarki işârî yorumları toplayıp kitaplaştırmak suretiyle bu yolu açan isim Ebû Abdurrahman es-Sülemî'dir.

Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) tasavvufun yanı sıra zahirî ilimlerde de oldukça bilgi sahibidir. Tasavvuf alanında çokça eserler vermiştir. Kendisinden önceki mutasavvıfların Kur'ân yorumlarını içeren ilk kapsamlı eser olan *Hakâiku't-Tefsîr*'i telif etmiştir. Başta Sehl et-Tüsterî olmak üzere önceki sûfîlerin sözlerini nakletmiş, kendi şahsi görüşlerine yer vermemiştir.¹²⁰ Sülemî'nin tefsirinde birçok ayette sadece zahiri mana ile yetindiği ve ayetleri asıl manalarından uzaklaştıracak nazari tevellere çok az rastlandığı belirtilir. Fakat bunun yanında bu tefsirde mutasavvıfların huruf-u mukataaya dair oldukça öznel yorumlarını da bulmak mümkündür. Bu yorumların genellikle manevi zevk ve coşkunluk halinde söylendiği ve gerçekle ilgisi olmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca bu tefsirde antropomorfik yorumlara rastlanır. İnsan kâinata benzetilir ve kainattaki bazı olaylar insan nefsinde gerçekleşen olaylarla izah edilir.¹²¹

Tasavvuf, kelim, hadis, fıkıh, tefsir, gramer, lügat ve edebiyat gibi ilim dallarında geniş bilgisi olan Abdülkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) daha çok mutasavvıf olarak tanınır. Kuşeyrî tasavvufu sünnî bir çerçeveye oturtmak istemiş, tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından sayılan eseri *er-Risâle* adlı eserinde tasavvufun sünnî akideye tamamen uyduğunu ispat etmeye ve sûfîlerin sünnî çevrelerden aldığı eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.¹²² Tasavvufî metotla yazdığı tefsiri *Letâifu'l-İşârât*'ta Sülemî'den çokça istifade etmiştir. Tefsirde isim zikretmeden mutasavvıflara ait anonim izahları sıraladıktan sonra vaaz üslubuyla zühud ve Allah sevgisine dair manalar verir. Sülemî gibi o da her kitabın bir sırrı olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm'in de sırrının huruf-u mukattaa olduğunu

¹¹⁸ Salih Çift, "Vâsîfî", *DİA içinde*, 2012, 42, s. 544-545

¹¹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 88-90

¹²⁰ Süleyman Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *DİA içinde*, 2010, 38, s. 53

¹²¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 93-94

¹²² Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA içinde*, 2002, 26, s. 474

söyler. Sülemî ahkam ayetleri ile ilgili yorum yapmazken Kuşeyrî onları da işârî yönden izah eder.¹²³ Hatta Kuşeyrî'nin başka bir eserinde gramer kuralları ve terimlerini de işârî olarak yorumladığı bilinmektedir.¹²⁴ Nefsi öldürme, enaniyeti yok etme ve fenâ fillah düşüncesi tefsirinde hakimdir. Ayrıca Bakara suresi 106. Ayette geçen neshi bir halden diğerine yükselme şeklinde yorumlayan mutasavvıflara benzer şekilde izah eder. Müşriklerle mücadele ve savaşı emreden ayetlerden de nefisle mücadeleye dair manalar çıkarır.¹²⁵

Asıl ününü tasavvuf alanında kazanmasına rağmen başta fıkıh, hadis, kelam gibi alanlarda da hayli yetişmiş olduğu ifade edilen Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) bir Şafii fakihî, Eş'arî kelamcısı, mutasavvıf ve filozoflara yönelttiği eleştirileri ile bilinen bir İslam düşünürüdür.¹²⁶ Bütün çabasını ve dehasını tasavvufu Müslümanların gözünde meşrulaştırmak için harcamış, kendisinden önce Kuşeyrî'nin de yaptığı gibi tasavvuf ile şeriati birbirine yaklaştırmaya uğraşmıştır. Bu iki alimin -özellikle de Gazzâlî'nin- gayretlerinden sonra tasavvuf kendisine Ehl-i sünnet çatısı altında sağlam bir zemin bulabilmiştir. Ruh ile ilgili görüşleri büyük ölçüde tasavvufî anlayışını etkilemiştir. Kedni ruh teorisinde peygamberlerin ve velilerin ruhlarını kutsî ruh kapsamında birlikte ele alır. Buna göre gerek peygamberler gerekse veliler aracısız olarak Allah'tan vahiy ve ilham alabilirler. Tek fark velilerin ruhlarının Allah'tan feyiz alma konusunda peygamberlerin ruhlarına muhtaç olmalarıdır. Vahdet-i vücudu -onun dönemindeki kavramlarla hulul ve ittihadı- esas itibarıyla reddeder. Hatta bazı araştırmacılar vahdet-i vücutçu olmadığı için onu tam anlamıyla sûfi saymamıştır.¹²⁷

Tasavvuf ve ahlaka dair eserleri arasında zikredilen *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin bir nevi tefsir sayıldığı ifade edilmektedir. Gazzâlî'ye göre Kur'ân'ın zahir/dış manalarının haricinde bâtın/iç manaları da vardır ve bunlar kabuğun içindeki öz gibidir. Kur'ân lafızları bütün ilimlerin sedefleridir. Lafızda (sedefte) kalan inciye ulaşamaz. Ona göre Kur'ân'da her kelimenin altında birbirinden gizli nice manalar vardır. Bu manaları ancak şahadet alemleri ile gayb alemleri arasındaki dengeyi sağlayabilen kullar anlayabilir. Mülk ve şahadet alemindeki her şey, gayb ve melekut alemindeki ruhani bir şeyin örneği/yansımasıdır. Görünüşte onun aynısı değilse bile ruh ve mana itibarıyla onun aynıdır. İşârî tefsiri benimsemekle birlikte zahirî tefsiri bilmeden ayetten bâtınî manalar çıkarılmasına karşıdır. Kendisinden önceki sûfilerin yaptığı gibi o da ayetlerden işârî manalar çıkarmıştır. Mesela Ta-ha

¹²³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 98-101

¹²⁴ Uludağ, "Kuşeyrî", *DİA*, 26, s. 474

¹²⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 102-104

¹²⁶ Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", *DİA içinde*, 1996, 13, s. 489, 490

¹²⁷ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî, Tasavvufî Görüşleri", *DİA içinde*, 1996, 13, s. 516-517

suresi 34. ayetteki “İki ayakkabımı çıkar” ifadesinde maksadın dünya ve ahiret olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Endülüslü bir alim ve mutasavvıf olan İbn Berrecân (ö. 536/1141) Endülüs tasavvuf geleneğinden çok Gazzâlî’den etkilenmiş ve onun tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Astronomi ve matematikle de ilgilenmekle birlikte daha çok tasavvufla meşgul olmuş, özellikle harflerin sırları konusundaki bilgisiyle tanınmıştır. Gazzâlî’den ve bilhassa İhyâ’dan etkilenen İbn Berrecân eserlerinde sık sık halik ile mahlukun ayrı olduğunu vurgulamış, hulul ve ittihadı kesin bir dille reddetmiş ve mükellefiyeti ortadan kaldıran görüşlere itibar etmemiştir. Bu sebeple İbn-i Haldun’un kendisini vahdet-i vücudçu ve bid’atçı bir mutasavvıf olarak zikretmesinin yanlış olduğu ifade edilir.¹²⁹

Farklı isimlerle de anılan *el-İrşâd fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı eseri ile birlikte kendisine nispet edilen başka tefsirler de mevcuttur.¹³⁰ Tefsirinde ayetleri daha çok tasavvufi bir yaklaşımla yorumlamış, ilgili ayetin zahirine ve işârî-bâtînî anlamına uygun düşen hadisler nakletmek suretiyle bir bakıma yeni bir yol takip etmiştir.¹³¹ İsim ve sıfatlar üzerinde çokça durulan bu tefsirde harfler hakkında da geniş izahlar vardır. Zahir-bâtın üzerinde çokça duran İbn Berrecân, tefsirinde gelecekle ilgili birtakım haberler de vermiştir.¹³² Tefsirinde işârî yönden çok felsefi yönün ağır bastığı da söylenmektedir.¹³³

İranlı bir alim olan Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) sûfi ve şair olarak tanınır. Şathiyeleri ile meşhur olduğundan Şeyh-i Şatah diye de anılır. Aşk ve muhabbet tasavvufi görüşünün esasıdır. Tasavvufta eriştiği yüksek mertebeye layık olduğuna inancı tamdır ve devrinde tek olduğuna inanmaktadır. Güzellik ve aşk ile ilgili görüşlerinin yanında tecelli fikrine büyük önem verir ve tecellinin hulûlden farklı olduğunu düşünür. Allah’ın kendisinde tecelli ettiği gibi enteresan haller anlatır.¹³⁴

¹²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **Mişkâtü’l-Envâr**, thk. Ebu’l-‘Alâ ‘Afîfî, Dâru’l-Kavmiyye li’t-Tıba‘a ve’n-Neşr, Kahire, trs., s. 19; Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 111-120

¹²⁹ Osman Karadeniz, “İbn Berrecân”, **DİA içinde**, 1999, 19, s. 371 (Bu kaynakta İbn Berrecân’ın vahdet-i vücud düşüncesine katılmadığı özellikle belirtilirken başka bir kaynakta onun, fena düşüncesini vahdet-i vücuda kaydıracağı öne sürülmekte, hatta İbn-i Arabî’nin vahdet-i vücud konusunda ondan etkilendiği söylenmektedir. Bkz. Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 131. Öte yandan Gazzâlî’den etkilenmesi hakkında başka bir kaynakta tam tersi bir bilgi verilmektedir. İbn Berrecân’ın Gazzâlî’den etkilenmekle birlikte esas itibarıyla Endülüs tasavvuf ekolünün kurucusu İbn Meserre’den etkilendiği ve onun görüşlerini sistemleştirdiği belirtilmektedir. Bkz. Hülya Küçük, Hamza Küçük, “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz, (14), 2002, s. 136)

¹³⁰ Bkz. Hülya Küçük vd, a.g.e., s. 138-140

¹³¹ Karadeniz, “İbn Berrecân”, **DİA**, 19, s. 371

¹³² İbn Berrecân, **Tefsîru İbni Berrecân Tenbîhu’l-Efhâm ilâ Tedebbürî’l-Kitâbi’l-Hakîm ve Tarrufî’l-Âyâtî ve’n-Nebei’l-Azîm**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, c. 4, s. 324, 325

¹³³ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, 131-134

¹³⁴ Hoca, a.g.e., s. 545, 546

Tefsir, fıkıh, hadis ve özellikle tasavvuf alanında değerli eserleri bulunan Baklı'nın *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'ân* adlı eseri, günümüze kadar gelen iki eserinden biri olup Kur'ân-ı Kerim'in bir işârî tefsiridir.¹³⁵ Baklı, Sülemî tefsirini gözden geçirerek bazı fazlalıkları atmak ve kendinden bir şeyler katmak suretiyle bu tefsiri kaleme almıştır. Önce özetle kendi fikirlerini sunduktan sonra diğer mutasavvıfların sözlerini nakletmektedir. Sülemî ve Kuşeyrî'nin tefsirlerinin bir terkibi niteliğinde olan eser bazı araştırmacılar tarafından Hakâik'in yeniden yazılışı diye de tanıtılmıştır.¹³⁶

Çokça mürid yetiştirdiği için dâye (sütanne) lakabıyla anılan Rey'li alim Necmeddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) işârî tefsire dair eserinin adı ise *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî*'dir.¹³⁷ Tefsirinde ağırlıklı olarak rivayet metodu kullanılmakla birlikte bazen verdiği görüşleri tenkit ederek kendi fikrini de belirtmiştir. Bundan hareketle bu tefsirde rivayetin yanında dirayet metodunu da kullandığı söylenebilir. Bunların yanında her ayet için işârî manalar vermesi de tefsirinin tamamen bir işârî tefsir görünümünde olmasına sebep olmuştur.¹³⁸

Tefsirinde zahir ve bâtını birleştirmeyi hedeflemiştir. Zahir ve bâtına dair görüşleri sıraladıktan sonra tefsir ve tevil arasındaki farktan bahseder ve kendi tefsirini hem tefsir hem tevil; hem şeriat hem de hakikat ilimlerini kapsayıcı tarzda oluşturmaya gayret ettiğini belirtir.¹³⁹ İzahları felsefi değil, kolay anlaşılır mahiyettedir. Kainattaki olaylar iç alemdeki nefis kuvvetleri olarak izah ettiği gibi ayetlerle çeşitli varlıklar arasında da ilişkiler kurmuştur.¹⁴⁰ Kur'ân'ın manalarının sınırsız olduğu görüşü Dâye'de de hâkim gibi görünmektedir.¹⁴¹

Tasavvuf ve İslam düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfilerden biri de Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240)'dir. Pek çok alanda eser vermiş olan İbn Arabî'nin tefsir sahasında da Kehf suresinin 60. ayetine kadar gelen *Kitâbü'l-Cem' ve't-Tafdil fî Esrâri'l-Me'ânî ve't-Tenzîl* adlı altmış dört ciltlik bir eseri olduğu ancak bu eserin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. İbn Arabî'ye ait olduğu söylenen başka tefsirler de mevcuttur. Bunlardan bir tanesi yanlışlıkla İbn Arabî'ye nispet edilen Kâşânî'nin tefsiridir. İbn Arabî'nin asıl coşkun tefsirlerinin *Fütühât, İşârâtü'l-Kur'ân fî*

¹³⁵ Hoca, a.g.e., s. 547

¹³⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.137, 138

¹³⁷ Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *DİA içinde*, 2006, 32, s. 496, 497 Ayrıca bkz. Okuyan, "Necmüddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1996, s. 109-112; Halil Baltacı, "Necmeddîn Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbâdetlere Dâir Bazı İşârî Yorumlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(20), 2011/2, s. 195-197

¹³⁸ Okuyan, "Daye ve Tasavvufî Tefsiri", *OMÜİFD*, s. 118, 119

¹³⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 146

¹⁴⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 150; Okuyan, "Daye ve Tasavvufî Tefsiri", *OMÜİFD*, s 120

¹⁴¹ Baltacı, a.g.e., s. 198, 199

Alemi'l-İnsân gibi eserlerinde kendini gösterdiği belirtilmektedir. Yazdığı eserleri kendi iradesiyle kaleme almadığını söyler. Ona göre kendisi, kalbine gelen ilhamları yazma konusunda mecburdur, seçme şansı yoktur. Eserlerini yazarken herhangi bir kimse gibi düşünüp taşınmamıştır, verdiği bilgiler zihinsel bir faaliyetin ürünü değildir.¹⁴² Sûfilerin yaptıkları tefsirlerin kendilerine Allah tarafından öğretildiği fikrinin bir sonucu olarak Kur'ân ile kendi tefsirleri arasında fark olmadığını düşünmektedir. Nasıl Kur'ân'ı hükümsüz kılacak bir şey gelmeyecekse ehl-i hakikatın tefsirlerini de hükümsüz kılacak bir şey gelmeyecektir. Çünkü bu tefsirler de Allah tarafından ilham edilmektedir.¹⁴³

İbn Arabî *Fütûhât*'ında tasavvuf ehlinin kendilerine ilham edilen bilgileri ifade ederken neden işarete ihtiyaç duyduklarını açıklamıştır. Ona göre Hz. Meryem nasıl iftiracılardan sakınmak için işarete başvurmuşsa kendileri de aynı şekilde rusûm ulemasının tenkitlerinden sakınmak için bu yolu benimsemişlerdir. Onların Kur'ân'ı izah ederken ifade ettikleri sözlere herhangi bir şekilde batıl karışmamıştır ve bunlar -aslında hakiki mana da olsalar- işaretlerdir. Ayrıca İbn Arabî burada rusûm ulemasının, yaratılış sırlarına vâkıf olan, ilâhî vehb yoluyla Allah'ı tanıyan ('ârifîne billah) ve kendilerini Allah'a hizmete adanmış olan ehlullah karşı takındıkları düşmanca tavırlarından yakınmış ve bu tavırları peygamberlere karşı firavunların takındıkları tavra benzetmiştir.¹⁴⁴

Allah'ın hitabının bütünsel olduğunu, zahirinin bâtınından, bâtınının zahirinden ayrı olmadığını ifade etmektedir. Allah yolundaki pek az kimse hariç insanların çoğu zahir manaların dışına çıkamamış, ancak onlar (Allah yolundakiler) zahirin yanında bâtinî manaları da araştırmışlardır. İbn Arabî'ye göre insanların pek çoğu hüsrana uğrarken bâtinî manaları arayanlar kazanmışlardır. Aynı şekilde şer'î hükümleri alıp onları bâtinî manalara çekip zahirlerini terk eden Bâtinîler de sapmış ve saptırılmıştır. Gerçek mutluluğa erenler zahir ile bâtinî cemedebilen, Allah'ı ve hükümlerini bilenlerdir.¹⁴⁵ İbn Arabî Bâtinîleri eleştirmesine rağmen bazı meseleler hakkında onların yorumlarını andıran izahlar yapmaktadır.¹⁴⁶

İbn Arabî'nin varlıkla ilgili bütüncül bir görüşü olmakla beraber kendisi eserlerinde vahdet-i vücûd tabirini hiç kullanmamıştır. Onun bu konudaki görüşleri daha sonraki müellifler tarafından

¹⁴² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 168, 179; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA içinde*, 1999, 20, s. 493-511; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995

¹⁴³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 180-181

¹⁴⁴ Ebû Bekr Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. 1, s. 421

¹⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c. 1, s. 504

¹⁴⁶ Mesela ölü yıkayan kimse, ölüyü kendisinin değil de Allah'ın yıkadığını, kendisinin sadece -ölü yıkamada kullandığı su gibi- bir alet olduğunu bilir ve ölüyü yıkama işini kendisine mal etmezse o zaman gusletmesi gerekmez. Aksi takdirde -yani asıl temizleyenin Allah olduğunu unuttur da kendisi olmazsa ölünün yıkanamayacağını düşünürse- o zaman gusletmesi gerekir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. 1, s. 542. Bu ve benzeri yorumlar İbn Arabî'nin bâtinî görüşler ve İhvân-ı Safâ'dan etkilendiğini göstermektedir. Ateş, a.g.e., s. 185

kavramsallaştırılarak adına vahdet-i vücûd denmiştir¹⁴⁷ ve bu tabir daha çok İbn Arabî'nin adıyla birlikte anılmıştır. Hatta işârî tefsirlerin İbn Arabî ile birlikte tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin etkisi altına girdiği söylenmektedir.¹⁴⁸

Vahdet-i vücûd düşüncesinin İbn Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi sayılan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) hocası İbn Arabî'ye göre daha sistemli ve düzenli bir müelliftir. İbn Arabî daha geleneksel bir alimken Konevî'nin üslûbu olabildiğince felsefidir. *İ'câzü'l-Beyân fî Tefsîri Ümmî'l-Kur'ân* adlı eserinde Fâtiha sûresini felsefî üslûpla tefsir etmiştir.¹⁴⁹ Zahirî ve bâtinî ilimleri birleştiren büyük alimlerden sayılan Konevî, İbn Arabî'nin vefatından sonra onun makamına oturmuş ve ondan öğrendiklerini yaymaya gayret etmiştir.¹⁵⁰

Diğer sûfî müfessirler gibi Konevî de tefsirde zahir-bâtin ayırımından hareketle ayetlere yaklaşır ve ayetlerin farklı anlam düzeylerini farklı varlık mertebelerine eşleştirir.¹⁵¹ Sadreddin Konevî de İbn Arabî gibi tefsirini yazarken kimsenin sözlerini tekrarlamadığını, yazdıklarının kendisine Allah tarafından hediye edildiğini belirtir.¹⁵² Harfler üzerinde çokça durur. Her kelimeyi uzunca ve anlaşılması zor bir tarzda tefsir eder.¹⁵³

Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330), telif ettiği biri diğerinin muhtasar olan *Te'viâtü'l-Kur'ân* ve *Hakâiku't-Te'vîl fî Dekâiki't-Tenzîl* adlı eserlerden anlaşıldığı kadarıyla tefsir sahasında ehliyet sahibi bir alimdir. Bununla birlikte asıl temayüz ettiği saha tasavvufudur. Sühreverdiye ekolüne mensup olmakla birlikte İbn Arabî ekolünün önemli isimlerinden biri olarak öne çıkmıştır.¹⁵⁴ İşari tefsir açısından önemli olan eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* İbn Arabî'ye nispet edilerek *Tefsîr-i Şeyhi Ekber* adıyla basılmış ve bu adla meşhur olmuştur. Fakat eserin Kâşânî'ye aidiyetinin pek çok açıdan ispat edildiği bilinmektedir. Kâşânî *Te'vîlât*'ı Kur'ân tilaveti sırasında her ayetin altında görünen ve kalbine doğan farklı mana ve hakikatleri kayda geçirmek maksadıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Kur'ân'ın baştan sona mushaf tertibine göre yazılmış bir işârî tefsiri olmakla birlikte, eserde tüm ayetler tefsir edilmemiştir. Kâşânî, te'vîl kabul etmeyen veya buna ihtiyaç hissedilmeyen ayetleri te'vîl etmek için uğraşmadığını, bu ayetlerden çok azını te'vîl ettiğini söylemiştir ve tevillerinin

¹⁴⁷ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, 20, s. 506

¹⁴⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 167

¹⁴⁹ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA içinde*, 2008, 35, s. 420-421

¹⁵⁰ Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî ve Fâtiha Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1997, s. 432, 433

¹⁵¹ Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, s. 424

¹⁵² Sadreddin Konevî, *İcâzü'l-Beyân fî Tefsîri Ümmî'l-Kur'ân*, thk. Celaleddin el-Âştîyânî, Müessesetü Bustâan-ı Kitâb, Kum, H. 1423, s. 129

¹⁵³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 193

¹⁵⁴ Necmettin Ergül, Abdurrezzâk Kâşânî (730/1330)'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri", *Birey ve Toplum*, Bahar 3(5), 2013, s. 101

kesinlik ifade etmediğini belirtmiştir. Bu yönüyle *Te'vilât*, işârî ve zahiri tefsiri barındıran bir eser olma özelliğine sahiptir. Hz. Ali ve Câfer-i Sâdık'tan çok miktarda rivayette bulunulması, Kâşânî'nin Bâtînî olduğu düşüncesine sebep olmuştur.¹⁵⁵

Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) Anadolu'da yetişmiş önemli alimlerden biridir.¹⁵⁶ Osmanlı'nın siyasi sınırlarını genişletmeye başladığı kuruluş dönemi yıllarında yaşamış olan Molla Fenârî'nin, İbn Arabî düşüncesinin Osmanlı medreselerine yerleşmesinde etkisi büyüktür.¹⁵⁷

Molla Fenârî'de aklî ilimlerle naklî ilimlerin sentezlendiği görülmektedir. Usul ilmi ile mantık, tasavvuf ile şer'î ilimler tam bir uzlaşma halindedir. Vahdet-i vücûd anlayışı da mantikî temellere göre ifade edilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁸ Tasavvuf, fıkıh, usûl-u fıkıh, kelam, tefsir, Arap dili, metafizik gibi farklı alanlarda çok sayıda eser vermiş çok yönlü bir alimdir. Bu çok yönlülüğü tefsirine de yansımıştır. Hem beyânî hem irfânî özellikler taşıması sebebiyle Molla Fenârî'nin tefsirdeki üslubu senkretik olarak nitelendirilmiştir.¹⁵⁹

Eserleri Konevî ve İbn Arabî'nin görüşlerini şerh mahiyetindedir. İşârî tefsir türünün örneklerinden *Aynü'l-A'yân* adlı eseri de Konevî'nin Fatiha tefsirinin bir nevi şerhi sayılmaktadır.¹⁶⁰ *Aynü'l-A'yân*'ın mukaddimesinde tefsir ilminin sınırlarını ve diğer ilimlerle ilişkisini incelemiştir.¹⁶¹ Kur'an'ı sonsuz anlamlar barındıran bir derya olarak gören Fenârî'ye göre ondan çıkarılacak manaların da sonu yoktur.¹⁶²

Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) başlarda sûfilere muhalif olduğu halde daha sonra tasavvufa ilgi duymaya başlamış ve Malatya'da bir Halvetî şeyhine intisap etmiştir.¹⁶³ Osmanlı'da dinî cemaatler arasında ciddi münakaşa ve tartışmaların cereyan ettiği, semâ, musiki, zikir gibi bazı tasavvufî

¹⁵⁵ Mehmet Kaya, "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu", **Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi)**, 2(3), Haziran, 2015, s. 119-121

¹⁵⁶ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", **DİA içinde**, 2005, 30, s. 245

¹⁵⁷ Mustafa Aşkar, "Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı", Tefvîk Yüvedoğru vd. (Ed.), **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu**, Bursa, 2010, s. 271, 289

¹⁵⁸ Tahsin Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", **DİA içinde**, 2005, 30, s. 247

¹⁵⁹ Mustafa Öztürk, "Molla Fenârî ve Tefsirde Senkretizm", Tefvîk Yüvedoğru vd. (Ed.), **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu**, Bursa, 2010, s. 399-417

¹⁶⁰ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 222

¹⁶¹ M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 18, 2007, s. 73. Fenârî, neticede bu ilmin kendine ait bir usul ve yeterli sayıda küllî kaideye sahip olmadığı kanaatine varmıştır. Bkz. aynı eser, s. 76

¹⁶² Öztürk, "Molla Fenârî ve Tefsirde Senkretizm", **Molla Fenârî Sempozyumu**, s. 414

¹⁶³ Mustafa Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", **DİA içinde**, 2007, 33, s. 166, 167; Mahmut Ay, "Niyâzî-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", Bilâl Gökçür vd. (Ed.), **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II**, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2013, s. 184

meselelere ve bidatlara karşıtlığıyla bilinen Kadızâdeliler hareketinin devletin ana kurumlarını dahi etkisi altına alacak şekilde yükseldiği 17. yüzyılda yaşamıştır.¹⁶⁴ Cifr ilmini son derece önemseyen Mısırî camilerdeki vaazlarında bu ilme dayanarak söylediği bazı siyasi sözler, cezbe halindeyken sarfettiği şeriatın zahirine muhalif ifadeler, gelecekte haber verme, mehdilik iddiası, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber olduklarını iddia etmesi gibi sebeplerden dolayı sürgün edilmiştir.¹⁶⁵

Mısırî'ye göre Kur'an, insan ve âlem bir bütündür ve birbirinin aynasıdır. Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen diğer mutasavvıflar gibi o da varlığın bir olduğunu, onun da Hakk'ın varlığı olduğunu ve diğer yaratıklara var denmesinin mecazî olduğunu düşünür. Ona göre bütün fiillerin gerçek faili Allah'tır.¹⁶⁶ Kur'an'ın manası mushaftaki lafızlardan ziyade kâinattaki varlıklarda gizlidir. Bu sebeple kâinattaki Kur'an'ı görüp anlayan kişi, onun lafızları üzerinde düşünmeye ve imanî konular üzerinde lüzumsuz tartışmalara girmeye ihtiyaç hissetmez. Bütün sûfiler gibi Mısırî de zahir ve bâtın olmak üzere çift boyutlu bir bilgi anlayışına sahiptir. Kur'an'ın zahiri cevizin kabuğu gibiysen bâtını özü, içi gibidir. Kur'an'ın bâtını herkese değil, yalnızca ariflere öğretilir. Aynı şekilde kendisinden önceki sûfiler gibi Kur'an'ın sonsuz mana derinliğine sahip olduğuna ve her ayetin binlerce manası bulunduğu inanır. Mısırî'ye göre arifler de peygamberlerin aldığı vahye benzer bir şekilde Allah'tan vasıtasız şekilde bilgi (ilham) alırlar. Mısırî yaptığı tefsirleri de bu yolla yaptığını, hiçbir kitaba bakmadığını söylemektedir.¹⁶⁷ Mısırî'nin işârî tefsir sahasında *Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb* adında küçük bir risalesi bulunmakla beraber, *Mevâ'idü'l-İrfân*, *Mecâlis* gibi eserlerinde de işârî tefsir örnekleri görülmektedir.¹⁶⁸

Sûfî, müfessir ve şair kimlikleriyle öne çıkan İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) vaazlarında Kur'an-ı Kerîm'i baştan itibaren tefsir etmeye başlamış, *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirini vaazlarda söylediklerine tasavvufî yorumlar ve şiirler ekleyerek yazıya geçirerek oluşturmuştur.¹⁶⁹ Vahdet-i vücud fikrini benimsediği eserlerinde belli olmakla beraber tefsirinde bu fikrini açıkça göstermemektedir.¹⁷⁰ Osmanlı döneminde yazılan tefsirlerin en önemlilerinden biri olan *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde, Ebu's-Suud, Beydâvî, Kurtubî gibi tefsirlerden yapılan nakiller yanında *Tevîlâtü'n-Necmiyye* gibi tasavvufî eserlerden de nakiller bulunmaktadır. Bu yönüyle *Rûhu'l-Beyân* zahir ve bâtını birleştirmiş bir tefsirdir. Ayrıca vaaz olarak halka aktarıldığı için öğüt ve mevize yönü öne

¹⁶⁴ Eşref Doğan, Hasan Çelik, "Niyâzî-İ Mısırî'nin Tasavvuf ve Ehl-İ Beyt Anlayışı", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, 76, 2015, s. 148

¹⁶⁵ Ay, "Niyâzî-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II**, s. 186, 187 Hatta kendisinin de peygamber olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Bkz. aynı eser, 29. ve 33. dipnotlar

¹⁶⁶ Ekrem Demirli, "Niyâzî-i Mısırî (Tasavvufî Görüşleri)", **DİA içinde**, 2007, 33, s. 169

¹⁶⁷ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 239; Ay, "Niyâzî-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II**, s. 197-201

¹⁶⁸ Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", **DİA**, s. 167

¹⁶⁹ Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", **DİA içinde**, 2001, 23, s. 102, 103

¹⁷⁰ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 244

çıkılmaktadır. İşârî bir tefsir olarak meşhur olsa da bu özelliğinin yanında hem rivayet hem de dirayet tefsirinin özelliklerini taşıyan çok yönlü ve camii bir eserdir.¹⁷¹

İbn Arabî'den çokça etkilendiği için bilgi, ahiret, nübüvvet gibi konularda farklı görüşlere sahiptir. Ona göre sünnet kavramının içine sûfîlerin görüş ve davranışları da dahildir. Bilginin zahirî kaynaklarının yanında vahiy ve ilham olmak üzere bâtinî kaynakları da kabul etmektedir. Vahiy ve ilham doğrudan Allah'tan alındığı için aslen aynı olsa da edebe riayet maksadıyla velilerin aldığı bilgiye ilham denmiştir. Kemâle eren kişiler kendilerine gelen bilginin Allah'tan olduğuna dair dışardan bir delile ihtiyaç duymazlar. Ayrıca bu tür bilgiyi reddetmek insanı cehenneme götürebilir. Tevhidin hakikati olan "lâ mevcûde illallah" derecesinde bulunan kimseye göre kâinatta Allah'tan başka hiçbir varlık yoktur, kâinat ilâhî tecellilerden ibarettir. Nübüvvet örfî anlamda son bulsa da gerçek anlamda velilerle birlikte devam etmektedir. Allah'a ve peygamberlere iman etmek gerektiği gibi velilere de inanmak gerekir. Meleklerle sürekli irtibat halinde olan veliler melekler aracılığıyla gaybı bilirlir ve hatadan korunurlar.¹⁷²

Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809) kendisinden önceki mutasavvıflar gibi ilmin zahir ve bâtin olmak üzere iki boyutu olduğunu düşünür. İbn Acîbe'ye göre zahir ilmine uyulmadan bâtin ilminin hakikatine ulaşamaz.¹⁷³ Ayrıca Kur'ân'da her şeyin bilgisi vardır. Allah Teâlâ müridin seyr ü sülûkü boyunca ihtiyaç duyacağı şeriat, tarikat ve hakikat ilkelerini Kur'ân'da açıklamıştır. Ancak bu manaları herkes anlayamaz, yalnızca kendisine ledünnî ilim bahşedilen seçkin kimseler anlayabilir. İbn Acîbe'ye göre Kur'ân Sevgili'nin tecelli ettiği kitaptır. Dolayısıyla Sevgili'yi görmek, duymak isteyen Kur'ân'a bakmalıdır. Ancak Kur'ân'da tecelli eden Allah'ı görebilmek için manevi olgunluğa erişmek gerekir. Böylece müşahade makamına ulaşan kişi ayetlerin manalarını başka bir kaynağa başvurmak zorunda kalmaksızın doğrudan Allah'tan alır. İbn Acîbe, bu anlayışının bir neticesi olarak vahyin velilere verilen ilham suretinde devam ettiğini düşünmektedir.¹⁷⁴

İşârî tefsir sahasında yazmış olduğu *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eseri Kur'ân-ı Kerîm'i hem zahirî hem de bâtinî yönüyle ele alan bir tefsirdir. Kur'ân'ın Kur'ân, hadis ve selefin sözleriyle tefsirine önem vermekle birlikte ayetlere sebep-i nüzul, kıraat farklılıkları, İsrailiyyat, fıkıh, lûgat ve nahiv bilgisi gibi farklı açılardan da yaklaşmıştır.¹⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-*

¹⁷¹ Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 9(18), 2011, s. 365-377

¹⁷² Yusuf Şevki Yavuz ve Çağfer Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî (İtikadî Görüşleri)", **DİA içinde**, 2001, 23, s. 108-110

¹⁷³ Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", **Marife**, 10(3), 2010, s. 263-266

¹⁷⁴ Mahmut Ay, **Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 149, 464

¹⁷⁵ Selvi, "İbn Acîbe, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", **Marife**, s. 272-274

Medîd'de Kur'an'daki bütün ayetleri işârî açıdan yorumlamadığı gibi ayetin tamamını da işârî yorumu tâbi tutmamaktadır. Sadece bazı âyetlerin bazı kısımlarını işârî açıdan yorumlamaktadır.¹⁷⁶

Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* adlı tefsirinde kendi vecd hallerine göre işârî yorumlar yapmaktan ziyade kendinden önceki mutasavvıfların işârî tefsirlerini nakletmiştir. Zahirî manadan bâtinî manaya geçerken bazı anahtar kelimeler kullanarak bu ikisini birbirinden ayırmıştır. Zaman zaman işârî yorumlarında zahirî manaya ters düşmekte ve tekellüfü yorumlar yapmaktadır.¹⁷⁷

Ansiklopedik bir tefsir olan *Rûhu'l-Meânî*'nin zahir ile bâtin manaları birleştirdiği söylenebilir. Eserde Kur'an'ın Kur'an ve sünnetle tefsir edilmesi, nüzül sebeplerinin zikredilmesi, ayetler ve sûreler arasındaki irtibatın gösterilmesi, kıraatlerden doğan anlam farklılıkları belirtilmesi ve kıraatler arasında tercih yapılmasının yanı sıra ayetlerin işârî yorumlarına yer verilmesi bu kanaati güçlendirmektedir.¹⁷⁸ Bununla birlikte işârî manaların onun tefsirinde tali derecede kaldığı belirtilmektedir.¹⁷⁹ İtikatta selefî olan ve meşhur selef alimlerini takdir ve müdafa eden Âlûsî'nin¹⁸⁰ vahdet-i vücûd konusunda net bir yorum yapmadığı görülmektedir. Vahdet-i vücûf fikrine sıcak bakmamakla birlikte bu konuda yapılacak en güzel şeyin susmak olduğunu düşünmektedir.¹⁸¹

İşari tefsirin doğuşu ve gelişim seyrine dair yaptığımız değerlendirmenin neticesi olarak şunu söyleyebiliriz: İşârî tefsir tasavvufun gelişim süreciyle paralel bir şekilde gelişme kaydetmiş görünmektedir. Hicri ilk iki asırda Allah aşkı, zühd ve takva eksenli ve daha çok şifahi yolla nakledilen işârî yorumlar ön plandayken daha sonra fenâ fillah düşüncesi ortaya çıkmış, bu anlayış işârî yorumlara da yansımıştır. Diğer İslami ilimlerle birlikte tasavvufun da sistemleşmesiyle mutasavvıflar kendi görüşlerine uygun tefsirleri toplamış, işârî tefsire dair müstakil eserler ortaya konmuştur. Fenâ ve tevhid anlayışının ardından vahdet-i vücûd felsefesinin izleri de işârî yorumlarda kendini göstermiştir. Hicri altıncı ve sekizinci asırlar arası en coşkun devrini yaşayan işârî tefsir sekizinci asırdan sonra gerileme dönemine girmiştir. Osmanlı'da da pek çok meşhur mutasavvıf müfessir yetişmiş, fakat miladi 19. yüzyıldan sonra kayda değer bir işârî tefsire rastlanmamıştır.

¹⁷⁶ Ay, İbn. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd", s. 171, 172 İbn Acîbe'nin bütün ayetleri işârî olarak yorumlamadığını ifade eden Ay'ın aksine Selvi şöyle demektedir: "İbn Acîbe'nin tefsirini orijinal yapan özelliği, bütün Kur'an ayetlerinin zahirî tefsiri yanında, tasavvufî işaretlerine de değinmiş olmasıdır." Bkz. Selvi, "İbn Acîbe, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Marife*, s. 274

¹⁷⁷ Ahmet Çelik, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî İsimli Eserinde "İşârî Tefsir"*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 148, 149; Vehbi Karakaş, "Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 2013, s. 181

¹⁷⁸ Ahmet Çelik, "Rûhu'l-Meânî", *DİA içinde*, 2008, 35, s. 213, 214

¹⁷⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 252

¹⁸⁰ Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *DİA içinde*, 1989, 2, s. 550

¹⁸¹ Çelik, a.g.e., s. 72, 73

1.4. İşârî Tefsirin Kabul Edilebilir Olması İçin Gerekli Şartlar ve İşârî Tefsirde Yöntem

Kur'ân'ın zahirî anlamlarının yanında ehline mahsus bazı gizli manalarının da bulunduğu anlayışından bahsedilmişti. Bu anlayışın yerleşmesiyle birlikte ayetlerin zahirî manaları tespit ve tasdik edildikten sonra¹⁸² bir de bu manaların yanında bâtinî manalar verilmeye başlanmıştı. Bu bâtinî manalar kimi örneklerde zahirî manalara oldukça yakın olmakla birlikte kimi zaman da anlaşılması güç sembolik ifadeler ve uzak teviller olarak karşımıza çıkmaktaydı. Özellikle bu ikinci türden tevillerin kabulüne yönelik bazı kurallar konulmuş,¹⁸³ işârî tefsirin makbul ve geçerli olabilmesi için konulan şartlar da bunlardan hareketle oluşturulmuştur.¹⁸⁴

Bâtinî manaların ne şekilde geçerli olabileceği ile ilgili ilk olarak Taberî'nin bir standart ortaya koyduğu belirtilmiştir. Ona göre Kur'ân'ın zahir anlamlarını Kitap'tan bir nas, Peygamber'den bir haber, ümmetten bir icma ya da diğer herhangi bir delil olmaksızın¹⁸⁵ bâtin anlamlara hamletmek caiz değildir.¹⁸⁶

Allah dostları, evliyâullah veya ehlullah gibi isimlerle anılan bazı kimselerin tecrübe ettikleri kimi haller neticesinde, ifade etmekte zorlandıkları bazı şeyleri müşahade ettikleri, bunları da üstü kapalı ve dolaylı olarak ifade ettikleri iddia edilmektedir. Bu şekilde sembolik ifadelerle dile getirilen yorumlar kimi zaman ayetlerin zahirleri ile çelişmektedir. Sûfîlerin kalplerine Allah tarafından ilham/ilkâ edilen gizli manalar olarak da tarif edilen bu yorumlar, genellikle onları ortaya koyan sûfîlerin sözleri dışında bir delile dayanmamaktadır. Dolayısıyla işârî tefsir/yorum amelîyesine, bu tarz yorumların zarar verici hale gelmemesi adına, dinin temel esasları dâhilinde kalacak şekilde bir sınır çizilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu sebeple işârî tefsirin kabul edilebilir olması için farklı âlimler birtakım şartlardan bahsetmişlerdir. Mesela Zürkânî bu konuda beş şart sunar:

- 1- Verilen işârî mananın, ilahi nazmın (Kur'ân'ın) zahirî manasına muhalif olmaması
- 2- Ayette kastedilen tek ve gerçek mananın zahirî mana değil de işârî mana olduğunun iddia edilmemesi
- 3- Verilen işârî mananın zorlama ve saçma bir tevil olmaması
- 4- Bu manaya şer'î ve akli bir muarızın bulunmaması

¹⁸² Zahirî anlamı yok saydığı iddia edilen bazı aşırı fırkaların bu yargının dışında tutulduğunu belirtmek gerekir.

¹⁸³ Ebu İshak Şatbî, **el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a**, (Çev. Mehmet Erdoğan), 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, c. 3, s. 381; İbn Teymiye, a.g.e., s. 279-281. Ayrıca bkz. Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, c. 2, s. 265

¹⁸⁴ Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 89

¹⁸⁵ Kanaatimizce bu şekilde delillendirilebilmiş bir bâtin mana da sûfîlerin kastettiği türde bir bâtin mana olmaktan çıkmaktadır.

¹⁸⁶ Taberî, a.g.e., c. 2, s.180

5- Bu manayı destekleyen başka bir şer'î şahidin bulunması.¹⁸⁷

Zehebî *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da bunlara benzer dört şart sıraladıktan sonra bu şartları taşıyan işârî tefsirin makbul sayılmasının, bu tefsiri bağlayıcı kılmadığını belirtmektedir. Bu şartları taşıyan tefsirlerin reddedilmemesini, çünkü zahirle ve şeriatla çelişmediğini söylemekle birlikte, vicdaniyat (iç duyular ve kalp ile bilinen şeyler) ile ilgili bilgilerin bağlayıcı olmaması sebebiyle bu tefsirleri almanın şart olmadığını ifade etmektedir.¹⁸⁸

Muhammed Ali es-Sâbûnî de hemen hemen aynı şartları sıralamakla birlikte bunlara bir de insanların zihinlerinde kargaşaya sebep olmama şartını eklemiştir.¹⁸⁹

Kur'ân'ın zahirini kabul etmeyen ya da dışlayan anlayışlara, ilk sûfilerden de tepkiler gelmekle birlikte söz konusu kabul şartları işârî tefsir sahipleri tarafından konulmamıştır. Şurası bir gerçek ki işârî tefsir kapsamında yer alan yorumların çoğu bu şartları taşımamaktadır. Çünkü bizzat bu yorum tarzını uygulayan sûfiler kendi yorumlarını tefsir olarak değerlendirmemekte, bunların tamamen keşf mahsulü olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla onlara göre keşf ile elde edilen bir bilginin nesnel kriterlerle ölçülmesi tutarsızlık olacaktır. Fakat sûfiler eğer bâtinî yolla elde ettikleri bu manaları zahir alana ait olan dil ve söz kalıpları ile ifade edeceklerse o halde bu alanın eleştirilerini göz ardı etmemelidirler.¹⁹⁰

Diğer yandan, bu yorumların tamamen keşf ve ilhama dayandığı, dolayısıyla aklî faaliyetlerin bu süreçte kullanılmadığı iddiası da tartışmaya açık bir konudur. Bu mesele bir çalışmada incelenmiş ve aslında işârî tefsirin de tamamen yöntemsiz olmadığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu araştırmaya göre sûfiler ayetlerden bâtinî, işârî anlamlar çıkarırken şu yöntemleri kullanmışlardır:

- 1- Lafızların yapı ve kullanımlarından işaretler çıkarmak. (Şöyle ki, onlar kelimelerdeki morfolojik ve etimolojik benzerliklerden, kelimelerin lafzî delâletlerinden ve tertibinden işaret çıkarmışlardır.)
- 2- Mefhumu muhaliften işaret çıkarmak,
- 3- Ayetleri tarihsel ve metinsel bağlamdan kopartıp gramatik yapılarını değiştirerek yorumlamak,
- 4- Kur'ân'ın tamamını evrensel bir okumaya tabi tutmak ve genellemeler yapmak,
- 5- Bazı ayetlerin muhatap kitlelerinin farklı olduğunu düşünerek işaretler çıkarmak,
- 6- Büyük âlemlerle küçük âlemin benzerliğine dayanan antropomorfik yorumlar yapmak,

¹⁸⁷ Zürkânî, a.g.e., c. 2, s. 81

¹⁸⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessrûn*, s. 280

¹⁸⁹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2009, s. 177

¹⁹⁰ Ay, *İbn Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"*, s. 87, 88

- 7- Kıssaların sembolik okunmasından işaretler çıkarmak,
- 8- Cefre dayalı işaretler çıkarmak,
- 9- Ayetle doğrudan irtibat kurmadan işârî yorumlar yapmak.¹⁹¹

Açıkçası bu maddeler incelendiğinde ayetlerden işârî manalar çıkarmak için kullanılan yöntemlerin problemlili olduğu görülmektedir. Her ne kadar bu yöntemler kullanılarak elde edilen yorumlar genellikle kendi içerisinde şeriata uygun, zararsız yorumlar olarak görülse de aksi durumlar da mevcuttur. Ayrıca söz konusu yöntemler ile ayetler yorumlandığında Kur'ân'ın kime ne söylediği, ne demek istediği gibi meseleler bir kenara bırakılmış gibi görülmektedir. Dolayısıyla ayetler bu şekilde yorumlandığı takdirde Kur'ân'ı anlama sorunu devam edecektir.

Bununla birlikte bu çalışmayla işârî tefsir ameliyesinde aklın hiç rolünün olmadığı, yorumların tamamen keşfe dayalı olduğu iddiasının pek de doğru olmadığı ortaya konulmuş olmaktadır. Nitekim yorum ameliyesi esnasında belli usuller takip ediliyorsa burada aklın işlevsizliğinden bahsedilemez.

¹⁹¹ Ay, "İşârî Tefsirde Yöntem", **İÜİFD**, s. 59-110

İKİNCİ BÖLÜM

2. İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

2.1. Eleştirilere Genel Bakış

İşârî yorumlara yönelik eleştirilere bakıldığında öne çıkan isimlerin genellikle usul, fıkıh, hadis ve dil bilgisi alanlarında ün yapmış kimseler olduğu görülecektir. İşârî tefsir anlayışına çeşitli tonlarda eleştiri yönelten âlimler arasında şu isimler sayılabilir: Zâhirîlik mezhebinin en önemli temsilcisi, usul, fıkıh, hadis, tarih, edebiyat âlimi ve şair İbn Hazm (ö. 456/1064)¹⁹²; müfessir ve Arap dili âlimi, ayrıca nüzul sebepleri konusunda yazılmış en meşhur eserlerden birinin müellifi olan Ebu'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076)¹⁹³; meşhur hadis âlimi ve fakih İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö.643/1245)¹⁹⁴; görüş ve eleştirileriyle İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan selefi âlim İbn Teymiyye (ö. 728/1328)¹⁹⁵; kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat ve çeşitli dillerle ilgili eserleri bulunmakla beraber daha çok Arap dili ve grameri alanında ün yapmış, Zahirîlik mezhebine yakınlığı ile bilinen Şafii âlim Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)¹⁹⁶; asr-ı saadetten h. 700 yılına kadar yaşamış muhaddisler başta olmak üzere ünlü kişilerin tabakalar halinde tanıtıldığı *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* adlı eserin sahibi hadis hâfızı, tarihçi ve kıraat âlimi Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348)¹⁹⁷; Kur'an'ın anlaşılması hususunda nüzul dönemi Arapçasının ve o dönemin örf ve adetlerinin iyi bilinmesine vurgu yapan Endülüslü Maliki fakihî İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî (ö. 790/1388).¹⁹⁸

Günümüze yakın dönemlerde çağdaş İslam düşüncesinin öncülerinden ıslahatçı âlim ve müfessir Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935)¹⁹⁹; Moritanyalı müfessir Muhammed Emin eş-Şinkîti (ö. 1974)²⁰⁰; müfessirlerin izlediği metotlarla ilgili ilk kapsamlı çalışma olan *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* adlı meşhur eserin müellifi Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977)²⁰¹; fıkıh ve dil alanındaki çalışmaları ve müsteşriklerin görüşlerine yönelttiği eleştirilerle bilinen Lübnanlı âlim Subhî es-Salih

¹⁹² H. Yunus Apaydın vd., "İbn Hazm", *DİA içinde*, 1999, 20, s. 58

¹⁹³ Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *DİA içinde*, 2012, 42, s. 438

¹⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, "İbü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA içinde*, 2000, 21, s. 198

¹⁹⁵ Ferhat Koca vd., "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", *DİA içinde*, 1999, 20, s. 413

¹⁹⁶ Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA içinde*, 1994, 10, s. 152

¹⁹⁷ Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *DİA içinde*, 2013, 44, s. 180

¹⁹⁸ Ahmed er-Reysûnî, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ", *DİA içinde*, 2010, 38, s. 373

¹⁹⁹ M. Sait Özervarlı, "Reşid Rıza", *DİA içinde*, 2008, 35, s. 14

²⁰⁰ Erdoğan Baş, "Şinkîti, Muhammed Emin", *DİA içinde*, 2010, 39, s. 172

²⁰¹ M. Suat Mertoğlu, "Zehebî, Muhammed Hüseyin", *DİA içinde*, 2013, 44, s. 188

(ö. 1986)²⁰² gibi isimler göze çarpmaktadır. Günümüzde ise İsmail Cerrahoğlu, Süleyman Ateş, Mustafa Öztürk, Murat Sülün, Sait Şimşek başta olmak üzere daha çok tefsir alanında akademik çalışma yapan kimselerin bu konuda görüş beyan ettiği görülmektedir.

Tasavvufun kendi bünyesi içerisinde de işârî tefsiri tenkit edenler olmakla birlikte bu tenkitlerin işârî yorumların tefsir olarak anılmasına²⁰³ ve vahdet-i vücûd anlayışına kayan aşırı yorumlara²⁰⁴ yönelik olduğu söylenebilir.

Eleştirilere geçmeden önce bir konunun hatırlatılmasında fayda vardır. İşârî tefsire yöneltilen eleştirilerin çoğunluğu bu metodu kullananların ortaya koydukları tevil ve yorumlara yönelik olarak dile getirilmiştir. Yani işârî tefsirin mahiyetine yönelik eleştirilerle bu yorum tarzını kullanan kimselere yöneltilmiş eleştiriler iki farklı şeydir. Dolayısıyla bunlar ayrı ayrı incelenmelidir.²⁰⁵ Nitekim biz de çalışmamızda işârî tefsir tarzını benimseyen kimselerden ziyade onların yorum ve metodlarına yöneltilen eleştirileri konu edindik. İşârî tefsir yöntemini benimseyen kimselere yönelik eleştirileri ayrıca ele almak gerekir. Zira bu eleştiriler daha ziyade tasavvuf ve ehl-i tasavvufa yönelik eleştiriler olarak görülmektedir.

İşârî tefsir anlayışı, bu türün tefsir sayılıp sayılmayacağı meselesinden başlayarak farklı açılardan eleştiri konusu olmuştur. İşârî tefsirlerde kullanılan bir usul, yöntem olup olmadığı, kabul ya da sıhhat şartları adı altında serdedilen şartların kendi içindeki tutarlılığı, pratikteki değer ve işlevi tartışılmıştır. Ayrıca işârî tefsir anlayışının şer’î birtakım dayanaklarının olduğu görüşü de söz konusu “dayanaklar” üzerinden çürütülmeye çalışılmıştır. Biz de işârî tefsiri hem mahiyetine hem de işârî yorumların keyfiyetine yöneltilen eleştiriler bakımından inceleyeceğiz.

2.2. İşârî Tefsir Anlayışının Mâhiyetine Yönelik Eleştiriler

İşârî tefsirin tanımı ve mahiyeti bahsindeki bilgiler hatırlanacak olursa, işârî tefsir denildiğinde temelde dört mesele gündeme gelmektedir. İlki sûfîlerin Kur’ân hakkındaki sözlerine tefsir denilip denilmeyeceği meselesidir. Bir diğer konu, sûfîlerin bu yorumları yaparken belli bir usul takip etmemeleri, bunları gaybî bilgilere dayandırmalarıdır. Üçüncü olarak işârî yorum tarzını Kur’ân’a ve sünnete dayandırma çabası göze çarpmaktadır. Son olarak da bu tefsir türüne ait yorum örneklerinin hangi şartlarda makbul/sahih sayılacağından bahsedilmektedir.

²⁰² İbrahim Hatiboğlu, “Subhî es-Salih”, *DİA içinde*, 2009, 37, s. 452

²⁰³ Bkz. Bu çalışma s. 60-61

²⁰⁴ Bkz. Çelik, *el-Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî İsimli Eserinde “İşârî Tefsir”*, s. 33, 34

²⁰⁵ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 171

Bu başlık altında işârî tefsir tanımlamasının dahilindeki bu meselelere yönelik eleştiriler ele alınacaktır.

2.2.1. İşârî Yorumların Tefsir Olarak İsimlendirilmesine Yönelik Eleştiriler

Tefsir usulü ile ilgili temel kaynaklarda gördüğümüz kadarıyla işârî tefsirlerden bahsedilirken doğrudan veya dolaylı olarak “tefsir değildir” ifadesi kullanılmaktadır.²⁰⁶ Daha önce de belirtildiği üzere esasen ilk sūfîler de bu tarz yorumları içeren eserlerine tefsir ismi vermemişlerdir ve böyle yorumlar için işaret tabirini kullanmışlardır. Meselâ son dönem işârî tefsirlerinden *el-Bahru'l-Medîd* müellifi İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem* adlı eserinde Câsiye Suresi 23. ayetin önce zahiri tefsirini verip ardından “Bâtın ehlinin tefsirine gelince -ki o aslen tefsir değil işarettir, nitekim bir hadiste Kur’ân’ın zahiri, bâtını, haddi ve matla’ı olduğu belirtiliyor-” şeklinde bir açıklamayla birlikte oldukça enteresan bir işârî yorumu nakleder.²⁰⁷ Yaptığı ön açıklamayı da yeterli bulmamış olacak ki işârî yorumu naklettikten sonra şu kaydı düşer: “Bu bâtinî manadır, ayetin bununla tefsir edilmesi doğru olmaz.”²⁰⁸

İbn Acîbe’nin *el-Bahru'l-Medîd*’ine Hasan Abbas Zeki tarafından yazılan takdim yazısında da aynı konu gündeme getirilmiştir. Bu tür manaları Alûsi ve İbn Acîbe gibi ehli tasavvuf âlimlerin işaret diye adlandırdıkları, tefsir isimlendirmesinin de örfî yahut mecazî kullanımdan kaynaklandığı belirtilmiştir.²⁰⁹ Bütün bu uyarı ve açıklamalara rağmen İbn Acîbe’nin eserinin isminin *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur’âni'l-Mecîd* olması da ilginçtir.

İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) *Fetâvâ* adlı eserinde sūfîlerin Kur’ân hakkındaki sözleri ile ilgili kendisine sorulan bir soruya cevap verirken Ebu’l-Hasen el-Vâhidî’nin (ö. 468/1076) bir sözünü nakleder:

Müfessir Ebu’l-Hasen el-Vâhidî’nin şöyle bir şey dediğini duydum “Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Hakâiku’t-Tefsîr adlı bir kitap yazmış, eğer bunun tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiş olur.” Ben ise şöyle düşünüyorum: Onlardan (tasavvuf ehlinen) güvenilir olan kimse bu tarz (işârî) bir yorum yaptığı zaman bunu tefsir olarak zikretmez ve Kur’ân-ı Kerim’deki bir sözü bu yolla izah etmeyi yöntem edinmez. Eğer böyle yaparsa o zaman Bâtinîlerin yolunu tutmuş olur.

²⁰⁶ Zerkeşî, a.g.e., c. 2, s. 170; Suyûtî, a.g.e., s. 871; Zürcânî, a.g.e., c.2, s. 78

²⁰⁷ Bu yoruma göre “Nefsinin arzusunu ilah edinen, Allah’ın; (halini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah’tan başka kim doğru yola erdirmiş olabilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?” mealindeki ayette açıkça nefsin arzusunu sevmek kınanmış olmakla birlikte burada övgü manası da olabilir. Bu durumda ayetin manası şöyle olmaktadır: “Kendisini yaratana ilah edineni gördün mü? Onun hevâsı/arzusunu/nefsi O’ndan başkasını sevmez. O hevâ/arzu, kişiyi kendi ve Rabbi arasındaki bir ilim üzere O’nun muhabbetinde/aşkında kaybetmiş, kulağını ve kalbini O’nun aşkında mühürlemiş, gözüne O’ndan başkasını görmesine mâni olacak bir perde çekmiştir. O halde kişiyi bu büyük hidayetle Allah’tan başka kim hidayete erdirebilir?”

²⁰⁸ Ahmed b. Muhammed b. Acîbe el-Hasenî, *Îkâzu'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*, Dâru'l-Meârif, Kahire, H. 1119, s. 449. İbn Acîbe’nin işaretin tefsir olmadığına dair görüşleri için bkz. Ay, *İbn Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, s. 166-168

²⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, s. 37

Aslında bu (sûfilerin yaptıkları Kur'ân yorumları) Kur'ân'da geçen bir kelimeyi nazîri (benzeri) ile anmaktır. Çünkü benzer benzeri ile anılır. Mezkûr ayetten nefisle mücadeleyi de anlayan, “nefsimizle ve bize en yakın olan kâfir ile savaşmamız emredilmiştir.” diyen kimse gibi. Bununla birlikte keşke vehim ve karışıklığa sebep olacak böyle yorumlar konusunda bu kadar gevşek davranmasalardı.²¹⁰

Vâhidî'nin işârî yorumların tefsir olarak isimlendirilmesini bu kadar ağır eleştirmesi, onun tefsir anlayışı ile irtibatlı görünmektedir. Nitekim o tefsirde nakle dayalı olmayan bir yöntemi makbul görmemektedir.²¹¹

Benzer bir görüşe muasır çalışmalarda da rastlıyoruz. Bunlardan birisi Saîd Havvâ'nın (ö. 1409/1989) *el-Esâs fi's-Sünne* adlı eseridir. Müellife göre işârî tefsir adı verilen kitapların tefsir ile alakası olmadığı gibi çoğu işârî tefsir sahibi, verdikleri manaların Allah'ın ayetten kastettiği mana olduğunu iddia ederse küfre girmiş olur. Eserde bu tefsir türünün kabul edilebilirliği hakkında *Menâhil*'deki ilgili bölüme de atıflar yapılmakta ve bu konuda öne sürülen şartların aslında birbirini içerdiği ve iki maddeye indirilebileceği ifade edilmektedir. Bununla birlikte söz konusu şartlarla ilgili “Bu şartlar sadece işârî tefsirlerin reddedilmemesi anlamına gelir, yoksa onları almayı ve onlara tâbî olmayı gerektirmez” diyen müellif, Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlama hususunda Allah'ın kalplerini açtığı kimselerin anlayabileceği birtakım inceliklerin varlığını kabul eder. Fakat ona göre bu kimselerin anladığı incelikler makbul tefsir kategorisine girer, bunlara işârî tefsir denmez. İşârî tefsir bunun ötesinde bir şeydir. İşârî tefsir ifadesini devamlı kullanmakla birlikte bunun aslında tefsir olmadığını tekrar tekrar vurgulayan müellif işârî tefsirin Kur'ân metninin muhtemel manaları ile uzaktan yakından ilgisinin olmadığını belirtir. Bunu bu şekilde kabul etmeyen kimseyi ise dalalet ve küfür dairesinin içerisine koyar.²¹²

Muasır araştırmacılar ve âlimler arasında İhvân-ı Müslimîn bünyesinde bulunup selefî bir çizgi izleyen -bununla birlikte tasavvuf konusunda selefilere göre oldukça ılımlı olan- Saîd Havvâ'nın²¹³ yanında, tasavvuf geleneğini özümsemiş ve kendisine hırka giydirilen tarikat mensubu bir âlim olan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762)²¹⁴ görüşlerini de nakletmek yerinde olacaktır diye düşünüyoruz.

Şah Veliyyullah da bu bölümde zikrettiğimiz diğer âlimler gibi sûfilerin Kur'ân yorumlarının tefsir olarak değerlendirilmesini doğru bulmamaktadır. Tefsir usulüne dair yazdığı eseri *el-Fevzü'l-*

²¹⁰ Osman b. Abdurahmân Ebû Amr Takiyyüddîn İbnü's-Salâh, **Fetâvâ İbni's-Salâh**, thk. Muvaffik Abdullah Abdü'l-Kâdir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, H. 1407, s. 196, 197

²¹¹ Vâhidî'nin bu konudaki görüşleri hakkında açıklamalar için bkz. Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 85-87

²¹² Saîd Havvâ, **el-Esâs fi's-Sünne ve Fıkhihâ-el'İbâdât fi'l-İslâm**, 1. Baskı, Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i ve't-Terceme, H.1414/1994, c. 4, s. 1746, 2035, 2036

²¹³ Hilal Görgün, “Saîd Havvâ”, **DİA içinde**, 2008, 35, s. 560, 561

²¹⁴ M. Sait Özervarlı, “Şah Veliyyullah-Düşüncesi”, **DİA içinde**, 2010, 38, s. 264

Kebîr'de mutasavvıfların işaretleri ve itibara aldıkları şeylerin tefsir ilminden olmadığını söylemektedir. Ancak bu işaretler, sâlikin kalbine Kur'ân-ı Kerim'i dinleyip tefekkür ederken doğan şeylerdir. Yahut kendisinde meydana gelen bir hal ile elde ettiği bilgidir. Müellif garip bir benzetme ile ayetlerden işaretler çıkararak kimselerin durumuna, Leyla ile Mecnun kıssasını duyup kendi sevdiğini ve onunla arasında geçenleri hatırlayan kimseyi misal göstermektedir.²¹⁵

Bir başka çalışmada işârî tefsir, *İtkân*'dan da alıntı yapılarak "Kur'ân'ın zahiri dışında delalet ettiği başka bir mana ile yorumlanmasıdır" şeklinde tanımlanmıştır. Buna örnek olarak da "Kur'ân'ı sahih fakat delalet etmediği manalarla tefsir eden sûfîlerin, vaizlerin ve fakihlerin tefsirleri" verilmiştir. Çalışmada bu telif türünün tefsir olarak isimlendirilemeyeceği, çünkü medlul doğru olsa bile delilde hata yapıldığı yani verilen mana ve ulaşılan sonuç makbul olsa dahi yöntemin yanlış olduğu belirtilmiştir.²¹⁶

Mutasavvıfların kendi Kur'ân yorumlarına tefsir yerine işaret demeleri hakkında İbn Arabî'nin görüşü ise kayda değerdir. İbn Arabî *Fütûhât*'ında tasavvuf ehlinin kendilerine ilham edilen bilgileri ifade ederken neden işarete ihtiyaç duyduklarını açıklamıştır. Ona göre Hz. Meryem nasıl iftiracıardan sakınmak için işarete başvurmuşsa kendileri de aynı şekilde rusûm ulemasının tenkitlerinden sakınmak için bu yolu benimsemişlerdir. Aslında onların Kur'ân'ı izah ederken ifade ettikleri sözlere herhangi bir şekilde batıl karışmamıştır ve tassavvuf ehli bu manaları hakiki mana olarak görürler. Ayrıca İbn Arabî burada rusûm ulemasının, yaratılış sırlarına vâkıf olan, ilâhî vehb yoluyla Allah'ı tanıyan ve kendilerini Allah'a hizmete adanmış olan ehlullaha karşı takındıkları düşmanca tavırlarından yakınmış ve bu tavırları peygamberlere karşı firavunların takındıkları tavra benzetmiştir.²¹⁷ Anlaşılan o ki İbn Arabî'ye göre sûfîlerin elde ettikleri manaları işaret diye adlandırmaları ve bunları zahirî birtakım ilimlerin yanında ikincil saymaları, fakih ve kelamcılarının sûfîler üzerindeki baskıları yüzündendir. Ve aslında sûfîler "işaret" ifadesini bu yorumları gerçekten ikincil saydıkları için değil, tartışmalardan uzak durmak için kullanmıştır.²¹⁸

İşârî yorumları içeren eserlerin yahut genel olarak bu yorumların tefsir olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığı görüşüne dair örnekler çoğaltılabilir. Ancak biz son bir tanesine daha yer vererek bu konuyu bitirmeyi düşünüyoruz.

²¹⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, **Tefsir Usûlü-El-Fevzü'l-Kebîr fi Usulî't-Tefsîr**, (Çev. Abdullah Samed Afaracı), İ'tisam Yayınları, Ankara, 2015, s. 222

²¹⁶ Muhammed Ali el-Hasen, **el-Menâr fi 'Ulûmi'l-Kur'ân me'a Medhelin fi Usulî't-Tefsîr ve Mesâdiruhu**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, c.1, s.300

²¹⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c. 1, s. 421

²¹⁸ Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk", **AÜİFD**, s. 132, 133. Ayrıca burada ifade edildiğine göre İbn Arâbî Hallâc-ı Mansur'un öldürülmesini de delil göstererek bu baskıların sırrî/sembolik dilin gelişmesinde etkili olduğunu savunmaktadır.

Tefsirin ne olup ne olmadığı konusunda yazdığı bir makalede Mustafa Öztürk işârî tefsir isimlendirmesi hakkında şöyle demektedir:

Sonuç olarak sûfilere ait yorumların “işârî tefsir” diye isimlendirilmesi doğru değildir. Her şeyden önce “işârî tefsir” isimlendirmesi, “tefsir” kavramının gelişigüzel biçimde istimal edilmesidir. Ayrıca bu isimlendirmenin modern dönemde revaç bulduğu belirtilmelidir. Günümüzdeki Kur’ân ve tefsir araştırmalarıyla kıyaslandığında, dinî ilimlerle ilgili ıstılahlar ve anahtar kavramları kullanma hususunda geçmiş ulemaya ait eserlerin çok daha titiz ve dakik ifadeler içerdiği gerçeği teslim edilmelidir. Sûfilere ait yorumların “tefsir” değeri taşınamaması bir yana, bu yorumların mana ve muhteva itibarıyla okuyucunun pratik hayatında anlamlı bir karşılık bulması da söz konusu değildir. Çünkü tasavvuf hal ilmidir; dolayısıyla “tatmayan bilmez” fehvasınca, Kur’ân’ın herhangi bir ayetiyle ilgili işârî mananın sûfinin kalbinde veya zihninde belirmesi, onun kişisel tecrübesinden kaynaklanan bir semeredir. Bu semerenin sûfi olmayan birinin kalbine ilka edilmesi söz konusu olmadığı gibi, dille naklinin başka insanların kalbinde tesir icra etmesi de söz konusu olmasa gerektir.²¹⁹

İşârî yorumların tefsir kabul edilemeyeceğine dair bütün bu eleştiriler bizi “tefsirden maksadın ne olduğu?” sorusuna yönlendirmektedir. Başka bir deyişle, “Tasavvuf ehlinin Kur’ân yorumları neden tefsir sayılmamıştır?” sorusunun cevabını, tefsirin tanımında ve tefsir-tevil karşılığının kökeninde aramamız gerekmektedir.

Yukarıda da değinildiği üzere “tefsir” f-s-r (فسر) kökünden türeyen ve tef’îl babından olan bir mastardır, açıklamak ve ortaya çıkarmak manasına gelir. Ayrıca doktorun hastasına teşhis koymak için idrarını tahlil etmesi anlamına gelen *tefsira* (تفسرة) kelimesinden alındığı da söylenmektedir. Bir şeyi açmak manasındaki s-f-r kökünden taklib yoluyla gelme ihtimalinden de söz edilir²²⁰ fakat bunun uzak bir ihtimal olduğu, çünkü lügat ve sarf kurallarına uygun bir kökü bulunan kelimenin aslını, anlam birliğinden dolayı taklib yoluyla başka bir kelimeye aramanın doğru olmadığı ifade edilmektedir.²²¹ Klasik sözlüklerde tefsir “el-Kitab”ın açıklaması ve detaylandırılması olarak tanımlanmaktadır.²²²

Kur’ân’da sadece bir yerde “Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı (tefsir) getirmiş olmayalım”²²³ şeklinde geçen tefsir kelimesi, ayet hakkında gelen farklı tefsir rivayetlerinde tafsîl ve beyân yani detaylandırma ve açıklama olarak izah edilmektedir.²²⁴

²¹⁹ Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 91, 92. Açıkçası bu yorumların başkalarının kalplerine tesir etmeyeceği görüşüne katılmamaktayız. Çünkü bunların tefsir olarak adlandırılması ve geçerliliği konusu bir yana bırakılırsa, işârî yorumların - Öztürk’ün ifadesiyle irfânî tevillerin- İslam toplumunda gördüğü geniş karşılığı başka türlü açıklamak mümkün olmayacaktır.

²²⁰ Suyutî, a.g.e., s. 847

²²¹ Mustafa Öztürk, “Tefsir-Tevil Karşılığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 1(14), 2001, s. 77

²²² Halil b. Ahmed, a.g.e., c. 7, s. 247

²²³ Kur’ân, Furkân Sûresi, Ayet: 33

²²⁴ Taberî, a.g.e., c. 17, s. 447-449 (İlgili ayet ve bir önceki ayetin geçtiği, inkâr edenler tarafından Peygamberimize Kur’ân’ın neden Tevrat gibi bir bütün halinde inmediği hakkında sorulan soru üzerine inen pasajda, Kur’ân’ın Hz.

Tevil kelimesi ise e-v-l (اول) kökünden gelmektedir ve sülâsîsi rücu etmek, dönmek manasındaki âle-yeûlu olan fiilin tef'îl babından mastarıdır. Kökünde bir araya getirmek, düzeltmek gibi manaları da olan tevil, kapalı/karmaşık manaları açık ve anlaşılır bir lafızla uzlaştırmak (جُمع) gibi bir anlama da gelmektedir. Bir açıklamaya göre de tevvül ve tevil, farklı anlamlara gelebilen kelamın tefsir edilmesi/açıklanmasıdır.²²⁵ Başka bir tanıma göre de tefsir, tevil ve mana aynı şeydir.²²⁶ Kelimenin, “siyaset” manasındaki iyâle kelimesinden geldiği de söylenmektedir. Bu şekilde tevil eden kimse sanki “sözünü yönetmiş/idare etmiş, kelamın gerektirdiği şekilde manayı yerli yerince vermiş” gibi olmaktadır.²²⁷

Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlarına baktığımızda ise tevilin bazen bir işin sonucu, varacağı yer, akıbeti; bazen ise bir sözün, bir olayın ya da rüyanın yorumu anlamlarına geldiğini görürüz.²²⁸ Mesela Kehf Suresi 78. ve 82. ayetlerde²²⁹ geçen tevil kelimeleri, fiillerin arkasındaki hikmetlerin ortaya çıkması (الكشف عن الدلالة الخفية للافعال) anlamındadır.²³⁰

Ammar b. Yasir'in Sıffin savaşında Muaviye ve taraftarlarına yönelik söylediği “Sizinle daha önce Kur'ân'ın tenzili için savaştık, şimdi ise tevili için savaşıyoruz” ifadesinde de tevil Kur'ân'ın tefsiri ve yorumu anlamına gelmektedir.²³¹

Peygamber'in kalbine iyice yerleşmesi için parça parça indirildiği ve bu amaçla yavaş yavaş okunduğu bildirilmektedir. Ardından da -inkarcıların bu soruları ve Tevrat'tan getirdikleri örnekleri sırf Hz. Muhammed'in peygamberliğini sınamak ve onu zor durumda bırakmak için öne sürdükleri de hatırlanacak olursa- onlar her ne misal getirirse getirsin, biz onu geçersiz kılacak daha iyi bir örneği ve en güzel açıklamasını sana veririz buyurulmak suretiyle Peygamberimizin desteklendiği söylenebilir.

²²⁵ (التَّأْوِيلُ وَالتَّأْوِيلُ تَفْسِيرُ الْكَلَامِ الَّذِي تَخْتَلَفُ مَعَانِيهِ وَلَا يَصِحُّ إِلَّا بَيَانٌ غَيْرَ لَفْظِهِ) Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüġa**, thk. Muhammed 'Avad Mer'ab, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, c. 15, s. 329; Halîl b. Ahmed, a.g.e., c. 8, s. 369; İbn. Manzûr, a.g.e., c. 11, s. 33

²²⁶ Ezherî, a.g.e., c. 12, s. 283. (Tefsir, tevil ve mana kelimelerinin etimolojik kökenleri hakkında ve bu üç kelimenin İslam'ın erken dönemlerinde aynı anlamda kullanılması, ardından “mana”nın belagat ilminin bir alt dalı olan “meânî”nin kullanım alanına geçmesi ve Kur'ân yorumları için tefsir ve tevil kelimelerinin revaç bulması hakkında bkz. Ahmet İnam, “Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Tefsir ve Tevil”, **Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Bakanlar Matbaası, Erzurum, 2001, s. 86

²²⁷ Suyutî, a.g.e., s. 847

²²⁸ Öztürk, “Tefsir-Tevil Karşıtlığının Kökeni”, **İslami Araştırmalar**, s. 78 (Öztürk tevil kelimesinin Kur'ân'da 15 yerde geçtiğini söylerken Celal Kırcı 17 yerde geçtiğini ifade etmektedir. Bkz. Celal Kırcı, “Mâturîdî'nin Tefsir, Tevil Anlayışı ve Metodu”, **Ebû Mansur Semerkândî-Mâturîdî Kongresi Tebliġleri**, (14 Mart 1986), s. 60.); Kelimelerin Kur'ân'daki kullanım örnekleri için ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Mefhûmu'n-Nass Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 1. Baskı, Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, Maġrib, 2014, s. 226-232)

²²⁹ Bu iki ayet Hz. Musa ile “kendisine katımızdan ilim verdiğimiz kul” diye tanımlanan ve Hızır olarak bildiğimiz şahsın yolculukları sırasında Hz. Musa'nın bir türlü yol arkadaşının yaptıklarına anlam verememesi ve ona itiraz etmeyeceğine dair sözünü tutamaması üzerine Hızır (aleyhisselam)ın “Sana o sabredemediğin şeylerin iç yüzünü (tevilini) haber vereceğim” ve “işte o sabredemediğin işlerin iç yüzü (tevilini) budur” şeklindeki ifadelerini içermektedir.

²³⁰ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 229

²³¹ Öztürk, “Tefsir-Tevil Karşıtlığının Kökeni”, **İslami Araştırmalar**, s. 78

Anlaşıldığı kadarıyla bu kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanması ve açıklanması anlamında kullanılan birer ıstılaha dönüşmeden önceki kullanımları aşağı yukarı böyledir. Erken dönemde Kur'ân'ın yorumlanması anlamında gerek Kur'ân'ın kendisinde gerekse hadislerde bu kelimelerin yanında tebyin, beyan, talim, tafsil, tasrif, i'rab, şerh, tavih gibi farklı kelimelerin de kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca tefsir kelimesinin Kur'ân'ın yanında Tevrat'ın yorumu için de kullanıldığı belirtilmektedir.²³²

Bu iki kelimenin hicri ilk üç asırda -özellikle Kur'ân yorumları anlamında kullanıldığında- kayda değer bir anlam farkı bulunmadığı ifade edilmekle birlikte²³³ bazı çalışmalarda söz konusu kelimeler arasındaki ayrımın İslam'ın ilk dönemlerinde dahi belirgin olduğu söylenmektedir.²³⁴

Suyûtî de “tefsir ve tevil konusunda ihtilafa düşülmüştür” diyerek muhtemelen aralarında ilk dönemlerden beri keskin bir ayrım olmadığı meselesini kastetmektedir. Bu hususta aktardığı rivâyetlere bakıldığında, mesela Ebû Ubeyd²³⁵ ve bir grup alimin görüşüne göre bu iki kelime aynı manadadır. Başka bir grup alim bu görüşü reddetmiş ve hatta İbn Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016) bu iki kelime arasındaki farkı oldukça önemsemiş olacak ki kendi zamanında tefsir ve tevil arasındaki farkı bilmeyen alimlerin türedüğinden yakınmıştır. *İtkân*'da Mâturîdî'nin (ö. 333/944) görüşüne de yer verilmiştir. Bu görüşe göre tefsir, lafızdan kastedilenin şu veya bu olduğuna dair kesinlik ve Allah'ın söz konusu lafızla o manayı kastettiğine dair şahitliktir. Eğer bu konuda bir delil varsa o tefsir sahihtir, eğer yoksa o halde rey ile tefsire girer ki bu da yasaklanmıştır. Tevil ise lafzın muhtemel manalarından birini kesinlik olmaksızın ve Allah'ı bu konuda şahit tutmaksızın (Allah burada şunu kastetmiştir gibi bir ifade kullanmaksızın) tercih etmektir.²³⁶

Tefsir-tevil ayrımına dair başlangıç noktası kabul edilmesi hasebiyle Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ındaki görüşlere değinmemiz gerekmektedir. Mâturîdî tefsirin sahabeye, tevilin ise fukahaya ait olduğuna dair bir görüşü zikrettikten sonra²³⁷ bu görüşü sahabenin nüzul ortamına şahit olmaları ve Kur'ân ayetlerinin ne hakkında indiğini bilmeleri sebebiyle desteklemektedir. Çünkü ona göre

²³² Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA içinde*, 2011, 40, s. 281, 282

²³³ Öztürk, “Tefsir-Tevil Karşıtlığının Kökeni”, *İslami Araştırmalar*, s. 78, 79

²³⁴ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 25 “Netice olarak şunu söyleyebiliriz: İslam'ın ilk asrında Kur'ân tefsiri denilince, Allah'ın, Peygamber'in ve sahabenin Kur'ân'ı açıklaması ve beyanı akla gelmektedir. Bundan dolayı ilk devirlerdeki müfessirler eserlerinde tefsir lafzından ziyade tevil kelimesini kullanmışlardır. Bunun sebebi, sözlerinin kat'iyet ifade etmemesi ve aynı zamanda tevazularını ifade etmektir. Mesela İbn Kuteybe (ö. 276/889) eserine “*Tevîlu Müşkili'l-Kur'ân*”, Taberî “*Câmiü'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân*”, Maturidî ise “*Tevîlâtü'l-Kur'ân*” ismini vermiştir.” Cerrahoğlu'nun bu görüşünün eleştirisi için bkz. Öztürk, “Tefsir-Tevil Karşıtlığının Kökeni”, *İslami Araştırmalar*, s. 79

²³⁵ Eserin başka yerlerinde Ebû Ubeyd ismini *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eserle birlikte zikretmesinden anladığımız kadarıyla burada kastedilen kişi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır (ö. 224/838).

²³⁶ Suyûtî, a.g.e., s. 847-848

²³⁷ Her ne kadar bu ayrımı ilk kez Mâturîdî'nin yaptığı söylense de (bkz. Öztürk, “Tefsir-Tevil Karşıtlığının Kökeni”, *İslami Araştırmalar*, s. 79) aslında böyle bir görüşü naklederek zikretmesi, söz konusu ayrımın kendisi ile başlamadığını düşündürmektedir.

ayetlerin ne hakkında indiğinin bilgisi gerçekte ne kastedildiğini anlamının yoludur ve bu bilgiye sahip olmayanın Kur'ân'ı tefsir etmesine izin verilmez. Nitekim “Kim Kur'ân'ı kendi reyine göre tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”²³⁸ denmiştir.²³⁹

Tefsir ile ilgili bu ifade ve nakillerinden anlaşıldığı kadarıyla tefsire dair en doğru bilginin sahabeden geleceğini düşünen Mâtürîdî, tevili bu anlamda tefsirden ayırır ve tevilin kelime manasını “bir işin nihayetini, sonucunu bildirmek” olarak verir. Ardından tefsirdeki kesinliğin tevilde bulunmadığını, ayrıca tevilde Allah'ı verilen manaya şahit tutmak gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre tevilde Allah'ın muradını bildirmek gibi bir kasıt yoktur, ya da Allah burada şunu kastetmiştir denmez. Fakat lafzın taşıyabileceği birkaç mana ihtimalinden birisi seçilir, lafız ona yönlendirilir. Tefsir ve tevili bu şekilde açıklayan Mâtürîdî, bu ikisi arasındaki farkı “Elhamdü lillah” ifadesi ile ilgili önce iki farklı görüşü vererek şöyle açıklar: Eğer birisi -ayet hakkında- “şunu değil bunu kastetti” derse o zaman onu tefsir etmiş olur. Ancak tevil eden kimse “Hamd kelimesi şu manaya da gelir bu manaya da. Allah, muradını en iyi bilendir.” der. Yani tefsirde tek bir ihtimal söz konusudur. Tevilde ise farklı ihtimaller mevcuttur.²⁴⁰

Konu ile ilgili Rağîb el-İsfahânî (ö. 502/1108)²⁴¹ de tefsirinin mukaddimesinde “tefsir ve tevil arasındaki fark” başlığı ile bilgi vermektedir. Tefsirin tevilden daha genel bir kavram olduğunu ifade eden İsfahânî, bu kelimelerin kullanım alanları hakkında da çeşitli ayrımları zikretmektedir. Tefsirin genellikle lafızlar hakkında, tevilin ise rüyalar gibi manalar/soyut şeyler hakkında; tevilin ilahi kitaplar, tefsirin ise hem ilahi kitaplar hem de bunların dışındakiler için kullanılabileceğini; tevilin çoğunlukla cümlelerde, tefsirin ise “bahîra”, “sâibe” gibi garîb kelimeler hakkında kullanıldığını söylemektedir. Tevili de müstekreh ve münkad (makbul olmayan ve olan) şeklinde ikiye ayırarak bunlar hakkında örnekler sıralamaktadır.²⁴²

Tefsir ve tevil ayrımı konusundaki görüşleri burada noktalarak tevilin Kur'ân'ı izah etme konusundaki geçerliliği hakkında da bazı görüşleri sıralamak istiyoruz.²⁴³ Malum olduğu üzere

²³⁸ Bu rivayetin gerek Kütüb-ü Tis'a'da gerekse Taberî'nin tefsirinde geçen versiyonlarında “men fessera” ifadesinin olmadığı, onun yerine “men kâle fi'l-Kur'âni...” ifadesinin yer aldığı belirtilmektedir. Bkz. Kırca, a.g.e., s. 59; Rivayetlerin incelendiği makale için bkz. Kadir Gürler, “Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004/1, 3(5), s. 17-46 (Yararlandığımız nüshada Mâtürîdî bu rivayeti hadis olarak zikretmemiş, “Bu konu hakkında denilmiştir ki...” ifadesiyle herhangi bir söz gibi nakletmiştir.)

²³⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, **Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)**, thk. Mecdî Baslum, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. 1, s. 349

²⁴⁰ Mâtürîdî, a.g.e., c. 1, s. 349

²⁴¹ İsfahânî'nin vefat tarihi ile ilgili belirsizlik bulunmakla birlikte yaygın olarak bilinenini burada verdik. Onun 400lü yılların başında ölmüş olabileceği ile ilgili bir görüş için bkz. Ömer Kara, “Rağîb el-İsfahânî”, **DİA içinde**, 2007, 34, s. 400

²⁴² Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb el-Esfahânî, **Tefsîru'r-Râğîb el-Esfahânî**, thk. Muhammed Abdülaziz Bisvünî, nşr. Câmîatü Tanta, Külliyyetü'l-Âdâb, 1999, c. 1, s. 10-13

²⁴³ Tefsir-tevil ayrımına dair ayrıca bkz. İlhami Güler, “Kur'an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevîl)”, **Kelam Araştırmaları**, 2009, 7(2), s. 11-18; İzmirlî İsmail Hakkı, “Tefsir ve Te'vil”, sad. Ahmet Yıldırım, **Bilimname**,

Kur'ân ayetlerinin çoğu hakkında bize ulaşan sahih nakiller bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ı doğru anlama söz konusu olduğunda, tevilin buradaki rolünün ne olduğu da ortaya konulmalıdır. Ayrıca burada rey ile tefsir meselesi de akla gelecektir. Çünkü hakkında sahih nakil bulunmayan fakat sonraki nesiller için anlaşılmasında güçlük çekilen ayetler hakkında bir şeylere dayanarak görüş bildirmek kaçınılmaz olacaktır. Bu da rey ile tefsir denilen meselenin dahilindedir.²⁴⁴

Eş'arî kelamcısı ve Şafii fakihi el-Cüveynî (ö. 478/1085)²⁴⁵ tevili “Zahir anlamı müevvilin iddia ettiği manaya çevirmek” şeklinde tanımlamıştır.²⁴⁶ Gazzâlî'ye göre tevil, zahire delalet eden manaya, bir delil yardımıyla galip gelen ihtimali ifade eder. Tevil, -yine bir delile dayanarak- hakiki mana yerine mecazın tercih edilmesine ve umum ifade eden bir hükmün tahsis edilmesine de benzer. Bununla birlikte Gazzâlî yapılan her tevilin makbul olmadığı ve sahih tevilin birtakım şartları taşıması gerektiğini belirtmektedir.²⁴⁷

Usul kitaplarında farklı ifadelerle hemen hemen aynı şartlar zikredildiği ve özellikle bir delile dayanma zorunluluğuna vurgu yapıldığı göze çarpmaktadır:

- 1- Tevil edilecek lafız tevil kabul eder nitelikte olmalı²⁴⁸
- 2- Elde edilen mana, (tevil edilen lafız için) dilde konulmuş (vad') manalara yahut örfteki kullanımına ya da şeriat sahibinin kullandığı manaya uygun olmalı
- 3- Eğer lafız az bilinen bir manasına hamledilecekse (o mananın kastedildiğine dair) bir delile dayanılmalı
- 4- Tevil kıyas yoluyla yapılacaksa bu kıyas celî olmalı, hafî olmamalı
- 5- Yapılan tevil sarîh bir nassa muarız olmamalı.²⁴⁹

2004, 5(2), s. 141-168. M. Taha Boyalık, “Anlam Kavramına Kategorik Bir Yaklaşım: İslam Düşüncesinde Tefsir-Tevil Ayrımı”, **Genç Akademisyenler Buluşması II-Entelektüel Bağımlılığı Aşmak**, s. 213-218

²⁴⁴ Aslen içeriklerine bakıldığında da bu iki konunun (“tevil” ile “rey tefsiri”nin Kur'ân'ı anlamada kullanılması ve geçerliliği meselelerinin) aşağı yukarı aynı şartları ihtiva ettiği görülecektir. Rey ile tefsir/reyl tefsiri ifadesi yerine tevil kelimesinin kullanılması gerektiği görüşü ile ilgili bkz. Öztürk, **Tefsirin Halleri**, a.g.e., s.78. Rey ile tefsir hakkında ayrıca bkz. Öztürk, **Tefsirin Halleri**, 67-80; Yusuf Işıcık, “Ebu'l-Muîn Nesefî'nin, Hâdimî'nin Rey Tefsiri Hakkındaki Makalesi” **Marife**, Güz/2010, (2), s. 235-240; Müsâid b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, “et-Tefsîr bi'l-Me'sûr ve et-Tefsîr bi'r-Re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım”, (Çev. Ahmet Küçük), **Marife**, Güz/2009, (2), s. 227-241

²⁴⁵ Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, “Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn”, **DİA içinde**, 1993, 8, s. 141-144

²⁴⁶ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Salâh b. Muhammed, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. 1, s. 193

²⁴⁷ Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., 1993, s. 196-197

²⁴⁸ Usul alimleri lafızları sınıflandırmış ve bunlardan sadece bir kısmının tevil ihtimali taşıdığını belirtmişlerdir. Buna göre her lafız tevil edilemez. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hadi Sağlam, “İslâm Hukuk Metodolojisindeki Tevilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2013, (21), s. 101

²⁴⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl**, thk. Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâyeh, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999, c. 2, s. 34; Yusuf el-Karadâvî, “Tevilin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Tevil”, (Çev. Ramazan Şahan), **Marife**, Bahar/2012, (1), s. 157; Abdülkerim Zeydân, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Müessesetü Kurtuba, trs., s. 341

Özetle verilen bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere geçerli bir sebep olmadıkça nassların zahirleri üzerine bırakılmaları esastır. Yani açık ve anlaşılır lafızların tevil edilmesi uygun değildir. Mesela Şâtıbî de tevil ile ilgili şartları müteşabihler başlığı altında zikretmiştir. Bu da göstermektedir ki ona göre anlaşılır lafızlar değil müteşabih denilen bir kısım ayetler tevilin konusudur.²⁵⁰

Tefsir ve tevil kavramlarına dair aktardığımız bilgiler dikkate alındığında tefsir ve tevil kelimeleri arasında gitgide belirginleşen bir ayırmadan söz etmek mümkündür. Tefsirin daha ziyade nakle dayalı Kur'ân açıklamaları hakkında kullanıldığı ve tevilde olmayan bir kesinlik içerdiği anlayışının zamanla yerleştiğini görmekteyiz. Bu sebeple bazı alimlerin nesnel olmayan birtakım Kur'ân yorumlarının tefsir olarak isimlendirilmesine karşı çıkmaları normal görünmektedir. Mâtürîdî'nin belirttiği üzere yorumda kesinlik Allah'ı söz konusu yoruma şahit tutmak demek olacağından, Kur'ân yorumlarının tefsir yerine tevil olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Açıkçası bu kritere çoğu eserin uymadığını söyleyebiliriz. Belki içerisindeki yorumların teker teker kesinlik arz ettiği iddia edilmese bile genel olarak Kur'ân yorumlarını içeren eserlere “tefsir” ismi verilmekten çekinilmemiştir. Bu durum işârî yorumları içeren eserler için de söz konusudur.

Fakat işârî tefsir olarak isimlendirilen Kur'ân yorumlarının, tevil için bile geçerli kabul edilmeyen bir yönü vardır. O da açık ve anlaşılır lafızlardan, lafzın zahirî manasının dışında başka/bâtînî manalar çıkarmaktır. Öte yandan tevil yukarıda da belirtildiği üzere lafzın “muhtemel” manalarından birini tercih etmektir. Ancak bu mana ihtimalleri Arap dilinin sınırları içerisinde, kullanımı nadir de olsa bu manalar Araplarca bilinmelidir. İleride örnekleri görüleceği üzere verilen işârî manalara yöneltilen eleştirilerin en ciddilerinden biri de bilhassa nüzul dönemi Araplarınca bu gibi manaların hiç bilinmemiş/anlaşılmamış olmalarıdır. Bu sebeple işârî yorumlar tefsir sayılamayacağı gibi tevil de sayılmamalıdır.

2.2.2. İşârî Tefsir Yöntemlerine Yönelik Eleştiriler

Yukarıda da değinildiği üzere işârî yorumlar yapılırken sûfilerin belli bir usul takip edip etmediği, bir usulleri varsa bunların değeri tartışılmıştır.

İşârî tefsirde yöntem meselesini incelediği çalışmada Mahmut Ay, sûfilerin kullandıkları anlaşılabilir yöntemlerin en belirgin olanı itibar/analojinin, spekülasyona açık olduğu için sağlıklı bir yorum yöntemi olmadığını söylemektedir. Çünkü bu yöntem iki şey arasındaki en basit benzerlikten yola çıkılarak farklı yönlerden de bu iki şeyi birbirine benzetme esasına dayalıdır. Ancak bu esnek yöntemin hiçbir sabitesi ve objektif yönü bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân bu yolla yorumlandığında ondan istenilen her mana çıkarılabilir. Hatta bir şey bu yöntem kullanılarak aynı

²⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 3, s. 94

anda birbirine tamamen zıt şeylere de yorulabilir. Bu durum doğal olarak bir yorum karmaşasına sebep olacak ve Kur'ân'ı suistimale açık hale getirecektir.²⁵¹

Öztürk de işârî yorumlarda büyük ölçüde “irfânî kıyas” diye de adlandırılabilen olan analoginin kullanıldığını belirtmektedir. Mantıkta kıyas kurulurken iki önermede ortak olarak bulunan bir orta terimin zorunluluğundan bahseden Öztürk, tasavvufî itibar/analoji mekanizmasının çoğu kez orta terim olmadan çalıştırıldığını söylemektedir. Nitekim Hz. Musa'ya “*Ayakkabılarını çıkar*”²⁵² buyurulmasından “Dünyevi ve uhrevi kaygulardan soyutlan” şeklindeki bir manaya ne tür bir analogi ile ulaşıldığının ve burada neden bir orta terime ihtiyaç duyulmadığının sorgulanması lazımdır.²⁵³

İşârî tefsirlerde -ve diğer tefsir ekollerinde- takip edilen bir yöntem/usul olup olmadığı ile ilgili bir başka görüş de burada yer vermek uygun olacaktır:

Aslında, Kur'ân'a yönelik felsefi, kelâmî ve tasavvufî yorumları tefsir adı altında değil, tevil adı altında incelemek gerekir; ancak bu konumuz dışındadır. Burada soru şudur: Nasıl, ahkam ayetlerini anlamada fıkıh; itikadî ayetleri anlamada da kelâm kendine özgü usuller geliştirmişse, diğer ilimlerin alanına giren ayetlerde de o ilmin usulü mü esas alınacaktır? Tarihi bir vakayı ilgilendiren ayetler tarih ve dinler tarihi verileri ışığında; bu ilimlerin usulü çerçevesinde mi açıklığa kavuşturulacaktır? Yine, insanın ahlâkî, derûni yapısını ilgilendiren ayetler tasavvuf usulüne emanet edilebilir mi? İlmî (objektif) bir işârî tefsir usulünden söz edilebilmekte midir? Yoksa aynı ayetlerden farklı işaretler mi alınmaktadır? Bunca farklı usul, aynı ayetten aynı (reel) manayı yakalayamıyorsa, bir hata söz konusu demektir.²⁵⁴

Bu eleştiride dikkat çekilen nokta Kur'ân'ın ahlâkî meselelerle ilgili ayetlerinin, tasavvuf erbabınca işârî yöntemle tefsir edilmesinin ne derece doğru olduğu meselesidir. Görünen o ki müellif, sufilerin objektif bir yorum usulü olmadığı için, özellikle ahlâkî meselelerle ilgili yorumlarında herkesi ilgilendirecek ve herkesin işine yarayacak özellikte sonuçlara ulaşamayacaklarını düşünmektedir. Bununla birlikte işârî yorum yönteminin sadece ahlakla ilgili ayetlere uygulanmadığını da hatırlamak gerekir.

2.2.3. İşârî Tefsirin Delillendirilmesine Yönelik Eleştiriler

İşârî yorumun imkanını savunanların dayandıkları bazı deliller vardır. Bunlardan biri Kur'ân'ın Allah kelâmı olması dolayısıyla manalarının nihayetsiz olduğu görüşüdür. Buna göre Allah'ın ilminin ve kelâmının nihayeti olamayacağından Kur'ân'ın da sonsuz manaları ihtiva edebileceği

²⁵¹ Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem”, İÜİFD, s. 103

²⁵² Kur'ân, Tâ-hâ Sûresi, Ayet: 12

²⁵³ Mustafa Öztürk, “Kapanış ve Değerlendirme Konuşması”, Mustafa Öztürk (Ed.), **Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, 1. Baskı, Kuramer, İstanbul, 2018, s. 304

²⁵⁴ Murat Sülün, “Gazzâlî'nin Kur'ân'a Yaklaşımı Çerçevesinde İşârî Tefsir”, **Vefatının 900. Yılında İmam Gazzâlî-Milletlerarası İlmî Toplantı**, (7-9 Ekim 2011), İFAV, İstanbul, 2012, s. 180

düşünülmüştür. Kur'ân'ın zahirinden yola çıkarak her şeyin bilgisine ulaşmanın imkansızlığı görüldüğü için bâtin manalara daha fazla vurgu yapılmıştır. Aynı şekilde Kur'ân'ın zahir, bâtin, had ve matla' olmak üzere dört anlam boyutundan bahseden rivayet de işârî manaların varlığı hususunda bir delil olarak kullanılmaktadır.²⁵⁵ Bir diğer husus da Allah'ın dilediği kullarının kalbine vasıtasız olarak bilgi/ilham verme ihtimalidir. Bu konuda özellikle Musa-Hızır kıssasına başvurulmaktadır; Allah'ın doğrudan verdiği bu ilim için kıssada geçen “ledün” kelimesinden türetilen ledünnî ilim adı kullanılmaktadır.²⁵⁶ Ayrıca bu türden gizli bir ilim ihtimalini savunanlara göre vahiy -özünde aynı olmakla beraber ona vahiy denmese de- peygamberden sonra da devam etmektedir.²⁵⁷ Dolayısıyla Allah'tan gelen bilgi doğrultusunda yapılan yorumlara itiraz edilemez. Ayrıca, bilindiği gibi işârî tefsirin meşruiyetini savunanlara göre İbn Abbas'ın Nasr suresinden Hz. Peygamber'in vefatını öngörmesi ve Hz. Ömer'in “Bugün size dininizi tamamladım” mealindeki Mâide suresi 3. ayetini duyduğunda Hz. Peygamber'in yakında vefat edeceğini sezerek ağlaması işârî yorumların sahabe tarafından da yapıldığını göstermektedir. Özetle ifade ettiğimiz bu delillere çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.

İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Muhallâ* adlı eserinde, “Dinde herhangi bir kimseye has bir sır (gizli bir bilgi) yoktur.” demektedir. Ona göre “*İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder, hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder.*”²⁵⁸, “*Ancak tövbe edip durumlarını düzeltenler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar (lânetlenmekten) kurtulmuşlardır.*”²⁵⁹ ile “*Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı.*”²⁶⁰ ayetleri bu konuda delildir.²⁶¹ Yine İbn Hazm'a göre “Allah'ın dini zahirdir, onda bâtin yoktur; cevherdir, onda sır yoktur; burhandır, onda gevşeklik yoktur.”²⁶²

İbn Abbas'ın Nasr suresi hakkında yaptığı yorumun sûfîlerin anladığı tarzda bir işârî yorum olup olmadığı da tartışma konusudur. Nitekim bir çalışmada dikkat çekildiği üzere söz konusu ayetlerden Hz. Peygamber'in vefatına dair bir ima sezme sûfîlerin bahsettiği işâret ve ilhamdan farklıdır. Zira Nasr sûresinin nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in “Bana ölüm haberim geldi” dediği

²⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 1, s. 821, 822

²⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 3, s. 24

²⁵⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, (Çev. Ahmet Avni Konuk), Selçuk Eraydın (Ed.), İz Yayıncılık, trs., s. 118

²⁵⁸ Kur'ân, Bakara Sûresi, Ayet: 159

²⁵⁹ Kur'ân, Bakara Sûresi, Ayet: 160

²⁶⁰ Kur'ân, Âl-i İmran Sûresi, Ayet: 187

²⁶¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fiker, Beyrut, trs, c. 1, s. 32, 33

²⁶² H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA içinde*, 1999, 20, s. 42

nakledilmekte²⁶³, İbn Mesud'un da bu sureye "Veda suresi" dediği belirtilmektedir.²⁶⁴ Yani sahabe, sûfilerin yaptığı gibi bir ayetten farklı farklı işâretler çıkarmamış, ortam ve şartlara bakarak bir öngöründe bulunmuştur.²⁶⁵

İbn Teymiyye "Kur'an'ın bätını vardır hadisi sahih mi?" sorusuna, "Söz konusu hadis uydurma hadislerden biri olup, bunu ilim ehlinde hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir hadis mevcut değildir." diye cevap vermiştir. Öztürk burada İbn Teymiyye'nin kütüb-ü tis'ayı kastetmiş olabileceğini, çünkü bu rivayetin kütübü tis'a dışında kalan hadis kaynaklarında ve tasavvuf alanındaki eserlerde muhtelif kanallardan nakledildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Hasan-ı Basrî'den mevkuf ve mürsel olarak nakledilen "Her bir ayetin bir zahır, bir batın, bir haddi ve bir de muttalla'ı vardır." rivayetini zikrederek bu rivayetten hareketle kullanılan 'bâtın ehli', 'zahir ehli' gibi tabirlerin kapsamının içine doğru şeylerin yanında yanlışların da girdiğini belirtmiştir. İbn Teymiyye herkesin bilemeyeceği gizli bir ilmin varlığını ise kısmen kabul etmektedir. Ona göre bätın denilen gizli ilim zahire aykırı ise geçersizdir. Bu tür bir bätın bilgisini iddia eden kimse hata etmiş olur. Zahirî ilme uygun düşen bätın ilmi ise kıyas gibidir, dolayısıyla doğru da yanlış da olabilir. Doğruluğu ya da yanlışlığı kesin olarak bilinemediği durumlarda ise yargıda bulunulmaz.²⁶⁶

Ayetlerin dört anlam boyutu bulunduğu bahsedilen rivayetin Sünni hadis ve tasavvuf kaynaklarında yer alan versiyonlarının hem sübut hem de delalet açısından ciddi problemler arz ettiğini belirten Öztürk rivayetin kime ait olduğu hususunda bir belirsizlik olduğunu ifade etmektedir. Onun tespitlerine göre rivayetlerin tüm versiyonları incelendiğinde bu sözler bazı Sünni kaynaklarda mevkuf olarak İbn Mesud'a, aynı kaynaklarda merfu olarak Abdurrahman b. Avf ve Hasan-ı Basrî'ye nispet edilmektedir. Şii kaynaklarında ise Hz. Ali'ye nispet edilen bu sözleri mutasavvıflardan Tüsterî kaynak yahut kişi belirtmeksizin nakletmiştir. Gazzâlî mevkuf olarak Hz. Ali'den nakledilme ihtimalini belirtmekle birlikte söz konusu rivayeti Hz. Peygamber'in hadisi olarak takdim etmiştir. İbn Arabî ise bu rivayeti keşf yoluyla Hz. Peygamber'den aldığını iddia etmiştir.²⁶⁷

Cerrahoğlu da aynı noktaya işaret ederek zahir-bätın ayrımı ile ilgili rivayet hakkında şöyle demektedir: "Bu sözler, bir tasavvufî tefsirde, bir mutasavvıfın sözü olarak geçerken, başka bir tasavvufî tefsirde ise bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir. Demek ki, tasavvuf erbabı da kendi hareket ve görüşlerini tasvip için, sahabeye ve Peygamber'e atıf yapmaktan çekinmemişlerdir."²⁶⁸

²⁶³ Taberî, a.g.e., c. 24, s. 669

²⁶⁴ Suyûtî, a.g.e., s. 66

²⁶⁵ Nihat Uzun, a.g.e., s. 221

²⁶⁶ İbn Teymiyye, "Zahir ve Bätın İlmine Dair Bir Risale", **Tasavvuf**, s. 270-273

²⁶⁷ Öztürk, "Zahir-Bätın Düalizmi", **İslâmiyât**, s. 107

²⁶⁸ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 437

Öztürk Cerrahoğlu'nun bu ifadelerine yer vermekle birlikte bu hadisi ilk uyduranların sûfiler olmadığı kanaatini taşıdığını belirtmektedir. Öztürk nassların zahirinde bulunmayan birtakım gizli manaların varlığını ifade etmek amacıyla kullanılan bâtın teriminin ilk olarak hicrî ikinci asırda Şii kaynaklarında bulunduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde bilginin zahir ve bâtın olmak üzere iki boyutunun olduğu ve bâtın ilmine yalnızca Hz. Ali'nin sahip olduğu iddialarının da ilk defa Şiiler tarafından ortaya atıldığını savunmaktadır. Fakat Hz. Ali bu iddiaları kesin bir dille reddetmesine²⁶⁹ rağmen Şiiler Hz. Ali'nin gizli bir ilme sahip olduğu inancını devam ettirmiş, bu konuda kendisine ait olduğunu iddia ettikleri sözler rivayet etmişlerdir. Bu rivayetler Sünnî çevrelerde de benimsenmiştir. Ayrıca Öztürk Muhammed Ebû Zehre'nin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.²⁷⁰

Sait Şimşek'in görüşleri de bu noktada anmaya değerdir. Şimşek mutasavvıfların, ilimlerini Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir kanalıyla aldıkları iddialarının İslam'ın temel prensipleriyle bağdaşmadığını düşünmektedir. Ona göre bu iddia peygamberin tebliğ sıfatına aykırı düşmektedir:

Bu iddiaya göre Peygamber (s.a.v.), dinî bir ilmi gizlemiş ve onu sadece bir-iki sahabiye tebliğ etmiştir. Peygamber (s.a.v.)'in gizlediği bu ilim dinin özü, insanlara açıkça tebliğ ettiği ise dinin kabuğudur. Diğer sahabeden bu ilmi gizlemesinin nedenine gelince bu, diğer sahabilerin bu ilmi taşıyacak bir kapasiteye sahip olmamalarındandır. İster istemez aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Nasıl oluyor da sahabe böyle bir ilmi taşıma kapasitesine sahip değilken sonraki dönemlerde ve günümüzde milyonlarca kişi, aralarında bu kadar cahiliyle birlikte bu ilmi taşıma kapasitesine sahip olabiliyor? Ayrıca yüce Allah, Peygamber'e, emredildiği şeyleri açıkça ilan etmesini buyurmaktadır: Sen emrolunduğun şeyi açıkça söyle ve ortak koşanlara aldırma."²⁷¹ Hz. Ali döneminde de Peygamber'in kendisine gizli bir ilim öğrettiği iddiaları ortaya çıkmış olmalı ki bu husus kendisine sorulmuş ve kendisi böyle bir şeyin olmadığını²⁷² açıkça belirtmiştir.²⁷³

Şimşek, tasavvuf ehlinin bâtın mana ve gizli ilimlere yönelmelerinin sebebini de açıklamıştır. Tasavvuf ehli ile diğer alimler arasında yaşanan tartışmalarda mutasavvıfların ilmi yönden daha geride olduğunu düşünen Sait Şimşek'e göre mutasavvıflar, diğer alimlerin getirdikleri ilmî delillere karşı argüman geliştirmekte zorlanmışlardır. Verdikleri bilgilerin, nassların zahirine aykırı görünse bile bâtınî anlamıyla uygun olduğunu iddia ederek kendilerini haklı çıkarmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde kendilerinin ledünnî bir ilme sahip olduklarını iddia etmiş ve buna karşı çıkanları zahir ehli yahut kabuk (kışır) ehli olmakla itham etmişlerdir. Sonuç itibarıyla Şimşek'e göre bâtın iddiası zahir ulemasıyla aralarındaki tartışmalarda mutasavvıflara can simidi olmuştur. "Özel olarak işârî tefsirin ve genel olarak tefsirin meşruiyet çizgisine çekilebilmesi için kanaatimizce bâtın mana iddialarından vazgeçilmesi ve Kur'ân lafızlarının tefsirinde Arap dil kurallarına riayet edilmesi gerekir." diyen

²⁶⁹ Buhârî, Cihad, 171

²⁷⁰ Öztürk, "Zahir-Bâtın Düalizmi", **İslâmiyât**, s. 110, 111

²⁷¹ Kur'ân, Hicr Sûresi, Ayet: 94

²⁷² Buhârî, Cihad, 171

²⁷³ Sait Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri**, 15. Baskı, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 169, 170

Şimşek'e göre zahir-bâtın ayrımı yapıldığı müddetçe Bâtınlığe giden yol açık tutulmuş olacaktır. Din adına ileri sürülen her iddia nassların penceresinden tartışma ve eleştiriye açık olmalıdır. Oysa zahir bâtin ayrımı bu imkânı ortadan kaldırmaktadır.²⁷⁴ Benzer bir görüşe göre "İşârî bir yorum amelîyesinin İslam düşüncesi için belki de en sakıncalı yanı, özgür düşünceye kapı aralıyor gibi görünmesine rağmen, ironik bir şekilde eleştiriye kapalı olmasıdır. Oysa özgür düşüncenin gelişmesi için gereksinim duyulan en hayati ihtiyaç, düşüncenin eleştiriye açık tutulmasından başkası değildir."²⁷⁵

Burada özellikle Enam suresi 59. ayette²⁷⁶ geçen "her şeyi içeren kitap" anlamındaki ifadenin levh-i mahfuz yerine Kur'ân-ı Kerîm olarak anlaşılmasından kaynaklanan soruna değinmek gerekmektedir. Kur'ân'da her türlü bilginin bulunduğu iddia edilmesi, ondan sonsuz manalar çıkarma çabasını da beraberinde getirmiştir. Bu konuya değinen araştırmacıların ifade ettiğine göre ayetteki kitaptan kasıt Levh-i Mahfuz'dur²⁷⁷, Kur'ân değildir. Kur'ân'da her şeyin bilgisinin olduğunu iddia etmek realiteye aykırı, aşırı bir görüştür. Gerek bu ayette gerekse "Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" mealindeki En'âm suresi 38. ayette kastedilen kitap Kur'ân-ı Kerîm olarak kabul edilse bile durum farklı değildir. Nitekim Şâtîbî'nin belirttiği üzere burada eksik bırakılmayıp açıklanan şeyler mükellefiyetler ve kulluk icrasında gerekli olan meselelerle ilgilidir.²⁷⁸

Mehmet Okuyan, Necmeddin Dâye'nin (ö. 654/1256) de "içinde yaş-kuru her şeyi barındıran kitabı" Kur'ân olarak anladığını ifade etmektedir. Okuyan'a göre "içinde her şey olan kitabı" Kur'ân şeklinde yorumlamak Kur'ân'ın ruhuna aykırıdır. Çünkü Kur'ân ancak insanlara hidayet rehberidir. Okuyan Kur'ân'ı bir tür anayasa kaynağına benzetmekte, Kur'ân'da olmuş ve olacak her şeyi bulmanın realitenin ötesinde bir düşünce olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın her ilmi kapsamadığını düşünen Okuyan "Bilimsel gelişmelerin ayrıntılarını, modern fizik kanunlarını, tüm modern ekonomik kuralları, enflasyonu, musiki ve şiir kaidelerini, hasılı tüm insan bilimlerini Kur'ân'da ararsak hem düş kırıklığına uğrar hem de Kur'ân'ın amacı dışına çıkmış oluruz" demektedir.²⁷⁹

²⁷⁴ Şimşek, a.g.e., s. 169, 179, 180

²⁷⁵ Fethi Ahmet Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", Abdurrahman Elmalı ve Ali Bakkal (Ed.), **Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, 2007, s. 375

²⁷⁶ "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın."

²⁷⁷ Bkz. Taberî, a.g.e., c. 11, s. 403

²⁷⁸ Şâtîbî, a.g.e., c. 2, s. 78

²⁷⁹ Mehmet Okuyan, **Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 192

Kur'ân'ın dilsel bir metin olduğunu vurgulayan Mustafa Öztürk Kur'ân'ın bu özelliği nedeniyle belli sınırlarının olduğu ve sonsuz anlamları içermeyeceğini düşünmektedir. Kur'ân'ın dilsel bir metin olduğu yok sayılarak hitabın anlamını olabildiğine genişletmek yorumda öznellik ve aşırılığa sebep olacaktır. Öztürk'e göre bir metin Allah kelamı bile olsa sonsuz yoruma açık değildir. Kur'ân her isteyenin istediği şekilde yahut içine doğduğu şekilde yorumlayabileceği bir kitap değildir. Öte yandan eğer bir metin her şeye delalet ediyorsa aslında hiçbir şeye delalet etmiyordur.²⁸⁰

Murat Sülün de Kur'ân'ın her bilgiyi ihtiva ettiği anlayışının vardığı tehlikeli noktaya işaret etmektedir. Ona göre Kur'ân Allah'ın sonsuz ilminin ve kelamının tecellilerinden yalnızca biridir. Kur'ân'ı söz konusu ilim ve kelamın yegâne kaynağı olarak görmek, onun ayetlerinden olmadık manalar ve şifreler çıkarma çabasına yol açmıştır. Kur'ân'da her şeyin bilgisini arama tavrı müşriklerin Kur'ân'a yönelik suçlamalarından biri olan kehanet vehmini de güçlendirmesi bakımından oldukça sakıncalıdır.²⁸¹

Öte yandan meşhur Muâz hadisini hatırlatan Sülün, Hazret-i Peygamber'in "Peki Kur'ân'da da bulamazsan?" şeklindeki sorusuna dikkat çekmektedir. Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber hayattayken Kur'ân'ın her şeyi cevaplandığı gibi bir düşünce yoktu. Bununla birlikte "Kur'ân'ın 'her' şeyi açıklayıcı"²⁸² olduğunun Kur'ânî bir realite olduğunu belirten Sülün'e göre bu ayet, Kur'ân'da her şeyin öz ve esasının bulunduğu, fakat bu şeylerin ayrıntılarının bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca her şeye bir çözüm sunma özelliği sadece Kur'ân'ın değil Tevrat'ın da bir özelliğidir.²⁸³ Tevrat için de böyle bir ifade kullanılmasına rağmen nasıl Tevrat her şeyin hükmünü içermiyorsa, -aksi takdirde Kur'ân'ın vahyedilmesine gerek kalmazdı- Kur'ân da içermemektedir. Kur'ân da Tevrat da her şey hakkında ayrıntılı bilgi değil, küllî çözümler içermektedir. Sülün Kur'ân'ın insanlığın tekâmül safhalarının tümünü barındırdığını ve her devrin ihtiyaçlarına cevap veren bir kitap olduğunu belirtmekle birlikte peygamberlerin bildirmediği gerçeklerin bilim, teknik, felsefe ve sanat aracılığıyla ortaya çıkacağını düşünmektedir. Ona göre Hz. Muhammed ile birlikte peygamberler çağı kapanmış ve bilimin yolu açılmıştır.²⁸⁴

İlahî kelamın yalnızca Kur'ân ile sınırlandırılmayacağını ise şu sözlerle ifade etmektedir:

Kur'ân kelâm-ı ilahî olmakla birlikte, Allah'ın kelâmını tüketmiş değildir; Allah'ın kelâmı tıpkı yaratması gibi kesintisiz bir özelliktir; O'nun kelâmından neşet eden ilahî kelimeler ne yazmakla biter ne de saymakla... İnsanoğluna basiret, üretme, güzellik, sevgi ve ihlas güçlerini veren gerçek

²⁸⁰ Öztürk, "Zahir-Bâtın Düalizmi", *İslâmiyât*, s. 120

²⁸¹ Sülün, a.g.e., s. 177

²⁸² Kur'ân, Nahl Sûresi, Ayet: 89

²⁸³ Kur'ân, Araf Sûresi, Ayet: 145

²⁸⁴ Sülün, a.g.e., s. 178

bilgiler Allah'ın gök kağıtlarına ve arz levhalarına yazıp çizdiği şeylerdir; Allah'ın bitmez tükenmez kelâmı budur.²⁸⁵

Kur'ân'ın zahiri, bâtını, haddi ve matlaı olduğunu ifade eden hadisten hareketle işârî manalar ve bâtın/gizli ilim iddiaları meşrulaştırılmaya çalışıldığı gibi Musa-Hızır kıssası da bu iddiaları desteklemek amacıyla kullanılmıştır.

Şînkîti (ö. 1974), sûfîlerin kendilerine özel bir ilmin verildiğini delillendirmek adına sıklıkla başvurduğu Kehf suresi 65. ayette²⁸⁶ geçen rahmet ve ledünnî ilmin, nübüvvet rahmeti ve vahiy ilmi olma ihtimalinden söz etmektedir. Alimlerin de Hızır'ın veli mi yoksa peygamber mi olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini belirtir. Ancak kendisi burada söz konusu olan rahmetin nübüvvet rahmeti; ledünnî ilmin ise vahiy bilgisi olduğunu düşünmekte ve bunun bazı ayetlerden anlaşıldığını ifade etmektedir. Nitekim Zuhuf suresi 31. ayette müşriklerin *“Bu Kur'an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!”* şeklindeki itirazlarına cevaben bir sonraki ayetin başında *“Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar?”* buyurulmuştur. Aynı şekilde *“Katımızdan bir emirle her hikmetli iş o gecede ayırt edilir. Eğer kesin olarak inanyorsanız, Rabbinden; göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbinden bir rahmet olarak biz peygamberler göndermekteyiz. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”*²⁸⁷ ve *“Sen, bu kitabın sana verileceğini ummuyordun. Ancak o, Rabbinden bir rahmet olarak sana verildi. Öyle ise kâfirlere sakın arka çıkma.”*²⁸⁸ ayetlerinde de görüldüğü üzere rahmet kelimesi nübüvvet için kullanılmıştır. Keza *“Allah, sana kitabı (Kur'an'ı) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah'ın sana lütfü çok büyüktür.”*²⁸⁹ ve *“Sadece Yakub, içindeki bir dileği ortaya koymuş oldu. Şüphesiz o, biz kendisine öğrettiğimiz için bilgi sahibidir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*²⁹⁰ ayetlerinde bahsedilen ilim de nübüvvet anlamındadır. Hızır'ın *“Ben bu işi kendi emrimle/isteğimle yapmadım.”*²⁹¹ demesi “Bu işi Allah'ın emri ile yaptım” demektir ve Allah'ın emretmesi vahiy yoluyla gerçekleşir. Ayrıca Allah Teala uyarma yollarını da vahiyle sınırlandırmıştır. Nitekim *قُلْ إِنَّمَا أَنْزَرُكُمْ بِالْوَحْيِ* ayetindeki²⁹² *قُلْ إِنَّمَا* hasr içindir. Şînkîti, ilham yoluyla da olabilir²⁹³ diye itiraz edilecek olursa; “usul ilminde herhangi bir konuda - masum olmamalarından dolayı- velilerin ilhamıyla istidlalde bulunmanın caiz olmadığına karar verilmiştir” diye cevap vermektedir. Öte yandan vahyin velilerin kalplerine atılan ilham aracılığıyla

²⁸⁵ Sülün, a.g.e., s. 184, 185

²⁸⁶ “Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”

²⁸⁷ Kur'ân, Zuhuf Sûresi, Ayet: 4-7

²⁸⁸ Kur'ân, Kasas Sûresi, Ayet: 86

²⁸⁹ Kur'ân, Nisa Sûresi, Ayet: 113

²⁹⁰ Kur'ân, Yusuf Sûresi, Ayet: 86

²⁹¹ Kur'ân, Kehf Sûresi, Ayet: 82

²⁹² “De ki: ‘Ben sizi ancak vahy ile uyarıyorum.’ Ama sağırlar uyarıldıkları vakit çağırışı işitmezler.” Kur'ân, Enbiya Sûresi, Ayet: 45

²⁹³ Allah'ın Hızır'a emretmesini kastediyor.

devam ettiği görüşüne de karşıdır. Bütün bu görüşleriyle ilgili deliller sıraladıktan sonra Şinkîti şu noktaya varır: Mutasavvıf denilen kimselerin, kendilerinin ve şeyhlerinin, şeriatın zahirine muhalif olsa da Allah katındaki hakikate muvafık gizli bir yolları olduğunu -tıpkı Musa'nın zahir bilgisinin yanında Hızır'ın yaptığı gibi- iddia etmeleri zındıklıktır.²⁹⁴

Musa-Hızır kıssası dışındaki bazı ayetler de bu doğrultuda yorumlanmıştır. Nitekim Mevlânâ sûfîlerin ilmini vahye dayandırmaktadır. *Fîhi Mâ Fîh*'te "De ki: Hak geldi, batıl zail oldu. Kuşkusuz batıl yok olmaya mahkûmdur." mealindeki İsrâ suresi 81. ayetten bahsederken vahyin Hz. Peygamber'den sonra da devam ettiğini ifade etmiştir:

Tamamen iman-ı hakikî sahibi olan mümin ancak Hakk'ın işlediği fiili işler. O fil ister kendisinin ve ister Hakk'ın cezbesi olsun... Mustafa (sav)'dan sonra vahiy nazil olmaz derler. Niçin olmasın? Olur; ancak ona vahiy demezler. (Mümin Allah'ın nuruyla bakar) dediklerinin manası budur. Bir kimse nur-ı Hüda ile nazar ettiği vakit, evvel ve ahir ve gaib ve hazır her şeyi görür. Zira nur-ı Hüda'dan nasıl böyle bir şey mestur kalır? Ve eğer mestur kalırsa o, nur-ı Hüda değildir. İmdi her ne kadar ona vahiy denmez ise de onda mana-yı vahiy vardır.²⁹⁵

Fethi Ahmet Polat, Mevlânâ'nın bu ve benzeri ifadelerinin Kur'ân'ın zahir ayetleriyle uyumadığını belirtmektedir. Hakiki imana sahip kulların evvel-ahir, hazır ve gaibin bilgisine sahip olabileceğini söylemek Kur'ân'ın sahih naslarına aykırıdır. Burada Mevlânâ'nın vahyin devam ediyor oluşunu "mana-yı vahiy" diye yumuşatarak ifade etmesinin de anlamsız olduğunu belirten Polat, gaybın kesin bilgisinin ancak vahiyyle elde edilebileceğini hatta peygamberlerin bile potansiyel olarak gaybın bilgisine vakıf olamayacağını ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de elçi olarak sadece iki grubun zikredildiğini, bunların da melekler ve peygamberler olduğunu belirten Polat bu iki grubun dışında ıstılahî anlamda vahiy alan insanlardan bahsedilemeyeceğini düşünmektedir. Eğer vahiy devam edecekse ya dinin tamamlanmamış olduğu düşünülecektir veya velilerin peygamberle aynı kategoride yer aldığı iddia edilmiş olacaktır. Dolayısıyla Polat'a göre bunu söyleyenler muhtemelen ilhamı kastetmişlerdir. Aksi takdirde bu söylem Peygamber sonrası vahyin devam ettiğini söylemek olacaktır ki bu çok sakıncalıdır. Çünkü vahyin dışındaki her türlü aşkın bilgi zannîdir. Polat bu noktada Hz. Ömer'in vahye muvafakatını ve diğer başka sahabilerin öngörülerine işaret eden rivayetleri hatırlatmaktadır. Böyle örneklerin sıklıkla işârî tefsirin delillendirilmesinde kullanıldığı malumdur. Ancak Polat bu gibi durumların asla peygamberler dışındaki kimselerin Allah ile kesin bilgiye dayalı bir ilişki içerisinde olduğunu göstermeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bunlar olsa olsa vahyin ruhuna ve indiği günün şartlarına vâkıf olan kimselerin ferasetine işaret edebilir. Mevlâna örneği üzerinden gaybın bilgisinin

²⁹⁴ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîti, *Advâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fiker li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1995, c. 3, s. 322-324

²⁹⁵ Mevlânâ, a.g.e., s. 118; Polat, a.g.e., s. 369

hakiki imana ermiş müminlerce bilinebileceği anlayışına yönelik eleştirileri şu sözlerle devam ettirmektedir:

...Hz. Ömer'in Peygamber efendimiz hayatta iken ortaya koyduğu bu tür örneklerin yine Hz. Peygamber tarafından tashih edilmesi imkânı var idi; oysa bu örneklerden hareketle Peygamber sonrası dönem için de cevaz kapılarını ardına kadar açmak ve hakiki imana ermiş müminlerin gayba muttali olabileceklerini iddia etmek, işârî tefsirin önemli zaaf noktalarından birisi olsa gerektir. Hz. Peygamber'den sonra gaybî bilgiye mazhar kılınacak herhangi bir beşerin olduğunu söylemek, peygamberlik mesleğinin devam ettiğini iddia etmek anlamına gelir. Hangi yolla olursa olsun, beşerin elde ettiği her tür metafizik-gaybî bilgi, en nihayet zannîdir, kesin bilgi değil. Bu bilgilerin kesinliği, ancak vukuu ile ortaya çıkabilir ki, vukuundan önce bu tür bilgilerin dinî açıdan zorunluluk ifade eden bir bağlayıcılığa sahip olması söz konusu bile olamaz.²⁹⁶

Mevlânâ'nın yukarıda verilen yorumu, bilgilerinin kaynağının vahiy olduğu iddia edilmesi sebebiyle sûfilerin işârî yorumlarına meşruiyet ve hatta dokunulmazlık sağlamaktadır. Bu sebeple Polat'ın bu yoruma eleştirisine, işârî yorumların keyfiyeti ile ilgili eleştiriler yerine burada yer vermek daha uygundur.

2.2.4. Sıhhat Şartlarına Yönelik Eleştiriler

İşârî yorumların geçerli olabilmesi için birtakım şartlar öne sürüldüğünden bahsedilmişti. Bazı araştırmacılara göre bu şartlar pratikte etkili değildir. Nitekim Öztürk'ün söz konusu şartlar hakkındaki görüşü şu şekildedir:

Kabul ve ret hususunda yapılan bu ayırımların ve ortaya konulan şartların pratikte fazla bir değer taşıdığını söylemek mümkün değildir. Zira bu tür tefsirlerde vicdaniyat ve kişisel tecrübenin egemen olması ve bu konuda delil ve hüccet ortaya koymanın zorluğu gibi hususlar nedeniyle bazen bir eserin içerisinde, hatta aynı sayfasında hem makbul hem de merdud yorum örneklerine rastlamak pekâlâ mümkün olabilmektedir.²⁹⁷

Yapılan tefsirlerin, işârî tefsirin sıhhat şartlarından, özellikle “yapılan işârî tefsirin uzak bir te'vîl eseri olmaması” şartı ile bir delile dayanma zorunluluğunu ifade eden şartlara riayet noktasında ciddi eksiklikler taşıdığı düşünülmektedir.²⁹⁸ Sait Şimşek de işârî tefsiri bâtinî tefsirden ayırmak için ortaya konan şartların tutarlılığının tartışmalı olduğunu ve işârî tefsir yapanların bu şartlara her zaman riayet etmediklerini belirtmiştir.²⁹⁹

²⁹⁶ Polat, a.g.e., s. 371

²⁹⁷ Öztürk, “Zahir-Bâtin Düalizmi”, **İslâmiyât**, s. 115

²⁹⁸ Muhammed Vehbi Dereli, “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, **DEÜİFD**, 34, 2011, s. 141

²⁹⁹ Şimşek, a.g.e., s. 179. Ayrıca Seleflik-tasavvuf ilişkisini inceleyen bir çalışmada sefilere göre sûfilerin menakıb kitaplarındaki keramet ve keşiflerin önemli bir kısmının “Kur’ân ve sahih hadislere muhalif olmamak” şartına uymadığı ifade edilmektedir. Keşf yoluyla elde edilen bilgiler işârî yorumlara kaynaklık ettiğinden söz konusu eleştiri işârî tefsirler için de geçerli sayılabilir. Bkz. Mustafa Kara, “Tarihî Süreçte Seleflik ve Tasavvuf İlişkileri”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, 1(1-2), 2015, s. 261

Sihhat şartları hakkında yukarıdaki gibi genel değerlendirmeler yapıldığı gibi, biri ya da birkaçı hakkında ayrı ayrı görüş beyan edildiği de olmuştur. Örneğin bâtinî mananın lafzın zahirine ters düşmemesi şartının mantıklı olmadığı düşünülmektedir. Nitekim eğer bir ayetin bâtinî/işârî manası ayetin zahiri ile uyumlu ise o halde o mananın neden zahirî manadan sayılmadığı gibi bir soru ortaya çıkmaktadır. Bâtinî mananın doğruluğunu destekleyecek şer'î bir delilin bulunması gibi bir şartın da problemlili olduğu ifade edilmektedir. Bu görüşe göre verilen bâtinî mana ile aynı doğrultuda başka sarîh bir nass varsa bâtinî manaya ihtiyaç kalmaması gerekir.³⁰⁰

Söz konusu şartların aynı anda bulunmasının metodolojik olarak yanlışlığına dikkat çekilmekle birlikte bu şartların esasen işârî yorumları meşrulaştırmak amacıyla düzenlendiğinden de bahsedilmektedir. Bu görüşe göre ulema “Kur’ân’ın başka bir nassı tarafından reddedilmeme” şartını, “zahire uygun olma” şartını yerine getiremeyen ve hakkında başka şer'î bir delil de bulunmayan yorum örneklerini tamamen dışlamamak adına öne sürmüştür. Nitekim sûfîlerin İslam toplumu nezdindeki durumları gözetilerek onların yorum tarzları da makbul sınırlar içerisinde değerlendirilmiştir. Öte yandan bu şartlar önceden belirlenmiş ve belli bir akli süreç sonunda ortaya konmuş ilkeler değildir. Mevcut yorumların toplumda revaç bulmasının ardından zorunlu olarak ortaya konan meşruiyet çerçeveleridir.³⁰¹

Özetle bu konudaki eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu şartlar görünüşte tutarsızdır ve işârî yorumların çoğu bu şartlara uygunluk arz etmemektedir. Bu durumun sebebi, bu şartların - işârî tefsir tarzının istismara ne kadar açık olduğunun farkedilmesiyle- sonradan belirlenmiş olmasıdır. Bu yorumların toplumdaki karşılığı ve sûfîlerin konuları da dikkate alınarak bunların dışlanmaması ve makbul tefsirler bünyesine dahil edilmesi gayreti de söz konusu tutarsızlıkların bir diğer sebebi sayılabilir.

2.3. İşârî Yorumların Keyfiyetine Yönelik Eleştiriler

İşârî yorum örnekleri hakkındaki değerlendirme ve eleştiriler incelendiğinde bunların genellikle belli noktalar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Nitekim verilen işârî manalar en çok ayetlerin Arap dilinin sınırları dışına çıkılarak yorumlanması, bu manaların bağlamı ve zahir manalarıyla uzlaşması mümkün olmayacak şekilde zorlama tevellere dayanmaları sebebiyle eleştirilmiştir. Kur’ân ve seleften gelen nakiller doğrultusunda sistemleştirilen Ehli Sünnet akidesinin dışına çıkan yorum örneklerine rastlanması da işârî tefsirin zaaf noktalarından biridir. İşârî tefsirde ayetlerin Hz. Peygamber’in, sahabenin ve tabiinin anlamadığı manalarla izah edilmesi -bu manalara “hakikat” denildiği hatırlanacak olursa bu konudaki eleştiriler daha iyi anlaşılacaktır-, işârî yorumların Bâtinî denilen grubun tevellere benzemesi, ebced ve cefr hesabıyla kehanetlerde

³⁰⁰ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 20. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2014, s. 212; Polat, a.g.e., s. 367

³⁰¹ Polat, a.g.e., s. 367, 368

bulunmak gibi hurûfî yaklaşımlarla ayetlere yaklaşılması da ciddi tenkitlere yol açmıştır. İşârî yorumların eleştirilmesine zemin hazırlayan hususlar genel itibariyle belirtildikten sonra örneklerle daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

2.3.1. İşârî Yorumların Bâtınîlerin Tevillerine Benzemesi

Sûfilerin yaptıkları bazı Kur'ân yorumları, ayetlerin zahiri manaları ile uygunluk arz etmemeleri ve bu yorumları destekleyecek başka bir şer'î delil bulunmayışı gibi gerekçelerle bazı araştırmacılar tarafından bâtınîlerin tevillerine benzetilmektedir.

Özellikle vahdet-i vücudu benimseyen kimselerin yorumlarına ciddi eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye zahir ve bâtın ilmine dair risalesinde Kur'ân'ın bâtına dayalı yorumları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Genel kabule göre zahire aykırı olan bâtınî yorumların “İsmâiliyye fırkasından Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile, yine bu fırkalarla aynı kulvarda koşan filozoflar, aşırı mutasavvıflar ve kelamcıların” elinden çıktığını³⁰² ifade eden İbn Teymiyye Şiilerin, filozofların ve sûfilerin de bir kısmını “bâtınî” olarak kategorize etmektedir.³⁰³

Bâtınî olarak nitelendirilen Karmatî ve Rafizîlerin Kur'ân hakkındaki bazı sözlerini nakleden İbn Teymiyye ardından pek çok sûfî ve kelamcının da bu gibi sözlere katıldığını belirtmektedir. Ona göre bu gruplar arasındaki fark, sûfî ve kelamcılarının sahabeyi fasıklık ve küfür ile itham etmemeleridir. Yine de bunlardan bazı kimselerin Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den üstün görmeleri sebebiyle Rafizîlere benzediğini düşünmektedir.³⁰⁴

İbn Teymiyye “sûfî bâtınî” olarak zikrettiği grubun yorumlarına dair örnekleri şu ifadelerle sıralamakta ve bunlar hakkındaki görüşünü belirtmektedir:

Sufi Bâtınîler'e gelince; onlar da “Firavun'a git” ayetindeki firavunun ‘kalp’ olduğunu; “Allah sizden bir inek kesmenizi emrediyor” ayetindeki ‘inek’ lafzının ‘nefs’ anlamına geldiğini; Şiî Bâtınîler ise bunun Hz. Aişe'yi sembolize ettiğini söylemektedirler. Ayrıca Sufi Bâtınîler ve filozoflar, Hz. Musa'nın [Allah ile] konuşmasını, Faal Akıl'dan ya da başka bir şeyden ona sudûr eden feyz olarak izah etmektedirler. Yine onlar, “iki ayakkabının çıkarılmasını” (20 Taha/12) dünya ve ahiretten vazgeçilmesi şeklinde algılamakta; Hz. Musa'nın konuştuğu “ağaç”; Allah ile muhatap olduğu “kutsal vadi” ve benzeri ifadeleri de, keşf ve ilhamın (maarif) hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan (değişik) haller şeklinde tefsir etmektedirler. “Mişkâtü'l-Envâr” adlı eserin sahibi ve onun benzerleri, işte bu tefsir yöntemini benimseyenler arasında yer almaktadır.³⁰⁵

³⁰² İbn Teymiyye, a.g.e., s. 273

³⁰³ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 276, 277

³⁰⁴ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 275

³⁰⁵ İbn Teymiyye, a.g.e., 276, 277

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da tefsirinde Rahman suresi 17. ayetinde geçen “iki doğu ve iki batı” ifadelerini izah ettikten sonra Sehl et-Tüsterî’nin bu kelimeler hakkında Allah’ın kelamını tahrif eden Bâtınîler’in sözlerine benzer şeyler söylediğini belirtmektedir. Fakat Tüsterî’nin yorumuna yer vermemiştir. Bunun sebebi olarak da aşırı sûfilerin sözlerini nakletmeyi helal görmediğini, bir arabın asla aşırı sûfilerin adına hakikat dediği manaları anlamadığını, Allah’ın da bu manaları kastetmediğini ifade etmektedir.³⁰⁶

Şâtıbî *el-Muvâfakât*’ta Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’den zahire uygun bâtinî tevil örnekleri vermiş, uygun olmayanları ayrıca eleştirmiştir. Mesela “Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke’de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ’be’dir” mealindeki Âl-i İmran suresi 96. ayette geçen ev kelimesi hakkında yapılan “Evin bâtinî tefsiri Muhammed’in (s.a.v.) kalbidir. Allah’ın kalbine tevhidî koyduğu kimseler ona inanır ve tabi olurlar” şeklindeki açıklama için Şâtıbî şöyle demektedir: “Bu tefsir izaha muhtaçtır. Çünkü böyle bir manayı arap bilmez. Üstelik ona uygun mecazi bir vaz’ şekli de yoktur ve sözün akışı ile herhangi bir münasebeti de bulunmamaktadır. Hal böyle iken nasıl böyle bir izah yapılabilir?” Bununla birlikte Şâtıbî’ye göre bu yorumun tefsir olduğunun iddia edilmemesi yorum sahibini mazur kılabilir.³⁰⁷

Nisa Suresi 36. ayet³⁰⁸ hakkında “*el-câru zi’l-kurbâ*” kalptir; “*el-câru’l-cünüb*” nefsi tabiidir; “*es-sâhibu bi’l-cenb*” şeriatın işine uyan akıldır; “*ibnü’s-sebil*” Allah’a itaatkâr olan organlardır” şeklinde yapılan yorum için Şâtıbî “izahı güç sözledir” demektedir. Ona göre Arap dilinin özellikleri dikkate alındığında ayetten öncelikli olarak anlaşılan şey onun zahiridir. Şâtıbî’nin bahsettiği Arap dilinin özelliklerine tüm mecazi kullanımlar da dahildir. Dolayısıyla “*el-câru zi’l-kurbâ*” ve diğer tabirlerden ne kastedildiği ilk etapta anlaşılmaktadır. Bunların dışında ayetlere yüklenmek istenen anlamları ne inanan ne de inkâr eden Araplar bilmektedir. Öte yandan bu tefsirler ne herhangi bir delille desteklenmekte ne de sözün akışına uymaktadır. Bu sebepten bu tür tefsirler Bâtınî tevillerine daha yakın gözükmektedir.³⁰⁹

İslami fırkaların tefsirlerini aslında birer dirayet tefsiri olarak gören Subhî es-Sâlih, müelliflerinin bu tür tefsirleri sadece kendi heveslerini onaylamak yahut zevk ve vecd hallerinin ürünlerini desteklemek için telif ettiklerini savunmaktadır. Mutezilenin, mutasavvıfların ve Bâtınîlerin tefsirleri bu şekildedir. Ona göre mutasavvıfların tefsirlerinde, kendilerini Kur’ân’ın ahenginden ve nizamından uzaklaştıran şatahat hakimdir. Bu tür sözler tasavvuf usullerini öğrenmiş

³⁰⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Esîru’d-Dîn el-Endelûsî, **el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsîr**, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru’l-Fiker, Beyrut, H. 1420, c. 10, s. 59

³⁰⁷ Şâtıbî, a.g.e., c. 3, s. 387

³⁰⁸ “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”

³⁰⁹ Şâtıbî, a.g.e., c.3, s. 388

ve onlar üzerinde temrin yapmış kimseler gibi ruhi meselelerle iştigal edenlerin haricindekilere kapalı ve anlaşılmaz hale gelmektedir. Bu tür tefsirin en meşhurunun İbn Arabî'ye nispet edilen tefsir olduğunu ifade eden Sâlih, bunları Bâtınîlerin tefsirleriyle benzer görmektedir. Bununla birlikte her ne kadar iki tefsir türü de Kur'ân'ın zahirine muhalefet hususunda ve Allah'ın kendilerine birtakım manalar ilham ettiği iddiasında ortak olsalar da Bâtınîlerin tefsirleri, mutasavvıfların tefsirine kıyasla Kur'ân'ın bağlamından çok daha kopuktur.³¹⁰

Muhammed Reşit Rıza tefsir türlerini sayarken işârî tefsirden de bahsetmiş ve sûflerin sözlerinin Bâtınîlerin yorumlarına benzediğini ifade etmiştir. İbn Arabî'ye nispet edilen tefsirin aslında Kâşânî'ye (ö. 736/1335) ait olduğunu belirtirken Kâşânî'yi “meşhur bâtinî” diye nitelemiştir. Reşit Rıza'ya göre bu tarz tefsirler insanı Allah'ın kitabından ve dininden uzaklaştırmaktadır. Gerçi o, sadece işârî tefsir değil, tefsir türlerinden herhangi birine gereğinden fazla önem verilmesi halinde kişilerin zihninin terimlerle meşgul edileceğini ve Kur'ân'ın asıl gayesinden -insanın Kur'ân'a şeksiz şüphesiz tâbî olarak dünyadaki durumunu düzeltmesi ve ahirette de mutluluğa erişmesi- uzaklaşılacağını savunmaktadır.³¹¹

Sûflerin sözlerine bâtinî tevillerin karıştığını ifade eden İzmirli İsmail Hakkı “Gazzâlî'nin tevilleri arifler ve sûflerin işaretleri kabilinden midir değil midir?” sorusuna şöyle cevap vermiştir:

Eski sûflerin sözleri ancak işaretler kabilindendi. Gazzâlî'den evvel sûfiye sözlerine bâtinî teviller karışmış ise de yerleşmemişti. Gazzâlî mutasavvıflar arasına karışan bâtinî tevillerin aleyhinde idi. Ne çare ki kendisi de ondan kurtulamadı. Mutasavvıflar ve mütekellimlerden birçoğunun sözlerine de bâtinîlik ve felsefilik karışmış idi. (...) Gazzâlî'nin sözlerinin bir kısmı sûflerin işaretleri kabilinden olduğu halde, bir kısmı filozoflar ve bâtinîlerin tevilleri cinsinden idi. Bunun gibi “Köpek olan eve melekler gelmez” hadisini de evi kalp ile, köpeği hiddet ve diğer kötü sıfatlar ile tev'illeri sûfi ariflerin işaretleri kabilinden idi. Fakat “pabuç çıkarma”yı dünya ve ahireti terk ile tevil, *Miškât*'taki Tur vadisi tevilleri bâtinîlere ait teviller idi.³¹²

Açıkkçası İzmirli'nin, biri Bâtınî diğeri sûfi tevillere dair verdiği iki örneğin, görünüşte hangi kriterler açısından birbirinden ayırdığını söylemek güçtür. Bununla birlikte İzmirli, pabuçların çıkarılmasını dünya ve ahireti terk etmek olarak yorumlanması hakkında seleften böyle bir nakil gelmediğini, pabuçların eşek derisinden olup temiz olmadığını ve bu yüzden çıkarılması gerektiğini, eğer maksat dünya ve ahireti terk etmek olsaydı muhakkak Hz. Peygamber'in de böyle yapacağını ifade etmiştir.³¹³

³¹⁰ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 24. Baskı, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000, s. 294-297

³¹¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990, c. 1, s. 18

³¹² İzmirli, a.g.e., s. 155, 156

³¹³ İzmirli, a.g.e., s. 156

Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi*'nde işârî tefsirlerle ilgili bölümün sonunda bu konuyla ilgili bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre mutasavvıflar her ne kadar ayetlerin zahirî manasını kabul ettikten sonra daha derin manalara yönelmiş olsalar da bazen dozu kaçırmışlar ve ortaya konan kayıtları yıkmışlardır. Mutasavvıfların bu şekilde yaptıkları aşırı yorumlar Bâtînîlerin ve filozofların tefsirlerinden farklı değildir. Bu tür tefsirler Kur'ân'ın ve İslam'ın ruhundan uzak çalışmalardır.³¹⁴

Bâtînî tevil geleneğini incelediği eserinde Öztürk sûfi irfanî teviller ile Şii bâtînîlerin tevilleri arasında yöntem açısından pek bir fark bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre bâtînî tevil Kur'ân metnine uygulanan dilin kurallarından bağımsız, yöntemsiz ve ilkesiz bir yorum tarzıdır. Yorumlanmak istenen ayeti Arap dilinin ve nazil olduğu ortamın verilerinden kopararak ayetin kime ne dediğini, ne için söylediğini ve ilk muhatapların ondan ne anladığını göz ardı ederek Kur'ân'ı adeta bir çırpıda ve boşluğa inmiş bir metin gibi algılayan bu yaklaşım sübjektifliğin ve keyfiliğin önünü alabildiğine açtığından sakıncalı bir yorum tarzıdır. Ayrıca bâtînî tevil hakkında "Kur'ân'ı yanlış yorumlamanın ve nesnel anlamı çarpıtmanın yöntemi nedir? sorusunun cevabı" şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.³¹⁵

İşârî ve bâtînî yorumun esasen aynı şey olduğu başka bazı araştırmacılar tarafından da dile getirilmektedir. Onlara göre sözgelimi, bir Sünni olan Said Nursî'nin (ö. 1960) yaptığı teviller ile aşırı Şii grupların tevilleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Said Nursî Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği dört halifenin üstünlük sıralamasına Fetih suresinin son ayetindeki³¹⁶ ifadeleri tevil ederek ulaşmış, bu yorumuna da mana-yı işârî demiştir.³¹⁷ Bu yorumlar aslı itibarı ile Keysâniye, İsmâiliyye gibi fırkaların yaptığı aşırı yorumlardan farklı değildir. Zira Tîn suresinin başında üzerine yemin edilen incir ve zeytini Hz. Ali ve oğulları ile bağdaştırmak³¹⁸ ne ölçüde bağlamsız ve anakronik bir yorum ise, ayetten Sünni kabule uygun şekilde halifelerin üstünlük sıralamasını çıkarmak da aynıdır.³¹⁹

Yukarıda sıraladığımız görüş ve eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla sûfilerin Kur'ân yorumları ve Bâtînîlerin tevilleri arasında yöntemsel bir benzerlik kurulmaktadır. Özellikle ayetlerin ilk anlamlarıyla bağdaştırılması mümkün olmayan yorumların delilsiz ve mesnetsiz olarak verilmesi,

³¹⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 452

³¹⁵ Öztürk, **Bâtînî Tevil Geleneği**, s. 146-147

³¹⁶ "Muhammed, Allah'ın Resülüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rükû ve secde halinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat'ta ve İncil'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah kendileri sebebiyle inkarcuları öfkelenmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükafat vaad etmiştir."

³¹⁷ Said Nursî, **Lem'alar**, Sözlük Yayınları, İstanbul, 1995, s. 31-32

³¹⁸ Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etü'l-Fiker fi'l-İslâm**, Dâru'l-Maârif, Kahire, trs., c. 2, s. 76

³¹⁹ Nihat Uzun, a.g.e., s. 199

Kur'ân'ı gizemli bir metin olarak algılayıp sembolik okumalara tabi tutma ve bu yorumlara hakikat denmesi Bâtînî yorumlarla benzerlik arz eden hususlar olarak görülmektedir.

2.3.2. Ayetlere Selefin Anladığının Dışında Manalar Verilmesi

Tefsirin selefte ait nakillere dayalı bir ilim olduğu görüşünün de etkisiyle onların ayetlerden çıkarmadığı manaların sonraki nesiller tarafından “keşfedilmesi” uygun görülmemiştir. Bir önceki başlıkta da geçen “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.” mealindeki Nisa Suresi 36. ayette yakın komşu manasına gelen *el-câri zi'l-kurbâ* ifadesinin “kalp”; uzak komşu manasına gelen *el-câru'l-cünüb* ifadesinin “nefs-i tabii”; yakın arkadaş manasına gelen *es-sâhibu bi'l-cenb* ifadesinin “şeriatın işine uyan akıl” ve yolcu manasına gelen *ibnü's-sebîl* ifadesinin de Allah’a itaatkâr olan organlar olarak açıklanması hakkında Şâtübî şöyle demektedir:

Bu da aynı şekilde izahı güç sözlerdendir. Başkalarının da buna benzer sözleri vardır. Şöyle ki: Bu âyetten Arap dilinin özellikleri üzerinde yürüyen kimsenin anlayacağı şey, onun zâhidir, yani “*el-câri zi'l-kurbâ*” ve diğerlerinden ne kastedildiği ilk etapta anlaşılacak şeylerdir. Bunun dışında onlara yüklenmek istenen mânâlar Arapın bilmediği şeylerdir. Ne inananları ne de inkâr edenleri bu ayetten Sehl’in anladığı manayı hiçbir zaman anlamazlar. Bunun en güzel delili, sahâbe ve tâbiîn neslinden oluşan seleften Kur'ân tefsirine dair bunlara benzer ya da yakın izahların nakledilmemiş olmasıdır. Eğer onlar bu türden tefsirler yapacak olsalardı mutlaka kendilerinden nakledilirdi. Zira onlar, Kur'ân'ın hem zâhir hem de bâtınını anlama konusunda bütün âlimlerin ittifakı ile daha önde bulunan kimselerdi ve bu ümmetin sonra gelenlerinin önde gelenlerin üzerinde bulunduğundan daha doğru şeyler ortaya koymaları mümkün değildir, kaldı ki sonrakiler Allah'ın şeriatını bilme konusunda öncekilerden daha anlayışlı da değillerdir.³²⁰

Cemâlüddîn el-Kâsımî (ö. 1332/1914), *Mehâsinü't-Te'vîl* adlı tefsirinin girişinde tefsiri en iyi sahabe ve tabiunun bildiğini belirtmektedir. Bu sebeple kendi görüşünü desteklemek için bir ayeti onlardan farklı şekilde tefsir eden kimse bidat ehlinde olmuş olur. Kâsımî'ye göre pek çok sûfî, fakih ve vaiz gibi delilde değil medlulde hata eden kimseler, Kur'ân'ı aslında sahih manalarla tefsir etmişlerdir ancak Kur'ân bu manalara delalet etmez. Sülemî'nin *Hakâik*'inde zikrettiği şeylerin çoğu böyledir.³²¹

Yunus Emre Gördük Kummî'nin işârî yorumlarından biriyle ilgili yaptığı değerlendirmede, selef bir yana Hz. Peygamber'in de ayetten Kummî'nin anladığı manayı anlamasının mümkün olmadığını belirtmektedir:

Örneğin Şii müelliflerden İbrahim el-Kummî'nin *فإذا فرغت فانصب* ayetini, Şia'nın imamet anlayışı doğrultusunda, “Veda haccını bitirince Ali b. Ebî Talib'i halife tayin et” şeklinde tefsir

³²⁰ Şâtübî, a.g.e., c.3, s. 388

³²¹ Muhammed Cemalüddin b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, H. 1418, c. 1, s. 18

etmesinin³²², Kur'an ve sünnet açısından şer'î bir delili olmadığı gibi, İslam akaidine ve akla uygunluğu da söz konusu değildir. Çünkü böyle bir yorumun doğru kabul edilmesi, el-Kummî'nin anladığı bu işârî manayı, vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'in anlamadığı sonucunu doğurur. Çünkü Hz. Peygamber veda haccından sonra Hz. Ali'yi halife tayin etmemiştir. Böyle bir işârî mananın var olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu bildiği kabul edildiğinde ise ortaya, bir peygamberin, Allah'ın emrini bilerek yerine getirmediği şeklinde ikinci tutarsız netice çıkar. Bu tür nefsi ve subjektif yorumların, Allah'ın ikramı olan ve ilmen kalbe doğan manalar olması mümkün değildir.³²³

Mahmut Ay da çalışmasında bu konuya değinerek Kur'an tefsiriyle alakalı Hz. Peygamber, sahabe ve tabiundan gelen yaklaşık 54.000 rivayet bulunduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Bu rivayetlere bakıldığında da ne Hz. Peygamber (a.s.), ne sahabe ne de tabiun neslinden, sûfilerin bazı işârî yorumlarında görüldüğü gibi bağlamından tamamen soyutlanmış, tuhaf analogilerle elde edilmiş yorumlar yaptıklarına dair tek bir rivayet yoktur."³²⁴ Ona göre söz konusu rivayetler ışığında, ayetlerin tamamının değilse bile çoğunun İslâm'ın ilk nesilleri tarafından nasıl anlaşıldığına dair fikir edinmek genellikle mümkündür. Oysa işârî yorumlar selefin ayetlerden anladığı manalarla örtüşmemektedir.

2.3.3. İşârî Yorumların İnanç Esasları Açısından Tehlikeler İçermesi

Bazı araştırmacılara göre işârî yorumların bir kısmı Kur'an'da açıkça belirtilen inanç esaslarına aykırı düşmektedir ve bu sebeple de tehlike arz etmektedir. Bu tehlikeyi taşıyan yorum örneklerinin genellikle vahdet-i vücud gibi felsefi nazariyelerle ilişkilendirilen yorumlar olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle de İbn Arabî'nin ayetler hakkındaki yorumları ve ona nispet edilen Kâşânî tefsirindeki yorumlar bu tarz eleştirilerin hedefindedir.

Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*'da Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'i hakkında "Keşke telif etmeseydi. Hallâcî işaretlerden, Bistâmî şatahattan ve ittihadî tasavvuftan Allah'a sığınırız" demektedir. Zehebî vahdet-i vücûd felsefesine varan işârî yorumları ve sûfilerin şathiye denilen -vecd anındaki aşırı- sözlerini İslâm'ın dışında görmektedir.³²⁵

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1398/1977) "İbn Arabî'nin Kur'an Tefsiri, Hakikati ve Tehlikesi" adıyla yayımlanan bir risalede adı geçen tefsirden bazı örnekleri sıralayarak onlar hakkında ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Allah'ın salih ve sevgili kullarının kalplerine onların manevi mertebelerine göre bazı manaları ilka ettiğini inkâr etmediğini belirten Zehebî, bu manaların makbul olabilmeleri için Kur'an lafzının medlulüne uygun olması gerektiğini ve bunları destekleyen

³²² Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, 3. Baskı, thk. Seyyid Tayyib el-Cezâirî, Müessesetü Dari'l-Kitâb, Kum, H. 1387, c. 2, s. 428

³²³ Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı", **Marife**, s. 17

³²⁴ Ay, "İşârî Tefsirde Yöntem", **İÜİFD**, s. 105

³²⁵ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2006, c. 10, s. 467

şer'î delillerin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde bu manaları ayetin tefsiri ve Allah'ın o ayetteki muradı olarak kabul etmenin asla mümkün olmayacağını da ekleyerek Kur'ân ayetlerinin Arapça olarak açıklanmış oluşu ile ilgili ayeti³²⁶ bu meseleye delil göstermektedir. Çünkü Allah'ın “*Düşünülün/ibret alınsın diye Kur'ân'ı kolaylaştırdık, yok mu öğüt alan?*”³²⁷ derken bir yandan da ayetleri -haşa- bilmece gibi karmaşıklaştırması mümkün değildir.³²⁸

Bu eser hakkında “bâtînî tefsir değilse bile içerdiği vahdet-i vücud teorisine dayalı tefsirler ve alakasız işârî yorumlar sebebiyle bâtînî tefsire fazlaca benzemektedir” şeklinde özetleyebileceğimiz bir yorum yapan Zehebî, “sapkınlık ve ifsada sebep olan” şeklinde değerlendirdiği yorum örneklerinden iki başlık halinde söz etmektedir.³²⁹

İşârî tefsir kabilinden olan örneklerden ikisinde vahdet-i vücud ve nefsin ve ruhun kuvvetleri ile ilgili unsurlara rastlamak mümkündür. Mesela “*Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hakimlere (rüşvet olarak) vermeyin*” mealindeki Bakara suresi 188. ayet şu şekilde tefsir edilmiştir:

“*Mallarınızı... yemeyin.*” Marifetlerinizi ve bilgilerinizi “*aranızda*” nefsin şehvetlerinin ve lezzetlerinin batılıyla; nefsin ihtiyaçlarını elde etmek, maddi ve hayali amaçları gerçekleştirmek uğruna kullanmayın. “*O malları... vermeyin*” ısrarla kötülüğü emreden nefislerin hakimlerine göndermeyin “*insanların mallarından bir kısmını...yemek için*” ruhani kuvvetlerin mallarının bir kısmını “*haram yollardan...*” haksızlıkla yemek ve nefsanî kuvvetlerin lezzetleri için harcamak üzere vermeyin. Üstelik “*Kendiniz biliyorsunuz...*” bu davranışın günah ve bir şeyi ait olmadığı yere koymak olduğunu biliyorsunuz.³³⁰

Vahdet-i vücud kaynaklı yorumlar başlığında ise bu nazariyenin net olarak gözlenebildiği örnekler vermektedir. Âl-i İmran suresi 191. ayetin sonunda geçen “*Rabbimiz, sen bunu boşuna yaratmadın. Seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru*” ifadelerinin tefsiri şöyledir:

“Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın.” Senden gayri bir şey olarak yaratmadın. Çünkü Hak'tan gayrisi batıldır. Bilakis, bunları isimlerin ve sıfatlarının mazharları kıydın. “Seni tesbih ederiz...” seni, senden başkasının varlığından tenzih ederiz. Herhangi bir şeyin senin teklifine eş olmasından veya teklifini çift kılmasından berisin. “Bizi cehennem azabından koru...” Kevnlerle senin fiillerinden, fiillerle de sıfatlarından, sıfatlarla da zatından perdelene ateşinden koru. Mutlak, tam ve yeterli bir koruma istiyoruz.³³¹

³²⁶ Kur'ân, Fussilet Sûresi, Ayet: 3

³²⁷ Kur'ân, Kamer Sûresi, Ayet: 17

³²⁸ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, **Tefsîru İbni Arabî li'l-Kur'ân Hakikatuhu ve Hataruhu**, 2. Baskı, Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine-i Münevvere, trs. s. 24

³²⁹ Bu iki başlıktan önce “Aslı astarı olmayan rivayetlere yer vermesi” başlığı ile söz konusu tefsirde besmele şerhi ile ilgili bir rivayeti örnek verir.

³³⁰ Zehebî, **Tefsîru İbni Arabî**, s. 30; Muhyiddin İbn Arabî, **Tefsir-i Kebir/Tevilat**, (Çev. Vahdettin İnce), Kitsan Yayınları, İstanbul, c. 1, s. 130

³³¹ Zehebî, **Tefsîru İbni Arabî**, s. 30,31; İbn Arabî, **Tefsir**, c. 1, s. 241

“*Rabbinin adını an ve bütün varlığıyla ona yönel*” mealindeki ayetin³³² tefsiri ise daha çarpıcıdır:

“*Rabbinin adını an*” Rabbinin ismi sensin. Yani kendini tanı ve zikret! Sakın unutma, yoksa Rabbin de seni unuttur. Hakikatini öğrendikten sonra kemalini elde etmeye çalış (...) “*O, doğunun da batının da Rabbidir*” Nurunu sende izhar etmiştir, seni var etmekle varlığının ufkunda doğmuştur. Aynı şekilde senin varlığında gizlenmiş, nuru sende batmış ve seninle perdelenmiştir.³³³

Bütün bu örneklerin ardından Zehebî İbn Arabî’ye nispet edilen tefsir hakkında “tamamı şer” değerlendirmesini yapmakta ve bu tefsirin, Müslümanların inançlarını tahrif edeceğini, Kur’ân hakkında insanları şüphe ve karmaşaya düşüreceğini, bu sebeple de toplatılması gerektiğini düşünmektedir.³³⁴

Bir başka çalışmada sûfîlerin, inanç, ibadet, düşünce, ahlak ve davranışların yanı sıra İslam’ın aslı kaynaklarını da bozduğu öne sürülmektedir. Bizce gerçeği yansıtmayan ve oldukça abartılı eleştirileri içeren bu çalışmaya göre sûfîler, korunmuş olduğu için Kur’ân’ın kendisini tahrif edemediklerinden, söz konusu işârî yorumlar ile onun manalarını tahrif etmektedirler ve bunu da kasıtlı olarak yapmaktadırlar. Bu iddiaya delil olarak İbn Arabî’ye nispet edilen tefsirde yer alan Âl-i İmran suresi 172. ayeti hakkındaki izahlar gösterilmektedir. “*Onlar yaralandıktan sonra Allah’ın ve Peygamberinin davetine uyan kimselerdir. Onlardan güzel davranıp iyilik edenlere ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlara büyük bir mükâfat vardır*” mealindeki ayet söz konusu tefsirde şu şekilde açıklanmaktadır:

“*Allah’ın çağrısına... uyanlar...*” zati vahdet içinde fenâ bularak Allah’ın ve “*Resulün...*” dosdoğru olmanın hakkını eda etmek suretiyle Resulullahın çağrısına uyanlar, “*Yara aldıktan sonra..*” nefislerini kırdıktan sonra; “*bunların içlerinden iyilik yapanlar...*” müşahede makamında sebat edenler; “*ve takva sahibi olanlar*” varlıklarının kalıntılarından sakınanlar için “*büyük bir mükâfat vardır..*” imanlarının karşılığı olarak büyük bir ödül vardır ve bu da ruhun müşahedesidir.³³⁵

Diğer bir örnek de aynı tefsirde “*İslâm’ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.*” mealindeki Tevbe suresi’nin 100. ayeti hakkındaki şu açıklamalardır:

“*Öne geçen ilkler*” ilk safta yer alıp vahdete ulaşmada öne geçen “*muhacirler...*” nefis yurtlarını terk edenler, “*ensar*” nefse karşı hakikat ilimleriyle kalbe yardım edenler, “*onlara tabi olanlar...*” Hakk’ın sıfatlarıyla sıfatlanma hususunda onlara “*güzellikle...*” uyanlar. Yani cemel ve celal

³³² Kur’ân, Müzzemmil Sûresi, Ayet: 8

³³³ Zehebî, **Tefsîru İbni Arabî**, s. 31; İbn Arabî, **Tefsir**, c. 2, s. 1366

³³⁴ Zehebî, **Tefsîru İbni Arabî**, s. 29-31

³³⁵ Mecmûa mine’l-Bâhisin bi İshrâfi’ş-Şeyh Alevî İbn Abdilkâdir es-Sekkâf, **Mevsûatü’l-Firaki’l-Müntesibe li’l-İslam**, nşr. Mevkiu’d-Dorar es-Seniye ale’l-İnternet (dorar.net), H. 1433, c. 8, s. 57

müşahedelerinden bir müşahede aracılığıyla onlara uyanlar var ya, “işte Allah onlardan razı olmuştur.” Çünkü sıfatların keşfine, rıza makamına ulaşmaya ortak olmuşlardır. Rıza ise Allah’ın en büyük kapısıdır. “Onlara...cennetler hazırlamıştır.” Fiil ve sıfat cennetleri hazırlamıştır. “Zemininden...akar...” tevekkül, rıza ve bunlara uyan ilimlerden oluşan ırmaklar akar. Bununla, öne geçen ilkler için hazırlanmış ve onlara özgü kılınmış diğer cennet, yani zat cenneti arasında bir çelişki yoktur. Çünkü, hepsi bu cennete ortaktır.³³⁶

Bu örneklerin ardından “Daha fazlasını isteyen, tefsirde yapılan Allah’a ve ahirete inanan kimselerin tüylerini diken diken edecek sahtekarlıkları görmek için onların (sûfilerin) kutsal kitapları *İhyâ*’ya baksın” denilerek Gazzâlî de bunun dışında bırakılmamış ve bu tarz yorumlar çok ağır bir dille eleştirilmiştir.³³⁷

İnanç esasları açısından bakıldığında işârî tefsirlerin bir diğer problemlili tarafı da ru’yet meselesini ele alma biçimleridir. Ehl-i sünnet akaidine göre Allah Teala bu dünyada görülemeyecektir. Fakat tasavvuf ehline göre fena fillah makamında iken O’nu müşahade etmek mümkündür. Bu anlayış Mevlâna’nın *Fîhi mâ Fih* adlı eserinin işârî yönden incelendiği bir çalışmada eleştirilmektedir:

“Allah ile senin aranda perde senin nazarındır. O kadar mücadele et ki, perde yırtılsın, kâffe-i mevcudât Allah olsun.” diyen Mevlâna, gayret sarf edecek her beşere bu imkânı [Allah’ı müşahade etme imkânını] tanımış olmaktadır. Oysa böyle bir imtiyaz ve lütfun kullara bağışlanması söz konusu olsaydı, bundan evliyanın değil öncelikle enbiyanın istifade etmesi uygun olurdu. Fakat biliyoruz ki, her ne şekilde olursa olsun, hiçbir peygamber dünyada Allah’ı görememiştir. Hatta bunu çok isteyen Hz. Musa, kesin bir dil kullanılarak (len terânî: Beni asla göremeyeceksin) bundan mahrum edilmiştir. Bu ifade o kadar kesindir ki, İslam tarihi içerisindeki en önemli düşünce ekollerinden biri olan Mu’tezile, özellikle bu ayeti delil göstererek Allah’ın sadece bu dünyada değil, ahirette de görülemeyeceğini iddia etmiştir. Ulu’l-azm peygamberlerden olan Musa (as)’nın dahi elde edemediği bu payeyi hangi veli kul, ne yapmak suretiyle elde edebilecektir?³³⁸

Ebû Hayyân Tekvir suresinin başında geçen bazı varlıklar hakkında İbn Atiyye’den “Bir grup söz konusu şeylerin her bir insan ve onların ölüm anındaki ahvali hakkında birer istiare olduğu görüşündedir. Bu durumda güneş onun (insanın) nefsi, yıldızlar da gözleri ve duyuları olmaktadır. Bu, Allah’ın kitabında sembollerin (rumûz) bulunduğunu doğrulayan bir görüştür” şeklinde bir nakilde bulunmuş ve bunun üzerine şöyle demiştir:

Bu Bâtınîler’in ve İslam’a intisap etmiş gibi görünen aşırı sûfilerin yoludur. Bu kitabın başında onlara işaret etmiştik. Bunlar İslam’a girmiş gibi görünerek kendilerini gizleyen zındıklardır. Allah’ın kitabı apaçık bir Arap lisanı ile gelmiştir; içerisinde ne remz, ne bilmece, ne bâtın ne de filozof ve tabiatçıların benimsedikleri şeylere dair bir ima vardır. (...) *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr* adlı

³³⁶ Mecmûa mine’l-Bahisîn, a.g.e., c. 8, s. 57; İbn Arabî, **Tefsir**, c. 1, s. 470, 471

³³⁷ Açıkçası bu eleştirilerin sağlam bir zemine oturtulabilmesi için verilen örneklerin başka kaynaklara da dayanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu konuda Zehebi’nin çalışması İbn Arabî üzerine olduğu için onu bu eleştirimizin dışında tutuyoruz fakat diğer çalışmada “mutasavvıflar Kur’ân’ın manalarını tahrif etmek istediler” şeklinde genelleyici bir ifadenin altını sadece İbn Arabî’den -ona nispet edilen bir eserden- verilen örneklerle doldurmanın doğru olmadığı açıktır. Yine de bu eleştirileri işârî tefsirlere yönelik olmaları sebebiyle çalışmaya almayı uygun gördük.

³³⁸ Polat, a.g.e., s. 374

eserin sahibinin tefsir ettiği ayetlerin sonunda zikrettiği ve ‘Hakâik’ dediği sûfilere ait sözler de Allah’ın kitabının tefsiri olmaktan çok uzaktır. Bunların arasında değil inanılması, yazılması bile helal olmayan şeyler vardır. Allah Teala’dan dinimiz ve inancımız konusunda selamet dileriz.³³⁹

Görüldüğü üzere Ebû Hayyân bu tarz yorumları Bâtınîlerin yorumlarına benzetmesinin yanında yazılmasının ve inanılmasının din ve inanç konusunda sorunlara yol açacağını düşünmektedir.

2.3.4. Ayetlerin, Zahir Anlamın ve Bağlamın Dışına Çıkılarak Yorumlanması

Bazı işârî yorumlar ise ayetlerin kimi zaman zahir anlamları kimi zaman da bağlamları ile ilgisiz olmaları -daha doğrusu bu tür yorumlarda ayetlerin kasten bağlamdan koparılarak tasavvufun ilkelerini meşrulaştırmaya alet edilmeleri- sebebiyle eleştiriye konu olmuştur.

Zahirin dışına çıkan bir yorum örneğini Mevlânâ’nın *Fîhi Mâ Fîh*’inde Nasr suresinin tefsirinde ele alan Polat, bu tefsirin sadece söz konusu ayetin ya da surenin değil genel olarak Kur’ân’ın da zahirine uymadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bilindiği üzere İbn Abbas Nasr suresinden Hz. Peygamber’in ecelinin yaklaştığı anlamını çıkarmış, genelde bu yorum zahire uygun işârî tefsir örneği olarak nakledilmiştir. Ancak Mevlânâ bu yorumu dahi zahir ulemasının anlayışı olarak görmekte ve bu ayetlerden muhakkik ulemanın daha farklı manalar çıkardığını iddia etmektedir:

İnsan evsâf-ı zemîmeyi kendi ameli ve içtihadı ile kendisinden def eylediğini zanneder. Vaktaki birçok mücadele eder ve mesaisini sarf edip nevmîd olur; Hak Teala ona der ki: Sen onun kuvvet ve fiil ve amelin ile olacağını zannettin; o benim vaz’ ettiğim bir âdettir; yani malik olduğun şeyi, bizim yolumuzda bezl et; ondan sonra, sana bizim ihsanımız vasıl olur. Bu bî-pâyân olan yolda, bu zayıf olan el ve ayak ile seyretmeni emrediyorum. Bu zayıf ayak ile ve belki yüz bin ayak ile bu yoldan bir menzilin kat olunamayacağı malumdur. Ancak vaktaki kudret ve takatin olduğu halde yola giresin ve düşüp artık takatin kalmaya; ondan sonra Hakk’ın inayeti imdadına yetişir. Nitekim çocuk süt emer bir halde buldukça, onu gözetirler ve büyüdüğü vakit onu kendi haline terk ederler; o gider. Şimdi... Kuvvetlerin kalmadı ve mesailerin dökülüp kaldı ve bu kuvvetlerin ve bu mücadelelerin icra eylediğin vakit, uyku veya uyanıklık halinde sana bir lütuf gösterir idik. Sen dahi bizim talebimizde kavi ve ümit-var olur idin. O aletin kalmadığı bu saatte fevc fevc sana müteveccih olan atalarımızı ve lütuflarımızı ve inayetlerimizi görüyorsun. Hâlbuki yüz bin mesai ile bu eltaftan bir zerre müşahede etmez idin. Şimdi “fesebbih bi hamdih” yani “Hemen Rabbini hamd ile tesbih ve tenzih et.” Sen zannettin ki, o iş senin elinden ve ayağından zahir olacaktır ve onu bizden görmedin. Şimdi mademki bizden olduğunu müşahede ettin, bu fikir ve zandan istiğfar et! Çünkü O tövbeleri fazlaca kabul edendir.³⁴⁰

Polat Mevlânâ’nın bu yorumunun bütünüyle reel dünyayı dışlayan bir anlayışı yansıttığını belirtmektedir. Kendi ifadesiyle “âlemde gizemlerle örtülü bir tasarruflar dünyasının var olduğu, bu tasarrufların esrarının ancak veli kullara açık olduğu, bazı tasarrufların ise bu kullar aracılığı ile gerçekleştirildiği düşüncesi” Kur’ân’ın mübîn oluşu ile bağdaşmamaktadır. Böyle bir anlayış tabiatla Allah’ın koyduğu bir düzen olduğu ve her şeyin bu düzene göre işlediğini bildiren ayetlerle

³³⁹ Ebû Hayyân, a.g.e., c. 10, s. 415

³⁴⁰ Polat, a.g.e., s. 373, 374

çelişmektedir. Öte yandan Kur'ân'ın apaçık bir Arap dili ile indiği Kur'ân'ın kendi vurgusudur. Bu sebeple Kur'ân ortalama bir Arap tarafından anlaşılır olmalıdır.³⁴¹ Ancak Mevlânâ'nın bu yorumu ve benzeri havasçı yorumlar Kur'ân'da herkesin anlayamayacağı sırlı manalar olduğu iddiasıyla Kur'ân'ın kendisine yüklediği anlaşılır olma vasfını geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla bu tür sembolik okumalar Kur'ân'ın genelinin zahirî anlamıyla çelişki arz etmektedir.

Yesevî dervişlerinden Ahmed b. Mahmud Hazîni'nin (ö. 1002/1593'ten sonra) *Cevâhirü'l-Ebrâr* adlı eserindeki Kur'ânî referansların incelendiği bir çalışmada³⁴² da bu durumun örnekleri mevcuttur. Mesela halvetin süresinin kırk gün oluşunu Hz. Musa ile ilgili "*Böylece Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu*"³⁴³ ayetiyle delillendirmeye çalışan Hazîni'nin bu konuda yalnız olmadığı, tasavvuf kaynaklarında çile ve erbainin bu ayete dayandırıldığı belirtilmekle birlikte bu yaklaşımın müfessirlerce kabul görmediği ifade edilmektedir. Bu yorum tarzının ise ayetlerin bağlamının dışına çıkan işârî bir tevil olduğu belirtilmektedir.³⁴⁴ Yine Hazîni'nin veliye hiçbir şeyin gizli kalmaması hususunu "*Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır.*"³⁴⁵ ayeti ile ilişkilendirmesi de bağlamdan tamamen kopuk bir yorumlama olarak değerlendirilmektedir.

Aynı minvaldeki başka örneklerin de yer aldığı çalışmanın sonuç kısmında şu ifadeler yer almaktadır:

Hazîni'nin birkaç konuda delil getirmek için seçtiği âyetlere dair yorumları ve ulaştığı sonuçlar ise bize göre birtakım problemler taşımaktadır. Şeyhe itaat ve biati "farz-ı ayn" olarak görmesi, Hızır-Mûsâ (a.s.) kıssasını müridlerin günah işlemekten korunmuş olmaları konusunda "kesin delil" kabul etmesi ve veliye kâinata hiçbir şeyin gizli kalmayacağını ifade etmesi itikadî ve fikhî açıdan sorunludur. Sûfi müfessirler dahi ilgili âyetleri bu tür kesinlikte yorumlamamışlardır. Yazar âyetleri metinsel ve tarihsel bağlamının dışında tamamen sübjektif bir yorumla gayet özensiz bir şekilde kendi görüşünü desteklemek için kullanmıştır.³⁴⁶

Başka bir çalışmada sûfîlerin özellikle tasavvufî anlayış ve öğretilere meşru bir zemin oluşturmaya çalışırken ayetleri bağlamları dışında yorumlamaları eleştirilmektedir. Müellife göre sûfîler büyük ölçüde zahir-bâtın mana ayırımına dayanarak oluşturdukları tefsir yöntemlerine Kur'ân'dan bir mesnet bulmakta zorlanmışlardır. Zira bu amaçla atıfta buldukları ayetlere bakıldığında hemen hemen hepsi bağlamından koparılarak yorumlanmıştır. Sözelimi "Biz o kitapta

³⁴¹ Polat, a.g.e., s. 373, 374

³⁴² Şükrü Maden, "Yesevî Dervîşi Hazîni'nin Âyetleri Anlama Yöntemi: Cevâhirü'l-Ebrâr'ın Kur'ânî Referansları Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5 (8), 2016, s. 2517-2540

³⁴³ Kur'ân, A'râf Sûresi, Ayet: 142

³⁴⁴ Maden, a.g.e., s. 2528

³⁴⁵ Kur'ân, Bakara Sûresi, Ayet: 115

³⁴⁶ Maden, a.g.e., s. 2536

hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”³⁴⁷; “Zaten biz her şeyi apaçık bir kitapta (imam) yazmışızdır.”³⁴⁸ ayetlerinde söz edilen kitaptan maksadın Kur’ân-ı Kerîm olduğunu söyleyerek Kur’ân’ın her kelimesinde hatta her harfinde sadece bazı özel kulların anlayabileceği gizli manalar bulunduğu şeklinde bir çıkarım yapmışlardır. Fakat müellif burada zikredilen kitabın Kur’ân değil Levh-i Mahfuz olduğunu belirtmektedir.³⁴⁹

Aynı şekilde İbn Acîbe’nin *el-Bahru’l-Medîd* adlı tefsirinin incelendiği bir çalışmada ayetlerin ilgisi bulunmadığı konularla zorla ilişkilendirilmesi ve bunun sakıncalarından bahsedilmektedir. İbn Acîbe’nin “*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.’*”³⁵⁰ mealindeki âyette geçen şarap ve kumar hakkındaki şu izahları örnek olarak verilmekte ve bunlar hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır:

Şunu iyi bilesin ki Hak Teâlâ, hak ile bâtılı, zararlı ile faydalıyı ve Yaratıcı (Sâni) ile yaratılanı (masnû) ayırabilsin diye akıl için bir nur yaratmıştır. Bu nur, insanın topraksı 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 Ezeli 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-ğınâ) ki bu da her şeyi bir tarafa bırakıp yalnızca Allah ile zengin olmak/yetinmektir. “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 bekle [mek için O’na ibadet edenler] in anlayışına göre büyük bir günah vardır. Lakin ilâhî huzura ve [Allah ile] aradaki perdeleri kaldırmaya tâlip olanların anlayışına göre büyük faydalar vardır.”³⁵¹

İbn Acîbe’nin “kumar”ı işârî olarak Allah ile zengin olmak/yetinmek; “şarap”ı ise Allah sevgisinden kendinden geçmek ve kendi varlığını Allah’ın varlığında eritmek (ğaybet) şeklinde yorumlaması zorlama bir yorum olarak görülmektedir. Dahası kumar ve şarabın ayette günah olduğu belirtildiği halde İbn Acîbe’nin günah kelimesini zorluk olarak yorumlaması ne ayetin kendisi ile ne de Kur’ân’ın geneliyle bağdaşmaktadır. Bu tür yorumlara tefsir değil işâret denmesi de bunların isabetsiz yorumlar olduğu ve sakıncalı oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Öte yandan Kur’ânî kavramların bu şekilde yapı bozumuna uğratılmaları ve içlerinin boşaltılması, onlara isteyenin istediği anlamı yüklemesinin yolunu açmış olacaktır. Böylece Kur’ân’ın mesajı tamamen etkisiz

³⁴⁷ Kur’ân, En’âm Sûresi, Ayet: 38

³⁴⁸ Kur’ân, Yâsîn Sûresi, Ayet: 12

³⁴⁹ Öztürk, “Zahir-Bâtın Düalizmi”, *İslâmiyât*, s. 102

³⁵⁰ Kur’ân, Bakara Sûresi, Ayet: 219

³⁵¹ Ay, İbn Acîbe ve İşâri Tefsir Açısından *el-Bahru’l-Medîd*, s. 186

kalmış olacak ve ne demek istediği belli olmayan, her tarafa çekilebilen tuhaf bir metne dönüşmüş olacaktır.³⁵²

Doğrusu bu eleştirilere katılmamak elde değildir. Nitekim örneklerde de görüldüğü üzere Kur'ân bağlamsız okunup yorumlandığında her türlü ilginç ve tehlikeli yoruma açık hale gelmektedir. Ayrıca zahir anlamın dışında başka gizli mana arayışları yorumcunun hayal gücü doğrultusunda sınırsız yorum özgürlüğüne kapı aralamaktadır. Bu durumun beraberinde istismarı getirmesi son derece doğaldır.

2.3.5. İşârî Yorumlarda Arap Dilinin Sınırlarının Dışına Çıkılması

İşari tefsirlerde problemliler olarak görülen bir diğer nokta ise bazı ayetlerin işârî yorumlarında Arap dilinin sınırlarının dışına çıkılmasıdır. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konuya temas edenlerden biridir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “*Sana okutacağız sen de unutmayacaksın*”³⁵³ ayetindeki “unutmayacaksın” ifadesini “yani onunla amel etmeyi unutma” olarak; “(o kitapta bulunanları) okumadılar mı”³⁵⁴ ifadesini ise “onunla amel etmeyi bıraktılar” olarak tefsir etmesi üzerine İbnü'l-Cevzî bu tefsirin geçersiz olduğunu ve buradaki hatanın bariz olduğunu söylemektedir. Çünkü ayetteki ifadeler haber belirtirken Cüneyd bunları nehiy olarak tefsir etmiştir. Nehiy olması durumunda fiilin meczum olması gerektiğini ancak böyle olmadığını belirten İbnü'l-Cevzî ayrıca bu tefsirin ulemanın icma'ına da aykırı olduğunu belirtmektedir.³⁵⁵

Kur'ân'a isnad edilen bir mananın muhakkak Arap dilinin gerektirdiği bir mana olması gerektiğini vurgulayan Şâtıbî, Kur'ân hakkında yapılan bazı izahları problemliler bulmaktadır. Bu problemliler açıklamalara verdiği örneklerden birisi de sûre başlarındaki harfler (hurûf-u mukatta'a) hakkındadır:

Bunlar (harfler) çeşitli şekillerde yoruma tâbi tutulmuşlardır. Bunların bir kısmı doğru iken, diğer bir kısmını kabul etmek mümkün değildir. Mesela, İbn Abbâs'tan Elif Lâm Mîm hakkında: “Elif, Allah; Lâm, Cibril; Mîm Muhammed'dir.” şeklinde bir yorum nakledilmektedir. Bu -eğer nakil sahih ise- bir müşkil olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü böyle bir kullanım şeklinin Arap dilinde bulunduğu asla bilinmemektedir.³⁵⁶

³⁵² Ay, İbn Acîbe ve İşari Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd, s. 186

³⁵³ Kur'ân, A'lâ Sûresi, Ayet: 6

³⁵⁴ Kur'ân, Araf Sûresi, Ayet: 169 “Onların ardından yerlerine Kitap'a (Tevrat'a) varis olan (kötü) bir nesil geldi. Şu geçici dünyanın değersiz malını alır ve '(nasıl olsa) biz başlanacağız' derlerdi. Kendilerine benzeri bir mal gelse onu da alırlar. Allah hakkında gerçek dışında bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan Kitap'ta söz alınmamış mıydı? Onun içindekileri okumamışlar mıydı? Hâlbuki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için ahiret yurdu daha hayırlıdır. Hala akıl etmez misiniz?”

³⁵⁵ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, 1. Baskı, Dâru'l-Fiker li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, Beyrut, 2001, s. 293

³⁵⁶ Şâtıbî, a.g.e., c. 3, s. 381-383

Süleyman Uludağ'ın naklettiği vahdet-i vücûd düşüncesini Kur'an-ı Kerim'e dayandırma amacı güttüğü anlaşılan bir yorumda da “إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” ayetinde³⁵⁷ geçen ve خَلَقْنَا fiilinin mefulü konumunda olan كُلُّ kelimesini, harekesini ötre yaparak إِنَّ'nin haberi konumuna getirmişler ve ayeti “Biz her şeyiz” manasına gelecek şekilde إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ diye okumuşlardır.³⁵⁸ Bu yorum hakkında Mahmut Ay şöyle demektedir:

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 konuşurmak”tan başka bir anlam taşımadığı izahtan varestedir.³⁵⁹

Sait Şimşek, Kur'an'ın tedebbür edilmesi ile ilgili ayetlerin, Kur'an lafızlarının ötesinde manalar aramak şeklinde anlaşılmasının tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. Düşünmek; lafızlardan hareketle onlardan anlaşılan anlamı değerlendirmek, doğruluğunu ölçmek, başka olay ya da anlamlarla bağlantılarını tespit etmek gibi hususları içerir. Arap dilinin kurallarının dışına çıkılarak ayetler anlaşılmaya çalışılırsa ortada hiçbir ölçü kalmayacağını belirten Şimşek “Sûfinin ayeti okuyup düşündüğünde onun lafızlarını göz ardı ederek kalbine doğanları ölçü olarak alacak olursa bunu bâtinîlikten ayırmanın bir kıstası olmaz. Bundan dolayı genelde alimler, tasavvufi tefsirlere kuşkuyla bakmışlardır.” demektedir.³⁶⁰

2.3.6. Cefr, Ebcad vb. Yöntemlerle Ayetlerin Yorumlanması

İbn Arabî, Niyazî Mısırî, Saîd Nursî gibi bazı mutasavvıflar ebcad hesabı³⁶¹ ve cefr³⁶² ilmiyle meşgul olarak bu sayede Kur'an harflerinden yahut ayet ve sure numaralarından gayba dair birtakım işârî yorumlar yapmaları ve bu yorumların hurûfîlik³⁶³ izleri taşımaları sebebiyle de eleştirilmiştir.

³⁵⁷ Kur'an, Kamer Sûresi, Ayet: 49

³⁵⁸ Bkz. Süleyman Derin'in “Sûfi Tefsir Anlayışı ve Kirâat İlişkisi” adlı tebliği hakkında Süleyman Uludağ'ın müzâkeresi, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV**, s. 348

³⁵⁹ Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem”, **İÜİFD**, s. 75

³⁶⁰ Şimşek, a.g.e., s. 177

³⁶¹ Arap harflerinin, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında değiştirilerek bugün bildiğimiz şekilde sıralanmadan önceki tertibine et-tertübü'l-ebcedî denilmektedir. Bu tertibe göre sıralanan harflere belli sayısal değerler verilmiş, bu harflerin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemine de ebcad hesabı denmiştir. Bkz. Mustafa Uzun, “Ebcad”, **DİA içinde**, 1994, 10, s. 68

³⁶² Değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilim veya bu ilmi kapsayan eserler. Cifr olarak da anılır. Bir rivayete göre Cafer es-Sadık (ö. 148/ 765), Hz. Peygamber soyundan gelenlerin geçmiş ve gelecekle ilgili olarak muhtaç buldukları bütün gizli bilgileri bir kuzu veya oğlak (cefr) derisinin üzerine yazmıştır. Bundan dolayı bu çeşit bilgilere ve eser türüne cefr denilmiş olabilir. Şii kaynaklarına göre Hz. Ali Kur'an'ın bâtinî manalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri cefr adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak el-Cefr ve el-Camia adlı iki eser telif etmiştir. İddiaya göre bu eserler geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dini ve siyasi olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva etmektedir. Ancak bu eserler sadece Ehl-i beyte mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur. Bkz. Metin Yurdağır, “Cefr”, **DİA içinde**, 1993, 7, s. 215, 216

³⁶³ Harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanan bir akımdır. Çok eskiden beri tabiatta varlığı kabul edilen gizli güçler şekil ve harflerle ifade edilmeye çalışılmış, sonuçta tabiat bilimlerinden

Cefr ve ebcede duyulan ilgi, meşruiyetini Hz. Ali (ö. 40/661) ve Cafer es-Sadık'tan (ö. 148/765) almış görünmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere rivayete göre Hz. Ali kendisine gizli bir ilim verildiği iddialarını reddetmişti. Cafer es-Sadık'ın da böyle bir ilme sahip olduğu iddialarına karşı çıkmıştır. Nitekim İbn Teymiyye cefrin Cafer es-Sadık'a izafe edilmesinin yalan olduğunu belirtmiştir.³⁶⁴ Benzer bir görüş şu şekildedir:

Cifrin, Hz. Peygamber'den Ehl-i Beyt'e nebevî bir miras olarak intikal ettiği konusunda da hiçbir delil yoktur. Aslında cifr ile ilgili rivayetlerin kaynağı, Cafer es-Sâdık'a tanrılık nisbet edecek kadar aşırı fikirlere sahip bulunan Ebû'l-Hattâb el-Esedî ile Bâtınîler'e öncülük yapan Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'dir. Nitekim İbn Nedîm'in el-Fihrist adlı eserinde Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen kitaplar arasında cifre dair herhangi bir eserden bahsetmemiştir.³⁶⁵

Suyûtî, *İtkân*'da Kadı Ebû Bekir b. Ârâbi'nin (ö. 543/1128) *Fevâidu'r-Rihle* adlı esrinde "Sure başlarındaki haruf-u mukattaa ilmi (bu harflerden ebced hesabına göre mana çıkarmak)³⁶⁶ batıldır" dediğini nakletmiştir.³⁶⁷

Mustafa Aşkar, Mısırî'nin bazı yorumlarının hurûfilik izleri taşıdığını belirtmekte, bu konuda Mısırî'nin insanı "Muhammed" kelimesinin Arapça yazılış şekline benzetmesini örnek vermektedir. Buna göre insanın başı mim'e, iki elleri hâ harfine, göbeği mim harfine, iki ayağı dal harfine benzer. Bir başka yerde ise insanı "Allah" lafzına benzeten Mısırî bu sefer de insanın bir elini elif harfine, iki ayağını da lam harflerine benzetmiştir. Aşkar bu yorumların zorlama olduğunu, çelişkili olması sebebiyle de ilmî bir görüş olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir.³⁶⁸

Nitekim Mısırî "*Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına (el-esbât), İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Davûd'a da Zebûr vermiştik.*"³⁶⁹ve "*Deyin ki: "Biz Allah'a, bize indirilene (Kur'an'a), İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına (el-esbât) indirilene, Mûsâ ve İsa'ya verilen (Tevrat ve İncil) ile bütün diğer peygamberlere Rab'lerinden verilene iman ettik.*

önce efsun, tılsım, sihir gibi tekniklerle "hurûf" ilmi adı altında sözde ilimler ortaya çıkmıştır. Milattan yaklaşık iki asır önce Ortadoğu'da gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı düşünülen hurûfilik akımı İslam dünyasında hicri ikinci asırda bazı aşırı Şîiler tarafından Allah'ın harflere benzetilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Hurûfî anlayış ve yorumlar özellikle tasavvuf çevrelerinde ilgi görmüş, İbn Arabî aracılığıyla bu ilgi daha da artmıştır. Ancak bunu bir sistem haline getirip yayılmasını sağlayan kişi Fazlullah Hurûfî (ö. 796/1394)'dir. Bkz. Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *DİA içinde*, 1998, 18, s. 408

³⁶⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, Ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mücemme'u'l-Melik Fahd li Tıbâ'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, Medine, 2004, c. 35, s. 183

³⁶⁵ Ahmet Öz, "Hurûfilik Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı", **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (27), 2016, s. 196

³⁶⁶ Bu tercüme için bkz. Öz, a.g.e., s. 199

³⁶⁷ Suyûtî, a.g.e., s. 395

³⁶⁸ Mustafa Aşkar, **Mehmed Niyazi-i Mısırî el-Malatî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 266, 267

³⁶⁹ Kur'an, Nisa Sûresi, Ayet: 163

Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz ona teslim olmuş kimseleriz.”³⁷⁰ ayetlerinden yola çıkarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in peygamber olduklarını çıkarmıştır. Belirtildiğine göre Mısırî *Mevâidü’l-İrfân* adlı eserinde yukarıdaki ayetlerde, el-esbât kelimesindeki harf-i tarifi cinse delalet emesi sebebiyle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in peygamberliğine işaret edildiğini iddia etmektedir. Aşkar Mısırî’nin bu görüşüne karşı çıkarak buradaki el takısının esbâtı tahdit ettiğini dolayısıyla peygamber soyundan gelen peygamberleri ifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca ayetlerin bütününe bakıldığı zaman konunun Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile hiç alakası olmadığını, böyle bir manaya delalet edecek en ufak bir işaret bile bulunmadığını savunmaktadır.³⁷¹

Mısırî söz konusu iddiasını delillendirmek için yine hiç alakası olmayan bir ayetten çıkarım yapmaktadır. “*Allah yoluna çağırان, yararlı işler yapan ve ‘Ben Müslümanlardanım’ diyen kimseden daha güzel söz söyleyen kim olabilir!*” ayetinde geçen *kavlen* kelimesinin, ebced hesabıyla “kâf”sız 37 ettiğini, “kâf”ın isminin 81 olduğunu, bunun da Hasan kelimesinin rakamsal karşılığı olan 118’e karşılık geldiğini söylemektedir. Bu rakama “kâf”ın rakam değeri olan 80’in onda biri eklendiği zaman 128 ettiğini, bunun da “Hüseyin” isminin rakamsal değeri olduğunu söylemektedir.³⁷² Mısırî’nin bu çıkarımları hakkında Mahmut Ay şöyle demektedir:

Mısırî’nin bu açıklamalarının tutarlı hiçbir yanı yoktur. Zira bu âyette geçen *kavlen* kelimesinin, Hasaneyn’in peygamberliğine delâlet ettiğini, İslâmî ilimlerin hiçbirisinde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen ebced hesabına dayandırmasının yanlışlığı bir tarafa, Niyâzî’nin burada yaptığı hesaplamalar, ebced hesabına göre doğru da değildir. Mesela ebced hesabında “kâf”ın rakamsal değeri 100 olmasına rağmen Niyâzî’nin bu hesaplamasında 80’dir. *kavlen* 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 Hüseyin olan herkesin peygamberliğine işaret edebilir.³⁷³

Hurufilik anlayışının Kur’ân ayetlerini anlama hususunda faydadan çok zarar getirdiğini savunan bir çalışmada Said Nursî’nin *Risâle-i Nur* külliyyatından çarpıcı örnekler verilmiştir. Nitekim Nursî’ye göre Kur’ân’daki bazı ayetlerin hatta Kur’ân kelimesinin kendisinin ebced karşılığı, kendi doğumu³⁷⁴, Kur’ân’ı öğrenmeye başlaması³⁷⁵ ve *Risale-i Nur*’ların yayılmaya başlaması³⁷⁶ gibi kendisi açısından önemli tarihlere işaret etmektedir.³⁷⁷

³⁷⁰ Kur’ân, Bakara Sûresi, Ayet:136

³⁷¹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 208

³⁷² Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 209

³⁷³ Ay, “İşâri Tefsirde Yöntem”, *İÜİFD*, s. 97

³⁷⁴ Said Nursî, *Tılsımlar Mecmûası*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988, s.184

³⁷⁵ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995, s.84

³⁷⁶ Nursî, *Rumuzât-ı Semâniye*, Nşr. Hüseyin Bulut, Sözler Yayınevi, İstanbul, 2001, s.215

³⁷⁷ Öz, a.g.e., s. 201-203

Said Nursî Maide suresinin abdest, gusül ve teyemmümden bahseden 6. ayetinden³⁷⁸ hareketle kıyametin kopmasına iki yüz yıl kadar sürenin kaldığını ve Kur'ân'da Said isminden bahsedildiğini iddia etmektedir. Ayetlerden belli kesitler alarak bunların cefr hesabıyla kendi ismine, ilim tahsilinin bazı dönüm noktalarına, eserlerine ve öngörülerine işaret ettiğini ispat etmek amacıyla uzun uzadıya izahlar yapmaktadır.³⁷⁹ Çalışmasında bu ve benzeri yorumların Kur'ân'ı gönderiliş gayesinden uzaklaştırdığını düşünen müellif Nursî'nin söz konusu yöntemleri kullanarak Kur'ân'ı yorumlaması hakkında şöyle demektedir:

Nursî, ayetlerden istediği işârî manayı çıkarmak için, ebced ve cifr hesabının kurallarına bazen tam olarak uyarken, bazen de tüm kuralları bir kenara bırakarak kendince bir usul ortaya koymuştur. Bazı durumlarda harfleri, bazı durumlarda kelimeleri, bazen de surenin adını ve sure numarasını kullanarak, hedeflediği sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Yukarıda bir kısmını aktardığımız birçok yorumu ve benzerlerini eserlerinde dile getiren Said Nursi, kanaatimizce içinde bulunduğu sosyal şartların etkisiyle bunları söylemiş-tir. Çünkü İslam'ı yayma çabası içerisinde olduğu ve yazdığı eserleri her tarafa ulaştırmaya gayret ettiği yıllarda, o günkü hükümetler tarafından baskı ve zulümlere maruz kalmış, uzun süre hapislerde ve sürgünde yaşamıştır. Bu psikolojik durumun etkisiyle, kendi çalışmalarını meşru göstermek ve kendi şakirtlerine moral-motivasyon vererek onların azmini artırmak istemiş olabilir. Ancak şartlar ne olursa olsun, Kur'an'ın bu tür kelime ve harf oyunlarına alet edilmesini haklı göstermez.³⁸⁰

Öztürk de cefr ile ilgili görüşlerini Said Nursî ve Niyâzî Mısırî örnekleri üzerinden dile getirmektedir. Said Nursî'nin Nur suresi 35. ayeti hakkında cifr ve ebcede dayalı olarak yaptığı bazı yorumları nakleden Öztürk, bu yorumların Şii-İmâmiyye'nin yahut İsmâîlîlerin bâtinî yorumlarından hiçbir farkı olmadığını görüşündedir.³⁸¹

Nursî söz konusu yorumunda ebced hesabıyla istediği sayıyı/tarihi elde etmek amacıyla ayetleri istediği yerden bölerek duraklar elde etmekte, sözgelimi yuvarlak te harfini he okumakta ve tenvini nun harfi saymaktadır. Böylece istediği rakamsal değeri elde eden Nursî buradan kendisinin Arapça öğrenmeye başladığı tarihe bir işaret çıkarmayı başarmaktadır. Diğer taraftan söz konusu ayetten elektriğin icadına da işaretler çıkaran Nursî bunları gayb haberleri olarak nitelendirmektedir. Nursî bu ayette geçen “*ateş değmese de ışık saçar*” ifadesini de kendisine yorarak kendisinin de neredeyse ateşsiz yandığını ve ilim tahsili için külfet ve meşakkate katlanmaya gerek duymadan kendi kendine nurlanıp alim olduğunu iddia eder. Üstelik bu yorumlar hakkında “Evet bu cümlelerin bu mucizane üç

³⁷⁸ “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin (Teyemmüm edin). Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”

³⁷⁹ Nursi, **Sikke-i Tasdik-ı Gaybî**, s.112-113; (Öz, a.g.e., s. 204-206'dan naklen)

³⁸⁰ Öz, a.g.e., s. 207, 208

³⁸¹ Görüldüğü üzere bu yorumlar, işârî yorumların bâtinî tevillere benzemesi sebebiyle eleştirilmelerine de örnek teşkil etmektedir. Bununla beraber cefr hesabının ayetleri yorumlamada kullanılmasının ne gibi sonuçlar doğuracağını göstermesi bakımından cefr ile ilgili eleştiriler ayrı bir başlıkta ele alınmıştır.

işârâtı elektrik ve Resâil ün Nur hakkında hak olduğu gibi müellif hakkında dahi ayn-ı hakikattir” diyebilecek kadar da özgüvenlidir.³⁸²

Nursî'nin bu yorumları ve Mısırî'nin başka kaynaklardan naklettiğimiz benzer yorumları hakkında bir diğer değerlendirme şu şekildedir:

Kanaatimizce, Said Nursi'nin bu yorumları ile Kur'an'daki ayetlerin üçte birinin ehli beyt, üçte birinin de onların düşmanları hakkında nazil olduğunu iddia etmek ve bu iddiayı destekleyecek yorumlar üretmek suretiyle Allah'ın tüm insanlara bir rehber ve kılavuz olarak gönderdiği kelimeleri adeta Hazreti Peygamber'in ailesi ile ilgili bir mahkeme dosyasına dönüştüren İmâmiyye'nin bu ayetteki mişkât, misbâh ve zücâce gibi kelimeleri “Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin” şeklinde yorumlaması arasında mahiyet itibariyle hiçbir fark yoktur. Yine onun mezkûr yorumlarıyla aynı ayete sâbık, tâli ya da nâtik, vasî gibi anlamlar yükleyen İsmâîlilerin yorumları arasında da pek fark yoktur. Şayet bir fark varsa o da sadece ayetteki ilgili pasajın Hz. Ali'ye mi, nâtik veya vasîye mi yoksa Said Nursî'ye mi delalet ettiği noktasında ortaya çıkan medlul farklılığıdır. Diğer taraftan, Niyâzî Mısırî'nin el-esbât kelimesindeki lâm-ı tarifin cins manasına kullanıldığı görüşünden hareketle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i peygamber ilan etmesiyle İsmâîlî müelliflerin Muhammed b. İsmâîl'in yedinci nâtik olduğuna inanması arasında da, Niyâzî Mısırî'nin Sünnî, diğerlerinin Şii olmaları dışında hiçbir fark yoktur.³⁸³

Ayetlerden bu tür hesaplamalar yoluyla tuhaf yorumlara ulaşmak bizce işârî tefsirin eleştiriyeye en açık tarafıdır. Nitekim bu yorumlar yukarıda zikredilen tüm tenkit noktalarını bünyesinde barındırmaktadır. Zira böyle hurufî yaklaşımlarla elde edilen yorumlar ayetin zahiriyle ilgisiz olduğu gibi Arap dilinin imkanları dışındadır ve seleften böyle yorum örnekleri gelmemiştir. Öte yandan bu tür yorumlar Kur'an'ın indiriliş gayesini unutturmakta, Kur'an sanki asırlar sonra gelecek alimlere yahut yaşancak olaylara işaretler barındırmak maksadıyla gönderilmiş bir kitap haline dönüşmektedir.

Yukarıda gerek işârî tefsir anlayışına gerekse bizatihi yorumların kendisine yönelik eleştiriler sınıflandırmaya çalışılmıştır. Toplamda on başlık halinde sıraladığımız bu eleştiriler özetle şu şekildedir:

1- İşârî yorumlar tefsir/tevil kategorisine dahil edilemez. Çünkü tefsir Kur'an lafızlarındaki kastı kesin bir şekilde ortaya koymayı, tevil ise metnin taşıma ihtimali bulunduğu manalardan birini tercih etmeyi ifade eder. İşârî yorumlarda ise ne tefsirdeki gibi bir kesinlik ne de tevildeki gibi lafzın Arap dili sınırları içerisinde taşıyabileceği manaları araştırma çabası vardır. Bunlar öznel birtakım hislere dayanan ve bağlayıcılığı bulunmayan yorumlardır.

2- İşârî yorum ameliyesinde kullanılan ve bu yorumların geçerliliğini ölçmeye yarayacak belli bir usul/yöntem yoktur. Sûfiler bir kelimeye hangi manayı neden verdiğini açıklayamadıkları gibi aynı kelimeye birbirine zıt anlamlar da verebilmektedirler.

³⁸² Öztürk, **Bâtınî Tevil Geleneği**, s. 289, 290

³⁸³ Öztürk, **Bâtınî Tevil Geleneği**, s. 291

3- İşârî tefsir anlayışının İslam'ın özüne aykırı olmadığını hatta makbul bir anlayış olduğunu ispat etmek için Kur'ân ve sünnetten getirilen deliller ya yanlış yorumlanmıştır ya da sıhhati tartışmalı nakillere dayanır.

4- İşârî yorumların kabul edilebilir olması için gerekli görülen şartlar tutarlı değildir. Ayrıca uygulamada bu şartlara riayet edildiğinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

5- İşârî yorumlar mahiyet itibariyle Bâtınîlerin yorumları ile benzerlik göstermektedir. Aralarında sûfîlerin Sünnî, Bâtınîlerin Şii İsmâilî olması dışında belirgin bir fark yoktur.

6- Sûfîlerin ayetlere verdiği ve işâret/hakikat/letâfet olarak nitelendirdikleri manaları seleften kimse anlamamıştır. Dolayısıyla ilk muhatapların -hatta bazen Hz. Peygamber'in- Kur'ân'ı hakkıyla anlayamamış oldukları gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durum vâkî değildir.

7- Bazı işârî yorumlar itikadî ilkelerle çelişki arz eden kelimâ ve felsefi nazariyelere -vahdet, fenâ, ru'yet gibi- varmaktadır. Bu durum Müslümanların inancını tehlikeye atmaktadır.

8- İşârî yorumların ayetlerin zahiriyle bağdaştırılması çok zor ya da imkânsız olmaktadır. Yorumcu genellikle bağlamı göz ardı ederek ayeti içinden geldiği gibi yorumlamaktadır. Bu da Kur'ân'ın asıl manasının ıskalanmasına sebep olmaktadır.

9- İşârî yorumlarda Arap dilinin sınırları zorlanmakta ve Arapların asla anlamayacağı manalara meyledilmektedir. Bu tavır Kur'ân'ın kendisini apaçık bir Arapça hitap olarak nitelemesini adeta yok saymaktır.

10- Cefr ve ebced gibi hiçbir ilmî dayanağı olmayan birtakım hesaplama yöntemleri ile ayetlerden kehanetler çıkarma yaklaşımı, Kur'ân metnini yormaktan başka bir sonuç vermemektedir. Bu tür yaklaşımların işârî yorumlarda da kendini göstermesi işârî yorum tarzının zaaflarından biridir.

Bütün bu tespit ve eleştirilerin temelinde Kur'ân'ı ve İslam'ın özünü muhafaza etmeye yönelik tepkiler olduğu söylenebilir. Esasen bu tepkilerin haksız olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü sûfîlerin bireysel tecrübelerin birer sonucu olarak elde ettikleri yorumları yaymaları ve bunları Kur'ân'ın sonsuz manalar içerdiği anlayışıyla temellendirmeleri, keyfî yorumların önünü alabildiğine açmaktadır. Bu manaları sadece havas diye tabir ettikleri seçkinlerin elde edeceğini, avamın zaten böyle yeteneklerinin bulunmadığını söylemek de meseleyi çözmeyecektir. Nitekim kimin gerçekten avam, kimin havas olduğunun tespiti mümkün değildir.

Bizce işârî yorumlara yöneltilen en haklı eleştirilerden biri Kur'ân'da ya da Hz. Peygamber'in yaşatısında açık seçik olarak verili olan ahlâkî hususların hiç ilgisi olmayan başka ayetlerin bâtınından çıkarılmaya çalışılmasına yönelik olandır. Ahlâkî yaşantıya ve dünyanın geçiciliğine vurgu yapan onca sarîh beyan varken ısrarla bâtın manalar peşinde koşmak anlaşılabilir değildir. İlla bu konular üzerinden va'z ü nasihat edilecekse de -ki bu takdir edilesi bir çabadır- Kur'ân metninin bu amaca usulsüzce alet edilmesi doğru değildir.

Çalışmamızın bir sonraki kısmında, yukarıda aktardığımız eleştirilere verilen cevaplara değinilecektir. Çünkü bu eleştirilere cevap mahiyetinde hem tasavvuf ehli kimselerden hem de farklı alanlarda akademik çalışmalar yapan muasır araştırmacılardan itirazlar gelmiş ve işârî tefsir anlayışı çeşitli açılardan savunulmuştur. Burada eleştirilere yönelik cevap ve itirazlara yer vermemizin sebebi, hem işârî tefsir taraftarlarının kendilerini nasıl savunduklarını görmek hem de taraftarlar ve muarızlar arasında ne türden bir tartışmanın yaşandığına dair –dar kapsamlı da olsa- bir resim ortaya koymaktır.

2.4. İşârî Tefsir Anlayışının Savunusu ve Eleştirilere Verilen Cevaplar

Başta tasavvuf çevreleri olmak üzere ilim ehlinde bazı kimseler işârî tefsire yöneltilen eleştirilere cevaplar vermeye çalışmışlardır. Bunu yaparken bazılarının savunmacı bir tutum sergilediklerini, bir kısmının ise daha makul değerlendirmeler yaptığını belirtmek gerekmektedir. Eleştirilere cevap sadedinde ortaya konan görüşlere genel olarak baktığımızda şu hususların öne çıkarıldığını görebiliriz:

- Kişilerin manevi hal ve derecelerine göre Kur'ân hakkında sıradan insanların anlayamayacağı bazı bilgilere erişmesi mümkündür. Bu halleri yaşamayanların bilmedikleri bir şeyi inkâr etmeleri mantıksızdır.

- Kur'ân, sonsuz ilim sahibi olan Allah'ın kelâmı olması hasebiyle zahîrî mana ile kayıtlanamayacağı gibi çok sayıda derin manalar içerebilir.

- İşârî tefsir şer'î birtakım deliller ve akıl ile de desteklenebilir.

- İşârî mana ve yorumları reddedenler kendi sınırlı anlayışları sebebiyle böyle davranmaktadırlar.

- İşârî tefsiri Bâtınîlerin tefsiriyle karıştırmamak gerekir. Çünkü ikisi farklı şeydir.

- Kudema cifr ve harf ilmini kullanmıştır, dolayısıyla bu türlü ilimlerin reddedilmemesi gerekir.

- İşârî tefsirin faydaları zararlarından çoktur, dolayısıyla az bir zarar sebebiyle tüm faydanın terkedilmemesi gerekir.

Bu bölümde, bahsi geçen cevaplar farklı başlıklar altında aktarılmaya çalışılmıştır.

2.4.1. Kur'ân'ın Zahirinin Dışında Sayısız Bâtını Anlamalarının Bulunduğu Görüşü

Bu görüş özellikle ayetlerin zahiriyle bağdaştırılması güç olan işârî yorumları dışlamamak adına savunulmaktadır. Buna göre Kur'ân'ın manaları sadece zahiriyle sınırlandırılmaz, çünkü o Allah kelamıdır. Allah'ın kelamı ise sonsuz manalara sahiptir. Bu sebeple Allah'ın sonsuz manalara sahip kelamından O'nun ŧeriatına muhalif olmayan bâtın manalar çıkarılması yadırganacak bir durum değildir.

Kur'an ve sünnete uygun bir tasavvuf anlayışı ortaya koymak, tasavvufa yöneltilen itiraz ve tenkitleri cevaplandırmak, tanımladığı tasavvuf anlayışına uymayan aşırı mutasavvıfları reddetmek amacıyla *el-Lüma'* adlı eseri telif eden³⁸⁴ Ebû Nasr es-Serrâc'a göre her ilim ehline emanet edilmelidir. Kişi bir ilmi kendi reyine göre inkâr edemez.³⁸⁵ Görünen o ki Serrâc bu görüşüyle bâtın ilmi hakkındaki bazı itirazları bertaraf etmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in "Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız" buyurduğunu naklettikten sonra şöyle demektedir: "Eğer sahabenin bilmediği ama kendisinin bildiği şeyler Allah'ın ona tebliğ etmesini emrettiği şeylerden olsaydı muhakkak onları tebliğ ederdi. Eğer sahabenin bu bilgiler hakkında soru sorması caiz olsaydı sorarlardı."³⁸⁶ Serrâc'ın bu sözlerle bâtın ilmi "Allah'ın dininde gizli bir şey olmaz, olsaydı Hz. Peygamber tebliğ görevini yerine getirmemiş olurdu" şeklinde bir argümanla reddetmeye çalışanlara cevap verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in münafıklarının isimlerini sadece Huzeyfe'ye söylemesini ve Hz. Ali'nin "Resulullah bana, benden başka kimseye öğretmediği yetmiş bab ilim öğretti" şeklindeki rivayetini de aynı amaca binaen zikretmektedir.³⁸⁷

³⁸⁴ Süleyman Uludağ, "el-Lüma'", **DİA** içinde, 2003, 27, s. 259

³⁸⁵ Serrâc, a.g.e., s. 38

³⁸⁶ Serrâc, a.g.e., s. 38

³⁸⁷ Serrâc, a.g.e., s. 38. Benzer delilleri Gördük de zikretmiş ve buna ek olarak "Bana Kur'ân ve bir misli daha verildi" rivayetinin (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 131) de Hz. Peygamber'in kendine sakladığı özel bilgilerinin olduğuna dair bir delil olabileceğini belirtmiştir: Umumun menfaati için dinî bilgileri tebliğ etmek nasıl farz ise, yine umumun selâmeti için birtakım sırların örtülmesi de gereklidir. Dolayısıyla birtakım sırları kimseyle paylaşmamış olması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğ görevine aykırı düşmeyecektir. Çünkü o, Allah'ın, tebliğini istediği şeyleri tebliğ etmeye, saklanmasını istediği şeyleri de saklamaya memurdur. Sadece söylemekle yükümlü olduğu kadarını söyler. Bunun içindir ki, "Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız" demiştir. Bu ifadesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her bildiğini çevresindekilere söylemediğini gösteren bir emaredir. Diğer bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "İyi bilin ki, Bana Kur'ân verildi ve yanında bir misli daha" buyurduğu rivayet edilmiştir. Bu da aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in herkese açıklamadığı özel bilgilerin olduğunu gösteren bir karine sayılabilir. O'nun, bazı özel dostlarına çeşitli sırlar tevdi ettiği de bilinmektedir. Örneğin Huzeyfe b. el-Yemânî'ye münafıkların isimlerini bildirdiği rivayet edilmiştir. Bkz: Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir**, s. 196, 197

Bâtın ilminin varlığını ispat sadedinde Kur'ân'dan ve hadislerden deliller zikreden Serrâc, zahir ve bâtının birbirinden bağımsız olamayacağını belirtmektedir. Aynı zamanda daha önce bahsettiği “her ilim kendi ehline teslim edilmelidir” ilkesini hatırlatırcasına bu ilmin tasavvuf ehline mahsus olduğunun altını çizmektedir. Bu şekilde erbabı olmayanların tasavvufî düşünce ve yorumlara dil uzatmasının önüne geçmeye çalışmaktadır.³⁸⁸

Ebû Tâlip el-Mekkî bazı ariflerin “Kur'ân'da her aradığını bulamayan mürit gerçek mürit sayılmaz” dediğini naklederek Kur'ân'ın zahirinin dışında manalar içerdiği görüşünü desteklemektedir.³⁸⁹

Gazzâlî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de Kur'ân'ın zahirî tefsirinin dışında başka tevellere yönelenlerin eleştirilmesi hatta küfürle itham edilmesine “Kur'ân-ı Kerîm'in zahir müfessirlerinin yaptığı tercümeden başka manası yoktur diyen, kendi anlayış ve kabiliyetine tercüman oluyor.” diyerek itiraz etmektedir. Ona göre böyle düşünenlerin anlayış seviyesi düşüktür. Daha yüksek seviyede anlayış sahipleri için Kur'ân'ın manalarının geniş ve kapsamlı olduğunu düşünen Gazzâlî bu görüşüne delil olarak bazı haberler sıralamıştır. Hz. Ali'nin kendisine özel bir ilmin verilip verilmediği sorusuna olumsuz cevap verip ardından “Allah Teala Kur'ân-ı Kerîm'den anlayış kabiliyetini kime bahşederse onlar müstesnadır” demesi, ona göre Kur'ân'ın nakledilen tefsir ve tercümesinden başka manaları olduğuna delildir. Kur'ân'ın zahiri, bâtını, haddi, matlaı, va'di ve ve'îdi olduğunu bildiren hadis³⁹⁰ de buna işaret eder. Yine Hz. Ali “İstese ydim yalnız Fatıha suresinden yetmiş deve yükü kitap yazardım” buyurmuştur. Hâlbuki zahir manalar kısadır, sadece zahir manalar yeterli olsaydı Hz. Ali'nin bu sözünün bir anlamı kalmazdı. Ebu'd-Derdâ “Kur'ân'da birçok tevcihler olduğunu kabul etmeyen fakih olamaz” demiştir. Gazzâlî “Kur'ân'ın açıklanmayan manalarının çok daha fazla olduğunu” hatta “Kur'ân'ın yetmiş yedi bin iki yüz³⁹¹ ilmi ihtiva ettiğini, çünkü her kelimesinin bir ilim olduğunu” söyleyen abartılı rivayetleri ise isim vermeden zikretmektedir. Hz. Peygamber'in Besmeleyi yirmi defa tekrar etmesi onun bâtınî manasını düşünmek içindir. İbn Mesud'un “Geçmiş ve geleceklerin ilimlerini murad eden Kur'ân üzerinde incelemesine devam etsin” sözü de Kur'ân'ın bâtınî manalarına işaret eder. Zira zahirî manası ile bunun mümkün olamayacağı açıktır.³⁹²

Mevlânâ Celaleddin Rumî (671/1273) de sadece zahirî tefsiri kabul edip işârî tefsire itiraz edenleri şu sözleriyle kınamaktadır:

³⁸⁸ Serrâc, a.g.e., s. 43, 44

³⁸⁹ Mekki, *Kûtü'l-Kulûb*, c. 1, s. 105

³⁹⁰ Gazzâlî bu sözü önce Hz. Peygamber'in hadis-i şerifi olarak nakletmiş, ardından İbn Mesud'dan mevkuf olarak rivayet edildiğini bildirmiştir.

³⁹¹ Bu sayı dört misline çıkmaktadır, çünkü her kelimenin zahiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır.

³⁹² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 1, s. 288-289

Bu okuyan kimse, Kur'ân'ı doğru okuyor. Evet Kur'ân'ın suretini doğru okuyor, fakat manasından bihaberdir. Delili budur ki, bulduğu manayı reddediyor, körlük ile okuyor. (...) Bu, cevizle oynayan çocukların durumuna benzer. Eğer onlara cevizin içini veyahut yağını versen reddederler, çünkü onların indinde ceviz, 'jağ jağ' diye sada veren şeydir. Hâlbuki için sadası ve 'jağ jağ' etmesi yoktur. Nihayet Hakk'ın hazineleri ve âlemleri çoktur. Eğer Kur'ân'ı vukuf ile okuyorsa diğer-i Kur'ân'ı niçin reddediyor?³⁹³

Devamında “*De ki: ‘Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek (denizlere deniz katsak); Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi*”³⁹⁴ ayetini hatırlatan Mevlânâ, Kur'ân'ın elli dirhem mürekkeple yazılabileceğini, dolayısıyla bu ayetin İlm-i Hudâ'ya bir işaret olduğunu belirtmektedir.³⁹⁵

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) da işârî manaların varlığını kabul etmektedir. Tekvir suresinin tefsirinde Ebû Hayyân'ın İbn Atiyye'den naklettiği bir yorum üzerinden işârî yorumlara dair yukarıda da yer verdiğimiz eleştirilerine itiraz etmiştir. Elmalılı, Ebû Hayyân'ın işârî yorumlar ve sûfiler hakkında yaptığı ağır eleştirilerin ifrat ve tefrit kabilinden olduğunu düşünmektedir. Elbette Kur'ân apaçık bir Arap dili ile inmiştir. Bu sebeple sırf bilmece, sır ve remizden ibaret sembolik bir metin değildir. Yine metinde hakiki manayı vermeye engel olan bir delil yoksa metin görünen manaya yorumlanır. Ancak şu da kesindir ki Kur'ân'ın muhkem ayetleri olduğu gibi müteşabih, hafî, mücmel ayetleri de vardır. Hakikati olduğu gibi mecazı, sarihi, kinayesi, istiaresi, iması, remizleri vb. de vardır. Elmalılı bunların yanında sarîh manaların da tevil kaldırabileceğini düşünmektedir. Elmalılı'nın belirttiğine göre usul ilminde görünen mananın açıkça belli olması tevil, tahsis ve mecaz ihtimallerini kesmeyi gerektirmez. Böylece ayetlerden, zahîrî manaya zıt olmamak ve onunla çelişmemek kaydıyla başka mana ihtimalleri ve ikinci derecede işaretler anlaşılabilir. Bu durum ayetlerin açıklık ve beyanına ters olmayacağı gibi Kur'ân'ın açık bir Arapça olmasının gereklerindedir. Bu sebeple Kur'ân'da hiç bâtinî mana, remiz ve ima yoktur denemez. Bilhassa hurufu mukattaa ne şekilde tefsir edilirse edilsin bu tefsirde remiz kullanılmış olacaktır. Yine her ayetin zahiri, bâtinî, haddi ve matlâi bulunduğunu ifade eden rivayeti hatırlatan Elmalılı, bu açıklamalarının ardından Rahman suresi 19. ve 20. ayetleri işârî bir tarzda yorumlayarak görüşlerini desteklemek için kullanır. Elmalılı “*İki denizi salıvermiştir, birbirleriyle neredeyse kavuşacaklar. Aralarında engel vardır, bir an birbirlerine tecavüz etmezler.*” mealindeki ayetlerde geçen “*iki deniz*”i zahir ve bâtinî denizleri şeklinde yorumlamıştır. Ona göre -zahir ve bâtinî mana arasında- birbirinin sınırını geçmeye engel olan haddi aşmamak şartıyla ondan zaman zaman Allah vergisi olarak ilham alınabilir. Bu sınırın nasıl belirlendiğine dair bir açıklama yapmamakla birlikte söz konusu ilhamlara “bir nihayet düşünülemez” demektir.³⁹⁶

³⁹³ Mevlânâ, a.g.e., s. 77; Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı”, **Marife**, s. 30

³⁹⁴ Kur'ân, Kehf Sûresi, Ayet: 109

³⁹⁵ Mevlânâ, a.g.e., s. 77

³⁹⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, sad. İsmail Karaçam vd., Zehraveyn, İstanbul, trs., c. 9, s. 26, 27

Âlûsî de Kur'ân'ın zahir anlamının dışında çeşitli mana ihtimallerine açık olduğunu savunan alimlerdenidir. Âlûsî'ye göre zerre kadar aklı ve imanı olan kimsenin Kur'ân'ın Allah'ın dilediği kullarına ilham edeceği bâtinî manaları inkâr etmemesi gerekir. Kur'ân'ın çoklu anlam boyutuna sahip olduğu görüşünü eleştirenlere karşı çıkan Âlûsî, şair Mütenebbî'nin divanındaki beyitler için bile çeşitli anlam ihtimallerinden bahsedilebiliyorken âlemlerin Rabbi olan Allah'ın kelamının gizli anlamlar içerebileceğini inkâr edenlere hayret ettiğini belirtmektedir.³⁹⁷

Süleyman Ateş, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbâs için "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret" ve "Allah'ım ona hikmet ver" diyerek dua ettiğini nakleder. Ona göre eğer Kitâb'ın esrarı herkese anlatılmış ve öğretilmiş olsa, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in İbn Abbâs için bu şekilde dua etmesinin bir anlamı olmayacaktır.³⁹⁸

Kur'ân'ın Allah kelamı olması, Allah'ın sonsuz ilmini Kur'ân'da aramak gibi bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple örneklerde de görüldüğü gibi âlimler Kur'ân'ın zahirî tefsirinin bu sonsuz manaları karşılayamayacağını görmüş, bu sebeple bâtin mananın imkânına daha fazla vurgu yapmıştır. İşârî tefsiri savunan kimselere göre işârî yorumlarda görülen serbestliğin eleştirilmesi, söz konusu bâtin mana imkânını göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır.

Günümüzde yapılan tefsir araştırmalarında da bu noktaya değinildiği görülmektedir. Nitekim İbn Arabî'nin tefsir anlayışının incelendiği bir çalışmada "İşârî yorumlarda Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili beliren yanlışlıklar, Kur'ân'ı ve içerdiği anlam hazinesini, onun sahip olduğu genişliği göz ardı ederek kayıtlamaktan kaynaklanmaktadır."³⁹⁹ denilmektedir. Yani işârî yorumları "ayetin zahirî manasıyla uyumuyor" diye eleştirenler Kur'ân'ın manalarını sınırlamakta ve onun anlam derinliğini göz ardı etmektedirler.

2.4.2. Bâtin Manaların Sûfilere Allah Tarafından Öğretildiği Görüşü

Kur'ân-ı Kerîm'in sonsuz anlamlar içerebileceği görüşünden bahseden âlimler ve araştırmacılar bununla birlikte bu anlamların herkese açılmayacağını da belirtmişlerdir. Allah'ın veli kulları diğer insanlardan farklı olarak güçlü bir anlama yetisine sahip olduklarından, onların manevi seviyesine -dolayısıyla anlama kapasitesine- erişememiş kimselerin, bu veli kulların Kur'ân hakkındaki sözlerini reddetmeleri doğru değildir. Bu görüşü savunanlara göre tasavvuf ehli kimseler, veliler, yaşadıkları manevi hallerin bir meyvesi olarak ilimlerini doğrudan Allah'tan alır. Dolayısıyla o hali yaşamayan kimseler bilmedikleri bir şeyi inkâr etmemelidir.

³⁹⁷ Âlûsî, a.g.e., c. 1, s. 8

³⁹⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 33

³⁹⁹ Davut Ağbal, "İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 2017, s. 248

Mesela Ebû Abdurrahman es-Sülemî sûfilerin bilgi konusunda ayrıcalıklı olduklarını belirtmiştir. Ona göre ledünnî ilim sahipleri gaybı bilebilir. Onların gayba muttali oluşu “Gaybı Allah’tan başka kimse bilemez”⁴⁰⁰ ayetine muhalif değildir. Zahiren bir çelişki gibi görünen bu durumu fenâ fillah anlayışı ile çözen Sülemî’ye göre sûfiler gaybı kendi vücutları ile bilmezler. Allah onların beşerî sıfatlarını kaldırır ve onları kendi sıfatları ile süsler. Ancak bu şekilde gayba vâkıf olurlar. Dolayısıyla aslında gaybı bilen onların kendi beşerî varlıkları değildir. Kul Allah’ta fani olduğunda Allah ona kendi sıfatlarını emanet eder, böylece artık Allah ile görür, Allah ile işitir. “Müminin ferasetinden sakınınız, çünkü o Allah’ın nuruyla bakar” hadisi de buna işaret eder.⁴⁰¹

Daha önce de belirtildiği üzere işârî yorum sahipleri bu yorumların kaynağının ilahî ilham olduğunu ifade etmektedirler. Kur’ân’ın zahiri tefsirini yeterli gören âlimleri zahir ehli, kabuk (kışır) ehli, rusûm uleması gibi tabirler kullanarak küçümseyen bazı sûfilere göre onların ilham ile elde ettiği manalar diğerlerinden üstündür. Örneğin İbn Arabî bu görüştedir.

İbn Arabî’ye göre sûfilerin tefsirlerini eleştiren rusûm uleması bu konuda insafli davranmamaktadır. Çünkü kendi aralarında bile -nitekim hepsi aynı kulvardadır, zahiri ilimleri tahsil etmişlerdir, bâtın ilmüne vâkıf değildirlere- bir Kur’ân ayeti hakkında bazısı diğerlerine üstün gelecek şekilde birbirlerinden farklı anlayışlar ortaya koyarlar. Üstelik anlayışı nispeten daha dar olanlar diğerlerinin üstünlüğünü kabul eder. Buna rağmen ehlullahtan kendi dar anlayışlarını aşan bir şey duyduklarında hemen reddederler. İbn Arabî bu durumun sebebini rusûm ulemasının ehlullahı ilim sahibi olarak görmemesi ile açıklamaktadır. Tabiri caizse örfe göre ilim sahibi olmak için mürekkep yalamış olmak gerekir ancak İbn Arabî’nin ehlullah diye tabir ettiği ve “ashabımız” dediği tasavvuf ehli ise “Rahmanî ve Rabbanî i’lâm” ile -yani doğrudan Allah’ın öğretmesi ile- ilmi elde eder. Nitekim bunun böyle olduğu, yani Allah’ın kullarına ilim öğrettiği ayetlerle⁴⁰² de sabittir. İbn Arabî buradan şöyle bir sonuca varır: Üzerinde konuşulan, hakkında fikir yürütülen şey -yani Kur’ân- Allah katından olduğuna ve insan fikrinin bir ürünü olmadığına göre, onun beyan ve şerhi de rusûm ulemasından ziyade ehlullaha yakışır. Böylelikle aslı gibi şerhi de Allah tarafından seçkin kullarının kalbine indirilmiş olur.⁴⁰³

İbn Arabî kendisi gibi olan mutasavvıfların verdiği bilgilerin zahir ulemasının bilgilerinden daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Bu üstünlüğün, kendi bilgilerinin doğrudan Allah tarafından verilmesinden dolayı olduğunu belirtmek üzere “Rabbim bana fehmettirdi”, “Allah şu ayetteki şu hükümden muradını bana ilham eti”, “Resulullah’ı kendi gerçekliğimde gördüm, bana şu haberin

⁴⁰⁰ Kur’ân, Neml Sûresi, Ayet: 65

⁴⁰¹ Dilaver Selvi, **Kur’ân ve Tasavvuf**, Şule Yayınları, İstanbul, 1997, s. 486

⁴⁰² Kur’ân, Alak Sûresi, Ayet: 1-5; Nahl Sûresi, Ayet: 78; Rahman Sûresi, Ayet: 4; Nisa Sûresi, Ayet: 113; Âl-i İmran Sûresi, Ayet: 48; Kehf Sûresi, Ayet: 65; Bakara Sûresi, Ayet: 269

⁴⁰³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c. 1, s. 421, 422

sıhhatini ve hükmünü öğretti” gibi ifadeleri örnek olarak zikretmektedir. Bu konuda Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) “Siz ilminizi ölümlerden aldınız, biz ise asla ölmeyecek olan Hayy'dan aldık” dediğini nakleder.⁴⁰⁴

Benzer bir tavır Niyazi Mısırî'de de görülmektedir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvveti hakkında yazdığı risalesinde bu görüşünden dolayı kendisini eleştirenlere cevap vermiştir. Bu risaleyi yazmaktaki amacının sultan nezdinde itibar kazanıp dünyalık elde etmek; ulemeden, eşraftan ve sair Müslümanlardan aferin almak yahut toplumun alay ve aşağılamalarından kurtulmak olmadığını belirten Mısırî'ye göre risaledeki bilgiler taraf-ı ilâhîden kendisine vahyolunmuştur, bir emanettir. “Artık kabul eden etsin etmeyen kendi bilir” diyen Mısırî⁴⁰⁵ bu sözüyle muhatabına bir seçim özgürlüğü sunuyormuş gibi görünse de görüşlerinin vahiy yoluyla geldiğini iddia etmesi sebebiyle kabul edilmeleri gerektiğine kesin olarak inandığı anlaşılmaktadır.

Said Nursî de *Risale-i Nur*'dan bazı bölümleri kendi fikrî çabası ile yazmadığını, bunların ilahî bir ürün olduğunu ifade etmektedir:

O eser, onun hüneri olamaz ve onunla iftihar edemez. Belki, doğrudan doğruya Kur'ân-ı Hakîm'in bu zamanda bir mucize-i maneviyesi, rahmet-i ilâhiye tarafından ihsan edilmiştir. O adam, binler arkadaşıyla beraber o hediye-i Kur'âniye'ye el atmışlar. Her nasılsa birinci tercümanlık vazifesi ona düşmüş. Onun fikri ve ilmi ve zekâsının eseri olmadığına delil, *Risale-i Nur*'un öyle parçaları var ki bazı altı saatte, bazı iki saatte, bazı bir saatte, bazı on dakikada yazılan risaleler var. Ben yeminle temin ediyorum ki Eski Said'in kuvve-i hafızası beraber olmak şartıyla, o on dakikalık işi, on saatte fikrimle yapamıyorum. O bir saatlik risaleyi, iki gün istidadımla, zihnimle yapamıyorum. Ve o altı saatlik risale olan Otuzuncu Söz'ü ne ben ne de en müdekkik dindar filozoflar, altı günde o tahkikatı yapamaz. Ve hakeza...⁴⁰⁶

Mahmut Ay ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilebilir olduğunu savunmasından anlaşıldığı kadarıyla, ilham ürünü işârî yorumların reddedilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre keşf ve ilhamın bir bilgi kaynağı olarak reddedilmesi vahyin de reddedilmesini gerektirir. Dolayısıyla vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden kimsenin salih/arif insanlara verilen ilhamı kabul etmemesi tutarsızdır. Ayrıca ilhamı rüyaya benzeten Ay, rüyasını bildiren kimseyi tasdik etmekle yükümlü olmadığını gibi reddetme hakkına da sahip olmadığını belirtir. İlham da aynen böyledir. Şer'î bir nassa aykırı olmadığı sürece “Bana şöyle bir ilham geldi” diyen bir kimsenin sözünü reddetmek doğru değildir. Ayrıca hayatında hiç ilahi ilhama mazhar olmamış birinin ilhamı reddetmesi isabetli değildir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c. 1, s. 423

⁴⁰⁵ Aşkar, a.g.e., s. 208, 209

⁴⁰⁶ Said Nursî, **Şualar**, s. 666

⁴⁰⁷ Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem”, **İÜİFD**, s. 64

Bir yoruma göre işârî tefsir bir ihtiyaçtan doğmuştur. Nasslar sınırlı, anlayışlar ise bireysel farklılıklar sebebiyle çok ve çeşitli olduğundan, farklı ruh ve akıl sahipleri ayet ve hadisleri kendi iç dünyalarına göre tefsir edebilir. Bu farklılıklar içerikte olduğu kadar derinlikte de görülecektir. İşârî manaların, sûfîlerin iç dünyalarının derinliği ve zenginliğinin bir ürünü olduğunu ifade eden müellif işârî yorumları, sûfîlerin insanlığın yararına olacak şekilde “kendi âlemlerinden bize hediyeler sunmaları” olarak değerlendirmektedir.⁴⁰⁸ Burada bâtın manaları sûfîlere Allah’ın öğrettiği doğrudan ifade edilmemekle birlikte onların iç dünyalarının derinliğine vurgu yapılmış olması ve işârî tefsir faaliyeti sırasında ilahi bir yardıma da işaret edilmiş olması⁴⁰⁹ sebebiyle bu görüşe de yer vermeyi uygun gördük. Ayrıca müellif bu ifadeleriyle, yukarıda bahsedilen sınırlı nasslardan sınırsız manalar çıkarma çabasını da desteklemiş olmaktadır.

2.4.3. İşârî Tefsirin Bâtınîlerin Tefsiriyle Karıştırılmaması Gerektiği Görüşü

İşârî yorumlara yöneltilen en ciddi eleştirilerden biri de bu yorumların Bâtınîlerin tefsirlerine benzemesidir. Buna karşılık işârî tefsiri ve müfessirleri savunanlar bu ikisinin arasındaki farklara vurgu yaparak işârî tefsirin Bâtınîlerin tefsirinden özellikle iki noktada ayrıldığını belirtmektedir. Birincisi Bâtınîlerin yaptığı gibi ayetlerin zahirini inkâr etmemek, ikincisi de verilen bâtın mananın asıl maksat olduğunu iddia etmemektir.

Necmeddin Neseî (ö. 537/1142), *Akaid*’inde nassların zahirleri üzere hamledileceğini, zahir manaları bırakıp bâtın ehlinin iddia ettiği manalara yönelmenin ilhad ve küfür olduğunu ifade etmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bu akaid metnine yazdığı şerhte bu ifadeyi netleştirmek adına, burada kastedilen bâtın ehlinin “Melâhide” denilen bir grup olduğunu belirtmiştir. Bunlar nassların zahirini reddedip sadece Muallim’in bilebileceği bâtınî manaları olduğunu iddia etmeleri sebebiyle Bâtıniyye olarak adlandırılmışlardır. Öte yandan bazı muhakkik âlimlerin “nasslar zahiri manalarına hamledilir fakat bununla birlikte sülûk erbabına açılan ince manalara dair gizli işaretler de barındırırlar. Bunlarla zahir manaları bağdaştırmak mümkündür” şeklindeki görüşü, onların imanlarının mükemmelliği ve katıksız irfanlarının bir sonucudur.⁴¹⁰ Teftâzânî burada zahiri mana ve tefsiri inkâr etmeden bunların dışında başka derin manalar bulunabileceğini söylemenin, zahiri inkâr eden ve asıl mananın bâtın mana olduğunu iddia eden Bâtınîlerin iddialarıyla bir tutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Hasan Abbas Zeki İbn Acîbe’nin *el-Bahru’l-Medîd*’ine yazdığı takdim yazısında sûfîler ve tahkik ehlinin, zevk ettikleri anlamları, kastedilen tek anlam olarak görmediklerini belirtmektedir.

⁴⁰⁸ Koçkuzu, a.g.e., s. 232

⁴⁰⁹ Bkz. s. 234

⁴¹⁰ Sa’düddîn et- Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâidetî’n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzuki, Dâru’l-Hüda, ‘Ayn Melîle, trs., s. 126, 127

Sûfiler şeriatın temeli olması sebebiyle zâhirî tefsiri ikrar ettikten sonra Allah'tan kendilerine birer işaret olarak verilen anlamları alırlar. Ona göre muterizlerin sûfilerin zevk hallerinin ürünü olan manaları reddetmeleri ve onları Allah kelamını mecrasından çıkaran birer sapma olarak görmeleri yersizdir. Çünkü sûfiler işârî manaları yegâne tefsir kabul etmezler. Onlar zahir manaları zahirleri üzere kabul etmekle birlikte Allah'ın onlara ifhâm ettiğini de fahmederler.⁴¹¹

Bâtînî ve işârî tefsiri birbirinden ayıran başka bir görüşe göre bâtinî tefsirde sözü tahrif etme, konuyu ve hedefi saptırma maksadı vardır. Ayetleri Kur'ân'ın istemediği istikametlere yönlendirme amacı güden Bâtînîlerin tefsirlerine kıyasla işârî tefsirde böyle bir amaç yoktur. Bu iki tefsir türünün aynı kefeye konulmasının sebebinin Arap ilim dünyasının tasavvuf erbabını yeterince tanımaması ve bu yüzden önyargılı yaklaşması olarak açıklayan müellif şöyle demektedir:

Mesela meşhur İbn Teymiyye el-Harrânî; Muhyiddîn İbn Arabî, Sadreddin Konevî ve İbnu'l-Fâriz gibi sûfi alimleri, bâtinî olmakla suçlar. Onların inançlarında ittihat ve hulûl gibi İslam'ın yasakladığı unsurları görür. Mesele biraz araştırılınca görülür ki, bu zat mesela Sadreddin Konevî'yi hiç tanımamaktadır. Çünkü, başkalarına ait olan birtakım kitapları, Sadreddin Konevî'nin eserleri zannetmekte ve eserlerin muhtevalarını da yakından bilmemektedir. Dolayısıyla, "Bâtînî Tefsir" ehlini iyi bilmek, ayrıca iyi niyetle yapılmış ve bazılarınca bâtinî tefsir adını almış tevîl ve tefsir tarzlarını da ötekilerden iyi ayırt etmek gerekmektedir. Ayrıca, tanımadığımız kimseleri de bâtinîlikle, ittihat ve ilhatla suçlamak da gereksizdir.⁴¹²

Bir başka çalışmada sırf ayetlerin zahirî olmayan manalarına dikkat çektikleri için, işârî tefsir erbabını Bâtînîlerle karıştırmamak gerektiği belirtilmektedir. Buna göre Kur'ân'ın zahirini inkâr ederek İslam çizgisi dışına çıkan müfrit bir grup niteliğinde olan Bâtînîlik akımı mensuplarının öne sürdükleri fikirlerin, marifet ehli âlimlerin ayet yorumları ile oluşan işârî tefsir geleneği ile ilgisi bulunmamaktadır. "Kanaatimizce, bu iki farklı yorum türünün aynı olduğunu iddia edenler de İslam'a ve tefsir geleneğine en az Bâtînîler kadar yabancısıdır"⁴¹³ diyen müellif Said Nursî'nin de bazı yorumlarından dolayı Bâtînîlere benzetilmesine şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

"Çok silik söz ticarete geziyor. Hatta benim sözümü de ben söylediğim için hüsnü zan edip tamamını kabul etmeyiniz" diyen Nursî'nin, yaptığı yorumlar ve söylediği sözlerle ilgili: "Size söylediğim sözler hayalin elinde kalsın, mihenge vurunuz. Eğer altın çıktı ise kalpte saklayınız. Bakır çıktı ise çok gıybeti üstüne ve bedduayı arkasına takınız, bana reddediniz gönderiniz" şeklindeki bireysel özgürlüğü ve aklı önceleyen ifadeleri de onun, muhatabından koşulsuz tasdik ve itaat isteyen Bâtînî yaklaşım tarzı ile taban tabana zıt olduğunu ortaya koyan diğer bazı noktalardır.⁴¹⁴

Aynı şekilde Said Nursî'nin Bâtîniyye'nin her ayete mecaz anlam yükleyen aşırı bir fırka olduğu hakkındaki sözleri⁴¹⁵ de onun Bâtînîlere bakış açısını ortaya koymakta ve kendisinin Bâtînî

⁴¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, c. 1, s. 9; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 132

⁴¹² Koçkuzu, a.g.e., s. 232

⁴¹³ Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı", *Marife*, s. 40

⁴¹⁴ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 184

⁴¹⁵ "Mana-yı hakikînin bir sikkesi olmak gerektir. O sikkeyi teşhis eden, makasid-ı şeriatın muvazenesinden hasıl olan hüsn-ü mücerrettir. Mecazın cevazı ise, belagatin şeraiti tahtında olmak gerektir. Yoksa mecazı hakikat ve hakikati mecaz

olarak nitelendirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Öte yandan bu görüşün sahibi cefr ve ebced hesabıyla ayetlerden işaretler çıkarmanın Bâtînilîğin yöntemi olduğunu savunanlara da itiraz etmektedir. Ona göre ayetleri yorumlarken ebced ve cefrin kullanılmasının işârî tefsir kabilinden bir uygulama olduğunu söylemek akla ve mantığa aykırı olmayacaktır. Harflerin rakamsal karşılıklarından hareketle lafızlardaki harflerin sayısal değerlerine bakıp birtakım işaretler çıkarmak işârî tefsirin kapsamına girebilir. Ancak ona göre bu yöntemin hem işârî tefsirde hem Bâtînîlerin yorumlarında kullanılması bu ikisini birlikte anmayı gerektirmez. Burada yöntemden ziyade neticenin önemli olduğunu belirten müellif, öte yandan ehil olmayan kimselerin suistimallerinin de gözardı edilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır.⁴¹⁶

2.4.4. İşârî Yorumların Şeriata Muhalif Olmadığı, Aksine Dini Yaşam İçin Faydalı Olduğu Görüşü

İşârî yorumların meşruiyetine dair serdedilen görüşlerden biri de bu yorumların şeriata aykırı olmadığı, dolayısıyla bir sakınca içermediğidir. Bu görüşe göre işârî yorumlar Kur'ân'ın ruhuna uygun olduğu gibi onun icazına ve belagatine de hizmet eder. Üstelik ahlaki konulara vurgu yapmaları sebebiyle pek çok fayda ihtiva etmektedirler.

Tâcüddîn b. Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) *Letâifu'l-Minen* adlı eserinde, sûfilerin ayet ve hadisleri görünen manaları dışında yorumlamalarının tahrif olmadığını söylemektedir. Çünkü sûfiler zahirî anlamı kabul ederler ancak bununla birlikte Allah'ın kendilerine lütfettiği özel manaları da anlarlar. Bu noktada İbn Atâullah her ayetin bir zahırî bir de batnî olduğunu ifade eden hadisi hatırlatmaktadır. Ona göre bu tarz yorumlara tahrif diyen muarızlara bakılıp da sûfilerin ortaya koyduğu ince manaları öğrenmekten vazgeçilmemelidir. Şayet onlar ayetlerin ilk anlamlarını reddetselerdi o zaman bu tahrif olurdu. Hâlbuki onlar böyle dememişlerdir.⁴¹⁷

Konuya İbn Atâullah el-İskenderî'ye benzer şekilde bakan Gördük'e göre bir ayete verilen işârî anlam, özelde o ayetin, genelde bütün ayetlerin açıkça ifade ettiği manalara aykırı değilse, Kur'ân'la çelişmiyorsa ve İslâm'ın ruhuna aykırı değilse bu anlamın reddini gerektiren bir sebep yoktur. “Bu çerçevede yapılmış olan bir işârî yorum, o yorumu yapan müfessirin kendi kanaatidir ve sübjektiftir. Şahsî kanaatlere itiraz etmenin gerekmediği de açıktır. Şayet yapılan işârî tefsir, zahir ve sarîh manayı destekleyerek ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlıyorsa, o zaman zaten bir problem yok demektir” diyen müellif, işârî yorumların öznelliğine dolayısıyla bağlayıcı olmamalarına da vurgu

suretiyle görmek, göstermek; cehlin istibdadına kuvvet vermektir. Evet her şeyi zahire hamlettire ettire nihayet Zahiriyyun mesleki müteassifisini tevliid etmek sanında olan eyl-üt tefrit ne derecede muzır ise; öyle de her şeye mecaz nazarıyla baktıra baktıra nihayette Bâtiniyyunun mezheb-i bâtilasını intac etmek şe'ninde olan hubb-u ifrat dahi çok derece daha muzırdır.” Said Nursi, **Muhakemat**, Envar Neşriyat, İstanbul, 1195, s. 27

⁴¹⁶ Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir**, s. 184, 176

⁴¹⁷ Suyûtî, a.g.e., s. 874

yapmış olmaktadır. Öte yandan işârî yorumların içeriğine de dikkat çekerek bu yorumlarda iddia edildiği gibi tahrifin söz konusu olmadığını belirtmektedir. “Bugün size dininizi tamamladım”⁴¹⁸ ayeti İslam’ın itikat, şeriat ve ahkam boyutuyla ilgilidir. İşârî/tasavvufî tarzda yorum yapanların ise bu alanlarda olmayan bir şey ortaya attıkları yahut olan hükümleri tahrif sadedinde tefsir yapmaları söz konusu değildir. Sûfilerin yorumları daha ziyade kendi tecrübe ettikleri manevi haller, marifetullah, ahlak, nefis terbiyesi vb. alanlarla ilgilidir. İşârî yorumlar söz konusu olduğunda en uç örneklerden biri sayılan İbn Arabî dâhil olmak üzere, kendi kafasından mü’minleri bağlayıcı şer’î bir hüküm ihdâs eden ve bunu kendine gelen ilhâmı söyleyen “gerçek bir sûfî” örneği göstermek mümkün değildir. Dolayısıyla bu noktadaki itiraz Kur’ân’ı tahrif eden Bâtınîler’in yorumlarına yöneltilmelidir. İbn Hazm’ın konuyla ilgili sert tutumu da tarif kaygısından ve keyfi yorum yapma alışkanlığının yayılması endişesinden kaynaklanmaktadır.⁴¹⁹

Elmalılı tefsirinin işârî yönünün incelendiği bir çalışmada işârî tefsir, Nursî’nin yukarıdaki sözlerine de atıf yapılarak savunulmaktadır. Buna göre işârî yorumların sakıncaları olmakla beraber sakıncaları var diye bu bilgi hazinesinin yolu kapatılmamalıdır. Zira az kötülük sebebiyle çok iyiliği olan bir iş terkedilemez. Zahir ve bâtın konusunda da itidalli olunmalıdır. Sadece zahirî tefsir ile yetinenler Kur’ân’ın derûnî anlamlarına nüfuz edemez. Çünkü işârî manalar Kur’ân’ın icaz ve belagatine hizmet eder. Bu yüzden bu tür işaretlere itiraza gerek yoktur.⁴²⁰

İşârî yorumların ahlâka olan olumlu etkileri hakkında şöyle denilmiştir:

İşârî tefsirde müfessir şöyle bir hedef de gözetmiş olabilir: Sözün veya haberin, bizim ruh dünyamız, ahlak yapımız ve derûnî alemimiz ile olan ilgisi. Onlara göre, hadiste önemli olan, kulun kulluğuna haberin verdiği mesajdır. Bir örnek olmak üzere, ileride ele alacağımız: “Dum ale’t-tahâratî yuessa’ aleyke’r-rızk”⁴²¹ haberine bakalım. Bize ilk bakışta maddi temizlik olarak görünen bu duruma, Sadreddin Konevî sayfalarca mukaddimeler yaparak, problemi tafsilata tabi tutarak, “iç temizliğinden, ruh paklığından ve manevi arınmadan” söz etmektedir. Verdiği örnekler makul, deliller güçlü, tefsir tarzı ise, doyurucu ve sülûkumuza/ahlak dünyamıza yardım edici niteliktedir. Yani, fizik yapısını ve çevresini temizleyen insan, manen ve ahlaken da arınmalıdır ki, rızkı geniş olabilsin. Hadisi böyle anlamamanın kimseye bir zararı yoktur, üstelik çok da faydalıdır.⁴²²

Mahmut Ay, yukarıdaki görüşlere benzer bir şekilde işârî yorumların faydasından Kur’ân kıssaları özelinde bahsetmektedir. Buna göre işârî tefsirlerde, Kur’an’da anlatılan kıssalar çift boyutlu bir şekilde kurgulanmış olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla kıssalar zahiri anlamlarının

⁴¹⁸ Kur’ân, Mâide Sûresi, Ayet: 3

⁴¹⁹ Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir**, s. 132, 191, 195-197

⁴²⁰ Muhammed Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 (2), 2002, s. 9

⁴²¹ Alâuddîn Ali b. Hüsâmuddîn el-Müttakî el-Hindî, **Kenzü’l-‘Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl**, thk. Bekrî Hayânî vd., 5. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, 1981, c. 16, s. 129

⁴²² Koçkuzu, a.g.e., s. 233, 234

yanında insanın iç âleminde cereyan eden hadiselerle de sembolik bir üslupla işaret eder. Ay, böyle yorumların imkânı hakkında şöyle demektedir:

Zahirî tefsiri iptal veya göz ardı etmeksizin yapıldığı takdirde böyle bir yorum tarzının, zahirî tefsir şartları açısından meşruiyetinde bir sorun olmayacağını, bilakis yorum zenginliği olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Hatta bazı işârî yorumların, isrâiliyyât kökenli zahirî yorumlardan çok daha anlamlı ve derinlikli olduğuna inanıyoruz. Mesela Hz. Musa'ya hitaben “İki pabucunu çıkar!” emrinin, işârî tefsirlerde olduğu gibi “her iki dünya sevgisini de kalbinden çıkar!” şeklinde anlaşılmasının, zâhirî tefsirlerde olduğu gibi “eşek derisinden olduğu için iki pabucunu da çıkar!” şeklinde anlaşılmasından çok daha anlamlı ve derinlikli olduğu izahtan varestedir. Zira ilâhî huzura çıkmanın engeli olarak, “eşek derisinden yapılmış pabuçlar” yerine “dünya ve ahiret sevgisi”ni düşünmek, bu ayetin mesajını çok daha manidar ve evrensel kılacaktır.⁴²³

2.4.5. İşârî Yorumlarda Ebced ve Cefrin Kullanımının Savunulması

Daha önce de belirtildiği üzere Kur’ân ayetleri ve harflerinden ebced ve cefr ilmine dayalı birtakım hesaplamalarla gayba dair bilgi verme şeklinde kendini gösteren yorumlar da işârî tefsirin kapsamı içerisinde sayılmıştır. Ancak bu tür yorumlar temelde “gaybın bilgisinin ancak Allah’ın indinde olduğu” ilkesi ile çelişmesi sebebiyle hoş görülmemiş ve eleştirilmiştir. Buna karşılık başta mutasavvıflar olmak üzere bazı alim ve araştırmacılar bu ilmin imkânını ve ondan elde edilen bilgilerin şeriata uygunluğunu savunmuşlardır.

Cefr ve ebced ile ilgilenmesi sebebiyle çokça eleştiriye hedef olan Niyâzî Mısri bunların kendisine Allah tarafından öğretildiğini ifade etmektedir:

Ey zalimler! Mısri ne cifir bilirdim ne de ilm-i esmâ-yı hurûf bilirdim. Siz beni hapsedip, Boğaz Hisar’a (Çanakkale) gelince bir hal galebesiyle kitapları yırtmışım. Kuşluktan vakt-i asra gelince, aklım başıma geldi ve gördüm ki, boğazdayım, bukağı ayağımda. Bukağı bu halde iken esmâ-yı hurûf ve kavaid-i cifr fetholdü. Elhamdülillah o günden bugüne gelinceye dek gün gün ziyade olmaktadır. Allah Teala bu fakiri cifir ilmi bilenlerin cümlesinden biri kıldı.⁴²⁴

Âlûsî, Rum suresi ilk ayetin tefsirinde İbn Berrecân’ın birtakım hesap kuralları ve harfi işlemlerle Kudüs fethinin zamanını tayin ettiğinden bahsetmektedir. Seleften böyle bir ilim hakkında herhangi bir şey gelmediğini belirtmekle birlikte Âlûsî Allah’ın kullarına fazlı ve keremi sayesinde bunun mümkün olduğunu düşünmektedir.⁴²⁵

Said Nursî de eserlerinde ebced hesabını ve cefr ilmini kullanmış ve bu ilimlerin geçerliliğini savunmuştur. Ona göre söz konusu ilmin makbul ve geçerli olduğuna dair deliller çoktur. Bu delillerin ilki, İsrailoğullarından bir grup alimin Hz. Peygamber’e gelip huruf-u mukattaa hakkında

⁴²³ Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem”, İÜİFD, s. 93, 94

⁴²⁴ Aşkar, a.g.e., 265, 266

⁴²⁵ Âlûsî, a.g.e., c. 11, s. 22

soru sormaları ve bu harflerle Hz. Peygamber'in ümmetinin ömrünü hesap etmeye kalkmalarıdır. Hz. Peygamber'in böyle bir hesaplama itiraz etmek yerine diğer sûrelerin başlarındaki harfleri de okuması⁴²⁶ bu ilmin varlığına bir delildir. Bunun dışında Hz. Ali'nin Kaside-i Celcelûtiye'si baştan sona ebced hesabı ve cefr ile telif edilmiştir. Cafer Sadık ve Muhyiddin İbn Arabî gibi gaybî meselelerle uğraşanlar ve yüksek edipler de bu hesabı ve ilmi kabul etmiş ve kullanmışlardır. Hatta ona göre matematikte sayılar arasındaki bazı ilişkiler, eşyanın yaratılışındaki belli kanun ve kurallar da "bu hesab-ı tevâfukînin cinsindedir." Hal böyle olunca bütün ilimleri içinde barındıran Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyan'da ebced hesabının kullanılması, onun icazının bir gereğidir.⁴²⁷

Said Nursî'nin işârî yorumlarında cefr ilmini kullanmakla beraber bu yorumlarında İslam'ın temel meselelerine dokunmadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu yorumların bağlayıcılığı yoktur, reddedilmesi de gerekmez.⁴²⁸

2.4.6. Şâ'rânî'nin İbn Arabî Özelinde Sûfleri ve İşârî Tefsiri Savunması

Yukarıda zikredilen tüm görüşlere ek olarak İbn Arabî ve düşüncesini savunmak amacıyla müstakil bir eser telif etmiş olan Mısırlı sûfi Şâ'rânî'nin (ö. 973/1565) görüşlerinden ayrıca söz etmek gerekmektedir.

el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir diye isimlendirdiği eserini telif etmekteki maksadını "Gücüm yettiğince ehli keşf ve ehli fikrin akidelerini uzlaştırmaya çalıştım" diye ifade eden Şâ'rânî'ye göre insanlar iki kısımdır. Ya nazar ve istidlal ehli ya da keşf ve ayan ehli olurlar ve kendi alanlarında eserler telif ederler. Şeriatta derin bilgiye sahip olmayanlar bir grubun sözlerinin diğerinkilere muhalif olduğu zannına kapılmış olabilir.⁴²⁹

Şâ'rânî'ye göre İbn Arabî'nin eserlerinde şeriata aykırı görülen şeylerin hepsi eserlere sonradan sokuşturulmuştur. Çünkü İbn Arabî'nin kâmil bir insan olduğu hususunda muhakkiklerin icmaı vardır. Kâmil birinden ise kitap ve sünnetin hilafına olacak şeyler sadır olmaz. Çünkü Şâ'rî', şeriati hususunda kâmil kimseyi güvence altına alır.⁴³⁰

Ayrıca Şâ'rânî İbn Arabî'yi metheden alimlerden nakiller de sıralayarak onun İslam alemindeki saygın konumunu ispat etmeye çalışmıştır. Örneğin İbn Arabî'nin *Füsûs*'u Hz. Peygamber'den izin alarak yazdığını söylemesi hakkında Zehebî'nin "İbn Arabî'nin bu konuda yalan söylediği

⁴²⁶ Rivayetin Taberî'deki versiyonu için bkz: Taberî, a.g.e., c. 1, s. 217

⁴²⁷ Nursî, *Şualar*, s. 692-694

⁴²⁸ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 184

⁴²⁹ Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şâ'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., s. 15

⁴³⁰ Şâ'rânî, a.g.e., s. 16

sanmıyorum” demesi, onun eleştirilen görüşleri olmasına rağmen alimler arasında kabul gördüğünün bir göstergesidir. Aynı şekilde İbn Esad el-Yâfî'nin (ö. 768/1367) İbn Arabî gibi hak ehli kimseleri inkâr eden cahillerin durumunu, üfleyerek dağı yıkmaya çalışan sineğin durumuna benzettiğini ve “Allah dostlarına düşmanlık edenler Allah’a düşmanlık etmiş olur.” dediğini nakleder. Bu konuda İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) da bazılarının İbn Arabî'yi inkâr etmesinin, fukahanın zayıflarına karşı duydukları şefkatten dolayı olduğunu söylemiştir. Çünkü böyle zayıf anlayışlı kişilerin, sûfilerin hallerine dair yeterli bilgileri yoktur. Dolayısıyla İbn Arabî'nin sözlerini okuyup da şeriata muhalif bir şey anlarlar ve dalalet düşerler endişesiyle böyle davranmışlardır. Hâlbuki İzz b. Abdisselâm'a göre bu kimseler sûfilerle arkadaşlık etseler, onların ıstılahlarını da bilirler ve böylelikle şeriata muhalefet etmekten de korunmuş olurlar.⁴³¹ Fîrûzâbâdî'ye (ö. 817/1415) göre de nazar ve fikir ehlinin sûfilerin Allah tarafından kendilerine bahşedilen ilmine itiraz etmesi uygun değildir. Böyle bir ilme sahip olanların en büyüklerinden biri kendisine hakikatin keşf olunduğu İbn Arabî'dir. İbn Arabî'ye hata nispet eden yahut küfürle itham edenlerin bunu yapmaları, cehaletlerinden ve bu ilimden mahrum oluşlarından yahut anlayış yoksunluğu ve iman zayıflığından kaynaklanmaktadır.⁴³²

İbn Arabî'nin sıklıkla “lâ mevcûde illallah (Allah'tan başka var olan yoktur)” ifadesini kullanması sebebiyle onu eleştirenlere Şâ' rânî şöyle cevap vermiştir: “Allah'tan başka kendi kendine kaim olan (kaimun bi nefsihi) bir şey yoktur, O'nun dışındaki şeyler kendiliğinden var olamazlar (kâimun bi gayrihi). Allah'tan başka her şey batıl değil midir? Hakikati böyle olan, yokluğa daha yakındır.” Kişinin varlıkla yokluk arasında olduğunu düşünen Şâ' rânî'ye göre İbn Arabî “lâ mevcûde illallah” demişse muhtemelen bunu kalbi hakkı müşahede ederken gözü kâinatı görmediği için demiştir. Cüneyd'in dediği gibi “Hakkı müşahede eden halkı görmez.”⁴³³

Firavun'un imanı meselesinde de İbn Arabî'ye iftira atıldığını söyleyen Şâ' rânî, İbn Arabî'nin böyle bir şey demediğini, hatta *Fütûhât*'ın altmış ikinci babında Firavun'un cehennem ehlinen olduğunu açıkladığını belirtmiştir.⁴³⁴

Şâ' rânî İbn Arabî'nin “Veliler peygamberlerden üstündür” dediğini iddia edenlere de karşı çıkmıştır. Ona göre İbn Arabî böyle dememiştir. “İnsanlar nebinin risaletinin mi yoksa velayetinin mi üstün olduğu konusunda ihtilafa düşmüştür. Bence mahlukatla ilişkisi olan ve görevinin sonlanmasıyla sona erecek olan risaletinin aksine dünyada ve ahirette devam edecek olması ve taalluk ettiği şeyin şerefi sebebiyle velayet daha üstündür.” demiştir. İzz b. Abdisselam da aynı

⁴³¹ Şâ' rânî, a.g.e., s. 27, 28

⁴³² Şâ' rânî, a.g.e., s. 32

⁴³³ Şâ' rânî, a.g.e., s. 32, 33

⁴³⁴ Şâ' rânî, a.g.e., s. 33

görüştür. O da İbn Arabî'nin, nebinin velayeti ve yine onun risaletini karşılaştırdığını, nebinin risaletiyle başkasının velayetini kıyaslamadığını belirtmiştir.⁴³⁵

Şâ'rânî eserinde "Bu sûfiler kitap ve sünnetin zahiriyle yetinmiyorlar. Fakat nassların zahiri diğer insanlara yeterli geldiği gibi sûfilere de yeterli gelmez mi?" şeklinde bir soruya da cevap vermektedir. Şâ'rânî'ye göre böyle bir itiraz imamlara, müçtehitlere ve onlara uyanlara yöneltildiğinde ne kadar yersiz olursa aynı şekilde yersizdir. Bilindiği gibi müçtehitler nassların zahiriyle sınırlı kalmamış, onlardan sayısız hükümler çıkarmıştır. Eğer ariflerin istinbatları reddedilecekse müçtehitlerinki de reddedilmelidir. Nasıl ki şeriat dairesinin dışına çıkmadıkça müçtehit imamların sözlerine itiraz edilmesi doğru değilse hem zahir hem bâtın anlamda Resulullahın izinden giden ariflere de itiraz edilmemelidir. Aynı şekilde zahirî ameller dairesinde müçtehitler şeriatın açıkça bir hüküm koymadığı hususlarda vacip, haram, mekruh ve müstehap gibi hükümler koyabiliyorsa, bâtın amellerle ilgili de arifler hüküm koyabilir. Her iki alanda da içtihat vakidir. Biri diğerinden bağımsız değildir. Şeriatsız hakikat batıl, hakikatsiz şeriat ise âtıldır, yani nakıstır.⁴³⁶

İşârî tefsir anlayışına ve bu türe ait yorum örneklerine yönelik eleştirilere yapılan itirazların içeriği, konuyla ilgili kaynaklarda "İşârî tefsirin şer'î bir dayanağı var mıdır?" sorusuna verilen cevaplarla büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira işârî yorum tarzı Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in ve ashabının uygulamalarına dayandırılabilirse bu konuda yapılan eleştirilerin çoğu kendiliğinden cevaplanmış olmaktadır.

Kur'ân'ın görünen anlamı dışında başka anlamlarının da bulunduğu görüşü pek çok alimin ortak görüşüdür. Lafızlara takılıp kalmak, onlardan maksadın ne olduğunu anlamaya çalışmamak Kur'ân'da da kınanan bir tavidir. Aynı şekilde zahire aşırı vurgu yapılmasının ve tevilin yolunun kapatılmasının Zahirilik mezhebine götüreceği, bunun da en az Bâtînlilik kadar zararlı olacağı ve Kur'ân'ın mesajının anlaşılmasını zorlaştıracığı şeklindeki savunma makuldür. Ancak lafızlarla murad edilen mananın ve bâtından kastın ne olduğu konusunda farklılıklar görülmektedir. Kur'ân'ın manasını lafızlarının ilk/görünen anlamlarıyla sınırlandırmak doğru olmamakla birlikte tevil gerektiren durumlar için belli ölçülerin dikkate alınması şarttır.

İşârî yorumlar ile ilgili bir diğer önemli savunma da Allah tarafından özel bir bilgi aldıklarını ve bu bilgiyle ayetleri yorumladıklarını söyleyen sûfilerin yalanlanamayacağı şeklindeki kabuldür. Buna göre sûfilerin yorumlarının kabul edilmesi gibi bir zorunluluk olmamakla birlikte reddedilmesi doğru değildir.

⁴³⁵ Şâ'rânî, a.g.e., s. 34

⁴³⁶ Şâ'rânî, a.g.e., s. 41, 42

Daha önce de çeşitli vesilelerle değinildiği gibi işârî yorumları savunanlara göre bunlar Bâtînî denilen grubun Kur'ân yorumları gibi değerlendirilmemelidir. Nitekim Bâtînîler kendi verdikleri manaların asıl mana olduğunu iddia etmektedirler. Bâtînîlerin böyle bir iddialarının olup olmadığı meselesi bir yana⁴³⁷, bazı sûfîlerin de kendi verdikleri manaları hakikat olarak değerlendirdikleri hatırlanacak olursa bu savunma bizce pek isabetli değildir. İbn Arabî'nin, sûfîleri Kur'ân'ın manalarını açıklamaya en layık kimseler olarak görmesi de bu görüşümüzü desteklemektedir. Zira eğer Kur'ân'ın hakiki manası sûfîlerin verdiği manalar ise bu durumda zahir manalar ikinci plana atılmış olduğu gibi bunların kabul edilmemesi gibi bir şey de düşünülemez. Bahis konusu olan herhangi bir metin değil, tüm Müslümanların hayatlarına yön veren Kur'ân'dır. Böyle bir ilahi kitabı yorumlarken hakiki manalara ulaştığını iddia eden kimse, bu bilgiyi Allah'tan aldığını belirterek verdiği mananın kabulünü de talep etmiş olmaktadır. Dolayısıyla bizce burada gerçek anlamda bir muhayyerlik de söz konusu değildir.

Ebcet ve cefr gibi, harflerden yola çıkılarak yapılan hesaplamalarla Kur'ân metninden işaretler çıkarılmasının bizce savunulacak bir tarafı yoktur. Böyle bir yaklaşımın Kur'ân'ı bir kehanetler kitabına dönüştüreceği açıktır. Bundan dolayı söz konusu hesap yöntemleri ile ulaşılan işaretlerin İslam'ın temel meseleleriyle alakalı olmadığını, bu sebeple zararsız olduklarını söylemek doğru değildir. Kaldı ki bu yöntemleri kullanırken istenilen sayısal değere ulaşabilmek için hesap kurallarını esnetmek, ayetleri kişisel arzular doğrultusunda kullanmaktan başka bir şey değildir.

İşârî yorumların genelinin şeriata muhalif olmadığı görüşü de doğrudur. Ancak hatırlanacak olursa burada eleştirilen şey ortaya çıkan sonuçtan ziyade o sonucu elde etmek için kullanılan yöntemdir. Daha önce de belirtildiği üzere burada savunmacı bir tavır sergilenmesinin en temel sebebi geçmişe ve sûfîlere duyulan saygıdır. Yoksa günümüzde benzer yöntemler kullanılarak Kur'ân'dan farklı manalar çıkarılmaya çalışıldığında genellikle yapılan yeni yorumlar kabul görmemektedir.

Aklî birtakım gerekçelerle ilhamın bilgi kaynağı olarak reddedilmesinin, vahyin de reddedilmesini gerekli kılacağı görüşü de mantıklı görünmektedir. Nitekim her iki iddianın da görünürde söyleyeninin dışında bir delili yoktur. Ancak vahyin bildirdiğine göre Hz. Peygamber'den sonra vahiy devam etmeyecektir. Dolayısıyla ilhamın vahiy gibi/vahyin devamı olarak görülmesi burada asıl eleştiri noktasıdır denilebilir.

Görüldüğü üzere bazen işârî tefsir ve sûfî müfessirleri aklama çabaları zorlama ve mantıksız izahlar ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte işârî tefsire yönelik çeşitli eleştirilere makul ve mantıklı cevaplar da verilmiştir. Ancak bunlar da genellikle duygusal karakterlidir. Bu durum muhtemelen

⁴³⁷ Bu iddianın Bâtînîlerin hepsi için geçerli olmadığı görüşü ve bu konudaki deliller için bkz. Öztürk, **Bâtînî Tevil Geleneği**, s. 256-270

tasavvuf büyüklerinin zühd ve takvaya dayalı yaşantılarının diğer insanlarda uyandırdığı güven duygusundan ve geçmiş ulemaya duyulan saygı ve hürmetten kaynaklanmaktadır. Öte yandan siyasi bazı sebepler de alimleri işârî tefsirleri ve müelliflerini savunmaya itmiştir. Daha açık bir ifadeyle Sünni olan işârî yorum sahipleri ve yorumları, esasen aynı yöntemleri kullanan Şii Bâtınîler ve onların yorumlarından ayrılarak savunulmuştur.



SONUÇ

Hicri ilk asırlardan beri Kur'ân'ın yorumunda ayetlerin görünüşteki manaları ile yetinilmeyip daha derin, gizli mana arayışları süregelmiştir. Hatta Kur'ân'ın işârî olarak yorumlanması Hz. Peygamber'e kadar götürülmektedir. Ancak işârî tefsir/yorum denildiğinde genel olarak sûflerin Kur'ân yorumları akla gelmektedir. İlk sûfler Kur'ân'ın bazı ayetleri hakkında dünya hayatını ve nefsi kötileyen, Allah aşkını öne çıkaran yorumlar yapmış ve ilk zamanlar bu yorumlar şifahi olarak nakledilmiştir. Tasavvufun sistemleşmesi ile birlikte de işârî tefsirler bir telif türü olarak kendini göstermeye başlamıştır.

İşârî tefsir kısaca tasavvuf ehlinin manevi dereceleri ve buldukları hallere göre, Allah'tan doğrudan aldıkları özel bilgiler doğrultusunda Kur'ân ayetlerini yorumlamalarını ifade eder. Buna göre sûflerin tefsirlerini diğerlerinden ayıran iki nokta vardır. İlki bilgilerinin nakle ya da akla değil, bir nevi vahiy sayılan ilhama dayanıyor olması, ikincisi de ayetlerin yorumunda rivayet ve dirayet tefsirlerinde kullanılan belli yöntemlerin aksine işârî tefsirlerde belli bir usul olmamasıdır. Bu iki husus ayetlerde kastedilen şeyin ayetlerin işârî yorumlarıyla uygunluk arz edip etmediğinin kontrolünü güçleştirmektedir. Nitekim işârî karakterli Kur'ân yorumlarında daha önce hiçbir sahabinin ya da tabiinin anlamadığı, sonrakilerin de bunlardan nakletmediği, üstelik Arapça'nın sınırlarını zorlayan unsurlar görülmektedir. İşârî tefsire yöneltilen bu türlü eleştiriler, işârî yorumların kaynağının ilahi ilham olduğunun ileri sürülmesiyle bertaraf edilmek istenmiştir. Hiçbir bağlayıcılığı bulunmayan bu yorum tarzının suistimale ne denli açık olduğunun farkedilmesiyle birlikte bu yorumların kabul veya reddi için birtakım şartlardan söz edilmeye başlanmıştır.

İşârî yorumların makbul ve merdud olanlarını birbirinden ayırt edebilmek için dikkat edilecek ilk husus bunların Kur'ân'ın ruhuna aykırı olup olmadığıdır. Bazı kaynaklarda bu şart bir ayetin zahiriyle aynı ayetin işârî yorumunun birbiriyle çelişmemesi gerektiği şeklinde sunulsa da esas olan, herhangi bir işârî mananın Kur'ân'ın geneline aykırı olmamasıdır. Çünkü pek çok örnekte görüldüğü üzere bir ayetin işârî yorumu, o ayetin zahiri anlamıyla ilgisizdir.

Kur'ân'ın genel prensiplerine uygun bile olsa yapılan işârî yorumun ayette kastedilen tek gerçek mana olduğunun iddia edilmemesi bir diğer şarttır. Bu şart ile Bâtınî fırkasının yorumlarıyla sûflerin yorumları arasındaki farka vurgu yapılmış olmaktadır. Sûflerin sözlerini Bâtınîlerin Kur'ân tefsirlerine benzeterek eleştirenlere verilen yanıtlara bakıldığında bu durum bariz bir şekilde kendini gösterir. Nitekim Bâtınîler Kur'ân'ın asıl manasının kendi sundukları bâtin mana olduğunu savunurken sûflerde böyle bir iddia yoktur. Böylece Bâtınî tefsirin reddi gerekirken işârî tefsir reddedilmez, kabul konusunda ise kişi muhayyer bırakılır.

Bu konuda zikredilen diğer şartlar esasen bu iki şartın dahilindedir. Mesela işârî mananın zorlama ve saçma bir tevile dayanmaması diye bir şarttan da bahsedilmekle birlikte bu madde, işârî mananın ayetin zahiriyle çelişmemesi şartının kapsamına dahil edilebilir. Aynı şekilde bir işârî yorumun başka bir şer'î delille desteklenebilir olması şartı, Kur'ân'ın ruhuna uygunluk ile aynı mahiyette bir şarttır.

Bütün bunlar dikkate alındığında İslam'ın itikat ve amelle ilgili esaslarına aykırı olmayan işârî yorumları dışlamamak adına bu şartların oluşturulduğu şeklindeki görüş bir açıdan makul görünmektedir. Zira bu yorumların kaynağı olan tasavvuf düşüncesi genel itibariyle Ehli sünnet camiasında kabul gören bir düşüncedir. Tasavvuf ehlinin kasıtlı olarak İslam'a yahut Kur'ân'a zarar verecek herhangi bir eylemde bulunamayacağı hüsn-ü zannıyla onların Kur'ân hakkındaki yorumları da reddedilmemeye çalışılmıştır. Yine aynı sebeple genellikle ağır eleştirilere muhatap olmamıştır. Bununla birlikte genelde işârî tefsir anlayışı, özelde bu türe ait yorum örnekleri farklı açılardan tenkide tabi tutulmuştur.

İşârî tefsir anlayışına yönelik eleştiriler, bu yorumlara tefsir denemeyeceği noktasında birleşmektedir. Bu yorumlara tefsir denmemesinin sebebi tefsir kelimesine yüklenen anlamla ilgilidir. Tefsir ayette kastedilen manayı ortaya koyma çabası olarak tanımlandığında, herhangi bir ayet hakkındaki bir izaha tefsir denebilmesi için ayette ne kastedildiğinin kesin olarak bilinmesi gibi bir zorunluluk ortaya çıkmaktadır. Bu da ancak sahih rivayetlerle mümkün olacağından kesinlik arz etmeyen Kur'ân yorumlarına tefsir denmesi uygun görülmemiştir. Öte yandan muhtemel manalar zikredilip bunlardan biri tercih edildiğinde (tevil) bunda bir sakınca yoktur. Ancak işârî yorumlar bazen bu mana ihtimallerinin de dışına çıktığından bunlara tevil denmesi de doğru değildir. Zaten sūfîler kendilerinin bu tür yorumlarını tefsir ya da tevil değil işaret olarak zikretmişlerdir.

Bir diğer eleştiri, bu anlayışın bazı ayetleri zorlama tevillere tâbî tutarak ve sıhhati tartışmalı bazı hadislere dayanılarak temellendirilmeye çalışılmasına yöneliktir. Yukarıda bahsi geçen sıhhat şartlarına yönelik eleştiriler, bu şartların tutarsızlığı ve işlevsel olmadığına vurgu yapmaktadır. İşârî tefsirde takip edilen belli bir usul olmayışı işârî tefsirin bir diğer zaaf noktası olarak görülmektedir.

Bu türe ait yorum örneklerine yönelik eleştiriler ise daha farklı bir içerik arz etmektedir. Görünen o ki özellikle Kur'ân'ın anlaşılması hususunda nüzul dönemi Arapçasının önemine ve Kur'ân'ın ilk muhataplarının onu nasıl anladığına vurgu yapan yaklaşımlar işârî yorumlara sıcak bakmamıştır. İşârî manalar, sahabe ve tabiinin Kur'ân'dan anladığı manalarla örtüşmediği ve Arap dilinin imkanlarının bu manalara izin vermediği gerekçesiyle reddedilmiştir. Bunun dışında son derece sembolik ifadeler içeren ve metnin bağlamı ile uzlaştırılması mümkün olmayan, seleften gelen nakillerle herhangi bir ortak payda içermeyen, bâtinî denilen -Kur'ân lafızlarının hakiki manalarının zahir değil bâtin olduğunu iddia eden- grubun yorumları ile benzerlik arz eden, vahdet-i vücûd gibi

İslam akidesinin temel esaslarına aykırı görülen nazariyelere meyleden yorum örneklerine yönelik eleştiriler mevcuttur.

Bu eleştirilerin sıklığı ve dozu, eleştiren kişi ya da grupların tasavvufa bakışı ile olduğu kadar tefsir hakkındaki kanaati ile de ilgilidir. Sözelimi tasavvuf düşüncesine sahip bir kimse yapılan bir işârî yorum hakkında "bâtînî bir yorum tarzıdır ama iyi niyetlidir" derken tasavvufu İslam'ın bazı esaslarına aykırı gören kimse herhangi bir işârî yorum hakkında çok daha ağır ifadeler kullanabilmektedir. Yine tefsirin nakle dayalı olduğunu ve tefsirde reyin yeri olmadığını düşünen kimse işârî yorumların tefsir olarak isimlendirilmesini küfür ile eşdeğer görürken, tefsir-tevil ayrımı konusunda hassas davranmayan kimseler bu nokta üzerinde bu ciddiyetle durmamaktadır.

Söz konusu eleştirilere verilen cevaplar genellikle "işârî tefsirin şer'î dayanağı var mıdır?" sorusuna kaynaklarda verilen cevaplarla paralellik göstermektedir. İşârî tefsiri bir şekilde Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in sözlerine, fiillerine ve selefin uygulamalarına bağlamak mümkün olduğunda işârî tefsirin mahiyetine yönelik yapılan çoğu eleştiri de kendiliğinden cevaplanmış olmaktadır. Bu bağlamda özellikle Musa-Hızır kıssasında Hızır'a verilen özel bilginin velilere verilen ilham olduğu görüşü hatırlanmalıdır. Bu görüşe göre velilerin/sûfilerin yapmış oldukları işler -özelde Kur'ân yorumları olmakla birlikte genelde her türlü şey- tıpkı Hızır'ın şeriata muhalif görünen işlerinin ardında Allah'ın öğrettiği bir hikmetin bulunması gibi hikmetli işlerdir. Hz. Peygamber'in bazı sahabilere diğerlerine vermediği özel bilgiler vermesi, Kur'ân'ın zahir, bânî, hadd ve matla olmak üzere dört anlam boyutundan bahseden rivayet, Kur'ân'ın Allah kelâmı olması sebebiyle sınırsız manaları ihtiva edebileceği görüşleri de eleştirilere cevap mahiyetinde zikredilmektedir. Bu basitlikte izah edilemeyecek kadar aşırı yorumlar ise "manevi sarhoşluk halinde söylenen sözler mazur görülmelidir, bu haller istemsiz ve geçicidir" şeklinde bir savunmayla meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.

Sonuç olarak tasavvuf ehlinin Kur'ân hakkındaki sözleri, zahirî mana ile uzlaştırılması mümkün olduğunda ve başka şer'î delillere de ters düşmediğinde ciddi eleştirilere konu olmamıştır. Fakat aksi durumda gerek tasavvufun kendi bünyesinden gerekse farklı gruplar tarafından, eleştiren tarafın tasavvuf ve tefsir anlayışına göre hafif yahut şiddetli dozda eleştirilere maruz kalmıştır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Ağbal, Davut (2017), “İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, 221-271.
- Altıkulaç, Tayyar (2013), “Zehebî”, **DİA içinde**, 44 (180-188), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (H. 1415), **Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî**, 1. Baskı, thk. Ali Abdülbari Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Aksu, Hüsamettin (1998), “Hurûflik”, **DİA içinde**, 18 (408-412), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Apaydın, H. Yunus (1999), “İbn Hazm”, **DİA içinde**, 20 (39-52), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Aşkar, Mustafa (1997), **Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malatî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2007), “Niyâzî-i Mısırî”, **DİA içinde**, 33 (166-169), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2010), “Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, Tefvîk Yücedoğru vd. (Ed.), **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu**, Bursa, 271-290.
- Ateş, Süleyman (1998), **İşârî Tefsir Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- (1993), “Cüneyd-i Bağdâdî”, **DİA içinde**, 8 (119-121), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ay, Mahmut (2010), **Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından “el-Bahru'l-Medîd”**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2012), “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26, 59-110.
- (2013), “Niyâzî-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı”, Bilal Gökkır vd. (Ed.), **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II içinde**, İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 183-228.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2005), “Molla Fenârî”, **DİA içinde**, 30 (245-247), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Baltacı, Halil (2011), “Necmeddîn Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbâdetlere Dâir Bazı İşârî Yorumlar”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2, 10(20), 193-210.

- Baş, Erdoğan (2010), “Şınkîfî, Muhammed Emin”, **DİA içinde**, 39 (172-173), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Başer, Hacı Bayram (2010), “Serrâc’ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9(22), 101-119.
- (trs.), “Tasavvuf İlmi ve Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri”, A. Cüneyd Köksal (Ed.), **Genç Akademisyenler Buluşması II-Entelektüel Bağlılığı Aşmak içinde**, 119-227.
- Birişik, Abdülhamit (2011), “Tefsir”, **DİA içinde**, 40 (281-290), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Birsin, Mehmet (2015), “Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri”, **Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı (Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri) içinde**, Gaziantep, (249-264).
- Boyalık, M. Taha (trs.), “Anlam Kavramına Kategorik Bir Yaklaşım: İslam Düşüncesinde Tefsir-Tevil Ayrımı”, A. Cüneyd Köksal (Ed.), **Genç Akademisyenler Buluşması II-Entelektüel Bağlılığı Aşmak içinde**, (213-218), Yedirenk.
- (2007), “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 18, 73-100.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2001), **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), 3. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Cerrahoğlu, İsmail (2014), **Tefsir Tarihi**, 6. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hâmid, (1407/1987), **es-Sihâh Tâcü’l-Lüğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 4. Baskı, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut.
- el-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (2001), **Telbîsü İblîs**, 1. Baskı, Dâru’l-Fiker li’t-Tıbbâ‘ati ve’n-Neşr, Beyrut.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif (1983), **Kitâbü’t-Ta‘rîfât**, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Lübnan.
- Çağrıncı, Mustafa (1996), “Gazzâlî”, **DİA içinde**, İstanbul, 13, 489-505.
- (2000), “İhyâu Ulumi’d-Dîn”, **DİA içinde**, İstanbul, 22, 10-13
- Çelik, Ahmet (1996), **el-Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî İsimli Eserinde “İşârî Tefsir”**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2008), “Rûhu’l-Meânî”, **DİA içinde**, 35 (213-214), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Çelik, Muhammed (2002), “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4(2), 1-28.
- Çetin, Abdurrahman (2012), “Vâhidî”, **DİA içinde**, 42 (438-439), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Demirci, Muhsin (2014), **Tefsir Tarihi**, 20. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul.

- Demirli, Ekrem (2013), “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-I Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 40, 121-142.
- (2008), “Sadreddin Konevî”, **DİA içinde**, 35 (420-425), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2007), “Niyâzî-i Mısırî (Tasavvufî Görüşleri)”, **DİA içinde**, 33 (169), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Dereli, Muhammed Vehbi (2011), “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, **DEÜİFD**, 34, 129-147.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah (2015), **Tefsir Usûlü-El-Fevzü’l-Kebîr fî Usulî’t-Tefsîr**, (Çev. Abdullah Samed Afaracı), İ’tisam Yayınları, Ankara.
- Doğan, Eşref ve Çelik, Hasan (2015), “Niyâzî-İ Mısırî’nin Tasavvuf ve Ehl-İ Beyt Anlayışı”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, 76, 147-164.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Esîru’d-Dîn el-Endelûsî (H. 1420), **el-Bahru’l-Muhît fî’t-Tefsîr**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru’l-Fiker, Beyrut.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd (2014), **Mefhûmu’n-Nass Dirâse fî Ulûmi’l-Kur’ân**, 1. Baskı, Merkezü’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, Mağrib.
- Eren, Mehmet (1997), “Sadreddîn Konevî ve Fâtîha Tefsîri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7, 431-446.
- Ergül, Necmettin (2013), Abdurrezzâk Kâşânî (730/1330)’nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri”, **Birey ve Toplum**, Bahar 3(5), 93-125.
- Eroğlu, Muhammed (1989), “Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd”, **DİA içinde**, 2 (550-551), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- el-Esfahânî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Rağîb (H. 1412), **el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân**, thk. Safvân Adnân ed-Davudî, 1. Baskı, Daru’l-Kalem, ed-Daru’ş-Şamiyye, Beyrut.
- (1999), **Tefsîru’r-Râğîb el-Esfahânî**, thk. Muhammed Abdülaziz Bisyûnî, nşr. Câmiatü Tanta, Külliyyetü’l-Âdâb.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed (2001), **Tehzîbü’l-Lüğa**, thk. Muhammed ‘Avad Mer‘ab, 1. Baskı, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-‘Arabî, Beyrut.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (trs.), **İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn**, Dâru’l-Mar‘ife, Beyrut.
- (trs.), **Mişkâtü’l-Envâr**, thk. Ebu’l-‘Alâ ‘Affî, Dâru’l-Kavmiyye li’t-Tıba‘a ve’n-Neşr, Kahire.
- (1993), **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdü’s-Selâm Abdü’ş-Şâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, b.y.
- Gördük, Yunus Emre (2010), **İmam Cafer es-Sadık’a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- (2011), İŖârî Tefsirin Mahiyeti, MeŖrûiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı, **Marife**, Yaz, 2, 9-47.
- Görgün, Hilal (2008), “Saîd Havvâ”, **DİA içinde**, 35 (560-562), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Görgün, Tahsin (2005), “Molla Fenârî (Düşüncesi)”, **DİA içinde**, 30 (247-248), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Güler, İlhamî (2009), “Kur’an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevîl)”, **Kelam AraŖtırmaları**, 7(2), 11-18.
- Gürer, Dilaver (2002), “Klasiklerimiz/VII: el-Fethu’r-Rabbânî ve’l-Feyzü’r-Rahmânî, Abdülkâdir Geylânî”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik AraŖtırma Dergisi**, 3(8), 161-172.
- Gürkan, Menderes (2013), “ZerkeŖ”, **DİA içinde**, 44 (289-293), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Gürler, Kadir (2004), “Kur’an’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere EleŖtirel Bir Yaklaşım”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 3(5), 17-46.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân (trs.), **Kitâbu’l-‘Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî vd., Dâru Mektebeti’l-Hilâl, b.y.
- el-Hasen, Muhammed Ali (2000), **el-Menâr fî ‘Ulûmî’l-Kur’ân me’a Medhelin fî Usûli’t-Tefsîr ve Mesâdiruhu**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut.
- Hatiboğlu, İbrahim (2009), “Subhî es-Salih”, **DİA içinde**, 37 (452-453), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Hoca, Nazif (1991), “Baklî”, **DİA içinde**, 4 (545-547), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- IŖıcık, Yusuf (2010), “Ebu’l-Muîn Nesefî’nin, Hâdimî’nin Rey Tefsiri Hakkındaki Makalesi” **Marife**, Güz, 10(2), 235-240.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (H. 1119), **İkâzu’l-Himem fî Ŗerhi’l-Hikem**, Dâru’l-Meârif, Kahire.
- (H. 1419), **el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd**, thk. Ahmed Abdullah el-KureŖî, nŖr. Hasan Abbas Zeki, Kahire.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn (1999), **el-Fütühâtü’l-Mekkiyye**, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut.
- (trs.), **Tefsir-i Kebir/Tevîlat**, (Çev. Vahdettin İnce), Kitsan Yayınları, İstanbul.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (trs.) **el-Muhallâ bi’l-Âsâr**, Dâru’l-Fiker, Beyrut.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemalüddin (H. 1414), **Lisânü’l-‘Arab**, 3. Baskı, Daru Sadır, Beyrut.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn (2001), “Risale fî İlmi’l-Bâtın ve’z-Zahir-Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale”, (Çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat), **Tasavvuf: İlmî ve Akademik AraŖtırma Dergisi**, Ankara, 265-302.
- (2004), **Mecmû’l-Fetâvâ**, Ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mücemme‘u’l-Melik Fahd li Tıbbâ‘ati’l-Mushafi’Ŗ-Ŗerîf, Medine.

- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurahmân Ebû Amr Takiyyüddîn (H. 1407), **Fetâvâ İbni's-Salâh**, thk. Muvaffik Abdullah Abdü'l-Kâdir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, Beyrut.
- İnam, Ahmet (2001), "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Tefsir ve Tevil", **Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Bakanlar Matbaası, Erzurum, 81-92.
- İzmirli, İsmail Hakkı (2004), "Tefsîr ve Te'vîl", **Bilimname**, 5(2), 141-168.
- Kafes, Mahmut (1994), "Ebû Hayyân el-Endelüsî", **DİA içinde**, 10 (152-153), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kandemir, M. Yaşar (2000), "İbü's-Salâh eş-Şehrezûrî", **DİA içinde**, 21 (198-200), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kara, Mustafa (1999), "İbn Acîbe", **DİA içinde**, 19 (294-295), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2015), "Tarihî Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri", **İlahiyat Akademi Dergisi**, 1(1-2), 253-262.
- Kara, Ömer (2007), "Râgıb el-İsfahânî", **DİA içinde**, 34 (398-401), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- el-Karadâvî, Yusuf (2012), "Tevilin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Tevil", (Çev. Ramazan Şahan), **Marife**, Bahar 1, 151-184.
- Karadeniz, Osman (1999), "İbn Berrecân", **DİA içinde**, 19 (371-372), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Karakaş, Vehbi (2013), "Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13(2), 173-188.
- Karapınar, Fikret (2006), **Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V./M. X.-XI. Asır)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2009), "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç Bana Aittir...' Hadisi Örneği", **Marife**, 9(1), Bahar, 57-98.
- Karlığa, H. Bekir (1996), "Gazzâlî, Eserleri", **DİA içinde**, 13 (518-530), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed (H. 1418), **Mehâsinü't-Te'vîl**, thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Kaya, Mehmet (2015), "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu", **Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi)**, 2(3), Haziran, 107-135.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm b. Yakûb (trs.), **et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- (1992), **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, (Çev. Süleyman Uludağ), 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M. Erol (1999), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA içinde**, 20 (493-516), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

- (1995), **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kırca, Celal (1986), “Mâturîdî'nin Tefsir, Tevil Anlayışı ve Metodu”, Ahmet Hulûsi Köker (Haz), **Ebû Mansur Semerkândî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 51-69.
- Koca, Ferhat (1999), “İbn Teymiyye, Takiyyüddin”, **DİA içinde**, 20 (413-414), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Koçkuzu, Ali Osman (2002), “Hazret-i Peygamber'in Mizâcı ve Hadîste İşârî Tefsîr”, **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)**, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta 221-238.
- Konevî, Sadreddîn (H.1423), **İcâzü'l-Beyân fî Tefsîri Ümmi'l-Kur'ân**, thk. Celaeddîn el-Âştîyânî, Müessesetü Bustân-ı Kitâb, Kum.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasan (1968), **Tefsîru'l-Kummî**, thk. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, Müessesetü Dari'l-Kitâb, Kum.
- Küçük, Hülya ve Küçük, Hamza (2002), “Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz, 14, 125-143.
- Maden, Şükrü (2016), “Yesevî Dervişi Hazîni'nin Âyetleri Anlama Yöntemi: Cevâhirü'l-Ebrâr'ın Kur'ânî Referansları Üzerine Bir İnceleme”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 5(8), 2517-2540.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2005), **Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)**, thk. Mecdî Baslum, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Mecmûa mine'l-Bâhisîn bi İşrâfî's-Şeyh Alevî İbn Abdilkâdir es-Sekkâf (H. 1433), **Mevsûatü'l-Firaki'l-Müntesibe li'l-İslam**, nşr. Mevkiu'd-Dorar es-Seniyye ale'l-İnternet (dorar.net).
- el-Mekki, Ebû Tâlip (2005), **Kûtü'l-Kulûb**, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Mertoğlu, Mehmet Suat (2013) “Zürkânî”, **DİA içinde**, 44 (579-580), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2013), “Zehebî, Muhammed Hüseyin”, **DİA içinde**, 44 (188-189), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr (2009), “et-Tefsîr bi'l-Me'sûr ve et-Tefsîr bi'r-Re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım”, (Çev. Ahmet Küçük), **Marife**, Güz/, 2, 227-241.
- el-Müttakî el-Hindî, Alâuddîn Ali b. Hüsâmüddîn (1981), **Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, thk. Bekrî Hayânî vd., 5. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, b.y.
- Namlı, Ali (2001), “İsmâil Hakkı Bursevî”, **DİA içinde**, 23 (102-106), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2011), “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 9(18), 365-385.
- en-Neşşâr, Ali Sami (trs.), **Neş'etü'l-Fiker fi'l-İslâm**, Dâru'l-Maârif, Kahire.
- Nursî, Said (1988), **Tılsımlar Mecmûası**, Tenvir Neşriyat, İstanbul.

- (1995), **Kastamonu Lahikası**, Envar Neşriyat, İstanbul.
- (1995), **Muhakemat**, Envar Neşriyat, İstanbul.
- (1995), **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, Envar Neşriyat, İstanbul.
- (1995), **Lem'alar**, Sözler Yayınevi, İstanbul.
- (2001), **Rumuzât-ı Semâniye**, Nşr. Hüseyin Bulut, Sözler Yayınevi, İstanbul.
- (2014), **Şualar**, Şahdamar Yayınları, İstanbul.
- Okuyan, Mehmet (1994), **Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (1996), “Necmüddin Dâye ve Tasavvufi Tefsiri”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, 109-121.
- (2006), “Necmeddin-i Dâye”, **DİA içinde**, 32 (496-497), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ökten, Gülşen (2015), **Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Bilginin Kaynakları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öngören, Reşat (2002), “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5, 85-96.
- (2011), “Tasavvuf”, **DİA içinde**, 40 (119-126), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Öz, Ahmet (2016), “Hurûfilik Akımının Kur’ân Ayetlerini İstismarı”, **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27, 183-219.
- Özervarlı, M. Sait (2010), “Şah Veliyyullah-Düşüncesi”, **DİA içinde**, 38 (262-267), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2008), “Reşîd Rıza”, **DİA içinde**, 35 (14-18), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Özdirek, Recep ve Çavuşoğlu, Ali Hakan (2010), “Süfyân es-Sevrî”, **DİA içinde**, 38 (23-28), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Özgel, İshak (2007), Erken Dönem İşari Tefsiri Bağlamında Abdullah İbn Mübârek (ö.181)’in Tefsiri Meselesi, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1(18), 119-138.
- Öztürk, Mustafa (1999), “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, **İslâmiyât**, 2(3), 101-120.
- (2001), “Tefsir-Tevil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 1(14), 77-89.
- (2010), “Molla Fenârî ve Tefsirde Senkretizm”, Tevfik Yücedoğru vd. (Ed.), **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu**, Bursa, 399-421.
- (2011), **Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Tevil Geleneği**, Düşün Yayıncılık, İstanbul.
- (2013), **Tefsirin Halleri**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- (2018), “Kapanış ve Değerlendirme Konuşması”, Mustafa Öztürk (Ed.), **Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, 1. Baskı, Kuramer, İstanbul, 297-306.

- Polat, Fethi Ahmet (2007), “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde ‘Fîhi Mâ Fîh’te Yer Alan Kur’ân Yorumlarının Kritiği”, Abdurrahman Elmalı (Ed.), **Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, 363-377.
- er-Reysûnî, Ahmed ve Çavuşoğlu, Ali Hakan (2010), “Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ”, **DİA içinde**, 38 (373-375), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Rıza, Muhammed Reşid (1990), **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)**, el-Hey’etü’l-Mısiyyeti’l-Âmme li’l-Kütüb.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn (trs.), **Fîhi Mâ Fîh**, (Çev. Ahmet Avni Konuk), Selçuk Eraydın (Ed.), İz Yayıncılık, b.y.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali (2009), **et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut.
- Sağlam, Hadî (2013), “İslâm Hukuk Metodolojisindeki Te’vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 21, 95-129.
- Saîd Havvâ, (1414/1994), **el-Esâs fi’s-Sünne ve Fıkhihâ-el’İbâdât fi’l-İslâm**, 1. Baskı, Dâru’s-Selâm li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’i ve’t-Terceme, b.y.
- es-Sâlih, Subhî (2000), **Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân**, 24. Baskı, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, b.y.
- Selvi, Dilaver (1997), **Kur’ân ve Tasavvuf**, Şule Yayınları, İstanbul.
- (2010), “Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, **Marife**, 10(3), 261-281.
- es-Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr (1960), **el-Lüma’**, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Sürur, Dâru’l-Kütübi’l-Hadîs, Mısır.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân (1432/2011), **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut.
- Sülün, Murat (2012), “Gazzâlî’nin Kur’ân’a Yaklaşımı Çerçevesinde İşârî Tefsir”, **Vefatının 900. Yılında İmam Gazzâlî-Milletlerarası İlmî Toplantı**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 271, İstanbul, 171-185.
- eş-Şâ’rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali (trs.), **el-Yevâkît ve’l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi’l-Ekâbir**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut.
- eş- Şâtıbî, Ebu İshak (2016), **el-Muvâfakât fî Usûli’s-Şerî’a**, (Çev. Mehmet Erdoğan), 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (1999), **İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hakki min İlmi’l-Usûl**, thk. Şeyh Ahmed ‘Azv ‘İnâyeh, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî.
- eş-Şınkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr (1995), **Advâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Fiker li’t-Tıbbâa ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Beyrut.
- Şimşek, Sait (2017), **Günümüz Tefsir Problemleri**, 15. Baskı, Hikmetevi Yayınları, İstanbul.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (2000), **Camîu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut.

- et-Teftezânî, Sa‘dü’ddîn (trs.), **Şerhu’l-‘Akîdeti’n-Nesefiyye**, thk. Mustafa Merzuki, Dâru’l-Hüda, ‘Ayn Melîle.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü’l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî (1996), **Mevsûatü Keşşâfi Istlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm**, 1. Baskı, thk., Ali Dahrûc, (Farsça’dan Arapça’ya Aktaran: Abdulah el-Hâlidî), Mektebetü Lübnân Naşirûn, Beyrut.
- Tek, Abdürrezzak (2010), “Süfyân es-Sevrî”, **DİA içinde**, 38 (28), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman (1988), “Abdülkâdir-i Geylânî”, **DİA içinde**, 1 (234-239), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (1996), “Tasavvufî Görüşleri”, **DİA içinde**, 13 (515-518), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (1997), “Hasan-ı Basrî”, **DİA içinde**, 16 (291-293), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2001), “İşâret”, **DİA içinde**, 23 (423), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2001), “İşârî Tefsir”, **DİA içinde**, 23 (424-428), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2002), “Keşf”, **DİA içinde**, 25 (315-317), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2002), “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, **DİA içinde**, 26 (473-475), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2010), “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin” **DİA içinde**, 38 (53-55), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2014), “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, Bedrettin Çetiner (Ed.), **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV, İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 271-298.
- Uzun, Mustafa (1994), “Ebced”, **DİA içinde**, 10 (68-70), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Uzun, Nihat (2018), “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun Değeri”, Mustafa Öztürk (Ed.), **Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, 1. Baskı, Kuramer, İstanbul, 181-236.
- Yavuz, Yusuf Şevki (2000), “İlham”, **DİA içinde**, 22 (98-100), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, Yusuf Şevki ve Karadağ, Cağfer (2001), “İsmâil Hakkı Bursevî (İtikadî Görüşleri)”, **DİA içinde**, 23 (108-110), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi (trs.), sad. İsmail Karaçam vd., **Hak Dini Kur’ân Dili**, Zehraveyn, İstanbul.
- Yılmaz, H. Kâmil (2012), **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, 15. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul.
- Yurdağür, Metin (1993), “Cefr”, **DİA içinde**, 7 (215-218), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (2006), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Dâru'l-Hadis, Kahire.
- ez-Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin (trs.), **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetü Vehbe, Kahire.
- (trs.), **Tefsîru İbni Arabî li'l-Kur'ân Hakikatuhu ve Hataruhu**, 2. Baskı, Câmîatü'l-İslâmiyye, Medîne-i Münevvere.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (1957), **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Zeydân, Abdülkerim (trs.), **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Müessesetü Kurtuba, b.y.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim (trs.) **Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, 2. Baskı, Matbaatü 'İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, b.y.



ÖZ GEÇMİŞ

Ayşegül Balık 1991 yılında Trabzon'da doğdu. İlköğretimi ve İmam Hatip Lisesini Trabzon'da tamamladı. Lise yıllarında annesinin gözetiminde hafızlığını tamamladı. 2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandı ve eğitimine İstanbul'da devam etti. 2014 yılında MÜİF'nden mezun oldu. Aynı yıl Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında yüksek lisansa başladı. 2015-2017 yılları arasında aynı fakültede Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. Evli ve bir çocuk annesi olan Ayşegül Balık iyi derecede İngilizce ve Arapça bilmektedir.

