

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TAHARETLE İLGİLİ AYETLERİN İŞÂRÎ YORUMLARI
(TESPİT-DEĞERLENDİRME)**

MUSTAFA MEHMETOĞLU

**Danışman
Doç. Dr. HARUN ÖĞMÜŞ**

KONYA - 2017



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

| | | |
|------------|------------------------|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Mustafa MEHMETOĞLU |
| | Numarası | 158106011001 |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Tefsir |
| | Programı | Yüksek Lisans |
| | Tez Danışmanı | Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ |
| | Tezin Adı | Taharetle İlgili Ayetlerin İşârî Yorumları (Tespit-Değerlendirme) |

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Taharetle İlgili Ayetlerin İşârî Yorumları(Tespit-Değerlendirme) başlıklı bu çalışma 11/12/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

| Sıra No | Danışman ve Üyeler | | |
|---------|--------------------|--------------------|------|
| | Unvanı | Adı ve Soyadı | İmza |
| 1 | Doç. Dr. | Harun ÖĞMÜŞ | |
| 2 | Yrd. Doç. Dr. | Ayşe Betül ORUÇ | |
| 3 | Yrd. Doç Dr. | Duran Ali YILDIRIM | |



Bilimsel Etik Sayfası

| | | | | |
|------------|---|--------------------------------|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Mustafa MEHMETOĞLU | | |
| | Numarası | 158106011001 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Tefsir | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | |
| | | Doktora | | |
| Tezin Adı | Taharetle İlgili Ayetlerin İşârî Yorumları (Tespit-Değerlendirme) | | | |

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
Mustafa MEHMETOĞLU



ÖZET

| | | | | |
|------------|--|--------------------------------|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Mustafa MEHMETOĞLU | | |
| | Numarası | 158106011001 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Tefsir | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | |
| | | Doktora | | |
| | Tez Danışmanı | Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ | | |
| Tezin Adı | Taharetle İlgili Ayetlerin İşârî Yorumları (Tespit-Değerlendirme) | | | |

İşârî tefsirler, şer’i açıdan kabulü ve Kur’ân’ın manasını gerçekten aktarması bakımından tarih boyunca din bilginleri tarafından tartışılmalıdır. Yine bu tefsir metodu mutasavvıfların keşif ve ilhamına dayalı olması ve nesnel bir şekilde ortaya koyulamaması yönünden eleştirilere maruz kalmıştır. Belirli şartları barındırması durumunda işârî tefsirin kabul edilebileceği görüşü vasat bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. İşârî tefsirlerde tahareti incelediğimiz bu çalışmada, taharetle ilgili ayetlere ne tür yorumlar getirildiğini ortaya koyduk. Araştırmamızda kullandığımız temel metot tarama metodudur. İslam’ın temizliğe verdiği önemi, işârî tefsirlerin taharete yaptığı vurguda da bulmak mümkündür. İslam’da abdest, gusül, teyemmüm, zekât gibi kavramlar da temizliğin ne kadar değerli olduğunu göstermektedir. İşârî tefsirlerde taharete yapılan işârî yorumları tek tek ele alıp değerlendirdiğimiz bu çalışmada, birbirinden çok farklı ve birbirinden daha zengin manaların verildiğini gösterdik. Yapılan bu açıklamaları tabii tuttuğumuz değerlendirmelerin sonucu, büyük bir kısmının dinin özüne aykırı olmadığı, mananın zahirini görmezden gelmediği ve kabul edilebilir olduğudur. Bununla birlikte bunun aksi niteliğinde bir takım işârî yorumların varlığını da gözler önüne serdik.

Anahtar kelimeler: İşârî yorum, tefsir, taharet, temizlik, tasavvuf



ABSTRACT

| | | | | |
|----------------------------------|---|--------------------------------|---|--|
| Author's | Name and Surname | Mustafa MEHMETOĞLU | | |
| | Student Number | 158106011001 | | |
| | Department | Temel İslam Bilimleri / Tefsir | | |
| | Study Programme | Master's Degree (M.A.) | X | |
| | | Doctoral Degree (Ph.D.) | | |
| | Supervisor | Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ | | |
| Title of the Thesis/Dissertation | The Connotative Commentaries of the Quran Verses Related to Purity and Hygiene (Decection-Evaluation) | | | |

The connotative interpretations have been discussed by religious scholars throughout history in terms of accepting Shari'a from the very beginning and really conveying the meaning of the Qur'an. Again, this method of interpretation has been criticized for the fact that the Sufis are based on discovery and experimentation and cannot be presented objectively. The view that connotation can be accepted in the case of having certain conditions confronts us as a mediocre view. In this study in which we have examined the Cleanness and Hygiene in connotative interpretations, we have revealed what kind of commentaries is made to the verse. The basic method we have used in our research is the scanning method. It is also possible to find the importance that Islam gives to cleanliness in the emphasis on cleanness in the connotative interpretations. The terms such as ablutions, major ablution, dry ablution and alms show how valuable is the cleanness. In this study in which we have evaluated the connotative commentaries made on purity and cleanness in the connotative interpretations one by one, we have shown that meanings which are very different from each other and richer are given. The conclusion of the assessments we have subjected to these explanations is that the majority is not against the gist of the religion, is not ignoring the evidence of the significancy, and is acceptable. Nevertheless, we have unrolled the existence of several otherwise quality connotative commentaries.

Key Words: Connotative commentaries, Interpretation, Purity and hygiene, Cleanness, Sufism

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------------|
| İÇİNDEKİLER | I |
| KISALTMALAR | III |
| ÖNSÖZ | V |
| GİRİŞ | 1 |
| TEZİN KONUSU VE KAYNAKLARI | 1 |
| 1- Araştırmanın Konusu | 1 |
| 2- Araştırmanın Kaynakları | 2 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 3 |
| İŞÂRÎ TEFSİR METODU VE HAKKINDA GENEL BİLGİLER | 3 |
| I. İŞÂRÎ TEFSİRİN TEFSİR TARİHİ İÇİNDEKİ SEYRİ | 5 |
| A. Hz. Peygamber Döneminde Tefsir Ve İşârî Yorum | 5 |
| B. Sahabe Devrinde Tefsir ve İşârî Yorum | 9 |
| C. Tâbiûn Döneminde Tefsir Ve İşârî Yorum | 13 |
| D. Tedvîn Dönemi ve Sonrasında İşari Tefsir | 17 |
| II. İŞÂRÎ TEFSİR METODUNUN ÖZELLİKLERİ | 27 |
| A. İşârî Tefsir ve Nazarî Tefsir | 30 |
| 1. İşârî Sûfî Tefsir | 30 |
| 2. İşârî Nazarî Tefsir | 31 |
| 3. İşârî Tefsir ve Nazarî Tefsirin Farkları | 33 |
| B. İşârî Tefsir'in Batnî Tefsir'den Ayrılan Yönleri | 34 |
| III. İŞÂRÎ TEFSİR METODUNUN ŞER'Î YÖNÜ | 41 |
| A. İşârî Tefsir Metodunu Kabul Eden Görüş | 41 |
| B. İşârî Tefsir Metodunu Reddeden Görüş | 43 |
| C. İşari Tefsir Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi ve Makbul Sayılabilmesi İçin Gerekli Şartlar | 45 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 49 |
| TAHARET KAVRAMI VE TAHARETLE İLGİLİ AYETLERİN İŞÂRÎ AÇIDAN ELE ALINIŞI | 49 |
| I. TAHARET KAVRAMI VE YAKIN OLAN KAVRAMLAR | 49 |
| A. Taharet..... | 49 |
| B. Vudû' | 51 |
| C. Teyemmüm | 52 |
| D. Gusül | 53 |
| E. Zekât..... | 54 |
| F. Tayyib | 56 |

| | |
|---|-----------|
| G. Istifa..... | 57 |
| II. TAHARETLE İLGİLİ AYETLERİN İŞÂRÎ AÇIDAN ELE ALINIŞI..... | 59 |
| A. Hayızdan Taharet | 60 |
| B. Hz. Meryem'in Temiz Kılınması | 66 |
| C. Abdest ve Teyemmüm Ayeti | 70 |
| D. Kur'ân'a Yalnızca Temizlenenlerin Dokunabilmesi | 80 |
| E. Elbisenin Temiz Tutulması | 84 |
| F. Ehl-i Beytin Temiz Kılınması | 88 |
| SONUÇ | 94 |
| BİBLİOGRAFYA | 97 |



KISALTMALAR

| | | |
|--------|---|--|
| a.g.m. | : | Adı geçen makale |
| a.s. | : | Aleyhisselam |
| A.Ü. | : | Ankara Üniversitesi |
| AÜİF | : | Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| AÜSBE | : | Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| bkz. | : | Bakınız |
| c. | : | Cilt |
| DİA | : | Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| EÜİF | : | Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Haz. | : | Hazırlayan |
| İA. | : | İslâm Ansiklopedisi |
| İFAV | : | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| Ktp. | : | Kütüphanesi |
| md. | : | Madde |
| MÜSBE | : | Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| nr. | : | Numara |
| nşr. | : | Neşreden |
| ö. | : | Ölüm tarihi |
| s. | : | Sayfa |

SÜSBE : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : Sayı

thk. : Tahkik eden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

trc. : Tercüme eden

ts. : Tarihsiz

tsh. : Tashih eden

yy. : Baskı yeri yok

ÖNSÖZ

İslam dininin maddi ve manevi temizliğe önem verdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bu, “temizlik imandandır” ve “temizlik imanın yarısıdır” gibi hadis-i şeriflerde çok açık ve net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Kur’ân ayetleri incelendiğinde daha ilk ayetlerde temizlik üzerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Allah (cc)’ın isimlerinden biri de “el-Mutahhir” ismidir. Allah’ın isimlerinden birinin de el-Mutahhir olması konunun ehemmiyetine dikkat çekmektedir. Biz de bu çalışmamızda Kur’ân ayetlerinden taharet ile ilgili olanlarını ele alacağız.

Bu çalışmada taharet ile ilgili ayetlerin üzerinde durulacak fakat Kur’ânda taharet kavramı şeklinde genel bir çalışma yapılmayacak olup bu ayetlere yapılan işârî yorumlar üzerinde durulup bunların tespit ve değerlendirmesi yapılacaktır. İşârî tefsirlerde maddi temizlikten öte manevi temizlik ele alınacak olduğundan farklı bir çalışma olacağı kanaatiyle böyle bir konu belirlenmiştir.

Bu çalışmamız, araştırmanın amacı ve kaynaklarından bahsedeceğimiz giriş ve iki ana bölümden oluşacaktır. İlk bölümde işârî tefsir hakkında bilgi verilecek; tarihçesi, özellikleri ve şer’î hükmü üzerinde durulacak ardından ikinci bölümde taharet kavramı ve ona yakın kavramlar hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca bu bölümde taharet ile ilgili ayetlerin tasavvufî tefsirlerde ne şekilde zikredildiği, hangi işârî yorumlar getirildiği ele alınacaktır. Burada Hz. Meryem’in temiz kılınışı (3/42), hayızdan temizlenme (2/222), abdest ve teyemmüm konusu (5/6), Kur’ân’a ancak temizlenenlerin dokunacağı (56/79), ve elbisenin temiz tutulması hususuna (74/4) yer verilecektir. Buna ilaveten Ehl-i Beyt’in temiz kılınması ayetiyle (33/33) alakalı işârî yorumlar ele alınıp burada Şîî tefsirlerin bu konudaki bâtınî yaklaşımları hakkında da bilgi verilecek ve ardından bir sonuçla çalışma tamamlanacaktır. Bu çalışmayla aynı anda hem işârî tefsirlerin yaklaşımı değerlendirilmiş olup hem de Kur’ân’ın temizliğe verdiği önem ortaya konmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın yazım ve referans sistemiyle ilgili teknik yapısına gelince; dipnotlarda referans gösterdiğimiz kaynaklar, sadece ilk geçtikleri yerde tam künye

olarak verilmiş olup daha sonraki atıflarda müellifin ve kitabın meşhur isminin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Okuyucuya kolaylık sağlama maksadıyla adı geçen eserlerin “a.g.e.” şeklinde kısaltılmasından imtina edilmiştir. Kur’ân ayetlerinde gösterilen dipnotlarda ise harf-i tarif kullanılmadan sure isimleri zikredilmiş, sure ve ayet numarası belirtilmiştir. Keza hadis kitapları da kitap ismi ve bâb numarası zikredilerek teamül olduğu şekilde referans olarak gösterilmiştir.

Yapmış olduğumuz bu çalışma suresince olumlu eleştiri ve yapıcı tenkitleriyle bu tezimizin her satırında emeği olan, moral ve azmimize katkıda bulunan saygıdeğer hocam ve değerli danışmanım Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ’e en içten teşekkürlerimi arz etmeyi üzerime bir borç bilirim. Tez konumuzu belirleme aşamasında fikir veren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Abdülaziz HATİP’e ve tezin içeriğini belirleme hususunda engin bilgi ve görüşlerinden istifade ettiğim Dr. Ali PEKCAN’a şükranlarımı sunuyorum.

Mustafa MEHMETOĞLU

Konya - 2017

GİRİŞ

TEZİN KONUSU VE KAYNAKLARI

1- Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu İslam'ın çok önem verdiği konulardan biri olan, daha ilk nazil olan ayetlerde bile önemini hissettiren, Müslümanların günde beş vakit olarak eda ettikleri namaz ibadetinin olmazsa olmazı olan taharettir. Taharetin önem ve değerinin, İslam medeniyetinde ve hukukunda inkâr edilemez derecede açık olduğu bilinmektedir. Kur'ân'da taharete yakın olan kavramları da ele alarak bunları açıklama gayretinde bulunacağız. Araştırmamız tahareti sadece kavram olarak ele almakla sınırlı kalmayıp bilakis büyük tevîl geleneği olarak kabul edilen işârî tefsirler açısından ele alacağız. Tabii konumuz işârî tefsirler olunca işârî tefsirin mahiyeti, tarihsel süreçteki değeri, özellikleri, çeşitleri, şer'î açıdan değeri gibi hususlar ana hatlarıyla konumuz dâhiline girmektedir. Taharet konusunu işârî açıdan ele alırken, taharet kelimesinin türevlerinin geçmiş olduğu her ayeti ele almamız hacim açısından mümkün olmadığından, taharet bahsinin öne çıktığı bazı ayetlere, geçmişten günümüze yapılan işârî yorumların neler olduğu açısından bakacağız ve bunları tespit ettikten sonra bir takım değerlendirmelere tabi tutacağız. Özellikle üzerinde duracağımız ayetler Hz. Meryem'in temiz kılındığını bildiren,¹ hayızdan temizlenme hususunu zikreden,² abdest ve teyemmüm konusunu barındıran,³ Kur'ân'a ancak temizlenenlerin dokunacağını bildiren,⁴ elbisenin temiz tutulmasını emreden⁵ ve Ehl-i Beytin temiz kılındığını bildiren⁶ ayetler olacaktır.

Araştırmamızdaki amacımız öncelikle taharet bahsinin geçtiği belli başlı ayetleri ele alıp bu ayetlere ne gibi işârî yorumlar getirildiğini tespit etmektir. İşârî tefsirlerin meşruiyeti konusunda çok farklı görüşlerin olduğu malumdur. Bu çalışmada işârî yorumların şahsi mi yoksa alıntı mı olduğu ve şer'î açıdan değerinin

¹ Âl-i İmrân 3/42.

² Bakara 2/222.

³ Mâide 5/6.

⁴ Vâkıa 56/79.

⁵ Müddessir 74/4.

⁶ Ahzâb 33/33.

değerlendirilmesi amaçlarımız arasındadır. Bunun dışında ahkâm ayetlerinden sayılan ayetlerin tefsirinde de işârî yorumların getirildiğine dikkat çekmeyi amaçlıyoruz. Ayrıca İşârî, Şîî, Nazarî ve Batınî tefsirlerin birbirleriyle benzeşen ve ayrışan yönlerine dikkat çekmek de araştırmamızın amaçlarındandır.

2- Araştırmanın Kaynakları

Konumuzla ilgili eserleri incelemede başvuracağımız metot, tarama yöntemi olacaktır. İşârî tefsirlerden matbu olanlarını taramak suretiyle incelemelerimizi yapacağız. Özellikle merkeze alacağımız işârî tefsirler; et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*", Sülemî'nin (ö. 412/1021) "*Hakâiku't-Tefsîr*", Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) "*Letâifu'l-İşârât*", Rûzbihân el-Baklî'nin (ö. 606/1209) "*Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*", Necmettin el-Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nispet edilen "*et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*", Nimetullah Nahcivânî'nin (ö. 920/1514) "*el-Fevâtih'ul-İlâhiyye ve'l-Ma'rifetu'l-Gaybiyye*", İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1127/1715) "*Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*", İbn Acîbe el-Hasenî'nin (ö. 1224/1809) "*el-Bahru'l-Medîd*" adlı eserleri olacaktır. Bunun yanında işârî tefsirleri inceleyen tezleri ve bu konuda yazılan kitap ve makaleleri de kullanacağız. Kavramları açıklarken de başta kaynak niteliği taşıyan sözlükler olmak üzere bize yardımcı olacak yan eserleri de inceleyeceğiz ve kavramların tasavvufî çerçevede ne şekilde anlamlandırıldığına da yer vereceğiz. Çalışma yaparken konu ile ilgili eserleri bulmak için bu konu ile yakından ilgisi olan eserleri ve konunun geçtiği kaynakları bulma yolu ile incelemede bulunacağız. Ayrıca Şia tefsirleriyle kıyas etmek için Kummî'nin (ö. 307/919) "*Tefsîru'l-Kummî*", Tûsî'nin (ö. 460/1067) "*et-Tibyan*", Tabersî'nin (ö. 548/1154) "*Mecmeu'l-Beyan*", Tabâtabâî'nin (ö. 1402/1981) "*el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*" adlı tefsirlerine müracaat edeceğiz. Bunun yanında İsmâilî müelliflerden Sicistânî'nin "*el-İftihâr*" adlı eserine müracaat edeceğiz. Kur'ân-ı Kerim'den vereceğimiz ayetlerin meâllerini, meâllerde birlik sağlansın diye Diyanet İşleri Başkanlığının Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'in hazırlamış olduğu 2011 Ankara basımlı "*Kur'ân-ı Kerim Meâli*" adlı eserden alacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

İŞÂRÎ TEFSİR METODU VE HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Kur'ân-ı Kerim'i en doğru şekilde anlayabilme çabası bir takım akım ve ekollerin doğuşuna sebebiyet vermiştir. Bu akımların ortaya çıkmasında bazı etken ve faktörlerin var oluşu da inkâr edilemez. İşâri tefsirlerin ortaya çıkışının da aynı şekilde bir arka planının var olduğundan söz edebiliriz.

Üstü örtülü bir biçimde bir manayı, duygu veya düşüncüyü anlatmak anlamında tasavvufî bir terim olarak kullanılan işaretlerin, sûfinin kalbine doğması sonucunda sûfinin ayetleri bu işaretler doğrultusunda yorumlaması işâri yorum anlamına gelir.⁷ Mutasavvıfların bu yöntemle yaptıkları tefsirlere de işâri tefsir denmektedir. Bu tabirin yanı sıra remzî tefsir ve tasavvufî tefsir tabirleri de kullanılır.⁸ Görüldüğü gibi işâri tefsirler mutasavvıflarla ilintilidir. Onların kendilerine gelen ilham ve işaretler sonucunda Kur'ân ayetlerini bu şekilde yorumladıklarını iddia ettiklerini söyleyebiliriz. Durum böyle olunca da bu tefsir ekolüne itirazların ve eleştirilerin olması kaçınılmazdır. Aynı şekilde böyle bir tefsir metoduna başvuranların bu faaliyetlerini temellendirme noktasında ayet ve hadislerden deliller getirerek meşruiyetini savunmaları da hem eleştirilere bir cevap niteliği taşımakta hem de üzerinde durulması gereken bir nokta olduğuna dikkat çekmektedir.

Nasıl tasavvuf nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılıyorsa aynı şekilde her iki kısmın görüşlerine uygun olarak sûfîlerin yapmış oldukları bu tefsirleri, işâri sûfî tefsir ve nazari sûfî tefsir diye ikiye ayırabiliriz.⁹

Çalışmamızın bu bölümünde işâri tefsirlerin tarih sahnesinde yerini almasına, kendisine yapılan eleştirilere, işâri tefsirlerin meşruiyetini savunanların Kur'ân ve sünnetten getirdikleri delil ve gerekçelere, bu tefsirin özelliklerine ve son olarak da

⁷ Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdalbâkî Surûr, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire ts., s. 294, 296, 414; Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru'l-Îmân, Dîmeşk 1986, s. 87.

⁸ Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, XXXX, s. 287..

⁹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 8.

makbul ve makul bir yorum olabilmesinin şartlarına değineceğiz. İşârî tefsirler hakkında sağlıklı yorum yapabilmek için öncelikle bunun tarihi arka planını bilmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.



I. İŞÂRÎ TEFSİRİN TEFSİR TARİHİ İÇİNDEKİ SEYRİ

A. Hz. Peygamber Döneminde Tefsir Ve İşârî Yorum

Kur'ân'ın tefsir edilmesi yahut onun üzerinde çalışmalar yapılması, Kur'ân'ı anlama çabasının bir sonucudur. Asr-ı saadette sahabe-i kiram (r.a.) efendilerimiz kendilerine kapalı gelen anlamadıkları soruların cevabını almak için Allah Rasûlü (s.a.v.)'nün yanına gidip istedikleri sorunun cevabını ondan alırlar, anlamadıkları ayetlerin tefsirini onda bulurlardı. Hz. Peygamber'in Kur'ân tefsiri monoton, tek bir şekil ve surette olmamış aksine çeşitli zaman ve durumlara göre farklılık göstermiştir. O kimi zaman ayeti okuyup ardından tefsirini kendisi yapma suretiyle, kimi zaman ashaba kendisi soru sorup akabinde sorduğu sorunun cevabını açıklaması suretiyle, kimi zaman bir hususu beyan edip ardından onunla ilgili olan ayeti delil getirmek suretiyle, bazen de sahabenin kendisine yönelttiği soruları yanıtlama suretiyle ayetleri tefsir etmiştir.¹⁰ Efendimiz (s.a.v.) bazı zamanlarda kendisine inen ayetleri sahabenin anlayabileceği kadar açık olmasından dolayı izah etme gereği duymazdı ancak bazen de bunun tersi olduğundan Efendimiz bu ayetleri açıklama gereği duyardı. Yüce Rabbimizin namaz, oruç, hac, zekât ibadetlerini farz kılıp bunların keyfiyetinin nasıl olacağını, şartlarını ve buna mani olan durumları tebyin işini sünnete bırakmış olduğunu, yine benzer şekilde avlanma, hayvanları boğazlama, nikâh, talak, vb. bir takım meselelerin de Hz. Peygamber'le açıklanmış olduğunu örnek olarak gösterebiliriz.¹¹ Peygamber Efendimizin yapmış olduğu Kur'ân ayetlerinin tefsirinin rastgele olmadığı belirli yöntemlerle olduğunu söyleyebiliriz. Bunları mücmel olan bir lafzın tebyîni, yani lafzın delalet ettiği mananın açık olmadığı kelimelerin¹² Hz. Peygamber tarafından açıklanması; müphemînin tavzihi, insan melek cin gibi varlıkların yahut bir kabilenin veya bir nitelemenin Kur'ân'da açık bir şekilde değil de ism-i işaretler, ism-i mevsuller,

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 47-68; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 56-58.

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, IV, 9-21.

¹² Suyuti, Celâleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, trc. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, I-II, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, II, s. 49.

zamirler cins isimler gibi kavramların Hz. Peygamber tarafından açıklanması; mutlakın takyidi, “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun...*”¹³ gibi kayıtsız bulunan bir ayetin Efendimiz (s.a.v.) tarafından “*Fatiha’sız namaz olmaz*”¹⁴ gibi bir sözle kayıtlanması ve müşkilin te’lîfi yani aralarında bir tezat varmış gibi görünen ayetlerin ki zaten Kur’ân’da hiçbir tezatlık yoktur¹⁵ bu ayetlerin de Hz. Peygamber tarafından açıklanması başlıkları altında toplamak mümkündür.¹⁶

Hz. Peygamberin tefsirinde muhatabın psikolojik durumunun da göz ardı edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁷ O (s.a.v.) ayetleri muhataplarının ihtiyaç ve seviyelerine göre açıklamaktaydı. Bu sebeptendir ki Kur’ân’ın tamamının tefsirini yapmadığı sadece ihtiyaca dayalı olarak tefsir yaptığı söylenmiştir. İmam Gazzalî (ö. 505/1111) ve de İmam Suyûtî (ö. 911/1505) bu görüştedir. Yaygın olan kanaatin de bu olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ Bu görüşün aksini savunan yani Kur’ân’ın bir kısmının değil de tamamının Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından tefsir edildiğini savunanların başında İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gelmektedir.¹⁹ Bu görüşün temel dayanağı “*İnsanlara, kendilerine indirileni beyan etmen için sana da Kur’ân’ı indirdik*”²⁰ ayetidir. Lakin bu ayette beyanıyla emir olduğu Kur’ân’ın tüm ayetlerini içermeyip gerekli olduğu kadarını içermektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiği iddiasını elimizdeki mevcut nebevî tefsirle kanıtlamak mümkün değildir.²¹

Özetle asr-ı saadette tefsirin kaynağı Rasûlullah idi ve Kur’ân’ı Kerim’den açıklanması gereken yerleri açıklıyordu. Onun devrinde sahabeye kapalı gelen mevzular onun tarafından netlik kazanıyordu ve böylelikle o devirde ihtilaf olmuyordu. Yaşadığı dönemdeki yegâne müfessir Hz. Muhammed’di diyebiliriz. Burada kısaca Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri konusuna da değinmenin faydalı olacağı

¹³ Müzzemmil 73/20.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 428.

¹⁵ Nisâ 4/82.

¹⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 58-61.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 66.

¹⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 61.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûlu’t-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dâru’l-Kur’âni’l-Kerim, Kuveyt 1971, s. 35; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I-III, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2005, I, s. 46.

²⁰ Nahl 16/44.

²¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 64.

kanaatindeyiz. Kur’ân ayetlerinden biri diğeri şu ayet şu ayetin tefsiridir şeklinde açıklamadığı için bir ayetin tefsirini başka bir ayetle yapmak o tefsiri yapan kişinin içtihadıdır diyebiliriz. Mesela Buhari’nin (ö. 256/869) aktardığına göre “*İman edip de imanlarına zulmü bulaştırmayanlar var ya; işte güven onlarıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.*”²² ayeti nazil olduğunda içeriği sahabeye ağır gelmişti ve Hz. Muhammed’e “*Ey Allah’ın Rasûlü kim nefesine zulmetmez?*” diye sordular. Hz. Peygamber de cevaben “*Siz Lokman’ın (a.s.) oğluna doğrusu Allah’a şirk koşmak büyük bir zulümdür dediğini işitmediniz mi?*”²³ diye buyurdular.²⁴ Kanaatimizce bu ayette tefsiri yapan Hz. Peygamberdir. Bağlayıcılığı da hadisi şerifin bağlayıcılığı gibidir. Eğer bir ayetin başka bir ayeti tefsir ettiğini bir müfessir söylese bu o müfessirin tefsiri olur çünkü onun içtihadıyla bilinmiştir ve bağlayıcılığı da ona göredir. Bu tefsiri yapan Hz. Peygamber ise kabulü ve hükmü vacip, sahabeyse tercih sebebidir. Eğer bu tefsiri bir başkası yapmışsa kabule ve redde açıktır. Bu minvalle değerlendirdiğimizden Kur’ân’ın ilk müfessirinin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber’in bir takım sözlerinden mutasavvıflar bazı işaretler çıkarmışlar ve bu sözlerini işârî tefsire dayanak saymışlardır. Öncelikle Hz. Peygamber’in “*İyi bilin ki bana bir Kur’ân bir de onunla birlikte onun bir benzeri verildi*”²⁵ buyurmasından kendisine verilen tebliğ görevinde bildiği her şeyi değil sadece kendisine emredilen kadarını açıklaması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Bunu böyle kabul edenlere göre Efendimiz (s.a.v.) bildirmesi gerekeni bildiriyor, saklaması gerekeni de saklıyordu.²⁶ Bununla birlikte Allah Rasûlü’nün “*Siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız...*”²⁷ sözünü de bu düşüncüyü destekler nitelikte kabul etmişlerdir.²⁸ Hâlbuki Kur’ân Hz. Muhammed’e (s.a.v.) Ey elçi diye hitap ederek rabbinden kendisine inzal olunan her şeyi bildirmesini

²² En’âm 6/82.

²³ Lokman 31/13.

²⁴ Buhari, “Enbiyâ”, 8.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.

²⁶ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 32.

²⁷ Tirmizî, “Zühd”, 9.

²⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 32.

emretmekte ve bunu yapmadığı takdirde elçilik görevini yerine getirmemiş olacağını bildirmektedir.²⁹

Hiz. Peygamber'in amcasının oğlu olan Abdullah b. Abbas (r.a.) hakkında yapmış olduğu “Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret”³⁰ duası da Kur'an'ın sırlarının tamamı herkese anlatılmış olsaydı, İbn Abbas için böyle bir duâ lüzumsuz olurdu düşüncesinden hareketle işârî tefsire dayanak sayılmıştır.³¹ Kanaatimizce burada gizemli bir bilginin ona verilmesi için yapılmış bir dua söz konusu değildir. Çünkü fikhetme ve tevil yapabilme gizemli bir bilgiyle değil, aksine zekâ, derin anlayış ve kavrayışla olabilecek hususlardandır.

Bu dönemde Efendimiz'in işârî tefsirine “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar...”³² ayetindeki “yeşrah” kelimesi sorulduğunda vermiş olduğu “O, genişliktir yani kalbe nur atınca o genişler.”³³ şeklindeki tefsiri de örnek olarak verilmiştir. Bununla birlikte bu yorum ile işârî tefsir arasında kuvvetli bir bağ olup olmadığı tartışmaya açıktır.

Hiz. Peygamber'in, müminle münafık arasındaki farkı belirtmek için yaptığı benzetme de dikkat çekicidir: “Kur'an'ı okuyan mümin, kokusu da tadı da güzel olan turunç gibidir. Kur'an'ı okumayan, fakat onunla amel eden mümin ise hurma gibidir. Kokusu yoktur ama tatlıdır. Kur'an okuyan münafık, kokusu güzel fakat acı reyhane otu gibidir. Kur'an okumayan münafık da tadı acı ve kötü, kokusu da acı Ebû Cehil karpuzu gibidir.”³⁴ Bu hadiste yapılmış olan teşbihi Mutasavvıflar bir işârî yorum olarak kabul etmiş ve işârî tefsirlere dayanak saymışlardır.

Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadis-i şerifte Efendimiz şöyle buyurmaktadır: “Sizden önce İsrailoğulları arasında öyleleri vardı ki; kendileri peygamber olmadıkları halde Allah tarafından kendilerine vahiy edilen haberleri

²⁹ Mâide 5/67.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 226, 269.

³¹ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 33.

³² En'am 6/125.

³³ Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., (Kahire 1310'nun Tıpkıbasımı), I, 120.

³⁴ Buharî, “Tevhîd”, 57; Müslim, “Misafirûn”, 243; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16; Tirmizî, “Edeb”, 79.

konuşurlardı. Eğer ümmetinden de böyle biri olursa o, Ömer'dir."³⁵ Bu rivayete dayanarak da Mutasavvıflar bu hadis-i şerifin bize Hz. Peygamber'in keşf ve ilham yoluyla irfanî bilgi edinme yoluna kapı açtığını, işârî bilgi ve yorumların aslında temelsiz olmadığını gösterdiğini savunmuşlardır.

Son olarak, işârî tefsir savunucularının işârî tefsire dayanak kabul ettikleri Hz. Peygamberin yapmış olduğu bir tefsir örneğine yer vermek istiyoruz. İbn Abbas "Görmedin mi Allah nasıl güzel bir kelimeyi kökü sabit, dalları gökte olan, her zaman Rabbinin emriyle ürününü veren güzel bir ağaca benzetti?"³⁶ ayeti hakkında sahabîler bir yerde oturmuş ayetteki güzel ağaç üzerinde konuştukları sırada Hz. Peygamber (s.a.v.)'in çıkageldiği ve şu sözleri söylediği bilgisini vermektedir: "O (ağaç) mümindir; kökü yerde, dalı göktedir. Yani ameli göğe yükseltilmiş ve kabul edilmiştir. Bu, bir meseldir ki Allah, mümin ve kâfirlerin durumunu anlatmak için bunu misal vermiştir dedi."³⁷ Bu ayete yapmış olduğu tefsirin, ayetin muradına muvafık olduğuna şüphe yoktur. İlham ve keşf yoluyla elde edilen bir işârî tefsir olup olmadığı tartışılabilir. Vermiş olduğumuz bütün bu örnekler işârî tefsiri kabul edenlerin dayanak noktalarını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber döneminde tefsir ve işârî tefsirin bu zamanki konumu hakkında bu kadarla iktifa ediyoruz.

B. Sahabe Devrinde Tefsir ve İşârî Yorum

Sahabe devri dediğimiz peygamberin vefatıyla başlayan döneme gelindiğinde bir takım iç ve dış faktörler sebebiyle Kur'ân tefsirine ihtiyaç duyuluyordu. İşte bu devirde Sahabe-i Kirâm'dan ilim sahibi olanlar Kur'ân'da kapalı gözükten bir takım yerleri açıklama gayretine düşmüşlerdi. Bunu yaparken de Muaz b. Cebel'i Peygamber (s.a.v.) Yemen'e gönderirken nasıl bir metot izlemişse³⁸ onlar da aynı metodu Kur'ân tefsirinde izlemişlerdi. Yani Kur'ân'dan bir ayeti açıklamak için ilk olarak yine Kur'ân'a başvurmuşlardı. Başlıca kaynaklardan biri de Hz. Peygamber'in sözleri dediğimiz hadislerdi. Hükümünü Kur'ân ve sünnette

³⁵ Buhârî, "Fedâilü Ashâbı'n-Nebî", 6.

³⁶ İbrahim 14/24.

³⁷ Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tsh. Muhammed Bedruddin en-Na'sânî, Matbaatu's-Saade, Mısır 1326, s. 80.

³⁸ Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ebû Dâvûd, "Akdıye", 11.

bulamadıkları yerlerde ise kendi içtihatlarıyla, dil bilgileriyle, sebab-i nüzulünü açıklayarak, nâsîh ve mensûh olanı belirterek tefsir yapıyorlardı. Diğer ilahi kitaplara ve ehl-i kitaba da başvurdukları bilinmektedir.³⁹ Bu asırda yapılan tefsirler genelde sözlü aktarımlardan oluşmaktadır. Tefsiri yapılan ayetler tedvin edilmemiştir.⁴⁰ Bu dönemde sahabenin tamamının tefsire giriştiğini söylemek mümkün değildir. Bilindiği gibi sahabe dediğimiz kişiler imanlı bir şekilde Hz. Muhammed'i görmüş ve imanlı bir şekilde bu dünyadan göçüp gitmiş kişilerdir.⁴¹ Efendimizin onlara ashâbım demesiyle bu isimle anılmaya başlanmışlardır.⁴² Bunlardan Hz. Peygambere yakın olanlar olduğu gibi ona uzak olanlar da vardır, kültürel olarak gelişmiş olanlar var olduğu gibi medeniyet bilmeyen bedevîler de vardır. Din bilgisi yüksek olanlar olduğu gibi mescide bevl edilmemesi gerektiğini bilmeyenler bile mevcuttu.⁴³ Bütün bunlar göz önüne alındığında hepsinin bilgisinin aynı olamayacağını ve herkesin de tefsir yapamayacağını söylemek kaçınılmazdır. Bilgi donanımının farklı oluşu ve insan olmaktan gelen düşünce yapısının farklılığı gibi sebeplerin, ihtilaf farklılıklarının doğmasına sebep olduğunu söylemek yanlış olmaz. Rivayet tefsirlerinde sahabe tefsirlerini rahatlıkla bulabiliriz.⁴⁴ Ayrıca Hz. Peygamberin “*Her kim Kur’ân’ı kendi görüşüne göre tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.*”⁴⁵ şeklindeki hadisi de bazı sahabîlerin Kur’ân tefsirine yanaşmamalarına sebep olmuştu. Tabi bu devirde dirayete başvuran müfessir sahabîler de mevcuttu. Bunların başlıcaları; Ali b. Ebî Tâlib, (ö. 40/661), Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652), Übeyy b. Ka’b (ö. 19/640), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-688), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665),

³⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 54; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 69.

⁴⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 80.

⁴¹ Bkz. Goldziher, İgnaz, “Eshâb”, *İA.*, İstanbul 1940, IV, 370; Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA*, XXXV, s. 491.

⁴² Müslim, “Fezâilu’s-Sahâbe”, 221, 222.

⁴³ Buhârî, “Vudû”, 57; Müslim, “Tahâret”, 98-100.

⁴⁴ Sahâbenin yapmış olduğu tefsirler sadece rivayet tefsirleriyle sınırlı olmayıp hemen hemen tüm tefsirlerde bulunmaktadır. Örnekler için bkz. Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân ‘an Te’vîl-i Âyi'l-Kur’ân*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992; Begavî, *Me'alimu't-Tenzil*, I-VIII, Dâru Taybe, Riyad 1409; İbni Atrıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut 1993; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, Dimaşk 1964; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, I-VIII, Kitâbu’s-Şa’b, Kahire ts; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

⁴⁵ Tirmizî, “Tefsir”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 269; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 27.

Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692)'dir.⁴⁶ Bunların dışında da rey tefsiri yapanlar olsa da özellikle ilk dördünün yeri ayrıdır.⁴⁷

Genel manada sahabe devrindeki tefsir anlayışını ve özelliklerini yansıttıktan sonra bu devirde işârî tefsire dayanak sağlayan rivayetlerin neler olduğunu örneklerle göstermek istiyoruz.

Süleyman Ateş, Hz. Ali'nin (r.a.) Fatiha Suresi hakkında yetmiş deve yükü tefsir yazabileceğinin öne sürülmesi,⁴⁸ Ebu'd-Derdâ'nın: "*Bir adam Kur'ân'a çeşitli yönler tanımadıkça manasını anlayamaz*" demesi ve İbn Mes'ud'un: "*Kim evvellerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'ân'ı yönlere ayırsın.*"⁴⁹ gibi sözlerinin, Kur'ân'ın sadece dış manadan ibaret olmadığını bunun yanında iç manalarının da varlığını göstermeye yeterli olduğunu söylemektedir.⁵⁰ Burada Hz. Ali'nin yetmiş deve yükü tefsir yazabileceğinin öne sürülmesi, onun ilmini ispatlama çabasının sonucu olabilir. Bununla Fatiha Suresi'nin içinde çok derin manalar barındırdığı iddiasını da içerir. Ayrıca o devirde, ilmi yazıya geçirme anlayışı da mevcut değildir. Sadece Kur'ân ayetlerinin yazımı ve bazı sahabîlerin hadis yazımı söz konusu olduğu bir dönemdir. Bir sure hakkında yetmiş deve yükü tefsir yazılması uzak bir ihtimaldir. Ebu'd-Derdâ ve İbn Mes'ud'a nispet edilen sözlerde, Kur'ân ayetlerini yönlere ayırmak ifadesinden anlaşılması gereken, kanaatimizce Kur'ân'ı anlamak için derin düşünce, tefekkür, tevil ve birtakım bilgiler üzerinden değerlendirme yapabilme kabiliyetine ihtiyaç olduğudur.

"O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nail olmuş demektir..."⁵¹ ayetindeki hikmet kelimesini İbn Abbas'ın anlayış diye tefsir etmesi de mutasavvıflar tarafından sahabenin işârî yorumlarına örnek olarak

⁴⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 59.

⁴⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 90.

⁴⁸ Baklî, Ebû Muhammed Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân* thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2008, I, s. 13.

⁴⁹ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, IX, s. 135; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, s. 148; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 20.

⁵⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 35.

⁵¹ Bakara 2/269.

değerlendirilmiştir.⁵² Ancak Taberî’de verilen bilgiye göre İbn Abbas hikmeti Kur’ân’ın nasihini mensuhunu, mukaddemini muahharını ve emsalini bilmek diye tefsir etmiştir.⁵³

Buhârî (ö. 256/870), İbn Abbas'tan şöyle rivayet ediyor: “Ömer (r.a.) beni Bedir şeyhlerinin yanına sokardı. Onlardan bazıları “Niçin bunu aramıza alırsın, bizim bunun kadar oğlumuz var.” derlerdi. Ömer (ö. 23/644) de: “Siz öyle bilin” derdi. Bir gün Ömer beni onların meclisine çağırdı. Beni kendilerine göstermek için çağırdığını sandılar. Ömer onlara sordu: “Allah Teâlâ’nın Allah’ın yardımı ve fetih geldiği zaman...”⁵⁴ ayeti hakkında ne dersiniz? Kimi Allah bize yardım ettiği, fetih verdiği zaman O’na hamd ve istiğfar etmekle emir olduğumuzu ileri sürdü, kimi de sustu. Ömer bana: “Sen de mi böyle diyorsun ey İbni Abbas?” dedi. Dedim ki: “Hayır, oradaki yardım ve fetih, Allah’ın Resulünün eceline işaret etmektedir. Yani Allah’ın yardımı ve fetih geldiği zaman bu, senin ömrünün bittiğine işarettir. Artık Rabbine hamdet, O’na istiğfar et, şüphesiz O, tevbeleri kabul edicidir, demektir.” Ömer: “Ben de bunu senin bildiğin gibi biliyorum” dedi.⁵⁵ Yine Hz. Muhammed’e “...Bu gün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin üzerinize din olarak İslam’ı seçtim...”⁵⁶ ayeti nazil olduğunda bütün sahabe sevinirken Hz. Ömer Hz. Muhammed’in vefatını sezerek ağlamış ve şu sözü söylemişti: “Bir şey kemale erdikten sonra eksiklik başlar.”⁵⁷ İşte tam burada Hz. Ömer’in zâhirî manadan başka bir mana sezdiği ileri sürülmüştür.⁵⁸ İslam dininin tamam olmasıyla Hz. Muhammed’in vefatına bir işaret hissetmiş ve Rasûlullah (s.a.s.) de bunu doğrulamış, üzerinden çok geçmeden de vefat etmişti.⁵⁹ Kanaatimizce burada Hz. Ömer’in zâhirî manadan derin bir kavrayışla yapmış olduğu bir çıkarım söz konusudur. Burada bir tefsir olduğu muhakkaktır lakin bu tefsirin işârî bir tefsir mi yoksa dirayet tefsiri mi olduğuna gelince burası ihtilaflıdır. Kesin olarak

⁵² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, s. 148.

⁵³ Taberî, *Camîu'l-Beyân*, III, s. 89.

⁵⁴ Nasr 110/1-4.

⁵⁵ Ahmed, *Müsned*, V, s. 231; Buhârî, “Tefsir” 110/4.

⁵⁶ Mâide 5/3.

⁵⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, s. 371.

⁵⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 37.

⁵⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, s. 371.

söyleyebileceğimiz bir şey varsa o da işârî tefsiri kabul edenlerin sahabeden aktarılan bu tefsirleri işârî tefsir kabul ettikleridir.

Bu dönemlerde çok açık bir şekilde işârî tefsir görememekteyiz. Daha sonraki dönemlerde tasavvufun gelişimine paralel olarak işârî tefsir geleneğinin de geliştiğini ve yaygınlaştığını rahat bir şekilde söyleyebiliriz.

C. Tâbiûn Döneminde Tefsir Ve İşârî Yorum

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve onu hakkıyla anlatabilme çabası sahabe devrinden sonra Tabiûn devri dediğimiz devirde de süratle devam etmişti. İsmi sahabe tâbi olmalarından almışlardı. Tâbi kelimesi uyan, peşinden giden, izlerini takip eden anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise sahâbe-i kirâmı müslüman olarak gören ve son nefeslerini de müslüman olarak veren ikinci nesil anlamındadır.⁶⁰ Bu devirde yapılan tefsirlere de "Tabiûn Tefsiri" adı verilmiştir.

Bu devrin en can alıcı özelliği İslam toplumunda daha önce görülmemiş konuların ve meselelerin gündeme gelmesi ve bunlara islâmî çözümler arama gayretidir. Çünkü bu dönemde fetihler iyice artmış, farklı kültür ve medeniyete sahip olan insanlar İslâmiyete intisap etmişlerdi. Bunun bir neticesi olarak da sosyokültürel ve dini anlamda bir karışma söz konusu olmuştu.⁶¹

Tâbiûler Kur'ân'ı öncelikle Kur'ân ve sünnetle, Arap diliyle ve akıl yürütülmesi mümkün olmayan alanlarda sahabe sözlerine dayanarak tefsir etme yoluna gidiyorlardı. Bu devirde asıl manada iki yöntem gelişmişti. Bunlardan birincisi sadece Kur'ân ayetlerine ve rivayetlere dayanarak tefsir etme, diğeri ise Kur'ân'ı tefsir etmede bir takım akli çıkarımlarda bulunarak bunu gerçekleştirmektir.⁶² Yani rivayet ve dirayet metotları diye de adlandırabiliriz. Bu dönemde tefsire farklı yaklaşımlar doğmuş, Sahabîlerin şehirlere dağılmalarından sonra oralarda bıraktıkları etkilerin bir sonucu olarak şehirlerde farklı farklı tefsir ekolleri oluşmuştu. Yine bu dönemde israiliyât, çok hızlı bir şekilde yayılmış ve tefsire de karışma imkânı

⁶⁰ Köroğlu, Burhan, "Tâbiûn", *DİA*, XXXIX, s. 325.

⁶¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 87.

⁶² Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 88.

bulmuştu. Sahabe döneminde israiliyât türü bilgiler var olmakla beraber, tefsir ilminde bu bilgilere başvurmanın tabiieler döneminde önceki döneme kıyasla çok fazla artmıştı.⁶³ Yine Şiirle istişhâd metoduyla bazı garîb sözcükleri şerh ve izah etmek bu döneme ait bir özelliktir.⁶⁴

Bu dönemde Mevâlî adı verilen İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîler'in, Mısır'da Kıbtîler'in oluşturduğu Arap olmayan Müslümanlar da tefsirde temayüz eden kişilerdir.⁶⁵

Bu devirde öne çıkan başlıca müfessirler şunlardır:

“Alkame b. Kays (ö. 61/681), Mesruk b. el-Ecda (ö. 63/683), Esved b. Yezid (ö. 74/693), Mürre b. Şürahbil (ö. 76/695), Ebu'l-Aliye er-Riyahi (ö. 90/709), Said b. Cübeyr (ö. 95/713), İbrahim en-Nehai (ö. 95/714), Mücahid (ö. 103/721), Dahhak b. Müzahim (ö. 105/723), Tavus b. Keysan (ö. 106/724), İkrime b. Halid b. Said b. el-As el-Mahzumi (ö. 107/725), Amir eş-Şa'bi (ö. 109/727), Muhammed b. Sirin (ö. 110/728), Hasan el-Basri (ö. 110/728), Atiyye el-Avfi (ö. 111/729), Ata b. Ebi Rabah (ö. 114/732), Katade b. Diame (ö. 117/735), Nafi' (ö. 117/735), Muhammed b. Ka'b el-Kurezi (ö. 118/736), Kays b. Müslim (ö. 120/738), Kasım b. Ebi Bezze (ö. 124/742), Ata b. Dinar (ö. 126/744), Süddi el-Kebir (ö. 127 /745), İbn Ebi Necih (ö. 131/749), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753).”⁶⁶

Bunlardan Said b. Cübeyr (ö. 95/713) ve Hasan el-Basri'nin (ö. 110/728) eserleri günümüze ulaşmamış olup Mücahid b. Cebr'e (ö. 103/721) nispetedilen eser elimizde mevcuttur.

Bu devirde içtihadı yer verilen alanın çoğalması, tasavvufun büyük gelişim göstermesi, zühdü, takvası ve alçak gönüllülüğü ile ön plana çıkan kişilerin aynı

⁶³ Duman, Mehmet Zeki, “Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”, *EÜİF Dergisi*, Kayseri 1987, 231-232.

⁶⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 99.

⁶⁵ Yiğit, İsmail, “Mevâlî”, *DİA*, XXIX, s. 424.

⁶⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 94-114.

zamanda Kur'ân tefsirinde ön planda olması işârî yorumların öne çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Bu dönemde züht ve takvasıyla ön plana çıkan kişilerin başında Hasan-ı Basrî gelir. O küçük yaşta Medine'ye gitmiş, İbn Abbas'ın da içlerinde bulunduğu yetmiş kadar sahabîye yetişmiş ve onlardan istifade etmiştir. Medine'de görmüş olduğu züht hayatından çok etkilenmiş ve o hayatı Basra'ya taşımıştır. Basra'da da züht hayatının temsilcisi olup tefsir ve tasavvufta temayüz etmiştir.⁶⁷ Manaya vakıf olabilmek için önce Batınînin araştırılıp daha sonra zâhirîne kıyas edilmesi gerektiğini söylediği ileri sürülmüştür.⁶⁸ Kendisine İbn Nedîm (ö. 385/995) tarafından işârî yorumlar bulunan bir tefsir kitabı nispet edilmiş ancak günümüze ulaşmamıştır.⁶⁹

Hasan-ı Basrî'nin, tefsirinde öne çıkan en önemli özelliğin, ayetleri ruhuna temas eden etkiye ve aldığı zevke göre yorumlaması ve ayeti okurken hissettiklerini dile getirmesinden ibaret olması ileri sürülmüştür. Onun takip ettiği bu metodun, bir nevi sûfî tefsirin metod ve başlangıcı olduğu söylenmiştir. Ona tabi olan sûfiler, aldıkları zevke göre ayetleri mânâlandırmaya başlamışlar ve daha sonra bu yorumlama biçimi ilerleyerek felsefi nazariyelere doğru yol almıştır.⁷⁰

İşari tefsirin varlığını hissettirdiği, öne çıktığı ilk dönem, tabîler dönemidir ve onun ilk temsilcisi de Hasan-ı Basrî'dir diyebiliriz. Mesela Hasan-ı Basrî "*Allah'a davet eden, salih amel işleyen ve ben muhakkak Müslümanlardanım diyenden sözü daha güzel kim olabilir*"⁷¹ ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: "*İşte bu, Allah'ın sevgilisidir; bu, Allah'ın seçkin kuludur; bu, Allah'ın hayırlı kuludur; bu, Allah'ın yarattıklarının en sevimlisidir. Allah'ın çağırısına icabet etmiş, insanları da o daveti kabule çağırmış, iyi amel işlemiş ve "ben müslümanlardanım" demiş. İşte bu,*

⁶⁷ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Isbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Matbaatu's-Saade, Kahire 1932, c. II, s. 134.

⁶⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 41.

⁶⁹ İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978, s. 51.

⁷⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 42.

⁷¹ Fussilet 41/33.

Allah'ın halifesidir!” Bu ayette nitelenen şahsa Hasan-ı Basrî'nin hayran kalarak coşkuyla bu tefsiri yaptığı söylenmiştir.⁷²

Bu dönemde işârî tefsir alanında temayüz eden bir diğer kişi de Cafer-i Sadık (ö. 148/765)'tır. Fakat ona nispet edilen rivayetlerin çoğunun ondan olup olmama konusunda ihtiyatla karşılanmalıdır. Onun besmeledeki Allah lafzına yapmış olduğu yorum hakkında da işârî bir mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. “*Allah dört harflidir. Elif tevhit elifidir. Lâm fehm levhidir. İkinci lâm nübüvvet levhidir, hâ ise işarette son mertebedir. Allah öyle tek bir isimdir ki hiçbir şeye bağlanmaz, her şey O'na bağlanır, Yani O, öyle bir ma'buddur ki yaratıklar O'nun mahiyetini anlamak, keyfiyetini kavramak hususunda hayrete düşmüştür. O, gözlerden, vehimlerden gizli, azamet ve celâliyle idrak edilmekten perdelidir*”.⁷³

Cafer-i Sâdık'ın başka bir işârî tefsirine örnek olarak Kalem Suresi'nin ilk ayetindeki “Nûn” hece harfine vermiş olduğu “Bu ezeliyet Nûn'udur. Allah onda bütün nurları toplamış ve yaratmıştır. Bu nur Hz. Muhammed'in nurudur.”⁷⁴ şeklindeki açıklamasını verebiliriz. Cafer-i Sadık'ın vermiş yapmış olduğu işârî yorumlar, işârî tefsirin sesini duyuracak kadar çoktur.⁷⁵

Bu dönemde tasavvuf Hasan-ı Basrî ile Allah korkusu vurgusu ile şekillenmiştir. Daha sonra Allah korkusu vurgusunun yerini Rabi'atü'l-Adeviyye (ö. 135/752) ile birlikte Allah sevgisi almıştır. Bunlar ilk sûfî sayılsalar⁷⁶ da ilk sûfî ismini alan kişinin Ebû Hâşim es-Sûfî (ö. 150/767) olduğu bilinmektedir.⁷⁷

⁷² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 42.

⁷³ Baklı, *Arâ'is*, I, s. 28.

⁷⁴ Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b.Hüseyin b. Muhammed b. Musa el-Ezdî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid Imran, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, II, s. 243.

⁷⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 51-55.

⁷⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 16.

⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 7.

D. Tedvîn Dönemi ve Sonrasında İşari Tefsir

Tabiûn döneminden sonraki dönemde tefsir, şifahi nakil yolundan kurtularak yazılı bir sisteme geçiş yapmıştı. Hz. Peygamberden nakledilen tefsir mahiyetindeki sözler merfû' hadis hükmünde⁷⁸ olduğu gibi sahabe sözleri mevkuf hadis⁷⁹ tabiîn sözleri de maktû' hadis⁸⁰ statüsü taşıdıklarından ilk dönemlerde bunlardan nakledilen rivayetler de hadis kitaplarına yazılmaktaydı. İlk dönemde amaç sadece hadis tedvin etmektir. Tefsirle alakalı rivayetleri bir bölüm olarak hadis kitaplarının içerisine kaydetmişlerdir. Böylece tefsir ilmi hadis ilminin tedvini aşamasında onunla birlikte aynı kaynakların içerisinde olmuş oldu.⁸¹ Kur'ân'ın baştan sona tefsiri bu döneme kadar yapılmamıştı. Tedvinin bu zamana kadar gecikmesinin başlıca nedenleri olarak; ashâbın öncelikle hadisleri yazmaya başlaması, ilk topluluğun ümmî bir topluluk olması, ilk muhatap kitleden yazıdan daha çok hafızalarına güvenmeleri ve dönemin şartlarının da gerektirdiği gibi yazı malzemelerindeki sıkıntılar gösterilmektedir.⁸²

Tebe-i tabiîn yahut etbâu't-tabiîn diye adlandırılan tâbiînden sonra gelen döneme tefsir ilminde tedvin dönemi adı da verilmiştir. Bu dönemde Kur'ân tefsirini hadis ilminden ayrı olarak değerlendirme ve bunun yanında Kur'ân-ı Kerim'i filolojik bir açıdan baştan sona tefsir etme yoluna giderek "İrabu'l-Kur'ân", "Lügâtu'l-Kur'ân", "Garîbu'l-Kur'ân" ve "Meâni'l-Kur'ân" gibi isimlerle çeşitli tefsirler yazılmıştır. Arap şiirinden istişhatta bulunulmuştur. Daha sonraki dönemlerde olduğu gibi ayetler tüm yönleriyle tefsir edilmese de ayetlerin nüzul sebeplerine yer verilmiş, nesih konusu ele alınmış, ayet ve sure tertibi dikkate alınarak tefsir yapılmıştır.⁸³ Fırka mensupları da kendi görüşlerini savunma istikametinde çeşitli eserleri ortaya koyma gayret ve çabası içerisinde

⁷⁸ Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 146.

⁷⁹ Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 147.

⁸⁰ Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 149.

⁸¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 141; Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 110-111; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 174; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 103.

⁸² Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 103-105.

⁸³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 99.

bulunmuşlardır.⁸⁴ Hicri ikinci asırdan itibaren hadis ilminden ayrı, müstakil bir şekilde Kur'ân'ı tefsir edip yazı halinde kayda geçen bazı kişiler başlıca şunlardır:

- 1- Ali b. Ebi Talha (ö. 143/760).
- 2- Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767).
- 3- Süfyan es-Sevri (ö. 161/778).
- 4- Yahya b. Sellam (ö. 200/815).
- 5- Abdurrezzak b. Hemmam (ö. 211/827).⁸⁵

Elimizdeki bilgilere göre, Kur'ân'ın baştan sona kadar tefsir edilerek yazılan ilk tefsir kitabı, Mukatil b. Süleyman'ın bu dönemde yazmış olduğu “*Tefsîru Mukatil b. Süleyman*” adlı eseridir. Söz konusu bu eser, hâli hazırda baskısı mevcuttur. Zikrettiğimiz diğer müelliflerin eserlerinde, rivayet tefsiri metodu daha çok yer almakla birlikte bunların bazılarında, lugavî açıklamalar da yerini almıştır. Birçok tefsir ekolünün temellerinin, tedvin dönemi diye de adlandırdığımız tebe-i tâbiîn döneminde atıldığı kabul edilmiştir.⁸⁶ Biz de bu dönemde tefsirin genel özelliklerini saydıktan sonra bu dönemde işârî tefsirin direklerini yükselten Süfyan es-Sevrî'nin tefsirinden ve yine bu dönemde yaşamış olan ve kendisine *Kitabu't-Tefsir* adında rivayetlerden oluştuğu tahmin edilen bir kitap nispet edilen⁸⁷ İbn Mübarek (ö. 181/797)'in işârî yorumundan bahsetmek istiyoruz.

Bu devirde ilminin yanında zühdüyle şöhret bulmuş zâtların, başta gelen isimlerinden olan ve aynı zamanda hadis ve tefsir ilminde de ismi anılan kişi Süfyan-ı Sevri'dir. O derece kendisini dünyadan çekmiş bir zâttır ki kendisinin daima cehennemî hatrından çıkarmayan bir zât olduğu rivayet olunur.⁸⁸ Onun tefsirindeki bir takım işârî yorumları göstermek istiyoruz. “*İhsan edin çünkü Allah ihsan edenleri sever*”⁸⁹ ayetini tefsir ederken “Bazı hocalarımız Allah'a güzel zan besleyin diye

⁸⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s. 289.

⁸⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 174.

⁸⁶ Turgay, Nurettin, “Etbâut'tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, c. 49, sy. 4, s. 48.

⁸⁷ Küçük, Raşit, “Abdullah b. Mübârek”, *DİA*, I, s. 124.

⁸⁸ Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el- Hatîb, *Tarîhu Bağdât*, Mektebetu'l-Maârif, Mısır 1931, IX, s. 156.

⁸⁹ Bakara 2/196.

tefsir ediyor”⁹⁰ demek suretiyle zâhirînden anlaşılmayan bir manayı seçerek işârî yorumu dile getirdiğini görmekteyiz. Ayrıca Abdullah b. Abbas’tan rivayetle Meryem Suresi ilk ayetinde bulunan hurûfu mukatta’yı şu şekilde açıklamıştır. “كهيعص”⁹¹ ayetteki Kâf harfinin Kebîr, Hâ harfinin Hâdi, ‘Ayn harfin Azîz, Sâd harfini de Sadık anlamında olduğunu bildirmiştir.⁹² Her ne kadar kitabındaki tefsirlerin tamamı işârî mana taşımasa da var olan işârî yorumların tamamı kendine ait değil nakil de olsa bu onun tasavvufî kişiliğine ve tefsirinde işârî yorumların az olduğu anlamına gelmez. Onun tefsirinde yer alan bilgiler geçmişten aldığı aktarımlardan oluşmaktadır. Bu tefsirde geçmişten gelen rivayetlerin var olması işârî tefsirin ne kadar eskiye dayandığını göstermek açısından da çok mühimdir. Bu dönemde mutasavvıf kişiliklerin kalplerine doğan ilhamlar yoluna gittiklerini açıkça görmekteyiz.

Bu devrin ön plana çıkan başka bir isim de Abdullah b. Mübârek’tir. Kaynaklarda geçtiği üzere kendisinin “*el-Vâdih fî Tefsîri’l-Kur’ân*” adlı iki ciltlik bir eseri vardır. Rivayet metoduyla yazıldığı düşünülen bu eserin Allah korkusundan Allah aşkına doğru bir yönelişin var olduğunu gösteren delilleri barındırdığı ileri sürülmüştür.⁹³ Süleyman Ateş’in verdiği bilgiye göre eserin bir nüshası Süleymaniye’nin Ayasofya kısmında mevcuttur. İlk cildi Kehf suresiyle bitmektedir.⁹⁴

Tebe-i Tâbiîn devri dediğimiz dönemden sonra tasavvufun sistemleşmesiyle işârî tefsir de büyük bir yükselişe geçmiştir. Bu dönem geçtikten sonra artık Kur’ân’ın sonsuz manalar içerdiği görüşü yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Allah veli kullarının kalbine kelâmından ne kadarını açmışsa onlar da o kadarını idrak edebilirler düşüncesi gelişmiştir.⁹⁵ Zühd hareketi gelişerek Allah aşkına dönüşünce işârî tefsir de buna paralel bir durum göstermiş ve işârî tefsire fenafillâh düşüncesi

⁹⁰ Sevrî, Ebû Abdullah Süfyan b. Sacid b. Mesrûk, *Tefsiru Süfyâni’s-Sevrî, tsh. Ebû Cafer Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut 1983, s. 59.

⁹¹ Meryem 19/1.

⁹² Sevrî, *Tefsir*, s. 181.

⁹³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 61; Küçük, Raşit, “Abdullah b. Mübârek”, *DİA*, I, s. 124.

⁹⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 61.

⁹⁵ Tüsterî, *Tefsir*, s. 85.

hâkim olmuştur.⁹⁶ Bu aşamada et- Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910) ve Muhammed b. Musa el-Vâsîfî (ö. 331/942)'nin büyük rol oynadığı söylenmektedir.⁹⁷

Hicrî IV. yüzyılın sonlarında işârî tefsirde çok büyük inkişaf meydana gelir. Daha önce şifahi yolla aktarılan tefsirler artık yerini büyük müstakil tefsir kitaplarına bırakmıştır.⁹⁸ Burada zikredilmesi gereken isim Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)'dir. O kendi zamanına kadar olan bütün işârî tefsir ve te'villeri toplama gayretiyle *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserini ortaya koymuştur. Bu yönüyle de tefsir tarihi açısından Taberî (ö. 310/923)'nin tefsiri ne kadar büyük bir öneme sahipse işârî tefsir tarihi açısından da Sülemî'nin tefsirinin aynı öneme haiz olduğunu söylenmektedir.⁹⁹

Sülemî'nin öğrencisi olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) de işârî tefsirde çok önemli bir rol edinmiştir. Kalemî kuvvetli olan yazar hocasının metodunu takip etmiştir. Hatta eserinde bulunan fikirlerin aslında Sülemî'den alındığı fakat kendi düşünce süzgecinden geçirerek ve kendi ifadeleriyle vaaz kabiliyetini de kullanarak yazdığı söylenmiştir.¹⁰⁰

Ehl-i sünnet tasavvufunun sistemleşmesinde büyük rol oynayan İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de kendi döneminde İşârî tefsirin sistemleşmesinde çok büyük rol oynamıştır. Onun görüşü kısaca şu şekildedir: “Kur’ân naslarının dış manalarının yanında bir de iç manaları vardır. Bu iç manalar kabuğun özü gibidir. İnsanlar ancak duyular âlemini görürler. Lakin duyular âlemi, öz olan Melekût âleminin kabuğu mesabesindedir. Bu dış âlemi geçmeyen kişi meyvenin ancak kabuğunu, insanın da derisini görebilir. Onların içlerine nüfuz edemez.”¹⁰¹

⁹⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 64.

⁹⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 214.

⁹⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 91.

⁹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 92.

¹⁰⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 100.

¹⁰¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Matbaatu Kürdistanî'l-İlmiyye, Mısır 1329, s. 9.

Gazzâlî ile çağdaş olan İbn Berrecan (ö. 536/1141) tefsirinde isim ve sıfatlar üzerinde fazlasıyla durmuş bununla birlikte vahdet-i vücûd düşüncesiyle İbnü'l-Arabî'ye etki etmiştir.¹⁰²

Tasavvuf ve tarikat denince akla gelen isimlerden Abdulkadir Geylânî (ö. 562/1166) Hanbelî olmasından kaynaklı olsa gerek ayet ve hadisleri zâhirî üzere anlama yoluna gitmiş ve teville gitmemiştir.¹⁰³ Manevî üstünlüğü bütün mutasavvıflarca kabul edilen bir zat olduğu bilinmekte olan Geylânî, kutub ve insan-ı kâmil olarak da anılmıştır.¹⁰⁴

Tarikatların oluşum dönemi olarak adlandırılan miladi XII. ve XIII. asırlar işârî tefsir alanında yapılan çalışmaların büyük bir yükseliş gösterdiği zamanlardır. Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1221) ve onun terbiyesinde yetişen Necmüddin Dâye (ö. 654/1256) bu dönemin öne çıkan sûfî müfessirleridir.

İşârî tefsir Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile vahdet-i vücûd düşüncesi etkisi altına girmiş ve zirve noktaya ulaşmıştır. İbnü'l-Arabî bu alanda bir çığır açmıştır ve kendisinden sonraki mutasavvıfları da etkisi altında bırakmıştır. Artık zühde dayalı basit tasavvufî yorumlar ötesinde nazari felsefi yorumlar dönemi başlamıştır.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a uygun olmayan bir takım nazarî tefsirleri vardır. Buna birkaç örnekle değinmeyi uygun buluyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de kafirler hakkında bahsedilen azap ayetlerine¹⁰⁶ yaklaşımı oldukça ilginçtir ve Kur'ân'ın özüne de aykırıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre cehennemde azap vardır. Ancak azap tatlılık manasına gelen “azûbe” kelimesinden geldiği için içerisinde gizli bulunan lezzetler için bir kabuk gibidir. Kabuk da ancak koruyucudur. Bu açıdan ona göre

¹⁰² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 131.

¹⁰³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 134-136.

¹⁰⁴ Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf Ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2012, s. 127.

¹⁰⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 167.

¹⁰⁶ Azaptan bahsedilen ayetler için bkz. Mâide 5/40; En'âm 6/64; Nahl 16/53; Secde 32/21; A'râf 7/96; Tevbe 9/35, 85.

cennet ve cehennem sadece tecellileri farklıdır.¹⁰⁷ Yani ona göre cehennem ateşi sonunda azba dönüşecek azap olmaktan çıkacaktır.¹⁰⁸

İbnü'l-Arabî zekât kelimesinin sözlük anlamının “temizlenme ve arınma” olmasından hareketle ayette açıkça ismi geçen sekiz sınıfın ki onlar; yoksullar, miskinler, zekât toplayan memurlar, müellefe-i kulûb, köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar (cihat edenler) ve yolculardır.¹⁰⁹ Bunların temizlenmesi gereken sekiz organ olduğunu söyler. Ona göre sadaka da bütün bedeni temizlemek demektir.¹¹⁰ İbnü'l-Arabî'ye izafet edilen bu tür nazarî yorumlar birçok problem doğurmuş, bazı İslam âlimleri o zâta hürmeten ve hüsn-i zanla birlikte eserlerinin zararlı olduğunu bildirmiş ve okunmamasını tavsiye etmiştir. Bazıları da daha ileriye giderek onun zındık olduğunu kitaplarının okunmaması gerektiğini söylemişlerdir.¹¹¹ İbn Teymiyye de Nûh Suresindeki küfrü¹¹² iman diye tahrif etmiş olması gerekçesiyle onu tekfir edenler arasındadır.¹¹³ Ancak İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki bu tarz ehl-i sünnet dışı hatta din dışı diyebileceğimiz yorumların bulunmasını, art niyetli kişiler tarafından sonradan bu eserlere ilave edildiği görüşünü savunanlar da vardır.¹¹⁴ Biz burada, eserlerinde bulunması hasebiyle oradaki yorumları değerlendiriyoruz. Gerçekten onun bu görüşlere sahip olup olmadığını tespit için daha özel ve derin bir araştırmaya ihtiyaç vardır.

Tasavvufî tefsir, zirve devrine İbnü'l-Arabî ve onun yolundan devam eden Konevî (ö. 673/1274), Kâşânî (ö. 730/1330) ve aynı okuldan olmasa da İbnü'l-Arabî'nin tesirinde kalan Simnânî (ö. 736/1336) gibi büyük müfessirlerde ulaşır. Daha sonraları işârî tefsir orijinalliğini yitirir ve ismi sayılanların benzeri bir müfessir yetişmez. Tasavvuf; namaz, oruç ve zikir ile mahdut hale gelir. Yeni olarak ortaya konan işârî yorumlar, hakiki bir yenilik katmadığı gibi fikri açıdan eskinin seviyesine

¹⁰⁷ İbn Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, tsh. Ebu'l-Alâ el-Affî, Beyrut ts., s. 42.

¹⁰⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 216.

¹⁰⁹ Tevbe 9/60.

¹¹⁰ İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy. ts., c. I, s. 559.

¹¹¹ Ali el-Kari, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, trc. Harun Ünal, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 36.

¹¹² Nûh 26.

¹¹³ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, thk. Muhammed Reşid Rıza, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. IV, s. 49.

¹¹⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 176.

dahi ulaşamaz.¹¹⁵ Osmanlı döneminde de bu alanda çalışmalar yapılsa da eski zirve noktasına yükselememiştir. Çağımızda telif edilmiş, tasavvuf çevrelerinde etkin ve yaygın bir tasavvufî/işârî tefsirden söz edememekteyiz. Ancak tasavvuf ve tarikatlar gelenekçi bir yapı arz etmelerinden dolayı geçmişte telif edilen eserleri, günümüz tefsirleri olarak görmemiz de imkân dâhilindedir.¹¹⁶ Şimdi bu alanda yapılan çalışmalara kısaca değinmek istiyoruz.

Bu alanda yapılan çalışmaların bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona tefsir etmeyi amaçladığı gibi büyük çoğunluğu ise aşağıda da üzerinde durulacağı gibi belirli ve sınırlı ayet ve sureler üzerinde durmuşlardır.

Bu kitaplar salt işârî yorumlardan oluşmamakla birlikte büyük ölçüde zâhirî manaların da içlerinde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bu alanda yapılan çalışmalar bizim sayacaklarımızla sınırlı olmayıp zikredeceklerimiz önemli bir kısmını yansıtmaktadır. Bu alanda başlıca olan eserler ve işârî tefsirlerin tarihi seyri açısından bizlere fikir verecek eserleri seçmeyi uygun gördük.

Başlıca işârî tefsirler şunlardır:

1- Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896): *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Çok hacimli olmayan bu eserde sadece her sureden bir veya birkaç ayetin tefsiri bulunmaktadır. Yazma nüshaları bulunmakla birlikte ilk defa 1326 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Beyrut'ta 1423 yılında tahkik ve haşiyeye ile birlikte neşri yapılmıştır.¹¹⁷

2- Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî es-Sülemî (ö. 412/1021): *Hakâiku't-Tefsîr*. Bu eserde şahsi kanaatlerinden çok mutasavvıfların

¹¹⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 211.

¹¹⁶ Şimşek, Mehmet Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, İstanbul 2016, s. 161.

¹¹⁷ Öztürk, Mustafa, "Sehl et-Tüsterî", *DİA*, XXXVI, s. 322; ayrıca detaylı bilgi için bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 65-72.

yorumlarını naklettiğinden derleme eser niteliğindedir. Kur'ân'ın baştan sona tefsirini içermez. Seyyid İmran tenkitli neşirini yapmıştır.¹¹⁸

3- Ebu'l-Kâsım Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072): *Letâifu'l-İşârât*. İşârî tefsirler arasında derli toplu oluşu ve kendisinden sonrakilere de kaynaklık etmesi açısından mümtaz konumdadır.¹¹⁹ Mehmet Yalar tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

4- Reşîdu'd-Dîn Ebû'l-Feyz b. Ebî Saîd Ahmed b. Muhammed el-Meybudî (ö. 520/1126): *Keşfu'l-Esrâr*. Farsça ve on cilt olarak yazılan bu eserin müellifi hakkında çokça bilgi bulunamamaktadır.¹²⁰

5- İbn Berracan Abdusselam b. Abdurrahman Ebu'l-Hakem el-Endelüsî (ö. 536/1141): *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Ahmed Ferid el-Mezîdî tarafından kitabın tahkiki yapılmış olup 5 cilt olarak 2013 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

6- Ebû Muhammed Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209): *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*. Arapça olup müellifin günümüze ulaşan iki eserinden biridir.¹²¹

7- Ebu'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Hîvâkî (Necmüddin Kübrâ) (ö. 618/1221): *Aynu'l-Hayat*. Bu eser mevcut değildir. Ona nispet edilen eser aslında Necmüddin Dâye'ye (ö. 654/1256) aittir. Asıl adı da *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*'dir.¹²²

8- Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö. 632/1234): *Nuğbetu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Müfessir burada yer yer işârî manaları verip genelde zâhirî manalar üzerinde durmuştur.¹²³

9- Burhaneddin et-Tirmizî (ö. 638/1240): *Meârif*. Farsça bir eserdir.¹²⁴

10- Muhyiddin b. el-Arabî (ö.638/1240): *Tefsîru İbni'l-Arabî*. Kendisinden sonra birçok kimseyi etkilemiştir. Tefsirinde nazari tefsirler de bulunmaktadır. Eserin müellife nispeti tartışmalıdır.¹²⁵

¹¹⁸ Uludağ, Süleyman, "Sülemî Muhammed b. Hüseyin", *DİA*, XXXVIII, s. 54; ayrıca geniş bilgi için bkz. Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s. 75-96; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 91-95.

¹¹⁹ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 99-101; Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin", *DİA*, XXVI, s. 474.

¹²⁰ Tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 120-130.

¹²¹ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 136-139.

¹²² Okuyan, *Necmüddin Dâye*, s. 91-92.

¹²³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 161-162; Yılmaz, Hasan Kamil, "Sühreverdî, Şehâbüddin", *DİA*, XXXVIII, s. 42.

¹²⁴ Okuyan, *Necmüddin Dâye*, s. 49.

11- Sadreddin Konevî (ö. 673/1274): *İ'câzu'l-Beyân fî Tefsîri Ümmü'l-Kur'ân*. Tasavvufî- Felsefî açıdan Fatıha'yı tefsir etmiştir.¹²⁶

12- Abdurrezzak Kâşânî (ö. 730/1330)¹²⁷: *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. Ali Rıza Doksanyedi tarafından yapılmış olan Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın Türkçe tercemesi, Vehbi Güloğlu tarafından yayına hazırlanarak 1987 yılında basılmıştır.¹²⁸

13- Muhammed Parsa Ebü'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfızî el-Buhârî (ö. 822/1420): *Tefsîr-i Sure-i Fatıha* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3262) ve Kur'ân'ın son on sekiz süresine yazdığı tefsir (Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 72).¹²⁹

14- Abdurrahman-ı Camî (ö. 898/1492): *Tefsîrü'l-Camî* diye de anılan *Tefsîru'l-Kur'ân*. Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeyi düşünüp bu amacını gerçekleştiremediği önsözünden anlaşılmaktadır.. Fatıha ve Bakara Suresinin ilk 23 ayetini tefsir etmiştir. (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 405; Esad Efendi, nr. 78).¹³⁰

15- Şemsüddin Muhammed b. Hamza Molla Fenari (ö. 834/1431): *Aynü'l-A'yân*. Fatıha suresinin bir tefsiridir. (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 9.)¹³¹ *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenari 'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yan Adlı Eserinin Tahlili* adlı yüksek lisans tezi Zülfikar Durmuş tarafından hazırlanmıştır.

16- Nimetullah Nahcivânî (ö. 920/1514): *el-Fevâtiḥ'ul-İlâhiyye ve'l-Ma'rifetu'l-Gaybiyye*. Her ayeti kelime kelime tefsir etmiş ve tefsir etmemiş ayet bırakmamıştır.¹³² Bu eser Dilaver Gürer ve beraberindeki bir heyet tarafından altı cilt olarak *Geylânî Tefsiri* adıyla tercüme edilmiştir.

17- Aziz Mahmud Hüdâyi (ö. 1038/1628): *Nefaisü'l-Mecâlis*. Kur'ân ayetlerinin tamamı değil seçilen bazı ayetler açıklanmıştır. Yazmalarının bir kısmı iki diğerleri üç cilt halinde olup en düzgün ve en eski nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 172- 174).¹³³

¹²⁵ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 177-190.

¹²⁶ Geniş bilgi için bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 192-195.

¹²⁷ Vefat tarihi ihtilaflıdır. Bkz. Ergül, Necmettin, "Abdurrezzâk Kâşânî'nin Hayatı İlmî-Tasavvufî Eserleri ve Kişiliği", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, c. 3, sy. 5, s. 97.

¹²⁸ Ergül, *a.g.m.*, s. 106.

¹²⁹ Algar, Hamid, "Muhammed Parsa", *DİA*, XXX, 564.

¹³⁰ Okumuş, Ömer, "Camî Abdurrahman", *DİA*, VII, s. 97.

¹³¹ Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, s. 246.

¹³² Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 225.

¹³³ Yılmaz, Hasan Kamil, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *DİA*, IV, s. 339.

18- Niyazi Mısrî (ö. 1105/1694): *Tefsîrü'l-Fatiha* (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 620); *Mecâlis* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1718).¹³⁴

19- Eşrefzade İzzeddin Efendi (ö. 1153/1740): *Enîsü'l-Cinân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 976-986).Vahdet-i vücûd anlayışının en koyu Sünnî tarikatlarda bile canlılığını sürdürdüğünü göstermesi açısından önemlidir.¹³⁵

20- İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725): *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Derleme ve nakil yönü ağır basan bu tefsir kendinden önceki tefsirlerden büyük ölçüde faydalanmıştır. Tefsirin tutulmasının bir sebebi de yaptığı nakilleri güzel bir şekilde kompoze etmesidir.¹³⁶

21- İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809): *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Dilaver Selvi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Mutasavvıfların mutedil işârî yorumlarının dirayet metoduyla yazılan tefsirleri de kısmen etkilediğini görmekteyiz. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb* ve *Levami'u'l-Beyyinat*, Kurtubi'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Nizameddin en-Nîsâbûrî'nin (ö. 730/1329) *Gara'ibü'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkan*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı eserlerinde zaman zaman ayetlerin tasavvufî yorumlarına da yer verilmiştir. Alûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî*'sinde de tasavvufî etkiler açıkça görülür.¹³⁷ Nîsâbûrî ve Alûsî eserlerinde işârî yorumları ayrı başlık altında vermişlerdir. Fahrettin er-Râzî'nin ise işârî tefsir yazarlardan daha çok işârî yorumlarda bulunduğu söylenmiştir.¹³⁸

¹³⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 239.

¹³⁵ Çalık, Fatma, "Şeyh Eşrefzade İzzettin: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 1, 2016, s. 142.

¹³⁶ Namlı, Ali, "Rûhu'l-Beyân", *DİA*, XXXV, s. 211-215.

¹³⁷ Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, s. 428.

¹³⁸ Yüce, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996, s. 251.

II. İŞÂRÎ TEFSİR METODUNUN ÖZELLİKLERİ

İşâri tefsirin, sūfinin kalbine doğan bir takım işaretlere binaen Kur'ân ayetlerini yorumlaması anlamına geldiğini zikretmiştik. Bu bölümde İşâri tefsir metodunu diğer tefsir türlerinden ayıran yönleri üzerinde durmak istiyoruz. İşâri tefsir denilince ilk akla gelen şeyin tasavvufla olan irtibatı olduğunu söyleyebiliriz. Tasavvuf terminolojisinde işâri tefsir, “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham ve keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” şeklinde ifade edilir.¹³⁹ Buna göre keşf ve ilhamla Kur'ân ayetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler “işâri/remzî tefsir” adını alır.

İşâri tefsirin bir diğer adı da tasavvufî tefsirdir. Tanımına baktığımız zaman da tasavvufla olan ilişkisini görmekteyiz. Şöyle ki işâri tefsir: “İlk anda akla gelmeyen, derin bir tefekkürle, ayetin gizli bir işaretinden sülûk ehlinin kalbine doğan manaların muktezasına binaen yapılan te'vil ve tefsirdir.”¹⁴⁰ Bu tanımda açık bir şekilde tasavvufun yeri gözükmektedir. Tanımda sülûk ehlinin kastedilen hiç şüphe yok ki mutasavvıflardır. İşâri tefsir metodu ile tasavvuf arasında çok sıkı bir bağ vardır. Bunun sebebi de bu tefsir metodunun tasavvuf ehlinin elinde ortaya çıkıp onun gelişmesiyle gelişim bulması ve onun duraklamaya girmesiyle duraklamaya girmesidir diyebiliriz. Tasavvuf ehli nezdinde mutlak olarak tefsir denince akla gelen ayetlerin indiği ortam, sebebi nüzul ve kıssalar olduğundan bu minvalde konuşmak sadece nakil ve rivayet yoluyla, duyduğunu aktarma yoluyla caiz görülmüş ve tevil ile tefsir arasında ayrıma gidilmiştir. Tevilden ise Kitap ve sünnete uygunluk arz etmesi şartıyla lafzın muhtemel manalardan birine çevrilmesi anlaşılmalı, tevilin ise müevvile göre farklılık arz ettiği üzerinde durulmuştur. Tevili etkileyen faktörler olarak da anlayış temizliği, marifet rütbesi, Allah Teâlâ'ya yakınlıktan kendine düşen pay zikredilmiştir.¹⁴¹ Bu da bize mutasavvıflar nezdinde tevil ile işâri yorumun çok da farklı anlamlar taşımadığını göstermesi açısından mühimdir.

¹³⁹ Uludağ, “İşâri Tefsir”, *DİA*, XXIII, s. 424.

¹⁴⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, s. 340.

¹⁴¹ Acem, Refik, *Mevsûatu Mustalahâtı'l-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1999, s. 188.

İşârî tefsirin tarihi seyirinden bahsederken bu metodun ilk nüvesinin oluştuğu dönemlerde zikrettiğimiz Hasan-ı Basrî, Rabi'atü'l-Adeviyye, Süfyân-ı Sevrî, Abdullah b. Mübarek gibi zâhit kişiliklerin tasavvufun öncüleri olduğu bilinmektedir. Yine tarih boyunca bu tefsir metodunda eser veren ve etkisini gösteren Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi kişiliklerin de tasavvuf ehlinen olduklarını söyleyebiliriz. Tasavvufî/İşârî tefsirlerin ortaya çıkış dönemi tasavvufun ortaya çıkış dönemine kadar uzanmaktadır. Nasıl ki tasavvuf kendini Kur'ân ve sünnete dayandırıyor ise aynı şekilde işârî tefsir de kendini Kur'ân ve sünnete dayandırmaktadır.¹⁴²

İşârî tefsirin tanımında göze çarpan bir diğer husus, ilk anda akla gelmeyen bir yorum oluşudur. Zâhirîne direk olarak bakıp çıkartılacak tefsir, işârî tefsir olarak adlandırılmaz çünkü adından da anlaşılacağı üzere işârî tefsir müfessirin yahut mutasavvıfın ilk bakışta anlaşılmayan, zâhirînden herkesin göremeyeceği hususu açıklamasıdır. Bunun sahabeye dayanan en güzel örneği olarak da daha önce sahabe devrinde işârî tefsirin konumunu anlatırken Abdullah b. Abbas (r.a.)'ın Nasr Suresi'ne yapmış olduğu tefsiri verilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Kehf Suresi'nde anlatılan Musa-Hızır kıssası diye bilinen kıssada katımızdan bir ilim (من لنا علما)¹⁴³ tabiri geçmektedir. Bu işârî tefsirin bir özelliğini yansıtmaktadır. Çünkü sûfler Kur'ân-ı Kerim'in manasını bu ledunnî ilm ile aldıklarını iddia etmişler ve bu anlayışın neticesinde kendilerine has bir tefsir ilmi doğmuştur. Ancak bu düşüncelerini direk ifade etmeyi sakıncalı gördüklerinden ve bunun yanında yaptıkları yorumlara zahir ulemadan çekindiklerinden tefsir adını vermeyip işaret adını vermişlerdir. Bu tefsir işte adını buradan almaktadır.¹⁴⁴ Anlaşıyor ki ilk dönemde zahir ulemadan çekinseler de ileriki dönemlerde bu çekingenlik yerini cesarete bırakmış ve işaret kavramı işârî ve tasavvufî tefsir adını almıştır.

Görüldüğü gibi işârî tefsir metodu rivayet ve dirayet tefsirlerinden ayrı bir özellik taşımaktadır. Bunu ne rivayet diye adlandırmak ne de tam olarak dirayet diye

¹⁴² Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 161.

¹⁴³ Kehf 18/65.

¹⁴⁴ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 13.

adlandırmak mümkündür.¹⁴⁵ Lakin işârî tefsirlerde zaman zaman seleften nakil ve rivayetler de aktarılabilir. Keza dil, usul, kelimelerle ulemasının içtihatlarına benzer şekilde dirayete dayalı yorumlar da bulunabilir. Bir işârî tefsirdeki işârî yorumlar tamamıyla müellife ait olmayıp kendinden önceki sûfilerin yorumlarının aktarımı olabilmektedir ki çoğu bu surettedir. Dirayet Tefsirlerinden farklı düşünülmesinin sebebi kanaatimizce işârî tefsirlerin keşf ve ilham yoluyla olmasındandır. Bazı müellifler bu işârî/tasavvufî tefsir metodunu rivayet ve dirayet tefsir metodlarından sonra üçüncü bir tefsir metodu saymışlardır.¹⁴⁶

İşârî tefsir alanında uğraşan sûfilerin ilim konusunda diğer İslam âlimlerinden farklı bir anlayışa sahip olduklarını söyleyebiliriz. Osman Türer'in de dediği gibi onlar ilimde en son merteye olarak "ma'rifet" adını verdikleri keşfi bilgiyi kabul etmişlerdir. Onlar bu ilim türüne nazarî tecrübe ve aklî istidlal yoluyla ulaşmanın mümkün olmadığını ancak disiplinli bir dinî yaşantı sonucu, kalbin suflî duygulardan temizlenip ulvî duygularla donatılması, yani kalp tasfiyesi ve kalp gözünün açılması yoluyla ulaşılacağını savunmuşlardır.¹⁴⁷

Ana hatlarıyla işârî tefsirin özelliklerini belirttik. Ayrıca tasavvufun amelî ve nazarî olarak ikiye ayrıldığı gibi her ikisinin görüşlerine uygun olarak iki sûfî tefsirin doğduğunu söyleyebiliriz. Bunlar:

- 1- İşârî sûfî tefsir
- 2- Nazarî sûfî tefsir'dir.¹⁴⁸

Ayrıca işârî tefsirlerin zâhirî manaların dışında bâtinî manaları da barındırması Bâtinî Tefsirden de bahsetmemizi ve İşârî Tefsir'den farkını belirtmemizi zorunlu kılmaktadır. Buna ilaveten bâtinî yorumları içinde çok barındıran, zâhirî'nin dışında anlam vermesi açısından işârîye yakın olarak da değerlendirilebilecek olan mezhebi tefsirlerden sayılan Şia Tefsirinden de kısaca bahsedip İşârî Tefsir ile farklarını belirtmeyi uygun görüyoruz.

¹⁴⁵ Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 45.

¹⁴⁶ Keskiöglü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara 1987, s. 228.

¹⁴⁷ Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 48-49.

¹⁴⁸ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 13.

A. İşâri Tefsir ve Nazarî Tefsir

1. İşâri Sûfî Tefsir

Buraya kadar İşâri Tefsir yahut Tasavvufî Tefsir adıyla zikrettiğimiz çoğu şey bu kısma dâhildir. İşari tefsir denilince de ilk olarak akla İşârî Sûfî Tefsir gelir. Bu tefsir yalnızca erbâbına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmek demektir.¹⁴⁹ Bu tefsirde sûfînin öncel bir fikri olmadığı savunulur. Bulunduğu makamda okuduğu ayet ışığında kendisine doğan ilham ve işaretlere göre ayetin manasını verdiği söylenmiştir.¹⁵⁰

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta sûfîlerin ibadetleri ve riyazatları sonucunda işin iç yüzünü gösteren ledünnî ilme ulaştıklarına inanmaları ve bunu iddia etmeleridir. İşte sûfîler kalplerine doğan ilk bakışta akla gelmeyen manaları işaret diye isimlendirdiler.¹⁵¹ Bu da işârî sûfî tefsirin temelini oluşturmaktadır. Şunu da belirtmenin gerekliliğine inanmaktayız ki Mutasavvıfların vermiş olduğu bu işârî ve bâtinî manalar, onların zâhirî manayı reddettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis onlar bunu şariat için gerekli saymaktadırlar. Ayrıca çoğu defa batınî manayı kullanırken zahirî manayı nefyedecek bir şekilde kullanmamışlardır.¹⁵² Burada birkaç işârî sûfî tefsire örnek vermeyi uygun buluyoruz.

1- *“Musa'nın ardından kavmi, zînet takımlarından canlıymış gibi böğüren bir buzağı heykeli yaparak onu tanrı edindiler.”*¹⁵³ Bu ayetin işareti şudur: “İnsanı Allah'tan yüz çevirten aile ve evlat gibi her şey, insanın buzağısıdır. İnsan bundan ancak ona hâsıl olan sebep ve lezzetleri yok edebilirse kurtulur. Nitekim Yahudiler, o buzağıya tapma ibadetlerinden ancak nefisleri katlederek kurtulmuşlardı.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 13.

¹⁵⁰ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II, s. 18.

¹⁵¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 9.

¹⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 11.

¹⁵³ A'râf 7/148.

¹⁵⁴ Tüsteri, *Tefsîr*, s. 60.

2- “Biz ona iki göz vermedik mi?”¹⁵⁵ ayeti şöyle tefsir ediliyor: “Cenab-ı Hak insana bir baş gözü bir de kalp gözü vermiştir. Baş gözüyle Hakk’ın sanat eserlerini, kalp gözüyle de gayb mevkilerini görür.”¹⁵⁶

3- “Onlar ki Tâğût’a tapmaktan kaçındılar”¹⁵⁷ ayetinde Tâğût kelimesi şu şekilde açıklanmıştır: “Tâğût dünyadır. Aslı cehalettir. Kökü yeme içme üzerine tefahürdür. Meyvesi isyandır, mirası kasvet ve ukûbettir.”¹⁵⁸

Bu örneklerin işârî sûfî tefsirler hakkında fikir sahibi olmak açısından bizlere yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Şimdi de işârî tefsirin diğer çeşidini izah etmek istiyoruz.

2. İşârî Nazarî Tefsir

İşârî tefsirlerin bir diğer çeşidi olan İşârî Nazarî Tefsir Kur’ân-ı Kerim’i bazı teorilere ve felsefi görüşlere muvafık bir şekilde tevil etmektir. Tasavvuf ile felsefi öğretiler arasında bağ kuranlar, Allah’ın kitabını kendi öncel felsefi görüşlerine muvafık bir şekilde yorumlamışlardır.¹⁵⁹ Fakat Kur’ân’da kendi anlayışlarına uyacak ayetleri bulmaları kolay değildir. Çünkü Kur’ân’ın gönderiliş amacı insanlara hidayet ve onları irşat etmek olup dinin özüne ve akla aykırı olan nazariyeleri ispat etmek değildir. Bu tefsir yöntemini benimseyenler Allah’ın kitabını kendi düşünce yapılarına göre şerh etmiş ve Kur’ân’ı asıl gaye ve hedeflerinden çıkarmışlardır. Bu yöntemi benimseyen kişiler Kur’ân’a hizmet etmiş olduklarını düşünseler de bunun aksine Kur’ân-ı Kerim’i kendi felsefelerine hizmet ettirmiş olurlar. Bazı teviller makbul sayılabilirler de bile bile Allah’ın kelimasını kendi görüşüne uydurup dini kökünden kazımaya yönelik nazarî tefsirler kesinlikle muteber sayılmaz.¹⁶⁰

Sûfî nazarî müfessirler, zaman zaman kendi felsefi öğreti ve kuramlarını Kur’ân’la destekleme çabaları sebebiyle Kur’ân’dan kendilerine delil getirme ve

¹⁵⁵ Beled 90/8.

¹⁵⁶ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 395.

¹⁵⁷ Zümer 39/17.

¹⁵⁸ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 194.

¹⁵⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

¹⁶⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19; *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 13.

dayanak sağlama çabasına girmişlerdir. Bunun neticesinde onlar Kur'ân ayetlerini zahirlerinden kopararak zorlama tevillerde bulunmuşlardır.¹⁶¹

Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona bu şekilde tefsir eden bir nazârî sûfî tefsir bildiğimiz kadarıyla yoktur. İbnü'l-Arabî bu konuda hemen akla gelen isimlerin ilkidir. Onun *Futuhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserlerinde bu tür tefsirleri yer yer görmek mümkündür. Onun tefsirinde hem nazârî sûfî tefsir hem de işârî tefsir bulunmaktadır.¹⁶²

Görüldüğü üzere İşârî Sûfî Tefsir ile İşârî Nazârî Tefsir birbirinden çok farklıdır. Bunlardan birincisini kısaca İşârî Tefsir diğeri de Nazârî Tefsir diye isimlendirebiliriz. Burada birkaç nazari tefsir örneği zikretmenin uygun olacağı kanaatindeyiz:

1- Yaratmayı bir tezahür olarak gören İbnü'l-Arabî Allah'ın insanı yaratmasını “*kendi aynını görmeyi ve bu görüşle kendi sırrını kendine açıklamayı murat etme*” olarak ifade etmiştir.¹⁶³ Bunun bir neticesi olarak da “*Kafirleri uyarsan da uyarman da birdir. Onlar iman etmezler.*”¹⁶⁴ ayetini şu şekilde tefsir etmiştir: “Ya Muhammed, bana olan sevgilerini gizleyenler var ya, işte onları seni göndermiş bulunduğum tehdidinle uyarsan da uyarman da birdir, onlar senin sözüne inanmayacaklardır. Zira onlar benden başkasını düşünmezler. Hâlbuki sen onları hiç düşünmedikleri ve görmedikleri şeyle tehdit ediyorsun. Onlar nasıl sana inanırlar ki ben onların kalpleri üzerine mühür vurmuşumdur. Oraya benden başkasını koymamışumdur. Kulaklarını da mühürlemişim, âlemde benden başka bir söz işitmezler. Gözlerinde de beni görme sırasında benim cemalimden bir örtü vardır. O örtü onlardan mâsivâyı gizlemiştir. Onlar benden başkasını görmezler. Onlar için benim katımda büyük azap vardır: Onları bu yüce görüşten sonra senin uyarmana indiririm ve benden perdelerim. Nasıl ki sana da böyle yapmıştım.... İşte yaratılanların arasında benim emirlerim de böyledir. Onları gizlemişimdir. Onlara

¹⁶¹ İçöz, Talip, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil'de İşari Tefsir*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) AÜİF, Erzurum 2010, s. 31.

¹⁶² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, s. 351; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 14.

¹⁶³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28.

¹⁶⁴ Bakara 2/6.

rızamı vermişimdir, onları asla kızdırmam. Bak ki Yüce Allah (O'nu tenzih ederim), velilerini nasıl düşmanları sıfatında gizlemiştir.”¹⁶⁵ Görüldüğü gibi ayetin zâhirinden böyle bir mana çıkarılamayacağı gibi bu dinin özüne de aykırıdır.

2- Aynı düşünce tarzı sebebiyle Hz. Musa'nın kavminin buzağıya tapmaları meselesinin anlatıldığı ayetler¹⁶⁶ hususunda da buzağıya tapan kavmi savunarak İbnü'l-Arabî şunları söylemektedir. “Harun'un buzağıya tapanları fiilen bu işten vazgeçirmeye muktedir olmamasına rağmen Musa'nın buzağıya karşı musallat kılınmış olması Allah'a her bir surette ibadet etmek için vücutta zahir bir hikmettir. Gerçi buzağının sureti, onu yaktıktan sonra zail olursa da bu, ancak ona tapanlar nazarında İlahlık kisvesine büründükten sonra zail olur. Bunun için mahlûkat nevileri arasında ya İlahlaştırma yahut musahhar olma suretiyle ibadet olunmayan bir mahlûk kalmamış oluyor. Şu hale göre akıyla düşünen kimse için bu ibadet gereklidir. Hâlbuki âlemden herhangi bir şeye ibadet eden kimse onu yüceltmek ve kalbinde ona yüksek bir derece ve mevki vermek suretiyle ibadet eder. Bundan dolayı Hak kendisini bize –dereceleri yüksek- diye bildirdi. Kendine –derecesi yüksek- demedi. Şu halde tek bir varlıkta dereceleri çoğaltılmış oldu. Çünkü Allah çok ayrı ve çeşitli derecelerde ancak kendisine ibadet edilmesini diledi. Bu derecelerden her birisi ise, İlahi tecelliye aksettiren bir mahal olduğu için Hakka her derecede ibadet olundu. Kendisine ibadet olunan en büyük tecelli mahalli ise hevâ yani aşktır. Nasıl ki Allah '*Hevâsını kendisine İlah edinen kimseyi gördün mü?*' buyurmuştur.¹⁶⁷ Şu halde hevâ mabudun en büyüğüdür. Çünkü herhangi bir şeye ancak onun sevkiyle kulluk edilir.”¹⁶⁸

3. İşârî Tefsir ve Nazarî Tefsirin Farkları

1- İşari tefsirin, sûfinin tefsirini öncel fikirlerine dayandırmayıp, kendi riyazeti nispetince ve seyri sulûku neticesinde ulaştığı mertebeye göre keşif ve ilham yoluyla kalbine doğan birtakım işaretler ile yorumlaması olduğu söylenirken nazari

¹⁶⁵ İbn Arabî, *Futuhât*, I, s. 115.

¹⁶⁶ Tâhâ 20/88-91.

¹⁶⁷ Furkân 25/43.

¹⁶⁸ İbn Arabî, *Fusûs*, s. 194.

tefsirin, bunun aksine mutasavvıfın zihnindeki öncel fikirlere ve felsefi görüşlerine dayandığı söylenmektedir.¹⁶⁹

2- İşâri tefsir yapan müfessir kendi vermiş olduğu mananın dışında da ayetin farklı manalar taşıyabileceği kanaatine sahiptir. Hatta zihne ilk olarak zahir mananın geleceği, nasların ilk olarak zâhirî üzerine yorumlanması gerektiği fakat kendi vermiş olduğu bu işârî mananın da ayetin içinde bulunduğu görüşüne sahiptir. Sûfî işârî manaları kendi mertebesi, manevi yetisi ve ledünni ilmine göre kavrar. Bu sebeple sûfiden sûfiye işârî yorum farklılık gösterebilir. Buna karşın nazarî tefsir sahibi ise ayetin, kendi verdiği manadan başka bir mana taşımadığı kanaatine sahiptir.¹⁷⁰

3- İşârî tefsirde esas olan mananın lafzın zâhirî ile bağdaşması ve İslâm'ın temel prensipleriyle uygunluk arz etmesidir. Bunun aksine nazarî tefsirde verilen mananın ayetin lafzının zâhirîyle herhangi bir bağlantısı olup olmadığı İslam dininin esaslarından herhangi bir şer'î şahidin bulunup bulunmadığı sorun teşkil etmez.¹⁷¹

B. İşârî Tefsir'in Batınî Tefsir'den Ayrılan Yönleri

İşârî tefsirlerin Kur'ân ayetlerinin batınî manaları üzerinde durduğundan ve zâhirî manayı da reddetmediklerinden bahsetmiştik. Çünkü Mutasavvıflar Kur'ân'ın sadece bir mana ile sınırlandırılmasının doğru olmayacağını hem zâhirî hem de bâtinî manasının bulunacağını kabul etmişlerdir. Daha sonra tasavvufa paralel olarak gelişen işârî yorum geleneği içerisinde Kur'ân'da sonsuz manalar bulunacağı düşüncesi yerleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında da işârî tefsirlerin kesinlikle zâhirî manayı reddettiklerini söyleyemeyiz.

Zahirî mananın dışında yorumların gelişmesinin en büyük sebebi, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e isnat edilen “*Her ayetin bir zahri bir batni bir haddi bir de muttala'ı vardır*”¹⁷² rivayettir. Biz burada bu rivayetin sıhhati üzerinde

¹⁶⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 20.

¹⁷⁰ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 14.

¹⁷¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 10.

¹⁷² Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr min Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-VI, Dâru'l-Fikr, yy. ts., c. III, s. 54.

durmayacağız.¹⁷³ Bu rivayetteki zahir ve batın kavramlarına verilen çok farklı manalar vardır. Bu manaları Öztürk'ün şu şekilde sıraladığını görmekteyiz.

- 1- “Zâhir tilâvet ve anlayış; bâtin tedebbür ve tefekkürdür.
- 2- Zâhir Kur’ân’ın kendisine iman edilmesi gereken tenzili; bâtin tenzilin gereğince hareket edilmesidir.
- 3- Zâhir Kur’ân’ın lafzı; bâtin onun tevilidir.
- 4- Zâhir geçmiş milletlerden ve onların âkıbetlerinden söz eden ayetler; bâtin öğüt ve uyarı ayetleridir.
- 5- Zâhir zâhir ilim ulemasına (rusüm uleması) açılan manâlar; bâtin ise Allah’ın hakikat erbâbına açtığı manâlardır.
- 6- Zâhir tefsir; bâtin tevidir.
- 7- Zâhir ifadesi açık ve anlaşılabilir olan; bâtin ise izaha ihtiyaç duyandır.
- 8- Zâhir hikmet ya da hüküm; bâtin ilimdir.
- 9- Zâhir Kur’ân’ın tenzili; bâtin tevilidir.
- 10- Zâhir tilâvet, bâtin fehmdir.
- 11- Zâhir Kur’ân’ın tilâveti, bâtin tevilidir.
- 12- Zâhir sözde ifade edilen anlamı kavramak; bâtin Allah’ın sıfatları ve kullarına sunduğu nimetleri üzerine düşünüp murakabe etmek; çeşitli delalet yollarıyla ahkâm ayetlerinden istinbatta bulunmaktır.”¹⁷⁴

Her ayetin bir de bâtinî manası olduğunu bildiren rivayet, bizim için işârî tefsire kaynaklık etmek üzere batınî açıdan yani ayete ilk bakışta anlaşılmayacak hususları açıklamaya fırsat vermesi açısından önemlidir. Bu noktada batınî tefsir veya yorumla işârî yorumların ortaya çıkışını birleştirebiliriz. Lakin en başta da dediğimiz gibi bu rivayeti esas alarak batınî yorumlarda bulunan işârî tefsirler ki - nazari olanlarını istisna ediyoruz- zâhirî manayı kesinlikle reddetmemektedirler. Bilakis onlar için ayetin zâhirî manası ne kadar önemli ise bâtinî manası da o kadar önemlidir.

¹⁷³ Bu rivayetin değerlendirmesi için bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 166-170.

¹⁷⁴ Öztürk, Mustafa, *Kur’an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, Ankara 2016, 253-254.

Batınî manalar üzerinde duranlara verilen “Bâtınîyye” ismi üzerinde durmak gereklidir. “Gizli olmak; bir şeyin iç yüzünü bilmek” anlamındaki batn yahut butûn mastarından ismi fail olarak türetilen batn kelimesine nispet ekinin eklenmesi suretiyle oluşmuş bir terimdir.¹⁷⁵ Buna göre bâtinîyye “gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler” anlamına gelir. Terim olarak “her zâhirîn bir Batınî ve her nassın bir te'vili bulunduğunu ve bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” diye tarif edilebilir.¹⁷⁶ Abbasiler döneminde ortaya çıkan bu grubun temel özelliği Kur’ân ayetlerinin bir zâhirînin bir de Batınînin bulunduğu çekirdekte önemli olanın kabuk değil içi olduğu gibi naslarda da zahirlerinin değil batınlarının önemli olduğunu savunmasıdır. Bunun da ötesine giderek bâtinin Kur’ân ayetlerinin zâhirîyle amel etmeye engel olduğu ve ayetlerin zâhirîyle amel edenlerin cezalandırılması gerektiği görüşünü savunmasıdır.¹⁷⁷ Kendilerine delil olarak şu ayeti getirmişlerdir. “*Aralarına kapılı bir sur çekilir ki, onun içinde rahmet dış yönünde ise azap vardır.*”¹⁷⁸ Cerrahoğlu, Batınîlerin zâhirî manayı değersiz, gereksiz üstüne üstlük cezayı gerektirecek bir şey olarak gördükleri kanaatindedir.¹⁷⁹ Yine Batınîlerin mananın tek ve batın olduğunu ve bunu da yalnızca muayyen sırrî kudrete sahip Allah ile bağlantısı olan belirli insanların -bununla da kastettikleri masum imamlardır- bileceğini savundukları iddia olunmuştur.¹⁸⁰ Bununla birlikte İsmâîlîler’in sadece Batınî kabul edip zâhirî reddettiklerine dair yapılan genellemenin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Son dönem İsmâîlî müellifler bu konuda zâhirîn terkinin mümkün olmadığı ve kendilerinin de bu konuda diğer mezheplerden farklı bir tutum sergilemediklerini ve farkın sadece bâtinî tevil seviyesinde olacağı üzerinde durmuşlardır.¹⁸¹

Bâtınîler yaşadıkları çeşitli bölgelere, savundukları görüşlere, benimsedikleri sisteme, giydikleri farklı elbiseye kadar buldukları yörelerde

¹⁷⁵ Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Lugatı, İstanbul 2010, s. 123.

¹⁷⁶ İlhan, Avni, “Bâtınîyye”, *DİA*, V, s. 190.

¹⁷⁷ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 166.

¹⁷⁸ Hadîd 57/13.

¹⁷⁹ Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 125.

¹⁸⁰ İlhan, “Bâtınîyye”, *DİA*, V, s. 190.

¹⁸¹ Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Tefsirde Batınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, s. 276-279.

kendilerini diğer insanlardan ayırt eden her türlü özelliklere ve bağlı oldukları liderlere göre İsmailiyye, Seb'iyye, Ta'lîmiyye, Mazdekiyye, Babekiyye, Zenadîka, Melahide, Karamita, Nasiriyye, Nusayriyye, Dürziyye, Sabbahiyye, Haşîşiyye, Muhammire, Hürremiyye gibi değişik adlarla anılmışlardır.¹⁸² Bâtînîyye, zahir nasları batînî manalar ile tevil eden çokça gruplar ve mezhepler için ortak kullanılan bir lakap olmuştur.¹⁸³

İşârî tefsir ile batînî tefsirin birbirinden ayrılması gerektiğini ifade etmek üzere Ali Osman Koçkuzu şunları söylemektedir: “Bir zamanlar bâtinî tefsir sözü, olumlu anlamda kullanılırdı. Fakat sonradan bu deyim, belirli bir siyasi örgütün veya örgütlerin ideolojilerin ortak adı olunca ve sözü geçen kişiler de bu tevillerinde yanlış ve kasıtlı yollara sapınca deyim olumsuz bir anlam kazandı.” Ona göre: “*Bâtînî tefsirde daha çok örgütlü bir tefsir ve tevil hareketi varken işârî tefsirde niyet halistir. Yani işârî tefsirde oluşan bazı hatalar kasıtsız yapılmışken, bâtinî tefsirde sözü tahrif ve saptırma vardır.*”¹⁸⁴

Batînî tefsirin işârî tefsirden farklı olduğu hususunda Karapınar şunları söylemektedir: “Batînî tefsir ile işârî tefsir arasında metni aşırı zorlama noktasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır. Bu sebeple, iki deyimden birbirinden ayrıştırılarak kullanılması daha isabetli gözükmemektedir. Bu karışıklığın pek çok kavramda olduğu gibi, ıstılahların ince ayrıntılarının dikkate alınmaması ve tam yerleşmemesinden kaynaklandığı da düşünülmektedir.”¹⁸⁵

Batînî tefsirlerin şeriata karşı bir tutumlarından, tahriften ve ayeti istenilen noktalara çekmekten söz edilebilecekken aynı şeyi işârî tefsirler için söyleyemez oluşumuz aradaki farkı bizlere göstermektedir.¹⁸⁶

¹⁸² Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Mektebetü'l-Hüseynî't-Ticariyye, Mısır 1948, c. I, s. 335-336; İlhan, “Bâtînîyye”, *DİA*, V, s. 191.

¹⁸³ Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1973, II, s. 7.

¹⁸⁴ Koçkuzu, Ali Osman, “Hz. Peygamber'in Mizacı ve Hadiste İşari Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta 2001, s. 231-232.

¹⁸⁵ Karapınar, Fikret, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV.- V.M. X.-XI. Asır)*, SÜSBE (Basılmamış doktora tezi) Konya 2006.

¹⁸⁶ Gördük, Yunus Emre, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Batînî Tefsirden Farkı”, *Marife: Bilimsel Birikim*, 2011, c. XI, sy. 2, s. 40.

Şia tefsirlerini bâtinî tefsirlerden ayrı ele alıp üzerinde durmamamızın sebebi, bâtinî tefsirlerin ilk olarak Şia'nın elinde çıkmış ve kendi düşüncelerini bu yolla savunma gereği duymuş olmalarından ve Şia tefsirlerini eleştiri konusu yapan aşırı tevillerin bâtinî tefsirlerde de bulunmasındandır. Şia tefsirlerinde son derece bâtinî manaların bulunduğu gerçeği ve bâtinî tefsir/şia tefsir ilişkisi de gayet açıktır.

Şia tefsiri derken İsmailiyye Şia'sının üzerinde özellikle duruyoruz. Bunlar takiyye esasından hareketle; gerek Allah kelamının gerekse de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin sözlerinin zâhirî, hakiki manayı ifade etmediğini, onların asıl fikrinin başka olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kur'ân ve hadisin de zahirden başka manaları olduğunu; zâhirîn yalnızca gizli hakikatlere işaret eden kabuklar olduğunu ve bununla iktifa edenlerin şariat bağlarından kurtulamayacaklarını, batın ilmüne vakıf olanlardan dini yükümlülüklerin kalkacağını söylerler. Bundan dolayı Bâtinîyye ismini almışlardır¹⁸⁷ ve biz de bunları Batınî tefsir adı altında zikretmiş olduk.

Her ne kadar mutasavvıfların batınî ilmi Şia'dan aldığı savunulsa¹⁸⁸ da bir takım kavramların ve isimlerin Batınî Şif Tefsirlerde ne şekilde açıklandıklarını görmemiz bizler için İşari tefsirler ile Batınî Şif tefsirlerin ayrımını yapabilmemiz açısından yerinde olacaktır.

Öncelikle gerek Ahbârîler gerek Usûlîler olsun Şia çatısı altında topladığımızda açık bir şekilde bunların Hz. Ali'den önceki halifelere olan kindarlıklarını, hakaretlerini biliriz. Bu iki kol arasında bu konuda temelde bir fark yoktur.¹⁸⁹ Aralarında bir fark varsa da o İsmâiliyye'nin bazen sövğu ve küfürlerini sembol ve şifrelerle formüle etmiş olmalarıdır.¹⁹⁰ Bunlar düşmanlıkta o derece ileri gitmişlerdir ki Kur'ân'da geçmekte olan cibt ve tağût kelimelerini¹⁹¹ Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer olarak anmışlardır.¹⁹² İlk iki halifeyi sadece bu ayette olumsuz olarak

¹⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 390.

¹⁸⁸ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983, s. 67.

¹⁸⁹ Öztürk, *Tefsirde Batınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, s. 481.

¹⁹⁰ Öztürk, *Tefsirde Batınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, s. 483-484.

¹⁹¹ Nisâ 4/35.

¹⁹² İbn Mansûri'l-Yemen, Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. Hasen b. Ferec, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984, s. 40.

zikretmeyip Allah Teâlâ'nın sefihler olarak adlandırdığı¹⁹³ kişilerin de kinayeli olarak bunlar olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁴ Hz. Ali'den önceki üç halifeyi, Allah'ın hacda haram kıldığı rafes, fusûk ve cidâlin¹⁹⁵ batınî tefsiri olarak zikretmekten de geri durmadıklarını görürüz.¹⁹⁶ Bunun yanında ibadetlerden namazı imama dua etmek, zekâtı kabiliyeti olanları ilme teşvik etmek, orucu zahir ehlinden ilmi saklamak, guslü ahdi yenilemek, haccı ilmi talep etmek, teyemmümü izin verilen kimseden ilim almak şeklinde anlamlandırmışlardır.¹⁹⁷

Dini temele dayanmayan, içlerindeki taassubun göstergesi olan hiçbir ilme dayanmaksızın hevâ, heves ve şarlatanlığa dayanan bu yorumları rûhî ve kalbî olan tasavvufî yorumlarla bir tutmak kesinlikle mümkün değildir. Bu örnekler sadece bu verilenlerle de sınırlı değildir. Lakin konumuzun içeriğiyle alakası sadece işârî tefsirlerden farkını belirtmek olduğundan bu kadarla iktifa ediyoruz. Maalesef onlar ibadet olarak addettikleri bâtinî tevili bir sövgü aracı olarak siyasi meseleleri gündemde sıcak tutma maksatlı kullanmışlardır.¹⁹⁸

Bütün bunlara rağmen Şia Tefsir Ekolü ile İşari Tefsir Ekolü arasında çok büyük irtibat olduğunu, aralarında organik bir bağın varlığını, Hz. Ali, Cafer-i Sadık ve diğer bazı imamlara iki grubun da değer vermesinden ötürü savunular¹⁹⁹ var olduğu gibi bunları birbirine iki rakip olarak görenler de vardır. Bu minval üzerine Faruk Bayraktar hocanın değerlendirmesi kayda değer niteliktedir: *“Siyasi sebeplerle özellikle imamet doktrinin gelişmeye başladığı Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru; Şiiler de tasavvufa karşı olumsuz tavır almaya başlamışlardır. Bunun sebebi onların mutasavvıfları imamet konusunda kendilerine rakip görmeleridir. Şöyle mutasavvıflar, hilafetinin veya velayetinin Hz. Ali vasıtasıyla kendilerine miras kaldığını iddia ederler, Şiiler de aynı şeyi kendileri için iddia ettiklerinden*

¹⁹³ Bakara 2/13.

¹⁹⁴ İbn Mansûri'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, s. 26.

¹⁹⁵ Bakara 2/197.

¹⁹⁶ İbn Mansûri'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, s. 105.

¹⁹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 403-404.

¹⁹⁸ Öztürk, *Tefsirde Batınlık ve Bâtınî Tevil Geleneği*, s. 492.

¹⁹⁹ Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir Batın Dualizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, c. II, sy. 3, s. 112.

mutasavvıfları kendilerine rakip görmüşlerdir.”²⁰⁰ Ayrıca Fazlurrahman da tasavvufun, şîliğin arka plana atılmasına ana etken olduğunu ve Sûfliğin yayılmasıyla en büyük darbeyi yine Şîliğin yediğini, Şîliğin ayağının altındaki zemini kaydırıldığını söylemiştir.²⁰¹

İşari tefsirin özelliklerini, ikiye ayrıldığını ve batınî-şîî tefsirlerle kıyaslanıp denk tutulmasının doğru olmadığını belirttikten sonra şer’î olarak bu tefsir türünün makbul olup olmaması üzerinde duracağız.

²⁰⁰ Bayraktar, Mehmet Faruk, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 99.

²⁰¹ Fazlur Rahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, s. 218.

III. İŞÂRÎ TEFSİR METODUNUN ŞER'Î YÖNÜ

İşârî tefsirin kökleri Kur'ân'a ve sünnete kadar dayandırılmaktadır.²⁰² Alimlerden büyük bir kısım işârî sûfî tefsirleri kabul etmiştir. Bununla birlikte bazıları ne olursa olsun zâhirî mananın dışına çıkılmaması gerektiği üzerinde durmuşlardır.²⁰³ Bu metodu reddedenler de savunanlar da vardır. Biz bu bölümde şer'î yönü diyerek işârî tefsir metodunun makbul olup olmadığı ve üzerinde ne tür görüşlerin olduğuna değineceğiz.

A. İşârî Tefsir Metodunu Kabul Eden Görüş

İşârî tefsiri kabul edenler buna Kur'ân'dan, hadisten ve sahabe kavlinden deliller getirmişlerdir. Biz "İşârî Tefsirin Tefsir Tarihi İçindeki Seyri" başlığı altında işârî tefsire hadisten ve sahabe kavlinden getirilen delillerin üzerinde durduğumuzdan burada Kur'ân ayetlerinden getirilen delilleri zikredip ardından işârî tefsire yapılan olumlu yaklaşımlardan bahsetmek istiyoruz.

*"Allah'ın, göklerde ve yerdeki (nice varlık ve imkânları) sizin emrinize verdiğini, nimetlerini zâhir ve bâtın olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi? Yine de, insanlar içinde, -bilgisi, rehberi ve aydınlatıcı bir kitabı yokken- Allah hakkında tartışan kimseler vardır."*²⁰⁴ Bu ayette Allah Teâlâ, insanlara zahir ve batın nimetlerini bolca ihsan ettiğini bildirmiştir.

*"Nerede olursanız olun ölüm size ulaşır; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile! Kendilerine bir iyilik dokunsa "Bu Allah'tan" derler; başlarına bir kötülük gelince de "Bu senden" derler. "Hepsi Allah'tandır" de. Bu kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamıyorlar."*²⁰⁵ Bu ayette ise kavmin anlamadığı hususun bâtınî manalar olduğuna vurgu yaptığı söylenmiştir. Çünkü onlar Arap'tı ve dillerinin Arapça olması dolayısıyla ayetlerin zâhirîni anlamamaları mümkün değildi. Buna göre bu

²⁰² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27.

²⁰³ Çelik, Ahmet, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânîsi'nde Tasavvufî Tefsir*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 1996, s. 26.

²⁰⁴ Lokman 31/20.

²⁰⁵ Nisâ 4/78.

ayetle Kur'ânî nasların bâtinî manasını anlama hususunda ilk muhataplar uyarılmış ve Kur'ân'ın bu yönünü düşünmeye sevk edilmişlerdir.²⁰⁶

*“Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”*²⁰⁷ Bu ayet hakkında Serrâc (ö. 378/988) şunları söylemiştir: “Kalplerin kilitleri, günahın çokluğundan, hevâya tabi olmaktan, dünya sevgisinden, uzun gafletten, hırsın şiddetinden, rahatlığa ve övülmeğe düşkün olmaktan ötürü kalplere çöken paslardır. Tevbe ile kalbin pası silinince gaipten kalbe nurlar doğar, o kimse kalbinden taşan hikmetleri söyler. Allah'ın Resulüne uyararak içini dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri Cenab-ı Hak, bilmedikleri ilme muttali kılar ki bu da işaret ilmidir”²⁰⁸

*“Müjdeci gelip gömleği Yakub'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi. Yakub, 'Ben size, Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim demedim mi?' dedi.”*²⁰⁹ Bu ayet de bizlere Allah'ın (c.c.) dilediği kullarına derin bir kavrayış nasip ettiğini göstermektedir. Ayrıca daha önce de zikri geçen Hızır-Musa kıssasındaki ledünnî ilm kavramı da aynı gerçekliğe vurgu yapmaktadır.

Söz konusu ayetlerin tasavvufi tefsirin önünü açtığını görmekteyiz. Yine daha önce zikrettiğimiz gibi bazı hadis-i şerifler ve sahabe kavilleri de bu tefsir ekolünün önünü açmıştır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1308) bâtın manayı tamamen reddetmeyip ilmi bâtını iki kısma ayırmıştır. “Birincisi zahire ile çelişen ikincisi ise zahir ile çelişmeyendir. Birincisi batıldır. Bunu iddia eden hatalıdır. Ya mülhid zındık ya da cahil sapkındır. İkincisi ise ikiye ayrılır. Hak da olabilir batıl da olabilir. Bunlardan birincisi Kur'ân veya hadisin lafızlarıyla o manaya istidlal edilebilir. Lakin bu manayla o lafızlar kastedilmemiştir. Bunun için buna ‘işarât’ demişlerdir. ‘Bu lafızla sadece bu mana kastedilmiştir demek Allah’a iftiradır. Diğeri ise lafzın delaletiyle değil de kıyas ve itibar yoluyla böyle bir bâtın mana çıkarmaktır. Bu da kıyas kabilindedir. Fakihlerin

²⁰⁶ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 16; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 211.

²⁰⁷ Muhammed 47/24.

²⁰⁸ Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh b. Alî b. Muhammed, *el-Lüma'*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır 1960, s. 147-148.

²⁰⁹ Yusuf 12/96.

kıyas dediklerine sūfler işaret demişlerdir. Bu da tıpkı kıyas gibi sahih de olabilir batıl da.”²¹⁰ Ayrıca İbn Teymiyye Sülemî’yi örnek göstererek sūflilerin, bazı vaiz ve fukahanın delilde değil medlulde hata ettiklerini söylemiştir.²¹¹

Yine Şâtübî (ö. 790/1388)’nin de bir takım şartlara bağlayarak bu tefsiri muteber saydığını görmekteyiz.²¹² Bu tefsir türünde eser veren ve tasavvufla ilintili olan kişilerin de bu tefsir türünü muteber saydıklarını hesaba katarsak bu tefsir türünü şer’an kabul edenlerin sayısının etmeyenlere nispetle daha çok olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Mesela Şa’rânî (ö. 973/1565)’nin bu konudaki görüşleri zikredilmeye değerdir. O şunu söylemektedir: “Şeriatın ahkâmıyla hâlisane amel eden sūfî, zâhir âlimlerin bilemeyecekleri öyle ilimlere vakıf olur ki bunu tarif etmek mümkün değildir. Kur’ân ve sünnetin zâhirinden hüküm çıkarmaya muktedir olduğu gibi zahir ulemanın anlayamayacağı manaları da kavrar. O halde her sūfî aynı anda fakihdir fakat her fakih sūfî değildir.”²¹³

B. İşâri Tefsir Metodunu Reddeden Görüş

İşâri tefsiri kabul eden görüşü zikrettikten sonra İşâri tefsiri reddeden görüşü ve ret gerekçelerini zikretmek yerinde olacaktır. İşâri tefsirlerin kalbe açılan ilhamlar sonucu yapılması onun tenkide tabî tutulmasına sebebiyet vermiştir. Bu tenkitler yer yer ileriye giderek tekfir derecesine bile ulaşmıştır. Mesela örnek olarak Vâhîdî (ö. 465/1072)’nin Sülemî’nin yazmış olduğu tefsir hakkında söylemiş olduğu “Eğer o, bu eserindeki söylediklerine inanıyorsa kafir olmuştur” sözünü²¹⁴ verebiliriz.

Şâtübî (ö. 790/1388) ise Vâhîdî’ye göre daha yumuşak bir uslûp izlemiş ve Kur’ân’da bir zahir bir de batın anlam vardır sözünden; zahir ile Kur’ân’ın Arap dili açısından anlaşılmanın, bân ile de Allah’ın gözettiği maksadın anlaşılması

²¹⁰ İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, “Risâle fî İlmi’l-Bâtın ve’z-Zâhir”, *Mecmûatu’r-Resâili’l-Müniriyye*, I-II, Mektebetu’t-Taybe, (Kahire 1346’dan Tıpkı Basım), Riyad ts., c. I, s. 232-234.

²¹¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûlu’t-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dâru’l-Kur’âni’l-Kerim, Kuveyt 1971, s. 92.

²¹² Şâtübî, *Muvâfakât*, III, s. 390-391.

²¹³ Şa’rânî, Ebû Abdirrahmân Abdülvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ el-Envarü’l-Kudsiyye fî Beyâni Âdâbi’l-Ubudiyye*, Matbaatu’l-Amire, Mısır 1315, I, s. 4.

²¹⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 338.

gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre aksi halde selef tarafından bilinmeyen bir mana verilmiş olup bunun da ispatlanması gerekmektedir.²¹⁵

Zerkeşî (ö. 794/1392) de “Mutasavvıfların Kur’ân’la ilgili yorumları tefsir değil, onların Kur’ân tilaveti esnasında hissettikleri duygu ve anlamlardır”²¹⁶ diyerek bu yorumları tefsir bile olarak değerlendirmemek gerektiğini söylemiştir.

Nesefî (ö. 537/1142) *Akâid*’inde ayetlerin zâhirî manalara göre tefsir edilmesi gerektiğini, Batınîler’in iddia ettiği gibi zâhirî mananın dışında tefsir etmenin ilhâd olduğunu söyler.²¹⁷ Bu sözü Teftazânî (ö. 792/1390) şöyle açıklar: “Batınîler naslar zahirleri üzere değildir dedikleri, yalnızca muallimin bileceği manalar olduğunu söylemelerinden dolayı Batınîye olarak isimlendirilmişlerdir.. Onlar bu sözleriyle şeriatı toptan ortadan kaldırma amacı güdüyorlar. Bu, Peygamberin getirmiş olduğu zaruri bilgiyi yalanlamak olduğundan küfürdür. fakat bazı muhakkiklerin ‘Naslar zahirleri üzeredir. Bununla beraber onlarda sulûk erbabına açılan bazı ince manalara, gizli işaretler vardır ki, bunlarla zâhirî manayı bağdaştırmak mümkündür’ şeklindeki sözleri imanının kemalinden ve irfandandır.”²¹⁸

İbn Salah (ö. 643/1245) mutasavvıfların Kur’ân’ı tefsir ederken yapmış oldukları işârî yorumları tefsir olduğunu zikretmeden yapmaları durumunda kafir olmayacaklarını lakin bunu tefsir olarak addettikleri zaman Bâtınî tefsir grubuna gireceğinden kafir olacakları görüşünü savunmuştur. İbn Salah mutasavvıf grubun yorumlarının genel olarak Kur’ân’a aykırı olmadığı ancak yaptıkları tefsirde bir kapalılık ve karışıklık olduğundan onların bu duruma müsamahakâr olmamaları gerektiği görüşündedir.²¹⁹

²¹⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, s. 390-391.

²¹⁶ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kurân*, I-IV, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988, c. II, s. 171.

²¹⁷ Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed, “Metnü’l-Akâid”, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye Mea’ Hâşiyetihî Cem’u’l-Ferâid*, Mektebetü’l-Medîne, Karaçi 2012, s. 348-349.

²¹⁸ Taftazânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye Mea’ Hâşiyetihî Cem’u’l-Ferâid*, Mektebetü’l-Medîne, Karaçi 2012, s. 348-349.

²¹⁹ Suyûtî, *İtkan*, II, s. 468.

İbn Teymiyye'nin görüşü hakkında bilgi vermiştik ve onun zahir ulemanın bilmeyeceği bir batın manayı kabul ettiğini ve muteberliğini de şarta bağladığını görmekteyiz.²²⁰

Özet olarak işârî yorumu kabul etmeyenler, bu görüşlerini şahıslar yahut bunların tevilleri üzerinden temellendirmişlerdir. İşâri tefsir yapan kişilerin, bâtinî ilimlere sahip olduğu iddiasıyla kendilerine bir kutsiyet atfedilmesi, görüşlerinin sorgulanmayıp eleştirilere tamamen kapalı olması, hiçbir şekilde zahir mananın dışına çıkılmaması gerektiği halde dışarı çıkıldığı, sistemlerin gizli kanallardan geldiği iddiası ve Kurân ile sahih sünnete uymayan durum ve yorumların var olduğu gerçeği başlıca bu metodu ret sebeplerindedir.²²¹ Sûfî anlayışta var olan bilgilerin gizli kanallardan geldiği iddiası var olduğu müddetçe mutasavvıf müfessirlerin kendilerini bu eleştirilerden uzak tutmaları imkansız görülmektedir.²²²

İşâri tefsiri makbul sayan ve saymayan görüşü ve delillerini zikrettikten sonra bu iki görüşün değerlendirilmesine yer verilmesi gerektiğini ve eğer bu tefsir türü makbul sayılacaksa ne tür şartlar altında makbul sayılacağı hususunda bilgi vermeyi uygun gördük.

C. İşâri Tefsir Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi ve Makbul Sayılabilmesi İçin Gerekli Şartlar

Her şeyden önce Kur'ân-ı Kerim üzerinden yapılacak yorumun şeriata uygun olması gerekmektedir. Kur'ân ve sahih sünnete uymayan her türlü yorumun batıl olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar mutasavvıflar bu hususu gözetmeye çalışmışlarsa da yer yer dozun kaçtığı ve kayıt tanımayan yorumların yapıldığı bilinmektedir. İçlerinden Kur'ân'ın naslarını remizler gibi olduğunu ve hakikatini de ancak havasın anlayabileceğini düşünenler olmuştur. Bu açıdan bakıldığında da onların tefsirlerinin filozofların tefsirinden farkı olmayacağını söyleyebiliriz.²²³

²²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâili'l-Müniriyye*, I, s. 232-234; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 15.

²²¹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 179-181.

²²² Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 218.

²²³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 32.

İşârî tefsirlerin tamamen şeriaten uzak olduğu iddiasını da temelsiz bulmaktayız. Nitekim Sülemî'nin tasavvufî tefsiri üzerine çalışma yapan Süleyman Ateş, Sülemî tefsiri her ne kadar batınî manaları esas alsada onun şeriatle tasavvufu birbirine bağlamada başrol oynadığını ifade etmiştir. Ayrıca onun yazdığı her eserde de şeriat ile hakikatın birbirinden ayrılmaz bir bütünlük gösterdiğini ifade etmiştir.²²⁴ Bu yorum Vâhidî'nin sözüne de cevap niteliği taşımaktadır.

Bu ekole gelen eleştirilere baktığımızda genellikle Kur'ân'ın ruhuna aykırı yorumların esas alınarak tepki gösterildiğini görmekteyiz. Ayrıca tefsiri Allah'ın muradını bildirme çabası olarak tarif edecek olursak onların yorumlarını tefsir mahiyetiyle değil de bunlara da işaret olduğu görüşüyle söylemelerinde tasavvufî tefsiri eleştiren Zerkeşî'nin ve İbnu Salah'ın aslında buna karşı olmadığını görürüz. Onlar işin çığırından çıkmasına bir engel olma mahiyetiyle bu yorumların tefsir adıyla anılmasını büyük bir yanlış olarak görmüşlerdir.

Nesefî'nin yapmış olduğu eleştiriye de Teftazânî'nin yapmış olduğu şerh, onun maksadını açıklar niteliktedir. İbn Teymiyye'nin görüşünü de gayet anlaşılır ve tutarlı buluyoruz. Çünkü o işârî yorumları bir ayrıma giderek açıklamıştır.

İşârî tefsirler hakkında delil getirilen ayetlere, hadislere ve ilk dönem selef-i salihînin uygulamasına bakarsak işârî yorumların yok sayılmaması gerektiğini düşünmekteyiz.

Bizim de bu konudaki kanaatimiz işârî tefsirleri ne toptan ret ne de toptan kabuldür. Bir müfessirin yapmış olduğu işârî yorumların tutarlı olanları olduğu gibi tutarsız olanları da muhakkak olacaktır. Bizim burada nazarî tefsir için de aynı kanaatte olduğumuz anlaşılmasın. Ayrıca Şa'rânî'nin "*Her sûfî fakihdir fakat her fakih sûfî değildir.*" görüşüne de katılmıyoruz. Ehil olmayan bir sûfnin, sûfliğine dayanarak Kur'ân'ı tefsire çalışması muteber değildir. Çünkü tefsir yapacak kimsenin bilmesi gereken bir takım ilimler vardır ve bu ilimlerden uzak bir sûfî tefsir yapamaz. Fakat zahir ilimlere vakıf olan bir kimsenin bu şekilde tefsir yapması uygun görülürse de yine birtakım şartlara bağlanmıştır. Bu şartlar;

²²⁴ Ateş, *Sülemî ve İşârî Tefsiri*, s. 163.

- 1- İşârî tefsirin Kur’ân-ı Kerim’in nazmının zâhirîni nefyedecek şekilde olmaması,
- 2- Verilen bâtinî manayı destekleyen başka bir şer’i dayanağın bulunması,
- 3- Yapılmış olan bu işârî tefsire şer’i ya da aklî bir muarızın bulunmaması,
- 4- Zahir terk edilerek, kastedilen tek mana olduğu iddia edilmemesi,
- 5- Tevil yapılırken aşırıya kaçmama, zorlama tevillerde bulunmama şeklinde sıralanmıştır.²²⁵

Sayılan şartları belirleyenler, bu tefsir metodunu uygulayanlar değil bilakis bu tür yorum ve tevillerin makbul olup olmadığını tartışan kimselerdir. İşârî tefsir külliyatına bu şartlar açısından göz atıldığında, azımsanmayacak mühim bir kısmın bu şartlara uymadığı dikkat çekmektedir.²²⁶ Konuyla alakalı Mahmut Ay’ın değerlendirmeleri şöyledir:

“Bu yorum tarzını uygulayan sũfiler, bu yorumların “tefsîr” olmadığını, tamamen “keş” mahsulü olduğunu, yani mananın ârifin kalbine doğrudan ilhâm edildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla bunların nesnel/zâhirî kriterlere göre değerlendirilmesini çelişki ve tutarsızlık olarak görmekteirler. Ancak şu hususun altını çizmek gerekir ki her yöntem ve o yöntemi oluşturan kriterler, onları meydana getiren ekol ve anlayış içerisinde anlamlıdır. Dil, zâhirî ilimlerdenir ve dil ile ifâde edilen herşey, dil kurallarını nesnel kriter ve hakem olarak kabul etmek durumundadır. şu halde sadece kalpte kalan bir ilhâm veya işârî mana, sadece o kalbin sahibini ilgilendirir, başkalarının doğruluğunu veya yanlışlığını tartışabileceği bir sahada değildir. Ancak bu ilhâm, dil ile ifâde edildiği anda, zâhirî ilimlerin sahasına girilmiş demektir. Binâenaleyh beyân ekolünün mensuplarının, zâhirî yöntemlerle ulaştıkları bir zâhirî manayı, zâhir dışı bir yolla ifâde etmeleri ne kadar anlamlı olabilirse irfân ekolünün mensuplarının da bâtinî yöntemlerle ulaştıkları bir bâtinî manayı, bâtin dışı bir yolla ifâde etmeleri ancak o kadar anlamlı olabilir.

²²⁵ şâtıbî, *Muvâfakât*, III, s. 391; Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, s. 330; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 21-25.

²²⁶ Ay, Mahmut, *Ahmed b. Acibe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2010, s. 87.

Netice itibariyle “söz”ün kendisi zâhir olduğu için, sözle ifâde edilen her şey, zâhire mâlolmuştur ve onun ölçütlerini kabullenmek durumundadır. Dolayısıyla mademki sûfîler, bunları zâhirî kalıplar içerisinde, ifâde etmektedirler, yani zâhirin sahasına girmektedirler o halde zâhir ehlinin, kendilerine yöneltecekleri tenkitleri yersizlik, yetersizlik ve kendilerini anlayamama gibi sebeplerle basite indirgememelidirler. Zira şayet zâhir ulemâsının, metin ve tarih bağlamını ölçü alarak Kur’ân’ın nesnel anlamlarını korumaya yönelik gayretleri olmasaydı, bugün manası çoğunlukla tahrife uğramış ya da kavramlarının içi boşaltılmış bir Kur’ân ile karşı karşıya kalma tehlikesi, yaşanan bir gerçekliğe dönüşmüş olabilirdi. Dolayısıyla zâhir ulemâsının, tıpkı te’vilde olduğu gibi işârî tefsirin makbul ve meşrû olabilmesi için öne sürdüğü şartlar önemsenmeli ve bu şartlara uymayan bir işârî yorum, kim tarafından yapılsa yapılsın kabul edilmemelidir.”²²⁷

Bu konuda Ay’ın tespitlerine katılıyor ve İşârî yorumların keşfe ve ilhama dayalı olduğunu iddia ettiği müddetçe bu tartışmaların da devam edeceği kanaatinde olduğumuzu belirtiyoruz.

Sait Şimşek, İşârî tefsir bağlamında tefsirin muteber sayılması için iki nokta üzerinde durur. Bunlardan birincisi bâtın mana iddialarından vazgeçilmesi diğeri de Kur’ân lafızlarının tefsirinde Arap dil kurallarına riayet edilmesidir.²²⁸ Bâtın mana iddialarından vazgeçmeleri pek mümkün görülmemekle birlikte lafzın zâhirine daha fazla ağırlık verilmesi kanaatindeyiz.

²²⁷ Ay, *Ahmed b. Acibe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru’l-Medîd*, s. 87-88.

²²⁸ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 179.

İKİNCİ BÖLÜM

TAHARET KAVRAMI VE TAHARETLE İLGİLİ AYETLERİN İŞÂRÎ AÇIDAN ELE ALINIŞI

I. TAHARET KAVRAMI VE YAKIN OLAN KAVRAMLAR

Bu bölümde Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kavramlardan tahareti ve buna benzer manaları çağrıştıran kavramları ele alacağız. Bunları da ana hatlarıyla otuz iki farz diye sayılan esasların içerisinde yer alan abdest, teyemmüm ve gusül oluşturmaktadır. Bilindiği üzere temizlik en basit ayrımıyla maddi ve manevi olarak iki sınıfta kısımlandırılır. Taharet kavramı açıklanırken beraberinde temizlik, arınma ve arındırma manaları taşıyan zekât kavramı yine temiz olan manasına gelen tayyib kavramı ve temiz olanı seçmek manasında olan ıstıfa kavramı da açıklanacaktır.

A. Taharet

Ta-he-ra kökünden mastar olarak gelen taharet kelimesi kökü itibariyle Ta-me-se fiilinin zıddı olarak kadının hayızdan temizlenmesi, gusledip kendini hayızdan arındırması anlamlarına gelip Türkçe'de temizlik manasındadır.²²⁹ Taharet, ayetlerin genelinde de yorumlandığı üzere hem maddi olan beden temizliğini hem de manevi olan nefis temizliğini ifade etmek için kullanılır.²³⁰

İslam'ın temizliğe ne denli önem verdiği hem Kur'ân-ı Kerim'den hem de sünnet-i seniyyeden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Taharet kelimesi bu mastarıyla Kur'ân'da geçerse de ta-he-ra kökünden türeyen gerek fiil, gerek isim olarak olsun otuz bir yerde geçmektedir.²³¹ Temizliğe işaret eden bu ayetler, kadınların hayızdan

²²⁹ İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, I-XVIII, "ta-he-ra" md., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. VII, s. 210; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*, I-VI, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, "ta-he-ra" md., Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, c. II, s. 737.

²³⁰ Isfehânî, Râgıb, *el-Müfredât li Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, "ta-he-ra" md., Dâru'l-Kalem, Beyrut 2002, s. 525.

²³¹ Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, "ta-he-ra" md., el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1982, s. 428-429.

temizlenmesi,²³² maldan alınan zekâtın temizlenmesi,²³³ kalplerin temizlenmesi,²³⁴ Ehl-i Beytin temiz kılınması,²³⁵ mutlak olarak temizlenmek ve temiz olmak,²³⁶ temiz içecek,²³⁷ gökten inen temiz su,²³⁸ temizleyen manasında Allah'ın ismi olarak,²³⁹ tertemiz eşler manasında,²⁴⁰ tertemiz sayfeler²⁴¹ ve ibadet edenler için beytin temiz kılınması²⁴² şeklinde gelmiştir. Ayetler bize çok açıdan temizliğin önemini göstermektedir.

Taharet bahsi gerek fıkıh külliyatında olsun gerek hadis külliyatında olsun başlardaki yerini almıştır. Buhari (ö. 256/870) dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci kitaplarını; sırasıyla “vudû”, “gusl”, “hayız” ve “teyemmüm”e ayırmıştır.²⁴³ Müslim (ö. 261/874) ikinci kitabını “Taharet” olarak isimlendirmiş, ardından üçüncü kitap olarak da “Hayız” kitabına yer vermiştir.²⁴⁴ Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/827) ve Nesâî (ö. 303/915) ilk sırada bu bahsi ele almıştır.²⁴⁵ İbni Mâce (ö. 273/886) ve İmam Mâlik'e (ö. 179/795) baktığımızda taharet kitabını ikinci sıraya aldıklarını görmekteyiz.²⁴⁶

Fıkıh kitapları da taharete gereken ilgiyi göstermiş ve genelde bu bahsi ilk sıralara almıştır.²⁴⁷

Kur'ân-ı Kerim'de taharete yapılan vurgu, hadis kitaplarının ve fıkıh kitaplarının bu konuyu öne alması ve detaylı bir şekilde bu meseleyi açıklaması, İslam'da taharetin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

²³² Bakara 2/222.

²³³ Tevbe 9/103.

²³⁴ Mâide 5/41.

²³⁵ Ahzâb 33/33.

²³⁶ A'râf 8/82; Tevbe 9/108; Bakara 2/222; Vâkıa 56/79; Tevbe 9/108.

²³⁷ İnsân 72/21.

²³⁸ Furkân 25/48.

²³⁹ Âli İmrân 3/55.

²⁴⁰ Bakara 2/25; Âli İmrân 3/15; Nisâ 4/57.

²⁴¹ Abese 80/14; Beyyine 98/2.

²⁴² Bakara 2/125; Hacc 22/26.

²⁴³ Buhârî, “Vudû”, 1-75; “Gusül”, 1-28; “Hayız”, 1-30; “Teyemmüm”, 1-9.

²⁴⁴ Müslim, “Taharet”, 223-292; “Hayız”, 293-376.

²⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 1-141; Tirmizî, “Taharet”, 1-112; Nesâî, “Taharet ve Sünenuha”, 1-206.

²⁴⁶ Malik, *Muvatta*, “Taharet”, 1-32.

²⁴⁷ Örnekler için bkz. Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Akk, I-V, Dâru'l-Marife, Beyrut 2002, c. I, s. 11; Merğînânî, Burhânüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir el-Ferğânî, *el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş, I-IV, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts., c. I, s. 13.

Tasavvufta da taharet çok önemli bir yer tutmaktadır öyle ki bir sūfiye en sevimli gelen şey bedeni ve kalbi temizliktir.²⁴⁸ Tasavvufta temizlik; zâhirî/bâtınî, ruhi/bedeni, maddi/manevi şeklinde ayrıma gidilmek suretiyle açıklanmıştır.²⁴⁹ En özlü ifadeyle mutasavvıfların üzerinde durduğu bâtinî taharet “dünya hayalini gönülden gidermek”²⁵⁰ olarak tarif edilmektedir.

Sonuç olarak tasavvufî istilahta taharet şu şekilde anlaşılmıştır. Taharet iki çeşittir. Bunlardan biri zâhirîn temizlenmesi, diğeri ise kalbin temizlenmesidir. Nasıl ki namaz beden temizliği olmadan sahih olmazsa marifet de kalp temizliği olmadan sahih olmaz. Beden temizliği için nasıl şüpheli, kirli ve kullanılmış olmayan mutlak su gerekli ise aynı şekilde kalp temizliği için de kendisinde bir karışıklık bulunmayan bir itikat ve pürüzsüz bir tevhit gereklidir.²⁵¹

B. Vudû'

Aslı husn ve nezafet manasına gelen vedâe'den olan vudû' kelimesi teveddea fiilinden ismu'l-masdar olarak gelmekte olup bazı azaları yıkamak manasına gelmektedir.²⁵² Farsça'da el suyu anlamında abdest olarak kullanılan bu kelime Türkçe'de de bu şekilde kullanılmakla birlikte fikhi istilahta belirli farzlar ve sünnetler çerçevesinde belirli organların yıkanması anlamında kullanılmaktadır.²⁵³

Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime kullanılmamakla birlikte abdestin nasıl alınacağı ve namaza kalkarken yapılması gerektiği Mâide Sûresi altıncı ayette genişçe bildirilmiştir. Taharet ile umum-husus ilişkisi olduğunu kabul ederek bu kavramı ele aldık. Çünkü abdest bir taharettir. Maddi kirden arındırdığı gibi son damlasıyla suyun kendine ulaştığı azadan sadır olan günahların affedildiği Hz.

²⁴⁸ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997, s. 682.

²⁴⁹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 336.

²⁵⁰ Cerrâhî, Safer el-Muhibbî, *İstılâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye*, (*Tasavvuf Terimleri*), haz. Derya Çakır Baş, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2013, s. 378.

²⁵¹ Acem, *Mevsûatu Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, s. 581.

²⁵² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “ve-da-e” md., XV, s. 322; Cevherî, *es-Sihâh*, “ve-da-e” md., I, s. 80-81; Asım Efendi, Ahmet, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercemesi)*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. I, s. 253.

²⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 61.

Muhammed'den (s.a.s.) aktarılmıştır.²⁵⁴ Bu açıdan da abdestin hem maddi hem de manevi bir taharet olduğu sonucuna ulaşılır. Hadis külliyatında da genellikle taharet kitabının içinde yer alan vudû', Buhârî'de yetmiş beş bâbtan oluşan bir kitap olarak yerini almıştır.²⁵⁵

Tasavvufda edeb dışı bir iş yapana tehdit maksatlı “*sana bir abdest veririm ki bir daha bozamazsın*” terimi kullanılmakla beraber Bektâşîliğe ait olan “*abdestimi bozmadım*” tabiri kişinin kararından dönmediğini göstermek için kullanılır.²⁵⁶

C. Teyemmüm

Teyemmümün kelime manası kastetmek, taammüd etmek anlamında olup niyetle beraber yüzü ve eli dirseklere varıncaya kadar meshetme ameliyesinden ibarettir.²⁵⁷ Aslı teemmüm olan bu kelimedeki “ya” harfi hemzeden mübeddel olup tefa’ul vezninde kullanılır.²⁵⁸ Abdestsizlik durumunda suyun bulunamadığı durumlarda yapılan bu hadesten taharet şekli ayette de bildirildiği üzere temiz bir toprak ile yapılır.²⁵⁹

Teyemmüm kelimesi, Kur’ân-ı Kerim’de üç yerde olmak üzere ikisinde emir, birinde de nehiy olarak geçmektedir.²⁶⁰ Emir olarak geldiği yerlerde “...*Yahut kadınlara dokunmuş da su bulamamış iseniz, temiz toprakla teyemmüm edin...*”²⁶¹ şeklinde varid olmuştur. Nehiy olarak geldiği ayette ise “*Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır*” şeklinde gelip sözlük manasıyla kullanılmıştır.

²⁵⁴ Müslim, Taharet, 244.

²⁵⁵ Buhârî, “Vudû’”, 1-75.

²⁵⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 61.

²⁵⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, “ye-me-me” md., V, s. 2064; Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, “ye-me-me” md., VI, s. 5265; İbnu'l-Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cil, I-VI, Beyrut ts., c. VI, s. 152-153.

²⁵⁸ Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, “ye-me-me” md., VI, s. 5265.

²⁵⁹ Mâide 5/6.

²⁶⁰ Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, “ye-me-me” md., s. 774.

²⁶¹ Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

Teyemmüm de taharet konusu içerisinde çok önemli bir yer tutup fıkıh kitaplarında detaylıca açıklanıp, Buhâri’de yedinci kitap olarak, İbn Mâce’de ise üçüncü kitap olarak yerini almıştır.²⁶²

D. Gusül

Türkçe’ye bu şekilde geçen gusül kelimesi aslen Arapça olup ğasele fiilinin iftiâl bâbından bir isimdir. Arapça da igtisâl fiili bütün bedeni yıkamak manasında kullanılmaktadır.²⁶³ Bunun yanında at terlediği zamanda “ıgtesele’l-feres” denir.²⁶⁴

Gusül kelimesi, kendisiyle igtisal olunan yani gusül abdesti alınan az su manasına da gelmektedir.²⁶⁵

Kur’ân’da ga-se-le kökünden türeyen dört kelime kullanılmaktadır.²⁶⁶ Bunlardan birincisi direk yıkamak manasına gelen gasele fiilinden emir olarak abdesti emreden ayette gelmiştir.²⁶⁷ Diğer kullanım cünüp iken gusül abdesti alıncaya kadar namaza yaklaşmamayı emreden kullanımdır.²⁶⁸ Burada ıgtesele fiili kullanılmış ve gusül abdesti emredilmiştir. Bunun yanında Kur’ân’da muğtesel²⁶⁹ ve ğıslîn²⁷⁰ kelimeleri de geçmektedir. Muğtesel yıkanacak yer ve yıkanacak su manasına, ğıslîn ise kanlı irin manasına, cehennem ehlinin kanından ve etlerinden gelen sıvı manasına gelmektedir.²⁷¹

Gusül, fıkıh kitaplarında farzları ve sünnetleri ve icâb ettiği durumlar etraflıca anlatıldığı gibi hadis kitaplarında da taharet bahisleri içerisinde, Buhâri ve

²⁶² Buhâri, “Teyemmüm”, 1-9, İbn Mâce, “Teyemmüm”, 1-139.

²⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ga-se-le” md., X, s. 70; Cevherî, *es-Sihâh*, “ga-se-le” md., V, s. 1782; Asım Efendi, Ahmet, *el-Okyanûsu’l-Basît*, “ga-se-le” md., V, s. 4672.

²⁶⁴ Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît*, “ga-se-le” md., V, s. 4672.

²⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ga-se-le” md., X, s. 70.

²⁶⁶ Abdalbâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, “ga-se-le” md., s. 498.

²⁶⁷ Mâide 5/6.

²⁶⁸ Nisâ 4/43.

²⁶⁹ Sâd 38/42.

²⁷⁰ Hâkka 69/36.

²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ga-se-le” md., X, s. 70; Cevherî, *es-Sihâh*, “ga-se-le” md., V, s. 1782; Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, “ga-se-le” md., V, s. 4672.

²⁷¹ Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît*, “ga-se-le” md., V, s. 4672; İbnu’l-Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, IV, s. 424.

Nesâî gibi alimlerin hadis kitaplarında daha da değer atfedilerek bir kitap ismi altında açıklanmıştır.²⁷²

Ehli tasavvuf guslün lazım geldiği durumları avâm, havâs ve hâssu'l-havâssa göre ayrı ayrı değerlendirmiştir. Onlar; şeriatte avâmın guslünün ne zaman gerektiğinin fıkıh kitaplarında yazılı olduğu, tarîkate havâssın guslünün helali olmayana şehvetle bakmakla olacağı ve hâssu'l-havâssa Allah'ı zikirden bi an gafil olmakla guslün vacip olacağı düşüncesindedirler.²⁷³

E. Zekât

Zekât kelimesi sözlükte “artmak, çoğalmak, bereket, temiz olmak, iyi, düzgün, uygun ve verimli olmak” anlamlarına gelmektedir.²⁷⁴ Bu manaları ana hatlarıyla ikiye ayırırsak birincisi artmak, çoğalmak ikincisi ise temiz olmak, arınmak anlamlarına gelir.²⁷⁵ Biz de çalışmamızın konusu taharet olduğundan zekâtın temiz olmak, arınmak ve arındırmak manasına gelen kullanımı üzerinde duracağız.

İslâm'ın şiarlarından olup beş temel esasından kabul edilen zekât kavramı; nisap miktarı üzerindeki malın üzerinden kameri bir yılın geçmesi suretiyle malın kırkta birini Kur'ân'da geçen sekiz sınıftan²⁷⁶ birine yahut bunlardan istediklerine farz ve mali bir ibadet olarak vermesi anlamına gelir.²⁷⁷ Buradaki amaç maldaki kiri temizlemek ve malı arındırmak olduğundan mal içerisinden en halis ve pakizesinden verilir.²⁷⁸

Zekât kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de sıklıkla geçen kelimelerden olup türevleriyle beraber elli dokuz yerde zikredilmektedir. Sadece zekât kelimesi otuz iki

²⁷² Buhâri, “Gusül”, 1-28; Nesâî, “Gusül ve Teyemmüm”, 1-30.

²⁷³ Cerrâhî, *Isulâhât-ı Sofiyye*, s. 123.

²⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “ze-ka” md., VI, s. 64-65; Isfehânî, *Müfredât*, “ze-ka” md., 380-381; Asım Efendi, Ahmet, *el-Okyanûsu'l-Basît*, “ze-ke-ve” md., VI, s. 5786.

²⁷⁵ Demir, Şehmus, “Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”, *AÜİF Dergisi*, sy. 28, Erzurum 2007, s. 12.

²⁷⁶ Tevbe 9/60.

²⁷⁷ Acem, *Mevsûatu Mustalahâtı't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 581; Erkal, Mehmet, “Zekât”, *DİA*, XXXIV, s. 197.

²⁷⁸ Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, “ze-ke-ve” md., VI, s. 5786.

yerde geçmekte olup bunlardan sadece altısında namazla birlikte zikredilmemiş²⁷⁹ geri kalan yirmi altı yerde namazla birlikte zikredilmiştir.²⁸⁰

Bilindiği kadarıyla cahiliyye devrinde zekât kavramı artma, çoğalma manasında kullanılırken temiz olma ve temizlenme anlamlarında kullanılmayıp Kur’ân’ın ona yüklediği anlam ile kavuşmuştur.²⁸¹

Zekât kelimesinden türeyen tezkiye kelimesine baktığımızda Kur’ân’da nefsi temizleme manasında kullanıldığını görmekteyiz. Kimi zaman “*Andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir*”²⁸² şeklinde müktesibi olduğu için kula nispet edilerek, kimi zaman “*Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah, dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez*”²⁸³ ayetinde olduğu gibi hakikatte fiilin yaratıcısı Allah olduğu için O’na nispet edilerek kullanılmıştır. Bunun yanında “*Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et*”²⁸⁴ ve “*Biz, ona daha çocuk iken hikmet ve katımızdan kalp yumuşaklığı ve ruh temizliği vermiştik*”²⁸⁵ ayetlerinde olduğu gibi bu işe alet ve aracı olan ibadete yahut vesile olan peygambere nispet edilerek tezkiye kelimesi mazi ve muzari sîgalarıyla temizleme manasında kullanılmıştır.²⁸⁶

Kur’ân’da yine zekattan türeyen tefa’ul bâbından gelen tezekkâ fiili de arınmak, temizlenmek manasında kullanılmıştır.²⁸⁷ Yine bunun yanında ismi tafdil şeklinde gelen ve daha temiz, daha helal anlamlarına gelen “ezkâ” isminin de dört yerde geçtiğini görmekteyiz.²⁸⁸ Sonuç olarak diyebiliriz ki mastarı zekât olarak gelen bu kelime özellikle türevleriyle temizlik ve arınma manalarını çağrıştırmaktadır.

²⁷⁹ Namazla birlikte zikredilmediği ayetler için bkz. A’râf 7/156; Kehf 18/81; Meryem 19/13; Mü’minûn 23/4; Rûm 30/39; Fussilet 41/7.

²⁸⁰ Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, “ze-ke-ve” md., s. 331-332.

²⁸¹ Demir, Şehmus, “Kur’an’da Zekât Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”, *AÜİF Dergisi*, sy. 28, s. 15.

²⁸² Şems 91/9.

²⁸³ Nisâ 4/49.

²⁸⁴ Tevbe 9/103.

²⁸⁵ Meryem 19/13.

²⁸⁶ Isfehânî, *Müfredât*, “ze-ka” md., s. 381.

²⁸⁷ Tâhâ 20/76; Fâtır 35/18.

²⁸⁸ Bakara 2/232; Kehf 18/19; Nûr 24/28; Nûr 24/30.

Ayrıca zekât olarak geldiği ve şer’î manada zekâtı kastettiği yerlerde bile zekâtın mal üzerinde dinen temizleyici bir özelliği olduğu da önemli bir husustur.

Tasavvuf ıstılahında zekât kelimesinin kullanımına baktığımızda, Rabbanî feyiz ile olgunlaşan nefsin temizliğine verilen bir isim olduğunu görmekteyiz.²⁸⁹

F. Tayyib

Sözlükte pis, kirli, necis, zararlı kötü niyetli, şerli manalarına gelen habîs kelimesinin mukabili olarak temiz, iyi, güzel, hoş, pakize, gökçek ve kendisinden lezzet alınan şey manasına gelir.²⁹⁰ Ayrıca helal olan şeye de tayyib denir.²⁹¹ Tayyib kelimesinin manasında, kullanıldığı yere göre genişlik meydana gelir. Mesela bitki vermeye elverişli olan yere arz-ı tayyibe, şiddetli olmayıp yumuşak esen rüzgara rîh-i tayyibe, helal olan yiyeceğe tu’me-i tayyibe, iffetli ve muhsan olan kadına imrae-i tayyibe, içinde kerahet olmayan söze kelime-i tayyibe, güvenli ve hayrı bol olan beldeye belde-i tayyibe, razı olan nefse nefsi-i tayyibe, ahdi bozmayan ve hainlik yapmayan esire seby-i tayyib, yiyen kişinin tadından lezzet aldığı yiyeceğe taâm-ı tayyib ve temiz olan toprağa türbe-i tayyibe denmiştir.²⁹²

Bu kavram Kur’ân-ı Kerim’de müzekker, müennes, cem’î müzekker ve cem’î müennes formlarıyla kırk altı yerde geçmektedir.²⁹³ Ayrıca üç yerde tâbe fiili, fiil-i mazi olarak²⁹⁴ ve bir yerde de aynı kök harflerinden türeyen cennetteki bir ağaç olduğu söylenen tûbâ kelimesi geçmektedir.²⁹⁵

Kur’ân’da pek çok yerde tayyib kelimesinin, mukabili olan habîs kelimesiyle birlikte kullanıldığını görmekteyiz²⁹⁶ ki bu, bu kelimenin temiz ve hoş olan manasıyla kullanılmış olduğunu bizlere göstermektedir. Bizim çalışmamızda da bu kavramı ele alış sebebimiz kavramın içermiş olduğu temizlik manasıdır.

²⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 779.

²⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ta-ye-be” md., I, s. 562-563; Isfehânî, *Müfredât*, “ta-ye-be” md., 314-315; Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît*, “ta-ye-be” md., I, s. 527.

²⁹¹ Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît*, “ta-ye-be” md., I, s. 527.

²⁹² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ta-ye-be” md., I, s. 563.

²⁹³ Abdalbâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, “ta-ye-be” md., s. 433-434.

²⁹⁴ Nisâ 4/3, 4; Zümer 39/73.

²⁹⁵ Ra’d 13/29.

²⁹⁶ Âl-i İmrân 3/179; Nisâ 4/2; Mâide 5/100; A’râf 7/58, 157; Enfâl 8/37; Nûr 24/26.

Kur'ân'da iyi ameller,²⁹⁷ ganimet,²⁹⁸ temiz belde,²⁹⁹ cennet,³⁰⁰ necaset bulunmayan temiz toprak,³⁰¹ manalarında kullanıldığı da tespit edilmiştir.³⁰²

Taharet ile Tayyib kavramları arasındaki bir bağlantı da necaseti giderme manası taşıyan istincanın istitâbe olarak da isimlendirilmiş olmasıdır.³⁰³

G. İstifa

Temizlik kavramıyla dolaylı olarak bağlantısı olan bir diğer kavram da ıstıfa kavramıdır. İstifa, seçme manasına gelip s-f-v kökünden türemiş iftiâl bâbında bir mastardır.³⁰⁴ Sufüvv, safvet ve safv bulanık olmayıp arı duru olan nesne, halis, pakize olan manalarına gelir.³⁰⁵

Kur'ân-ı Kerim'de seçme manasına gelen kelimeler ihtiyar, tafdîl, ictibâ ve ıstıfadır.³⁰⁶ Bunlardan ıstıfa kavramı diğerlerinden biraz daha farklı olarak temiz olanı seçme manasını taşımaktadır.³⁰⁷ İstifa fiili, Kur'ân'da; din,³⁰⁸ Hz. Meryem,³⁰⁹ Tâlût,³¹⁰ Hz. Mûsâ,³¹¹ Hz. İbrâhîm,³¹² meleklerden ve insanlardan elçiler,³¹³ seçkin kullar,³¹⁴ Hz. Âdem, Hz. Nûh, Âl-i İbrâhîm ve Âl-i Imrân için kullanılmıştır.³¹⁵ Bunların içerisinde dikkat çeken bir nokta Hz. Meryem'in seçilmişliğidir. Ayette Hz. Meryem'in temiz kılınmışlığına vurgu yapılırken seçme manasına gelen diğer fiillerin değil de ıstıfa fiilinin kullanılmış olması onun temizliğine olan vurguyu ve

²⁹⁷ Nisâ 4/2.

²⁹⁸ Nahl 16/72.

²⁹⁹ A'râf 7/58.

³⁰⁰ Sebe' 34/15.

³⁰¹ Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

³⁰² Isfehânî, *Müfredât*, "ta-ye-be" md., 315.

³⁰³ Isfehânî, *Müfredât*, "ta-ye-be" md., 315.

³⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "sa-fe-ve" md., XIV, s. 463.

³⁰⁵ Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, "sa-fe-ve" md., VI, s. 5836; İbnu'l-Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II, s. 11.

³⁰⁶ Gürkan, Salime Leyla, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. XIII, 2005, 28-29.

³⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "sa-fe-ve" md., XIV, s. 463; Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, "sa-fe-ve" md., VI, s. 5836; İbnu'l-Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II, s. 11.

³⁰⁸ Bakara 2/132.

³⁰⁹ Âl-i Imrân 3/42.

³¹⁰ Bakara 2/247.

³¹¹ A'râf 7/144.

³¹² Bakara 2/130.

³¹³ Hacc 22/75.

³¹⁴ Neml 27/59.

³¹⁵ Âl-i Imrân 3/33.

tekidi arttırmıştır. Görüldüğü üzere bu kavramda temiz olanı, halis olanı seçmek manası kuvvetlidir. İstıfa-taharet ilişkisi de bu açıdan önemlidir.

Tasavvufî ıstılahta ıstıfa, tüm saflığıyla kulun kalbinde marifetullahın yayılması için Hakk Teâlâ'nın kulun kalbini kendi marifeti için boşaltmasıdır.³¹⁶

³¹⁶ Acem, *Mevsûatu Mustalahâtı't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 66.

II. TAHARETLE İLGİLİ AYETLERİN İŞÂRÎ AÇIDAN ELE ALINIŞI

İşârî tefsir metodunun tarihi seyrini, bu metotla yazılan eserleri, İşârî tefsirin kendi içerisinde Nazarî ve Sûfî olmak üzere ikiye ayrıldığını, şer'î açıdan değerini zikredip ve genel olarak taharet ve ona yakın olan kavramlar hakkında bilgi verdikten sonra taharet ile ilgili ayetlerin işârî tefsirlerde ne şekilde ele alındıklarını ve bunlara ne gibi işârî yorumlar getirildiğini bu bölümde zikredeceğiz.

Bilindiği gibi işârî tefsirlere genel olarak bakıldığında, her ayet için muhakkak bir işârî yorum getirilme gayretine girilmediği görülmektedir. Bu metotla yazılan tefsir kitaplarına baktığımızda her ne kadar her ayetin zâhirî ve bâtinî manası vardır düşüncesi mevcut olsa da her ayet hakkında mutlaka bir işârî yorum getirildiğini söylemek oldukça zordur. Biz de bu bölümde taharet ile ilgili ayetler derken taharet kelimesinin her geçtiği ayeti zikretmeyip taharet ve temizlenme hususunun öne çıktığı ayetleri inceleme gayretinde bulunacağız.

Ele alacağımız üzere Kur'ân'da taharet kavramı sırasıyla kadınların hayızdan temizleninceye kadar onlara yaklaşılmamasını emreden ve akabinde de Allah'ın temizlenenleri sevdiğini bildirdiği ayette,³¹⁷ Allah Teâlâ'nın Hz. Meryem'i seçtiğini iki defa vurgulayıp onu temizlediğini de bildirdiği ayette,³¹⁸ abdest ayeti diye meşhur olan suyun bulunmadığında teyemmümü emreden ayette,³¹⁹ Allah Teâlâ'nın ehl-i beytten kiri giderip onları temiz kılmak istediğini bildirdiği ayette³²⁰, Kitâb'a yalnızca temizlenenlerin dokunabileceğini bildiren ayette³²¹ ve son olarak da ilk ayetlerden olan elbisenin temiz tutulmasını emreden ayette³²² öne çıkmaktadır.

Bu bölümde zikredilen ayetler sırasıyla ele alınıp işârî tefsirlerde ne şekilde yorumlandıkları ele alınacaktır. Bu yapılırken de müfessirlerin yaşadıkları dönemler dikkate alınarak yorumları sıralanacaktır. Ardından işârî tefsirin makbul sayılma

³¹⁷ Bakara 2/222.

³¹⁸ Âli İmrân 3/42.

³¹⁹ Mâide 5/6.

³²⁰ Ahzâb 33/33.

³²¹ Vakıa' 56/79.

³²² Müddessir 74/4.

şartlarına haiz olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Ahzab suresi otuz üçüncü ayet ise ehl-i beyt ile alakalı olmasından dolayı en son zikredilecek ve bu kısımda Şia tefsirlerindeki bâtinî yaklaşımlar da ele alınıp kıyaslanacaktır.

A. Hayızdan Taharet

İlk olarak ele alacağımız ayet Bakara Sûresi'nde geçmekte olan ve tamamen ahkâmla alakalı meseleleri içeren ayettir. Bu ayete öncelik vermemizin sebebi diğer ayetlere nazaran Mushaf'taki önceliğidir. Ayeti ve meâlini konuya girmeden önce zikretmekte fayda görmekteyiz.

"وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"³²³

“Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”

Bu ayette konunun ahkâmla alakalı olduğuna, kadınlardan uzak durmanın da cinsel ilişki manasında olduğuna dair akla en ufak bir şüphe gelmemektedir. Çalışmamızda taharet konusunu ele almamızın sebeplerinden biri de ahkâm ayetlerine verilen işârî yorumları gözlemlemektir. Çünkü işârî yorumlarla ilgisi olmayan okuyucu, ilk düşündüğünde aklına gelecek olan ruh, nefis, ahlak vb. konularda işârî yorumların yoğun olduğu, bunun dışındaki konularda özellikle de ahkâma dair konularda işârî yorumların azlığı yahut var olmadığı olacaktır. Lakin hem bu ayette hem de daha sonra zikredeceğimiz yine ahkâm ayeti denince ilk akla gelen ayetlerden olan abdest ve teyemmümü bizlere anlatan ayette³²⁴ işârî tefsirin azımsanmayacak derecede olduğunu görürüz. Özellikle taharetle alakalı olan tefe’ul babından ismi fail olarak getirilen “Muttahhirîn” kelimesinin ayette bulunması ve ayetin de *“Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”* şeklinde nihayete ermesi ayeti ele almamızda etkin bir faktör olmuştur.

³²³ Bakara 2/222.

³²⁴ Mâide 5/6.

Şimdi bahsettiğimiz bu ayet ile alakalı yapılan tasavvufî yorumları işârî tefsirlerden alarak nakletmekte ve üzerine değerlendirmeler yapmakta fayda görüyoruz.

Her ayetin tefsirini yapmadığını daha önce belirttiğimiz Tüsterî (ö. 283/896), hayız ve taharet ilişkisini Âl-i Imran suresindeki tertemiz eşler³²⁵ ifadesini tefsir ederken ele almıştır. Orada bu tertemiz olmaktan kastın, dünyadaki her türlü pislikten ve hayız gibi kendilerine bulaşan hadeslerden uzak olmak diye tefsir etmiştir.³²⁶

Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) gelindiğinde onun, ayetin son kısmı olan “*Allah tevbe edenleri ve temizlenenleri sever*” kısmını özetle şu şekilde tefsir ettiğini görürüz:

- “- Allah günahlardan tevbe edenleri ve ayıplardan temizlenenleri sever.
- Allah istiğfar suyuyla tevbe edenleri ve tevazu sıfatıyla beraber utangaçlık suyu dökünerek temizlenenleri sever.
- Zilletten tevbe edenleri ve gafletten temizlenenleri sever.
- Tevbeyi yaşamaktan tevbe edenleri ve hakikatte her şey başından itibaren Allah'ın hükmüyle olduğundan, herhangi bir şeyin yanılığın doğduğunu vehmetmekten temizlenenleri sever.”³²⁷

Baklî'nin (ö. 606/1209) de yine Kuşeyrî gibi ayetin son kısmının tefsirini yaptığını görmekteyiz. Şöyle ki o “*tevbe edenleri ve temizlenenleri sever*” ifadesinin tefsirini, “makamlarında durmalarından tevbe edenleri ve marifet nuruyla mahlûkatın tozundan temizlenenleri sever” şeklinde yapmaktadır.³²⁸ Yine aynı tefsirde, kalbinin her atışında ve organlarının her hareketinde ona dönenler şeklinde bir yorumun

³²⁵ Âl-i Imrân 3/15.

³²⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 39.

³²⁷ Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *Letâifu'l-İşârât*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. I, s. 105.

³²⁸ Baklî, *Arâis*, I, s. 91.

varlığını ve bunun yanında zilletten tevbe edenleri ve tevehhümden temizlenenleri, günahlardan tevbe edip ayıplardan temizlenenleri yorumlarını da görmekteyiz.³²⁹

Bu konuda İbni Atâ'nın fiillerinden tevbe edenleri ve buldukları durumlarından temizlenenleri şeklinde, Cafer'in havatırlarından tevbe edip iradelerinden temizlenenleri şeklinde, Ebû Yezîd'in de günahattan tevbe birdir, tâatten tevbe bindir şeklinde yorum yaptıkları nakledilmektedir.³³⁰

Bu konuyla alakalı en geniş işârî yorumları Necmüddin el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221) tefsirinde bulmaktayız. Öncelikle ayetin Allah'ın ahkâmını içerdiğini söyleyen Necmüddin el-Kübrâ buradaki işaretin bu ahkâmda gizlenen incelikler olduğunu belirtmiştir.³³¹ Ayette kadınlara isabet eden bu durumun bir eziyet olduğu bildirilmiş ve sadece kadınlar değil, kadınlarla birlikte erkekler de bu vesileyle imtihana tabi tutulmuşlardır. Necmüddin el-Kübrâ'nın şu cümlelerle işârî yorum getirdiğini görmekteyiz: “Allah (c.c.) hayız halindeki kadınlardan uzaklaşmayı kendine yaklaşma olarak nitelendirmiş ve onlara temizleninceye kadar yaklaşmamaları gerektiğini bildirmiştir. Daha sonra da yakınlaşmayı; emredilen şartlara ve muhabbete, vuslata ulaştıracak şekilde fitrata uygun olmasına bağlamıştır.”³³²

Ayetin son kısmındaki “*Muhakkak ki Allah temizlenenleri sever*” cümlesini tefsir ederken de temizlenenlerin, nefsin emredilen şeylerle terbiye edenler olduklarını söylemiştir.³³³ Bu kısmı açıklarken ortaya koyduğu işârî yorumlar da çok dikkat çekicidir. Bu açıklamalar daha önce de zikrettiğimiz gibi imtihanın kadınlarla beraber erkeklere de olduğunu destekler niteliktedir. “Nasıl ki kadınların zahiren hayız var ve bu hayız onların namaz ve oruçtan uzaklaşmaları dolayısıyla imandaki eksiklik sebebiyse erkekler için de batında bir hayız vardır. Bu da nefsin arzularından kendini alıkoymak olup namazın hakikati olan münacatta ve orucun

³²⁹ Baklî, *Arâis*, I, s. 91.

³³⁰ Baklî, *Arâis*, I, s. 91.

³³¹ Necmüddin el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye fi't-Tefsîri'l-İşâriyyi's-Sûfi*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, s. 299.

³³² Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, I, s. 299.

³³³ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, I, s. 300.

hakikatinde imanın noksanlığına sebeptir.”³³⁴ Buraya kadarki açıklamalarda göze çarpan noktaların başında kadınların hayız sebebiyle imanlarında eksikliğin var olduğudur. Muhtemelen bu sözün kaynağı kadınlardan bahsedip onların akıl ve din yönünden eksik olduklarına dair rivayetlerdir.³³⁵ Müellif sadece kadınların din yönünden eksik olduğunu söylememiş ve burada bir illet sebebiyle erkeklere de kıyasta bulunmuştur. Buradaki illeti ise kadınların hayzının namaza ve oruca mani olmasından dolayı namaza ve oruca hatta bunların hakikatine mani durumlar diye tespit etmiştir. Durum böyle olunca da erkek, nefsanî arzularına mani olamadığında namazını huşu ile eda edemeyeceğinden erkek için batınî bir hayız olduğu sonucuna varmıştır. İleride zikredeceğimiz açıklamaları da bunu teyit eder niteliktedir. Bütün bunları ayetin bu kısmının tefsirinde zikretmesi de bize müellifin, temizlikten kastın sadece kadınlara isabet eden hayız haliyle sınırlı kalmaması şeklinde anladığını göstermektedir.

Necmüddin el-Kübrâ tefsirine şöyle devam etmektedir. “Hayız, nasıl kanın rahimden akmasıysa hevâ da böyledir. Hevâ, insani ihtiyaçların ve beşeri özelliklerin gereklerinin baskın olmasıdır. Ne zaman hevâ galebe gelse saflık bulanır ve eziyet ortaya çıkar. Denmiştir ki - Hevâdan bir damla denizin saflığını bulandırır.- Hevânın galibiyeti, nefsi her ne kadar namazda ve oruçlu gözükse de hakikatte namazdan ve oruçtan alıkoymasındır. Sûrî hayızın eziyeti, hayız sahibi olan kadının görünüşte Allah’a yaklaştıran ibadetlerden men olunması ancak manevi olarak men olunmamasıdır. Manen hayızlı olan kimse ise manevi olarak hayızlıdır.”³³⁶ Müellifin burada tezini güçlendirmek için temellendirme yaptığını görmekteyiz. Hayız Allah’a yaklaştıracak amellerden alıkoymaya gözükse de bu zahiren olmuştur. Bundan daha kötüsü ise hevânın nefse galebe gelmesidir. Çünkü hevâ nefse galebe gelirse müellife göre manevi olarak kişi hayızlı olmuş olur ve asıl iman eksikliği o zaman ortaya çıkar. Ayetin tefsirini noktalarken son olarak da Allah’ın Mabud’un ahlakıyla temizlenenleri sevdiğini söylemiştir.³³⁷

³³⁴ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, I, s. 300.

³³⁵ Ahmed, *Müsned*, II, 374; Buhârî, “Hayız”, 6; Tirmizî, “İman”, 6.

³³⁶ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, I, s. 300.

³³⁷ Necmüddin el-Kübrâ *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, I, s. 300.

Dâye (ö. 628/1230) iddet hususunda sûri ve manevi ayırımına giderek manevi iddetten doğan eziyetin sûri iddetten daha ağır olduğunu belirtir. Yine o hayız ile hevâ arasında bir ilişki kurar ve temizleninceye kadar müddetini de insan için zaruri olan yeme, içme, cinsel ilişki vs. fiillerinden ihtiyaçları gidermekten sonrasının kastedildiğini söyler.³³⁸

Nimetullah Nahcivânî'nin (ö. 920/1514) ayette kadınların temizlenmesini mutlak manada hayızdan temizlenme olarak tefsir ettiğini hiçbir işârî yoruma gitmeyerek açıklamada bulunduğunu görmekteyiz. Temizlenenlerden maksadın da hem zâhirî hem de bâtinî kirlerden temizlenenler olarak tefsir ettiğini görmekteyiz.³³⁹

İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) bu ayetin tefsirine getirmiş olduğu işârî yorumlarda; hayızı nefsin içine düştüğü manevi cünüplük hali olarak nitelendirdiği ve bu halde iken nefse yaklaşmasının ona helal olmayacağını ve de bu durumun nefsin dünya sevgisinden yüz çevirerek gaflet cünüplüğünden yüz çevirinceye kadar devam edeceğine dair yorumlar göze çarpmaktadır.³⁴⁰

Nefsin yalnızca gafletten ve dünya sevgisinden temizlenince ancak ona yanaşılabilmesine vurgu yapan İbn Acîbe, ayette Allah'ın temizlenenleri sevmesi hususunu şu cümleler ile açıkladığını görmekteyiz: “Nefis gaflet cünüplüğünden temizlenmiş, himmetini (azim ve arzusunu) çekerek dünya necasetinden arınmış olunca, senin için kulluk görevlerini ekip yeşerteceğin bir toprağa dönüşür, rubûbiyetinin azametini müşahede tohumunu ekeceğin verimli bir arazi olur.”³⁴¹ Yani önce nefsi temizlemeye daha sonra da onu terbiye ederek verimli bir hale getirmeye vurgu yapıldığını görmekteyiz. Ayetin bahsettiği husus ile yapılan işârî yorumun bir birinden ne denli farklı oldukları hemen göze çarpmaktadır.

³³⁸ Necmüddin Dâye, Ebu'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Hivâkî, *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*, tsh. Muhammed Rıza Muvahhidî, Tahran 1392, s. 439.

³³⁹ Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye ve'l-Ma'rifetu'l-Gaybiyye*, I-II, Dâru Rukâbâ li'n-Neşr, Kahire ts., I, s. 77.

³⁴⁰ İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, I, s. 222-223.

³⁴¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, s. 223.

İşâri tefsir denince, müellifinin Türk olması hasebiyle ilk akla gelen tefsirlerden sayılan *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde, bu konuda işârî bir yorum bulunmamakla birlikte ayetin fikhî açıdan ele alındığını ve temizlenmekten maksadın gusül abdesti almak olduğuna vurgu yapılarak tamamen dirayet tefsiri yapılmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.³⁴²

Ayet hakkında tefsirlerde yer alan işârî yorumları serdettikten sonra yapılan bu değerlendirmelerin işârî tefsirin makbul sayılabilme şartlarını taşıyıp taşımadığı üzerinde durulması gerektiğini uygun görüyoruz. Bu şartları daha önce saymış olsak da değerlendirme ölçütlerimizi belirtme açısından tekrarı uygun olacaktır. Verilen işârî manalar; Kur'ân-ı Kerim'in nazmının zâhirîne ters düşüp düşmeme, verilen bâtınî manayı destekleyen şer'i bir şahidin bulunup bulunmama ve son olarak da akıl ve şeriata uygun olup olmama açılarından değerlendirilecektir. Şüphe yok ki en önemli kabul şartlarından biri de verilen işârî mananın, ayette kastedilen tek mana olmadığı düşüncesidir. Zaten işârî tefsir ile bâtınî tefsirin farkını söylerken de değindiğimiz gibi işârî tefsirlerde verilen mana tek mana kabul edilmeyip buna ilaveten çoğu zaman dirayet tefsiri yapıldıktan sonra işârî yorumlar getirilmiştir. Kimi zaman da müfessirler tarafından tefsir-işaret ayrımına gidilerek işârî yorumların bir tefsir olmayıp kendisine de ayette işaret edilerek temasta bulunulan incelikler olduğuna dikkat çekilmiştir.

Tüsterî'nin ezvâc-ı mutahhara kavramını hayız görmeme haline bağlaması aklen ve şer'an bir maniye takılmamaktadır. Zikredilen ayette temizliğin hayız görmeme hali olduğuna bir şahit olarak değerlendirilebilir.

Kuşeyrî'nin yapmış olduğu açıklamalara baktığımızda onun temizlenenlere verdiği manaları, günaha bulaşmamak, günahı tevbe etmek şeklinde olduğunu ve bunun da ayetin zâhirîne ters düşmediği açıktır. Çünkü hayız halindeki kadınla ilişkiye girmek bir günaha sürüklenip, kir bataklığına batmaktır.

³⁴² Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1405, c. I, s. 347.

Baklî'nin açıklamaları bir yönüyle Kuşeyrî'nin açıklamalarına benzese de ayeti tasavvufî mertebeler açısından değerlendirmiş olması, onun mananın zâhirinden uzaklaştığını bizlere göstermektedir.

Necmüddin el-Kübrâ, temizliği kadınlarla sınırlandırmamış, erkeğin de bâtinî olarak kirli olabileceğini söylemiştir. Kuşkusuz bu yorum ayetin nazmının zâhirînden çıkmayacak bir tevildir. Ayeti tamamen zâhirînden alıp bâtinî bir şekilde yorumlayan müfessir, akli ve nakli bir takım temellendirmelerde bulunsa da bu yorumu ayetin tefsiri olarak kabul etmek doğru olmaz. Müellifin burada Müslümanları kendi hevâ ve heveslerinden temizlenmeye teşvik ettiği de açık bir husustur.

İbn Acîbe'nin tefsiri de her ne kadar Necmüddin el-Kübrâ'dan farklı olsa da bize göre makbul görülebilme şartları taşıması açısından farksızdır.

Sonuç olarak bu ayeti ele alan işârî tefsirlerde üç gruba ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi ayeti zâhirî gibi anlayıp işârî yorumlarını da bu çerçevede getirenlerdir. İkincisi ayetin anlatmak istemediği hususlara da dikkat çekenler ve işârî yorumları ayetin zâhirînden iyice uzak olanlardır. Üçüncü grup ise Nahcivânî ve Bursevî gibi sadece dirayeti esas alarak ayeti tefsir edenlerdir.

B. Hz. Meryem'in Temiz Kılınması

Hz. Meryem'le alakalı Kur'ân'da pek çok yerde bilgi geçmektedir.³⁴³ Bizim konumuzu ilgilendiren kısım Hz. Meryem'e özellikle Allah tarafından temizlenmiş olduğunu bildiren Âli İmrân Suresi kırk ikinci ayettir. Ayet şöyledir:

"وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ"³⁴⁴

"Hani melekler, "Ey Meryem! Allah, seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı." demişlerdi."

Ayeti işârî açıdan ele elen müfessirlerin yaptığı yorumlar şunlardır:

³⁴³ Âli İmrân 3/33-38, 42, 44-47; Nisâ 4/155-156, 171; Mâide 5/17, 72, 75; Meryem 19/16-35, Enbiyâ 21/91; Mü'minûn 23/50.

³⁴⁴ Âli İmrân 3/42.

Bu ayette Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hz. Meryem'in meleklerle muhatap olabileceğini, onlarla olan konuşmasının başlangıcı olabileceği gibi onları görmeksizin kendisine yönelik şu sözleri de duymuş olabileceğini söyler: “Allah, seni üstün kılmak, benzerlerinden ve emsallerinden ayırmak suretiyle seçti ve güzelce korumak suretiyle seni ahlak dışılıklardan, günahlardan ve insanlarla ilişki kurmaktan tertemiz kıldı. Ayrıca seni zamanındaki bütün kadınlardan üstün kıldı.”³⁴⁵

Ayetteki seçme ifadesinin tekrar edilmesi konusundaki açıklamaları da oldukça dikkat çekicidir. Birinci seçme onun keramet, mertebe ve durumunun yüceliğiyle seçkin kılınması, ikincisi ise Hz. İsa'ya babasız olarak gebe kalması ve bu konuda hiçbir kadının ona benzememiş olması ve kıyamete kadar da benzemeyecek olması olduğunu belirtmiştir.³⁴⁶

Baklî (ö. 606/1209); Allah'ın Hz. Meyrem'i kendi kelimesini ona ilka etmesiyle ve yine aynı şekilde onun melekleri görmesi ve onlarla muhatap olmasıyla temiz kıldığını, başka bir açıklamasında meleklerin ona gelmesi ve onu cennet nimetleriyle rızıklandırması keramet ve mucizeleriyle temiz kıldığını söylemektedir.³⁴⁷

Necmüddin el-Kübrâ (ö. 618/1221), işâret olarak verdiğini söylediği bilgede, bizlere aslında yabancı gelmeyen ve çok da işârî sayamayacağımız bir bilgi vermektedir. O da seçilmişliğin kulun kesbiyle yahut istidatla alakalı olmamasıdır.³⁴⁸ “Allah elçilik görevini kime vereceğini en iyi bilendir.”³⁴⁹ Zikrettiğimiz ayette nübüvvetin Allah vergisi oluşuna ve kesbî değil de vehbî oluşuna delil vardır.³⁵⁰ Ayetten nübüvvetin kesbî olmadığı sonucuna ulaşmanın Hz. Meryem'in ıstıfası meselesine ne derece delil teşkil edeceği tartışılabilir olsa da nübüvvet ve risalet konusunda geçerli olan durumun Hz. Meryem için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü risalet ve nübüvvet daha büyük bir vazifedir.

³⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 148.

³⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 148.

³⁴⁷ Baklî, *Arâis*, I, s. 150.

³⁴⁸ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, II, s. 34.

³⁴⁹ En'âm 6/124.

³⁵⁰ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Yayınevi, Konya 2016, s. 323-324.

Müfessir daha sonra “ıstıfa” kavramını; alâ gayri’l-cins, alâ gayri’l-cins ve ala’l-cins, ve ala’l-cins olmak üzere üçe ayırmıştır. Bunlardan birincisi kendi cinsinin dışındakilere karşı tercih edilerek meydana gelen bir seçilmeyi ifade eder. Müfessir burada Hz. Adem’in seçilmişliğini³⁵¹ örnek olarak vermiştir. Allah, Hz. Adem’i yarattığında insan türünden hiçbir varlık yoktu ve Allah onu seçip melekleri de ona secde ettirdi.³⁵² İkincisi ise Hz. Muhammed’in bütün mahlûkâta tercih edilerek seçildiği gibi seçilmedir.³⁵³ Buna delil olarak zikrettiği hadisi şerif şöyledir: “*Ben Habîbullah’ım, bunda övünme yoktur. Ben kıyamet gününde Adem oğullarının efendisiyim livâi hamdin taşıyıcısıyım, bunda övünme yoktur. Ben kıyamet gününde şefaath edeceklerin ilkiyim, bunda övünme yoktur. Ben cennet kapısını çalacak ve cennetin kendisine açılacağı ilk kişiyim ve ben oraya fakir müminlerle beraber gireceğim, bunda övünme yoktur. Ben öncekilerin ve sonrakilerin en cömertiyim, bunda da övünme yoktur.*”³⁵⁴ İstıfa’nın son kısmı olarak da Hz. Meryem’in seçilmesini³⁵⁵ örnek olarak vermiştir. Çünkü o sadece kendiyile aynı cinste olanlar arasından seçilmiştir.³⁵⁶

Necmüddin el-Kübrâ bu girişten sonra Hz. Meryem’in dünyada diğer kadınlara tercih edilerek seçilmesini onun kemal derecesine ulaşması amacına bağlıyor ve temizlenmeyi de başkasına yönelmekten onu temizlediğini bildiriyor.³⁵⁷

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ayeti şöyle tefsir etmiştir: “Rûhânî kuvvetler melekleri temiz ve arınmış nefis Meryem’ine şehvetlerden arındırmak, aşağılık huylardan ve yerilmiş sıfatlardan temizlemek için Allah seni seçti demişlerdir.”³⁵⁸ Ona göre bütün dünya kadınlarına tercih etmesi demek yerilmiş fiillerle ve alçak melekelerle çeşitlenmiş şehvani nefislere tercih etmesi anlamındadır.³⁵⁹

³⁵¹ Âli İmran 3/33.

³⁵² Bakara 2/34.

³⁵³ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 34.

³⁵⁴ Tirmizî, “Menâkıb” 1; İbn Mâce, “Zühd”, 17.

³⁵⁵ Âli İmran 3/42.

³⁵⁶ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 34.

³⁵⁷ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 35.

³⁵⁸ İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Vahdettin İnce, II, Kitsan Yayınları, İstanbul ts., I, s. 191.

³⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *Tefsîr-i Kebîr*, I, s. 191.

Nizâmuddin Nîsâbûrî (ö. 730/1329), Hz. Meryem'in temiz kılınmasının tıpkı Hz. Peygamber'in eşlerinin, ev halkının temiz kılınması gibi masiyet ve küfürden beri kılınması, bu durumlardan temiz olması olduğu şeklinde tefsir etmiştir.³⁶⁰ Bir diğer yorum olarak da onun erkeklerin temasından, hayız ve nifastan beri kılındığını belirtmiş ve onun hayız görmediğini söyleyenlerin olduğunu zikredip hoş görülme fiillerden ve çirkin işlerden temizlenmiş olduğunu söylemiştir.³⁶¹

Nahcivânî'nin (ö. 920/1514), Hz. Meryem'in kadınlara ârız olan kötü durumlardan temizlendiğini ve sadece bundan da değil, diğer tüm pisliklerden de temizlendiği şeklinde ayeti tefsir ettiğini söyleyebiliriz.³⁶²

Hz. Meryem'in temizlenmesini Bursevî'nin (ö. 1127/1715); Allah'ın onu, küfürden, isyandan, rezil fiillerden, çirkin adetlerden, hayız ve nifâstan, erkeklerin ona temasından beri kılması olarak açıkladığını görmekteyiz.³⁶³

İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) bu ayetin tasavvufî işaretler olarak bildirdiği hususlarda vurguyu temizlenmeye değil de seçilmişliğe yaptığını görmekteyiz. Bunun yanında Allah'ın bir kulunu seçip huzuruna kabul etmesine vesile olan hususları da zikrederken kulun her türlü haram olan kötü şeylerden temizlenmesi gerektiğine değindiğini görmekteyiz.³⁶⁴

Sonuç olarak Hz. Meryem'in temiz kılınması ve seçilip diğer kadınlara üstün kılınması meselesini ele alan müfessirlerin işârî olarak getirmiş olduğu yorumları dirayet tefsirlerinde de bulabileceğimizi rahatlıkla belirtebiliriz. Ayrıca bu ayetin tefsirinde akıl ve şariat çizgisine bir aykırılığa rastlanılmadığı gibi Kur'an ayetinin nazmına da bir muhalefet söz konusu değildir. İşârî tefsirlerde Hz. Meryem'in temiz kılınmasının ana hatlarıyla, onun maddi ve manevi kir ve pisliklerden temizlenmesi, günahlardan uzaklaşması, nefsinin arındırılması, münkerden uzak durması şeklinde tefsir edildiğini görmekteyiz. Hz. Meryem'in

³⁶⁰ Nîsâbûrî, Nizâmuddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Garâibu'l-Kur'an ve Regâibu'l-Furkân*, XXX, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1962, III, s. 190.

³⁶¹ Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'an*, III, s. 190.

³⁶² Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, I, s. 107.

³⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, s. 32.

³⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, s. 312.

hayız görmemesi şeklinde yapılan tefsirlere gelince bunların sadece işârî tefsirlerde yer alan bilgiler olmadığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan bunu ele alan müfessirler de anlamı bununla daraltmamıştır. Unutulmamalıdır ki âdet hali biyolojik bir olay olup vakti geldiği zaman kadınların bu durumu yaşamaları onların sağlıklı olduklarına bir alamettir ve seçkinliğe etki eden bir husus da değildir.³⁶⁵

C. Abdest ve Teyemmüm Ayeti

Hadislerde namazın anahtarı³⁶⁶ olarak bildirilen abdest Müslümanlar için çok önemli bir ibadetin başlangıç safhasıdır. Kulun Rabbine yaklaşmasına vesile olan namaz,³⁶⁷ abdestsiz eda edilemez.³⁶⁸ Abdestin bu denli önemli oluşu, hakkında uzunca miktarda diyebileceğimiz bir ayetin varlığıyla da tekit olunmuştur. Ayet sadece abdestten bahsetmez, bununla birlikte su bulunmadığı durumda ne yapılacağı hususunda da bilgi vererek teyemmümü öğretir.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"³⁶⁹

“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 (abdest veya gusül için) 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.”

³⁶⁵ Şimşek, Mehmet Sait, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I-V, Beyan Yayıncılık, Konya 2010, I, s. 350-351.

³⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 30; Tirmizî, “Taharet”, 3; İbn Mâce, “Taharet ve Sünnetleri”, 3.

³⁶⁷ Alak 96/19.

³⁶⁸ Buhârî, “Hıyel” 2; Müslim, “Taharet”, 225; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 30; İbn Mâce, “Taharet ve Sünnetleri”, 2; Nesâî, “Zekât”, 48.

³⁶⁹ Mâide 5/6.

Bu ayette hem abdest ve teyemmüm gibi temizleyici unsurların yer alması hem de ayetin sonunda Allah'ın bizleri tertemiz yapmayı murat etmesi ayeti ele almamızı elzem hale getirmiştir. Bu ayete getirilen işârî yorumlar ele alacağımız diğer ayetlerden de daha fazladır. Şimdi bu tefsirlere bakmamız yerinde olacaktır.

Tüsterî (ö. 238/896) taharetin yemek yenilen yerin temizliği, dilin doğruluğu, günahlardan uzak oluş ve içteki huşû' olmak üzere dört şey olduğunu söyler. Bu dört şeyden her birinin de zâhirî organların temizliğinden birine mukabil olduğunu söylemektedir.³⁷⁰ Ayetteki “*Lâkin sizi temizlemek istiyor.*” İfadesinden kastedilen mananın şu olduğunu söyler: “Sebeplerden hiçbirine bağlanmaksızın sadece gönlün ihtiyaç duymasıyla ona dönmeniz için sizi hallerden, ahlaktan ve fiillerden sizi temizliyor.”³⁷¹

Tüsterî taharetin yedi kısım olduğunu söyler.

- 1- İlmin cehaletten tahareti
- 2- Zikrin nisyandan tahareti
- 3- İtaatin masiyetten tahareti
- 4- Yakînin şekten tahareti
- 5- Aklın ahmaklıktan tahareti
- 6- Zannın nemîmeden tahareti
- 7- İmanın dûnundan tahareti.³⁷²

Sülemî (ö. 412/1021) şer'î açıdan taharetin bilindiğini zikrettikten sonra onun hakikatine ancak iç temizliğini gerçekleştirenlerin, helal yiyenlerin, kalbinden vesveseyi söküp atanların ve gücü yettiğince iyi işlere yönelenlerin ulaşabileceğini söylemektedir.³⁷³

Sülemî, derleme niteliği taşıyan eserinde Tüsterî'nin eserinde gördüğümüz taharetin yedi şekilde olması gibi bazı sözlerinden alıntılar yaptığı gibi eserinde göremediğimiz bazı sözlerinden de alıntılar yapmıştır. Sülemî'nin verdiği bilgilere

³⁷⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 50.

³⁷¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 50; Sülemî, *Hakâik*, I, s. 172.

³⁷² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 50; Sülemî, *Hakâik*, I, s. 171.

³⁷³ Sülemî, *Hakâik*, I, s. 171.

göre Tüsterî taharetin en faziletlisinin kulun kendini temiz görmekten nefsinin temizlemesidir şeklinde bu ayeti tefsir etmiş ve zâhirî temizliği tastamam yapmanın batınî temizliği iyi yapmayı peşinden getireceği, namazı tam yerine getirmenin de Allah (c.c.)'ı anlamaya varis kılacağını bildirmiştir.³⁷⁴

İbn Atâ (ö. 309/922) batınların Hakk'ın baktığı yerler olduğunu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “*Allah sizlerin suretlerinize veya amellerinize bakmaz. Ancak sizin kalplerinize bakar.*”³⁷⁵ hadis-i şerifinden iktibasta bulunarak söylemiştir. Zâhirî taharetin ayetteki emre uyarak dört zahir uzvu temizlemek olduğunu, Batınî taharetin ise hainliklerden, suçlardan, vesvese ve muhalefet çeşitlerinden, aldatmacadan, kinden, nefretten, riyâdan, süm'adan ve hakkın yasakladığı diğer şeylerden temizlemek olduğunu söylemiştir.³⁷⁶

Sülemî isim vermeksizin bazı mutasavvıfların, batinî temizliğin ancak helal yemekle, helale bakmakla, helali almakla, helale gitmekle ve doğru sözlülükle sahih olacağını bunlarında aslen esrârın taharâtı yani Batınî'nin temizliği olduğunu söylediklerini nakletmiştir.³⁷⁷

Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) bu ayet üzerine yaptığı işârî yorumlar zikre değerlidir. O fıkhen nasıl namaz temizlik olmadan sahih olmuyorsa hakikatte de temizliksiz sahih olmayacağı kanaatindedir ve ona göre nasıl zâhirî'nin bir temizliği varsa sırların da birer temizliği vardır.³⁷⁸ Bu bağlamda bedenlerin temizliğinin gökten gelen su ile olduğunu, kalplerin temizliğinin ise önce pişmanlık ve mahcupluk suyuyla sonra da haya ve korku suyuyla olduğunu zikreder. Onun işârî tefsirine göre abdestte yüzü yıkamak nasıl vacip ise yüzü değersiz dünya malları için yerlerde sürünmekten korumak da elleri yıkamak nasıl vacip ise aynı şekilde onları haram ve şüpheden alıkoymak da başı mesh etmek nasıl vacip ise onu herkesin

³⁷⁴ Sülemî, *Hakâik*, I, s. 171.

³⁷⁵ Müslim “Birr”, 33; İbn Mâce, “Zühd”, 9.

³⁷⁶ Sülemî, *Hakâik*, I, s. 172.

³⁷⁷ Sülemî, *Hakâik*, I, s. 172.

³⁷⁸ Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 251.

önünde eğilmekten korumak da iki ayağı yıkamak nasıl vacip ise iç temizliğinde onları caiz olmayan yerlerde dolaşmaktan korumak da aynı şekilde vaciptir.³⁷⁹

Kuşeyrî, ayette geçen gusül hususunda da işârî yorum getirir. Nasıl ki gusulde vücudun tamamını yıkamak gerekiyorsa, aynı şekilde bâtinî temizlikte de son derece titizlik göstermek gerektiğini söyler. Onu da müridin şu şekilde yerine getireceğini belirtir: “Müridde kopukluk meydana geldiği zaman o, akdi yeniler, verdiği sözü pekiştirir, kararlılığa sıkıca sarılır, vakti teslim eder, pişmanlığa devam eder ve mahcubiyet hisseder.”³⁸⁰

Kuşeyrî için teyemmüme bakan kısmına da işârî yorum getirir. “Temizlik yapacak kişi su bulamadığı zaman teyemmüm yapması farz olduğu gibi müridin, üzerine himmetinin feyzini akıtan, onu işaretinin bereketleriyle yıkayan ve harekete geçmesini sağlayacak yardımı yapacak kimseyi bulamadığı zaman, elinden geldiğince onların yolunu takip etmeye çaba sarf etmesi ve geçmişte yaşadıklarıyla elindeki hikâyelerinde huzur bulmaya çalışması gerektiğini” söyler.³⁸¹

“Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez.” Bu cümleden şöyle bir işâret çıktığını söyler: “Mürid müridliğin hükümlerinden geri durduğu zaman ibadet alanına adım atsın. Sırlarında letâifî yitirdiği zaman vazifeleri zâhirî üzerine devam ettirsin. Hakikatin hükümlerini gerçekleştiremediği zaman şeriatın adabıyla ahlkalansın. Şayet fazileti terk etmekten sakınmıyorsa, tasarrufunu haram ve şüphe ile kirletmesin.”³⁸²

“Fakat sizi tertemiz kılmak ister” ayetteki bu cümleyi de Allah zâhirînizi koruyarak zâhirinizi zilletten, rahmetiyle de kalplerinizi gafletten korumak ister şeklinde tefsir etmiştir. Bunun hemen akabinde de yapılan iki yoruma değinmiştir. Bunlardan biri “Allah, sırlarınızı şekilleri düşünmekten, zahirlerinizi de

³⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, II, s. 251-252.

³⁸⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 252.

³⁸¹ Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 252.

³⁸² Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 252.

meşguliyetlerin ağlarına düşmekten tertemiz kılar” diğeri de “Allah, inançlarınızı, mukadderatın gerekçelerle kirleneceği vehminden tertemiz kılar”dır.³⁸³

Baklî (ö. 606/1209) tefsirinde ayette emredilen hususların yüz ile başlamasına dikkat çekmiştir. Yüz ile başlanmasının sebebi olarak da yüzü Hakk’ın tecelli nurlarının kaynağı olmasına bağlamıştır. O nurların ise ruhların birlikteliğinden bariz olduğunu ve onun letâifinin de yüzlerde yansıdığını bildirmiştir.³⁸⁴

Baklî aynı şekilde gusülde de ilk olarak yüzün yıkanmasının hâs kılındığını belirtmiştir. Bunu da Allah’ın onu nefsinden yaratmış olup onu değerli kıldığından kaynaklandığını söylemiştir.³⁸⁵ Suyu yıkamanın hikmeti olarak da onun şehvet tozlarına saldırması olduğunu söyler.³⁸⁶ Suyun özünün özelliğine dikkat çekerek Allah’ın onu yaratılışın ilk cevherinden yaratmış olduğunu söyler. Keyfiyeti hususunda da Allah’ın o suya kendi kutsiyetinin nuruyla tecelli ettiğini ve onun azametini parlattığını, yüze ulaştığında bu su Allah’ın nurunun bereketiyle temizleyici olduğunu ve diğer bütün organların da yine yüz gibi olduğunu söylemiştir.³⁸⁷

Baklî daha sonra “*Kim güzelce abdest alırsa, günahları tırnaklarının altına varıncaya kadar tüm bedeninden dökülür.*”³⁸⁸ hadisini delil olarak zikretmiştir. Ayetteki işaretin; kişinin kalbini haramlara bakmaktan, haramlara yönelmekten korsa Allah’ın o nuru söndürmeyecek oluşu Allah’a karşı gelmekten sakınmakla o manevi sırların zuhur edeceği gerçeği olduğunu söyler. Bunun neticesi olarak Baklî’nin tefsirine göre kişi, kalbi batıldan arınmış olması sebebiyle, namazlarından manevi zevki ve huşuyu alır, hayırlı fiilleri Allah’ın maneviyatına yakınlaştırma fonksiyonunu gerçekleştirir. İşte Allah’ı anarken namaz kılarken bu temizlenmiş kalple ibadet yapılırsa maneviyatın sıcak huzuruna kavuşup o namaz kötülükten ve

³⁸³ Kuşeyrî, *Letâif*, I, s. 252.

³⁸⁴ Baklî, *Arâis*, I, s. 300.

³⁸⁵ Baklî, *Arâis*, I, s. 300.

³⁸⁶ Baklî, *Arâis*, I, s. 300.

³⁸⁷ Baklî, *Arâis*, I, s. 300-301.

³⁸⁸ Müslim, Taharet, 244.

fuhşiyattan korur hale gelir.³⁸⁹ Burada Baklî'nin zikrettiği hadiste, madde ile mananın aynı anda temizlendiğine işaret vardır. Yine son olarak namazın fuhşiyattan ve münkerden alıkoyduğunu bildiren ayetin³⁹⁰ de bu vesileyle tefsirinin yapılmış olduğunu görmekteyiz.

Baklî daha sonra Ebû Osman'ın taharetin şartlarının bilindiğini ancak hakikatine ise iç âlemin taharetine muvaffak olanların, helal yiyenlerin, kalpten vesveseleri atanların, zanları terk edenlerin ve gücü yettiğinde Allah'ın emirlerine yönelenlerin nail olabileceğini söylediğini bildirmiştir.³⁹¹

Baklî ayetin sonunda “Allah sizin temizlenmenizi ister” denmeyip, “*Allah sizi temizlemek ister*” denmesinden O’nu müşahede etme nuruyla sizi sizden temizler anlamına geldiğini söylemiştir. Ardından Allah sizi fiillerinizden, halinizden, ahlaklarınızdan temizler diye söyleyenlerin olduğunu da bildirmiştir. Bu temizlemenin Allah'ın korumasıyla, zâhirîn zilletten kalplerin de O'nun rahmetiyle gafletten temizlemek olduğu şeklinde tefsir etmiştir.³⁹²

Necmüddin el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221) tefsirine baktığımızda, ayetteki “*namaza kalktığınız zaman*” kısmını gaflet uykunuzdan ve ayrılık uykusundan uyandığınız zaman şeklinde tefsir ettiğini ve namazı Allah'a yaklaştırma makamı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. “*Yüzünüzü yıkayın*” ifadesini, kendisiyle dünyaya yöneldiğiniz ve masivâya bakarak pislettiğiniz yüzlerinizi tevbe ve istiğfar suyuyla yıkayın şeklinde; “*ellerinizi yıkayın*” ifadesini, iki cihana bağlanmaktan sakının şeklinde; dirseklere kadar kaydının getirilmesini de yakın dost ve ahbaptan bile temizlenmenin gerektiği şeklinde; “*başlarınızı mesh edin*” ifadesini, nefsinizi köreltin şeklinde; ayaklarınızı topuklara kadar yıkayın ifadesini de ayaklarınızı ego ile ayağa kalkmak için kullanmaktan sakının ve fitratınız olan çamurdan da yıkayınız şeklinde işârî yorumlarla tefsir etmiştir.³⁹³

³⁸⁹ Baklî, *Arâis*, I, s. 301.

³⁹⁰ Ankebût 29/45.

³⁹¹ Baklî, *Arâis*, I, s. 301.

³⁹² Baklî, *Arâis*, I, s. 301-302.

³⁹³ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, II, s. 255.

Ayetin “*Cünüp iseniz temizlenin*” ifadesinde yer alan cünüplüğü Allah’tan başkasına yönelmek diye tarif etmiş ve nefisleri günahlardan, kalpleri yaptığı kullukları gözünde büyütmekten, sırları da başkasının görmesinden, ruhları da Allah’tan başkasını solumaktan temizlemek gerektiğini bildirmiştir.³⁹⁴

Ayette geçen tuvaletten gelmeyi şehvî arzulardan birinin giderilmesi olarak, kadınlara dokunmayı dünya lezzetlerinden bir lezzet elde etme olarak tefsir etmiştir. Su bulamamayı tevbe ve istiğfar bulamamak olarak değerlendirmiş, teyemmümü de büyüklerin ayaklarını bastığı topraklarda yuvarlanmak olarak nitelendirmiş ve onu büyük günahların temizleyicisi olarak görmüştür.³⁹⁵ Teyemmümde elleri mesh etme emrini de tefsir ederken toprakta kalplerin katılığına şifa, günah hastalığına da deva olduğunu söylemiştir.³⁹⁶

“*Allah sizi temizlemek ister*” cümlesini büyük günahlardan, büyük günahların en büyüğü olan şirkten temizleme olarak anlamış ve bu kirin de ancak bu zikredilen toprağa bulanmakla affolunabilecek olduğunu ve bu kاپıya sığınmakla temizlenebilecek bir kir olduğunu söylemiştir.³⁹⁷

Şeyh-i Ekber diye anılan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) bu ayeti tefsirinde öne çıkan noktaları zikrederim. “*Namaza kalktığınız zaman*” kavramını, gaflet uykusundan uyanıp huzur namazına durduğunuz zaman şeklinde; “*yüzlerinizi yıkayın*” emrini, kalplerinizin yüzlerini faydalı, temiz ve temizleyici ilim suyuyla, şariat ve ahlak ilimleriyle, nefsin sıfatlarının kirinden oluşan engelleri bertaraf eden muamelelerle yıkayın şeklinde; “*ve ellerinizi dirseklere kadar*” emrini, kudretlerinizi şehvetleri tatmin etme ve pislik maddelerinde tasarrufta bulunma kirinden haklar ve menfaatler sınırına kadar yıkayıp temizleyin şeklinde; “*başlarınızı meshedin*” emrini, ruhlarınızın cihetlerini kalbin bulanması tortusundan, suflî âleme yönelmesi ve dünya sevgisi nedeniyle değişime uğraması tozundan hidayet nuruyla silin şeklinde; “*ve ayaklarınızı da topuklara kadar*” emrini, bedensel tabi kuvvetlerinizin cihetlerinin üzerindeki şehvetlere dalma, lezzetlerde ifrata kaçma tozunu beden

³⁹⁴ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 255.

³⁹⁵ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 255-256.

³⁹⁶ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 256.

³⁹⁷ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-Necmiyye*, II, s. 256.

ayakta durmasını sağlayan itidal sınırına kadar siliniz şeklinde tefsir etmiştir. Buna dayalı olarak da fikhen ihtilafli olan abdest alırken ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi mevzusuna da akabinde şöyle bir açıklama getirmiştir. “Buna göre şehvetlere dalan ve lezzet almada ifrata kaçan kimsenin bunları ahlak ve riyazet ilmi sularıyla yıkaması gerekir ki kalbin huzur ve münacata hazır olmasını sağlayan berrak haline geri dönebilsin. Ama şehvet ve lezzetlere dalışların itidal çizgisine yakın olanların silmesi yeterlidir. Bu yüzden kimileri abdest alırken ayaklarını mesh eder, kimileri de yıkarlar.”³⁹⁸

Gusülle alakalı olarak bakıldığında “eğer cünüp olduysanız boy abdesti alın” kısmını, süflî cihete kapılmak, ulvî cihetten yüz çevirmek ve bütünüyle nefse meyletmek suretiyle Hakk’tan uzaklaşmışsanız şeklinde tefsir etmiştir.³⁹⁹ Görülmektedir ki İbnü’l-Arabî cünüplüğü nefse meylederek Haktan uzaklaşmak şeklinde ele almıştır.

Yine İbnü’l-Arabî’ye nispet edilen *Rahmetun mine’r-Rahmân* adlı eserde bulunan işârî yorumlara geçmezden evvel onun bu ayet hususunda yaptığı işârî tefsir de “إشارة لا تفسير” “işarettir, tefsir değildir” dediğini belirtmekte fayda görmekteyiz. Bir nevi bu onun tefsirinde yer verdiği işârî yorumları bir tefsir olarak nitelendirmediğini, ayetteki asıl muradın bu olmadığını göstermektedir.

Onun ayete verdiği işârî yorumda hadesin manevi kirlerden arınmak olduğunu söylediğini görmekteyiz. Buna ilaveten, eğer kişi manevi kirlerden kötü huy ve alışkanlıklardan arınmışsa gerçekten onun küçük ve büyük hadesten manen arınmış olduğunu söylemektedir. Batinî taharetin Allah’ın emir ve yasaklarına uymakla olacağı, asıl cenabetin Allah’ın maneviyatından uzak kalmakla olduğunu bu yüzden de hadesi kaldırırken hem bedeni hem aklı hem kalbi hem amelleri hem de nefsi, ibadetlerden alıkoyan şeylerden arındırmak gerektiğini bildirmiştir.⁴⁰⁰

³⁹⁸ İbnü’l-Arabî, *Tefsîr-i Kebîr*, I, s. 300.

³⁹⁹ İbnü’l-Arabî, *Tefsîr-i Kebîr*, I, s. 300.

⁴⁰⁰ Gurâb, Mahmûd Mahmûd, *Rahmetun mine’r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâtî’l-Kur’ân min Kelâmu’ş-Şeyhi’l-Ekber*, Matbaatu Nadr, Dimeşk 1989, II, s. 10.

Nahcivânî (ö. 920/1514) bu ayetle ilgili olarak birçok işârî yorum getirmiştir. “*Yüzünüzü yıkayın*” ifadesini değerlendirirken zâhirî mananın çok dışına çıkarak yıkamanın muhabbet suyu, özlem ve aşk-ı ilahi ile olacağını bildirmiş, yüzü Hakk’ın tecelligâhı olarak nitelemiştir. “*Ellerinizi yıkayın*” ifadesini değerlendirirken de dünya malını alıp vermek suretiyle oluşacak kirlere ellerinizi uzak tutun dediğini görürüz. Bunun dirseklere kadar uzanmasını da bu temizlikte mübalağa yapmak gerektiğine işaret sayar. Abdestin diğer farzları olan başı mesh etmek hususunda benliği silmek ve kimliğini söküp atmak şeklinde açıklama getirdiğini ve ayakları yıkama meselesine de kişiyi kendisine süslü gelen şeylere doğru giden ayaklarını gitmekten alıkoymak olarak açıkladığını görmekteyiz. Yıkamanın da topuklara kadar olması Hak dışındaki yönelişlere giden ayağı alıkoymakta mübalağa yapmaya işaret olduğunu söyler.⁴⁰¹

Ayetteki “*Cünüp iseniz temizlenin*” ifadesini Nahcivânî, “Ey Hakk’a yönelenler! Eğer madde âleminin pisliklerine ve kirlere çokça dalmışsanız, sizin ağır riyazetler ve çetin gayretler ile temizliğinizde mübalağa yapmanız gerekir.” şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁰²

Teyemmümü gerektiren meseleleri tamamen işârî bir açıdan ele alan Nahcivânî, teyemmüm emrini de kâmil bir mürşide bağlanmak olarak yorumlamıştır. Ona, batıl kimliklerle yüzü, değersiz vasıflarla elleri sürmenin emredildiğine işaret eden Nahcivânî böylelikle o mürşid-i kâmilin onları bu dünyevî sıkıntılardan kurtarıp zât-ı ilahi fezasına ve hakiki kibleye götüreceğini bildirmiştir.⁴⁰³

Ayetin “*Allah sizi temizlemek ister*” bu cümlesini dünyadan ve onun kirlilerinden arındırmak olarak tefsir etmekte olduğunu görmekteyiz.⁴⁰⁴

İbn Acîbe’nin (ö. 1224/1809) bu ayetteki tasavvufî işaretleri zikrederken öncelikle temizliğin bir maddi bir de manevi boyutu olduğuna değindiğini ve zâhiri temiz tutmak gerektiği gibi Batınî da aynı ihtimamı göstererek temiz tutmak

⁴⁰¹ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, s. 185.

⁴⁰² Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, s. 185.

⁴⁰³ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, s. 186.

⁴⁰⁴ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, s. 186.

gerektiği, aksi taktirde öyle bir abdestle (yani sadece zâhirîn temizlenerek yapıldığı abdestle) hakiki manada kişinin namazdan uzak olacağı şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Bunun sebebi olarak da bedenın amellerine itibar edilmeyeceğini ve bizden asıl istenenin de bedenle birlikte gönlün hazır olması olduğunu göstermiştir. Daha sonraki açıklamalarında da Kuşeyrî’den alıntılar yaptığını görmekteyiz.⁴⁰⁵

Abdest ve teyemmüm gibi kulu hadesten temizleyerek ibadetinin önündeki kirliliği kaldıran ve namaz ibadetinin şartı olan bu önemli hususları ele alan ayete getirilen işârî yorumları derledikten sonra bu teviller hakkında bir takım değerlendirmeler yapmamız gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle abdestsizlik durumu namaza mani olan bir kirlilik durumudur. Bu kirden temizlenmek de abdest yahut gusül yoluyla olur. Su bulunamadığı durumda da ayette belirtildiği gibi teyemmüm ile kişi bu fiki temizliği yerine getirir. Kişiyi fiki açıdan temiz kılan bu durum sadece kişiden hadesi gidermek suretiyle mi onu temiz kılar yoksa bununla beraber onun günahlarını da temizler mi sorusu da çok mühim bir sorudur. Şüphe yok ki buradaki temizlik kişinin namaz kılmaya mani olan hades durumunu ortadan kaldıracaktır. Ayrıca abdest alan kişi gerçekten işlediği günahlara tevbe psikolojisiyle abdestini alıyorsa, aldığı abdestin onu günahlardan arındıracağına kanaat getiriyorsa ve elleriyle, ayaklarıyla, gözleriyle işlediği günahlara bir daha dönmeme niyetinde ise onun için manevi bir temizliğin de söz konusu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Konumuz ile ilgili ayetin işârî yorumlarına baktığımızda ayetin anlattığı şekilde bir abdeste muhalif yorumlar görülmemektedir. Yorumlarda genellikle bu abdeste ilaveten kişinin manevi olarak hevâ ve hevesten, kirli duygulardan, haramlardan temizliğe dikkat çekildiği gözlemlenmektedir. Yani işârî tefsirler bizlere dış temizliğin yanında iç temizliği de öğütlemektedir. Ayrıca ayetin zâhirî manasının nefyedilmemiş olması bunun yanında tek mananın da kendilerinin aktardığı işârî mana olduğu kanaatini taşımamaları bizler için önemlidir. Getirilen işârî mananın şer’i bir şahide dayanması meselesine gelince Hz. Muhammed (s.a.s.)’in “*Bir mümin, abdest için yüzünü yıkayınca, gözü ile işlediği günahların hepsi su ile birlikte*

⁴⁰⁵ İbn Acıbe, *el-Bahru’l-Medid*, III, s. 150.

dökülür. Ellerini yıkayınca, elleriyle işlediği günahlar, suyun son damlası ile dökülür. Ayaklarını yıkayınca, ayakları ile işlediği günahlar, su ile dökülür. Böylece bütün [küçük] günahlardan temizlenmiş olur.”⁴⁰⁶ müjdesi de kayda değer niteliktedir. Tabi bunun yanında ayetin zâhirîyle hiç bir alakası olmayan bir takım yorumların da var olduğunu söylemeden geçemeyiz. Mesela Kuşeyrî'nin ayette emredilen teyemmümden çıkarmış olduğu mürid mürşit ilişkisi bunun en bariz örneğidir. Bu yorum ayetin nazımının zâhirîne muhalif olduğu gibi şer'î bir şahit ile desteklenmekten de oldukça uzaktır. Aynı şeyi Necmettin el-Kübrâ ve Nahcivânî'nin değerlendirmesi için de söyleyebiliriz. Yine İbnü'l-Arabî her ne kadar iyiliği emretme kötülüğü nehyetme kabilinden bir takım açıklamalar yapsa da ayette emredilmeyen çok detaylı tefsirlere girdiğini görmekteyiz. Zaten o da açıklamalarına “işarettir tefsir değildir” kaydını koymuştur. Bu kayıttan bir nevi ayet bunu demese de biz ek olarak bunları da anlayalım mantığı çerçevesinde ele alındığı ortaya çıkmaktadır. Abdest gusül ve teyemmüm gibi dindeki tüm fıkhi temizlik şartlarından bahseden bu ayetin çok farklı ve çok detaylı işârî yorumlar getirilerek açıklanmış olması bizim açımızdan tuhaf ve şaşırtıcı değildir. Çünkü temizlik hem maddi hem de manevî açıdan yapılır. İşârî tefsirler de bunun manevî açıdan değerlendirmesini ele almışlardır.

D. Kur'ân'a Yalnızca Temizlenenlerin Dokunabilmesi

Kur'ân, Müslümanların hayatında hayatî bir öneme haizdir. Bunun sebebi de kuşkusuz Allah kelamı oluşudur. Kıymeti yüce olan bu Kitâb'a abdestsiz dokunmak bile fikhî mezheplerce caiz görülmemiştir.⁴⁰⁷ Delil olarak, zikredeceğimiz bu ayetin de kullanıldığını görürüz. Lakin tefsirlerde genel olarak bu ayette zikredilenin “Levh-i Mahfûz” olduğu ve temizlenenlerden kastın da Melekler olduğunu görürüz.⁴⁰⁸ Ayrıca abdest ayetinin Medine'de bu ayetin ise Mekke'de inmiş olması, Hz. Peygamber'in vahiy katiplerine abdestlerinin var olup olmadığına

⁴⁰⁶ Müslim, “Taharet”, 244.

⁴⁰⁷ Makdisî, İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. I, s. 92; Nevevî, Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, Dâru'l-Fikr, yy. ts., c. I, s. 323; Aynî, Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, I-X, Dâru'l-Fikr, yy. 1980, c. I, s. 646.

⁴⁰⁸ Taberî, *Camîu'l-Beyân*, XI, s. 661; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yûsuf el-Haymî, I-V, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, c. V, s. 33; Râzî, Fahrettin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I-XI, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1417, c. X, s. 431.

dair soru sorduğu şekilde rivayet olmayışı abdesti olmayanın Kur'ân'a dokunabilme yasağı konusunda delillerin zayıf olduğu teorisinin ortaya atılmasına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte Kur'ân okumazdan evvel ona hürmeten abdest almanın güzel olduğuna dair de en ufak kuşku ve şüphemiz de yoktur.⁴⁰⁹

Ayetin tam metni ve meâli şöyledir:

"لَا يَسْتُهِ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"⁴¹⁰

"Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir."

Ayete yapılan işârî yorumlar şöyledir:

Sülemî'nin verdiği nakiller arasında "Onun bereketine ve hayırına ancak kıyamet gününde şekavetten temiz olanlar ve yarattığı vakit muhalefetlerden temiz olarak yarattıkları ulaşabilir"⁴¹¹ yorumu bulunmaktadır. Şekavetten temiz olanlardan kastın saîdler olduğunu yani cenneti kazanan müminler olduğunu ikinci olarak zikrettiği kimselerin de meleklerin olduğunu söyleyebiliriz.

Sülemî'nin aktardığına göre bu ayetin tefsirinde İbn Ata, "Kur'ânın işaretlerini ancak kalbini kainatta bulunanlardan temiz kılanlar anlarlar" şeklinde; Cüneyd-i Bağdâdî mutahharûnu Allah'ı bilenler (arifler), kalplerini O'nun gayrından temizleyenlerdir şeklinde; Cafer-i Sadık da "Onun haklarını yerine getirenler, emirlerine uyanlar ve haramlarından kendini koruyanlardır" şeklinde açıklamada bulunmuşlardır.⁴¹² Buraya kadar dikkat çeken nokta abdest ile hiçbir bağlantı kurmamış olmalarıdır.

Kuşeyrî esas olarak burada temizlenenlerden kastedilenin kirlerden, kusurlardan ve günahlardan tertemiz olanlar olduğunu söylemiştir.⁴¹³

Kuşeyrî, bu konuda yapılan diğer yorumların da şunlar olduğunu zikreder:

⁴⁰⁹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 32-34.

⁴¹⁰ Vakı'a 59/76.

⁴¹¹ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 302.

⁴¹² Sülemî, *Hakâik*, II, s. 302.

⁴¹³ Kuşeyrî, *Letâif*, III, s. 280.

“ - Bu ayet, emir anlamındaki haberî bir ifadedir. Yani mushafa, şirkten ve abdestsizlikten temizlenmiş kimseden başkasının dokunması yakışı kalmaz.

- Onun tadını ve bereketini, ona iman edenden başkası bulamaz.

- Ona ancak tevhid ehli kimseler yaklaşır. Kafirlerle gelince onlar; Kur’ân’ı duymaktan hoşlanmadıkları için ona yaklaşmazlar. Bu arada ayet, nefislerini günahlardan ve kötü ahlaktan temizleyenler anlamına gelen el-Mutahhirûn şeklinde de okunmuştur.

- Onun hayrına ancak kaderin çizildiği gün mutsuzluktan temizlenen kimse dokunabilir.

- Onun latifelerini ancak sırrını kâinattan tertemiz kılan kimse anlar.

- Bunlar sırlarını Allah’tan başkasından temizleyenlerdir.

- Kur’ân’a saygı gösteren ve hakkını yerine getirenlerden başkası ona dokunamaz.

- Kur’ân’a mutluluk suyuyla ve sonra rahmet suyuyla temizlenenlerden başkası dokunamaz.”⁴¹⁴

Kuşeyrî’nin zikrettiği bu yorumlar arasında işârî olanlar olduğu gibi dirayete dayalı olanlar da vardır. Özellikle ilk ve üçüncü olarak zikrettiği yorumlar tartışmasız bir dirayet tefsiridir. Geri kalan yorumlar ise işârî yorumlardır. Ayetin zâhirine bakınca ona dokunmaktan maddi bir şeyden bahsedilirken yorumlarda ondan alınan lezzetten ve bereketten, latifelerinden, mutluluk suyu ve rahmet suyuyla temizlenenlerden bahsedildiği görülmektedir.

Baklî ayeti ele alırken onun sırlarının ve nurlarının ancak Allah’ın kudsü ile mukaddes kılınanlara açılacağını ve onların ehlu’l-kur’ân olduğunu ehlullah-ı hâs olduklarını söylemiştir.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, III, s. 280.

⁴¹⁵ Baklî, *Arâis*, III, s. 387.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî fi kitabın meknun⁴¹⁶ ayetini kaza mahalli olan ilk ruh ve Muhammedî rûhun mekânı olduğunu söyleyip işte ona ancak tabiat kirlerinden, maddeye taalluk etme pisliğinden arınmış tertemiz ruhların dokunabileceğini söylemiştir.⁴¹⁷

Necmüddin el-Kübrâ ayeti tefsirinde bu kitaba ancak Allah Teâla'nın hadesin pis şeylerinden temizledikleri ve ilâhî rabbânî kıldığı kişilerin dokunabileceğini söylemiştir.⁴¹⁸

Nahcivânî'nin değerlendirmesinin tam olarak işârî olduğunu, ne melekler ne de fikhî açıdan abdestsizlik durumu olarak ele aldığını söyleyebiliriz. O, Muttahharûn'un taklit ve tahmin pisliklerinden, saf tevhit şarabına ulaşmasına mani olan hayâl ve vehim kirlerinden ve bütün izafetlerden kurtularak temizlenmiş olanlar olduğunu söylemiştir. Bunun ardından "Ona nasıl keşif ve hakiki temizlik erbabından başkası el sürebilir?" sorusunu sorması da onun buradaki temizlenenlerden maksadın kendileri gibi ehl-i tasavvuf olanlar olduğu şeklinde düşündüğünü göstermektedir.⁴¹⁹

İbn Acîbe'nin bu ayetin işârî tefsirinde Cüneyd-i Bağdâdî'den alıntı yaptığını görmekteyiz. Cüneyd-i Bağdâdî'nin buradaki temizlenmeyi, tamamen kişinin iç âlemini Allah (c.c.) dışındaki şeylerden temizlemesi ve Allah'ı bilen kişiler olmaları olarak tefsir ettiğini görmekteyiz. Yani onun, taze hakikatlerine ve ince işaretlerine ancak manevi kirlere temizlenen kişiler ulaşabilir ki onlar da ariflerdir.⁴²⁰

Bursevî'nin bu ayetin tefsirinde yine zâhirî bir manayla açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki o, önce ayetteki temizlenenlerden maksadın melekler olabileceği çünkü onların her türlü cismani kir ve pislikten uzak olduklarına değinmiş ardından da ayette kastedilenin Mushaf olduğu ve ona küçük hadesten yani

⁴¹⁶ Vakıa' 56/78.

⁴¹⁷ İbn Arabî, *Tefsîr-i Kebîr*, II, s. 1257.

⁴¹⁸ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, VI, s. 84-85.

⁴¹⁹ Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, II, s. 384.

⁴²⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VII, s. 301.

abdestsizlik durumundan temizlenmedikçe dokunmanın caiz olmadığına vurgu yapmıştır.⁴²¹

Sonuç olarak Nahcivânî'nin bir nevi temizlenenleri ehl-i tasavvuf olarak görmesini istisna edecek olursak ayete getirilen işârî yorumların iki açıdan ele alındığını söyleyebiliriz. Birincisi genelde manevî bir temizlik olarak ele aldıklarını, günahlardan ve nefsi kirleten pisliklerden uzaklaşarak kişinin kendisini bu düzeye ulaştırabileceği şeklindeki bir yorumdur. İkincisi de bu kimselerin melekler yahut cennetlikler olduğudur ki bunların dirayet tefsirinde bulunabilecek açıklamalar olduğunu söyleyebiliriz. Nahcivânî'nin keşif ve hakiki temizlik ehli kişiler olarak tefsir etmesinin de bunu kendisi gibi bir takım zevata has kılma düşüncesi olduğu kanaatindeyiz.

E. Elbisenin Temiz Tutulması

İlk inen ayetlerden olan Müddessir suresinin dördüncü ayetinde taharettten bahsedilmesi manidardır. Ayet İslam'ın temizliğe ne denli önem verdiğini göstermektedir. Bu temizliğin iç temizlik mi dış temizlik mi olduğu konusu söz konusu olduğunda, göze çarpan elbisenin temiz tutulması emredilmiş olduğundan maddi kirlere temizlenmenin emredildiği kanaati güçlük kazanmaktadır. Ayet oldukça kısa ve özür.

«وَتَبَايَكَ فَطَهِّرْ»⁴²²

“*Elbiseni temizle.*”

Ayette maddi kirlere arınmanın emredilmesi görüşü daha tercihe şayan görülse de bu konuda mutasavvıfların ve sûfî müfessirlerin yapmış oldukları işârî yorumlar dikkat çekmektedir. Çünkü onlar çoğu defa bunu bâtına bağlamışlardır. Şimdi bazı işârî tefsirlerde ayetin ne şekilde tefsir edildiğine sırasıyla bir göz atalım.

Tüsterî'ye göre “*Elbiseni temiz tut*” demek masiyet üzerine elbiseni giyme, önce onu senin nasibinden temizle sonra giyin demektir.⁴²³ Bunu destekler nitelikte

⁴²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, s. 336-337.

⁴²² Müddessir 74/4.

de Hz. Ayşe'den rivayet olunan Hz. Peygamber'in hamîsa adı verilen elbisesini Ebû Cehm'e verdiği ve namazdayken o elbisenin kendisini ona bakmaya teşvik ettiğini söylediği rivayeti delil getirmiştir.⁴²⁴

Sülemî bazı kişilerin, emrin dünyanın lüzumsuzluklarından kalbini temizlemek olduğunu söylerken Yahya b. Muaz'ın da şöyle söylediğini bildirmiştir: "Kalbini hatalar hastalığından ve dünya meşguliyetlerinden temizle ki kulluğun halavetini bulasın. Cismi sıhhat bulmayan yemeğin lezzetini bulamaz."⁴²⁵

Baklî, ayette emredilenin kalbin ötelere ötesindeki fani yakınlıklara vukûfiyetten temizlenmesi olduğunu söylemiştir.⁴²⁶

Kuşeyrî "Kalbini tüm mahlûkatlardan ve bütün kınanmış sıfatlardan tertemiz kıl. Nefsini hatalardan, kalbini muhalefetlerden, sırrını da iltifatlardan temizle." şeklinde ayeti tefsir etmiştir.⁴²⁷ Ayrıca başka bir yoruma göre de eşler hakkında "Onlar sizin elbisenizdir."⁴²⁸ ayetine bakarak ayette emredilenin eşlerini öğütlerle arındır demek olduğunu söylemiştir.⁴²⁹

Muhyiddin İbnü'l-Arabi ayeti şu şekilde tefsir etmiştir: "İç dünyanı (Batınını) azaba sürükleyici ahlâki kirlerden, fiili çirkinliklerden, yerilen alışkanlıklardan ve heyuli pislikten temizlemeden önce dış dünyanı (zâhirini) temizle."⁴³⁰

Rahmetun mine'r-Rahmân adlı tefsirde de işârî olması yönünden manevî elbisenin temizlenmesinin gerektiği şeklinde açıklama yapıldığını görmek mümkündür. Kalbin temiz olması, nefsin hevâ ve isteklerine uymamanın gerektiği zikredildikten sonra Allah'tan kalbe gelecek olan nurani bir feyzin varlığından ve bu feyzi kaybetmemek için tüm çabanın sarf edilmesi gerektiğinden, bu nuru

⁴²³ Tüsterî, *Tefsir*, s. 170.

⁴²⁴ Mâlik, *Muvatta*, "Salât", 18; Buhârî, "Salât", 14; Müslim, "Mescidler ve Namaz Yerleri", 15.

⁴²⁵ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 358.

⁴²⁶ Baklî, *Arâis*, III, s. 466.

⁴²⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, III, s. 364.

⁴²⁸ Bakara 2/187.

⁴²⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, VI, s. 190.

⁴³⁰ İbn Arabî, *Tefsîr-i Kebîr*, II, s. 1369.

kaybetmemek için de onu kemale erdirip hidayeti bulmaya çalışmanın gerekliliğinden bahsetmektedir.⁴³¹

Nizamüddin en-Nîsâbûrî ayetteki elbisenin temizlenmesi meselesinin dört şekilde anlaşılabilceğini söylemiş.

1- Elbise ve temizlemeyi zâhirî manasıyla ele almak ki İmam Şafii de böyle yapmıştır. Temiz olmayan necis elbiseyle namaz kılınmaz.

2- Elbiseyi hakiki manasıyla temizlemeyi de kısaltmaktan kinaye olarak ele alınması kastedilmiştir. Çünkü Araplar elbiselerini uzatırlar ve uçlarını yerde sürürlerdi. Ayet bu durumu yasaklamaktadır.⁴³²

3- Önceki maddenin aksine elbise mecazî temizlik ise hakikî manasıyla anlaşılmalıdır. Yani nefsi taşımasından dolayı bedeni elbise olarak ifade etti. Çünkü Araplar istinca vaktinde temiz olmazlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara temiz olmayı emretti.

4- Elbise ve temizleme mecaz olarak kullanılmıştır. Önemli olan iç temizliğidir. İçi temiz olanın dışı da temizdir.⁴³³

Başka bir yorum olarak da Nisaburî, elbiseden maksadın kadınlar olduğunu söyler.⁴³⁴ Öyle anlaşılıyor ki bu yorumun dayandığı yer de Bakara Suresi'ndeki "*Onlar sizin elbisenizdir.*"⁴³⁵ ayetidir.

Necmüddin el-Kübrâ, ayetten kastedilenin Rabbini yüceltmene imkân vermesi için zikir suyuyla vücuttaki elbiseyi temizlemenin lüzumu olduğunu söyler.⁴³⁶

Nahcivânî ayette geçen elbiseyi, beşeriyet elbisesi olarak ele alıp onu temizlemeyi, maddi ve tabîi kirlere temizlemek olarak tefsir etmiştir. Ayrıca bunu vahdet maksadına doğru meyledişte özellikle vacip olduğunu bildirmiştir.⁴³⁷

⁴³¹ Gurâb, Mahmûd Mahmûd, *Rahmetun mine'r-Rahmân*, IV, s. 412.

⁴³² Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, XXIX, s. 86.

⁴³³ Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, XXIX, s. 87.

⁴³⁴ Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, XXIX, s. 87.

⁴³⁵ Bakara 2/187.

⁴³⁶ Necmüddin el-Kübrâ, *Bahru'l-Hakâik*, VI, s. 237.

Tefsirinde sık sık önceki işârî tefsirlere de atıfta bulunan İbn Acîbe'nin, Rûzbihân-ı Baklî'den ve Kuşeyrî'den çokça alıntılar yaptığını söyleyebiliriz. İbn Acîbe bu ayete verilecek manalardan birinin de iman ve irfan elbisesinin insanların elindeki dünyevi şeylere tamah etme kirinden temiz tutmak olduğu, özellikle de buna davet esnasında çok dikkat edilmesi gerektiği ve davete karşılık da bir ücret istenmemesi gerektiği şeklinde olduğudur.⁴³⁸

İbn Acîbe daha sonra Şeyh Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî eş-Şâzelî (ö. 656/1258)'den bir aktarımda bulunur. Şöyle ki Ebü'l-Hasen Alî eş-Şâzelî bir gün rüyasında Hz. Peygamberi görmüştür ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ona “*Ey Ali, elbiseni temiz tut; her nefesinde Allah'ın yardımıyla karşılaşırın*” buyurmuşlardır. Rasûlullah'a elbisenin ne olduğunu soran Şâzelî, Hz. Peygamberden aldığı cevap ile bu ayetin manasını anladığını söylemektedir. Rasûlullah'ın cevabı şu olmuştur: “*Allah sana marifet elbisesini, sonra muhabbet elbisesini, sonra tevhit elbisesini, sonra iman elbisesini, sonra İslam elbisesini giydirdi. Kim Allah'ı tanırsa her şey gözünde küçülür. Kim Allah'ı severse her şey ona basit gelir. Kim Allah'ın birliğini kabul ederse O'na hiçbir şeyi ortak koşmaz. Kim Allah'a iman ederse, her şeyden güvende olur. Kim Allah'a teslim olursa, O'na isyanı az olur. Bu kul bir kusur işlese hemen Allah'tan özür diler ve affedilmesini ister. O özür dileyince Allah özrünü kabul eder.*”⁴³⁹ Bizim kanaatimiz bilgi değeri açısından kişinin kendi gördüğü rüya olsun yahut manevi tecrübesi olsun sadece kişiyi bağlayacağıdır. Fakat burada bunu zikretmemizin asıl nedeni işârî tefsirlerde bu tip aktarımlarının da var olduğuna işaret etmektir. Her ne kadar aktarılan rüyada söylenen sözler kâmil bir mümin olma yolunda kişiye ışık verse de bilgi değeri açısından müekket ve müeyyet bir bilgi olamaz.

Bursevî'nin ayete getirmiş olduğu tefsirde, önce zâhirî manaya yönelerek pisliklerden korunarak hareket edilmesinin emredildiği ardından kinayeli bir kullanım olduğu ve maksadın elbisenin kısa tutulması gerektiğine vurgu yapıldığını görmekteyiz. Daha sonra işin manevi boyutuna da yönelerek tefsirinde taharettten

⁴³⁷ Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, II, s. 459.

⁴³⁸ Kuşeyrî, *Letâif*, X, s. 417.

⁴³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VIII, s. 174-175.

maksadın “*nefsi ayıplardan uzak tutmak yahut kalbi temiz tutmak*” olduğunu söylemiş ve İbn Abbas’dan daha önce de naklettiğimiz manayı aktarmıştır.⁴⁴⁰

Sonuç olarak ayete getirilen işârî yorumlarda eleştirilecek kesin olarak batıl sayılabilecek hususlar görülmektedir. Ayette emredilen temizlik her ne kadar ilk bakışta maddi kirlere karşı bir temizlik olarak görülse de Arap dilinde elbisenin kendi içinde barındırdığı iffet, ahlaklı olma, yakın çevre gibi anlamlar da mevcuttur.⁴⁴¹ Bu nedenle verilen maddi temizlik manaları olsun manevi temizlik manaları olsun birbirleriyle tenevvü’ ihtilafı içerisindedir ve aralarında bir tezat ihtilafı yoktur diyebiliriz. Bunun neticesi olarak da ayeti bu manalara hamletmekte de bir sakınca görmemekteyiz.

F. Ehl-i Beytin Temiz Kılınması

Ehl-i Beyt’in kim olduğu hususunda değişik görüşler olsa da ayette kastedilenlerin Hz. Peygamber’in eşleri olduğu genel kanaattir.

"وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ النَّبِيِّ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا"⁴⁴²

“Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”

Ayetin son kısmı konumuz kapsamına girmektedir. Allah Rasûlü’nün ev halkını Allah Teâla’nın tertemiz kılmak istemesi, bizleri bu konudaki işârî yorumları görmeye sevk etmektedir.

Bu ayeti ele alırken hem ne tür işârî yorumların yapıldığını görmemiz hem de Şia tefsirlerinin, mutasavvıflardan bu konudaki görüş farklılıklarını serdedebilmemiz açısından ilk olarak işârî tefsirlerin bu ayeti nasıl tefsir ettiklerini,

⁴⁴⁰ Bursevî, Rûhu’l-Beyân, X, 225.

⁴⁴¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, V, s. 340.

⁴⁴² Ahzâb 33/33.

ne tür işârî yorumlar yaptıklarını ele alacağız. Ardından da Şia tefsirlerinde bu ayetin ne şekilde tefsir edildiğini, ne tür batınî yorumlarda bulunduğuna değineceğiz. Bu kıyaslamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ebubekir el-Verrak (ö. 280/893) ayette geçen “rics” kelimesini hevâlar, bidatler ve sapkınlıklar olarak tefsir etmiş temizleme fiilini de dünyanın pislüklerinden ve ona meyilden temizleme olduğunu bildirmiştir.⁴⁴³

Sülemî'nin verdiği diğer bilgilere göre bazıları “rics” için nefret, aldatmak ve kin demişlerdir. Temizlemeyi de hidayet ve tevfik diye tefsir etmişlerdir.⁴⁴⁴

Ali b. Abdurrahman ayeti cimrilik, tamah ve hırstan cömertlik ve diğergamlık ile temizlenmek diye, İbn Atâ (ö. 309/922) da nefislerinizden çirkinliklerin kirini giderip kalplerinizi iman, rıza ve teslimiyet ile hoş kılmaktır diye tefsir etmiştir.⁴⁴⁵

Kuşeyri ayetteki ricsin çirkin fiiller ve kötü ahlâk olduğunu söyleyip ayeti şöyle tefsir etmiştir: “Allah onlar için cömertlik, diğergamlık, akrabalık bağına gözetmek gibi güzel ahlâk prensiplerini dilemekte, onları muvaffakiyet, masumiyet ve doğrulukta daim, günah ve kusurlardan tertemiz kılmak istemektedir.”⁴⁴⁶

İbn Berrecan (ö. 536/1141), Ehl-i Beyt'in Kur'ân'a göre Hz. Peygamber'in eşleri, hadise göre de Hz. Muhammed, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) olduğunu belirttikten sonra ayetteki ricsin bir yönüyle azap, necaset, aynı zamanda şeytanın bir ameli ve onun suç ve vesvese hususunda emrettiği şeyler olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁷ Necmüddin el-Kübrâ, hiçbir işârî yorum yapmamış normal dirayet tefsirinde bulunmuştur.⁴⁴⁸

⁴⁴³ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 145.

⁴⁴⁴ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 145.

⁴⁴⁵ Sülemî, *Hakâik*, II, s. 145.

⁴⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, III, s. 38.

⁴⁴⁷ İbn Berracan, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, IV, s. 396.

⁴⁴⁸ Necmüddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, V, s. 67.

Baklî, Hz. Peygamber'in eşlerinin sıddıka olduklarını söyleyerek Allah Teâla'nın onların ruhlarını takdis ederek mukaddes kıldığını söylemiştir.⁴⁴⁹

Nahcivânî, zamirin müzekker zikredilmesinin sebebi olarak ehl-i beytin sadece Hz. Peygamber'in hanımlarının olmayıp bunlarla beraber Hz. Ali ve iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de ehl-i beyten olması dolayısıyla erkeklerin tağlib edilmesini gösterir. Ayetteki ricisi, aklen ve şer'an çirkin ve müstehcen olan her türlü kir olarak ele almıştır. Temizlemeyi de her hangi bir leke şaibesini, ayıp ve kusurların bırakılmaması olarak tefsir etmiştir.⁴⁵⁰

İbn Acîbe (ö. 536/1141), ayetin tefsirinde ehl-i beyti, Hz. Peygamber'in hanımları olarak ele almış ve burada kadınların şeref ve üstünlüğünün yedi şeye bağlandığına, dünya ve ahiretin şerefini elde etmek için bu şeylere riayet etmek gerektiğine temas etmiştir. Şerefin temeli olarak kabul edilen yedi husus;

- 1- Allah'tan gizli ve açık her durumda korkmak,
- 2- Erkekleri kendisine meylettirecek cilveli ve işveli şeylerden sakınmak,
- 3- Evine bağlı olup zaruret olmaksızın dışarı çıkmamak,
- 4- Özellikle erkeklerin olduğu ortamda süslerini göstermemek ve bu şekilde yürümek,
- 5- Namazı güzelce kıлып sadaka vermek,
- 6- Allah ve Rasûlüne itaat etmek ve buna bağlı olarak da kocaya itaat etmek,
- 7- Allah'ın kitabına bağlı kalmak ve sürekli onu okumak riayet edilmesi gereken yedi husus olarak bildirmiştir.⁴⁵¹

İşte tam olarak da konumuzun ana çekirdeğini oluşturan taharet ile bağlantısı da burada ortaya çıkmaktadır. Müfessir, kadınlardan bu işi yapanlardan Allah Teâlâ'nın bütün isyan ve ayıp kirlerini gidereceğini ve onları tertemiz kılacağını ve bu yaptıklarından dolayı onlara şeref ve güzel ahlak vereceğini

⁴⁴⁹ Baklî, Arâis, II, s. 140.

⁴⁵⁰ Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, II, s. 155.

⁴⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VI, s. 25.

bildirmiştir.⁴⁵² Görüldüğü gibi İbn Acîbe de diğer müfessirlerin yapmış olduğu gibi işin manevi ve gönle hitap eden boyutuna değinmiş, siyasi bir amaca hizmet olacak şekilde yahut bir grubun başka bir gruptan hilafete daha fazla layık olduğu şeklinde bir yorumu tercih etmemiştir.

İşârî tefsirlerde ehl-i beytin temiz kılınması hususunu incelediğimizde dirayet tefsirlerinde de bulabileceğimiz Kur'ân'ın nazminin zâhirîne ters düşmeyen yorumlar karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i Beyt'in kim olduğu konusunda da görüldüğü gibi müfessirler arasında da ihtilaf vardır. Kimisi sadece peygamber eşleri olarak sınırlandırırken kimisi buna hadise binaen Hz. Ali'yi eşi Fatıma'yı ve çocukları Hasan ve Hüseyin (r.a.)'i de eklemiştir. İşârî tefsirlerde Hz. Peygamber'in eşlerinin saf dışı bırakıldığını görmemekteyiz. Böyle olan bir tefsir ayetin siyak ve sibakına aykırı olacağından kabul de görmez. Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın ve bunların çocuklarının temiz olduklarını iddia etmek için bu şahısları bu ayetin çatısı altına sokma zorunluluğu da yoktur.⁴⁵³

Şimdi de Şia kaynaklı olan tefsirlerde ve bâtinî tefsirlerde bu kavramın ne şekilde anıldığı hususunu ele almakta fayda görmekteyiz. Lakin Şia'nın İsmâilî kolu dediğimiz Bâtınıyye'nin de esasını oluşturan yöneliş, Sünnî İslam anlayışıyla hiç alakası olmayan bir şekilde ayetleri hep bâtinî bir yolla tefsir etmişlerdir.⁴⁵⁴ Onlar hakkında bilgileri kendi kaynaklarından bulmasak da onlar kendilerince açığa çıkmaması gizli kalmasını gerekli gördükleri birçok meselede kendilerinde bulunan bilgilerin kendilerinden olmayanlara ulaşmamasına dikkat etmişlerdir. Sırlarının açığa çıkmasından korktukları için de Kur'ân'ı sûre sûre, ayet ayet baştan sona kadar tefsir etmemişlerdir. Onların tefsirlerindeki hurûflikleri olsun, uzak tevilleri olsun hep çeşitli kitapların muhtevalarında dağınık bir şekilde bulunduğu belirtilmektedir.⁴⁵⁵ Biz de burada İsmâiliyye ile organik bağının olduğunu belirttiğimiz on iki imam şiasının tefsir kitaplarında ayeti ne şekilde ele aldıklarını, göstermeye çalışacağız.

⁴⁵² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VI, s. 25.

⁴⁵³ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, IV, s. 187.

⁴⁵⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 380-383.

⁴⁵⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 382; Öztürk, *Tefsirde Batınîlik ve Bâtunî Tevil Geleneği*, s. 21.

Öncelikle İsmâîlî dâî ve müelliflerden olan Sicistânî'nin (ö. 353/1003?) *el-İftihâr* adlı eserine Abdest ve Taharetin Marifeti adı altında bir başlık açtığını belirtelim. Bu başlık altında tahareti anlatan Sicistânî taharetin merkezine ehl-i beytin temiz kılınması meselesini ifade eden ayeti oturtmuştur.⁴⁵⁶ Bununla da yetinmeyip “O, rahmetinin önünde rüzgârları müjdeci olarak gönderendir. Ölü toprağı canlandırırım, yarattıklarımızdan birçok hayvanları ve insanları sulayalım diye gökten tertemiz yağmur yağdırdık.”⁴⁵⁷ meâlindeki ayeti zâhirine göre değerlendirenleri de cahiller olarak nitelendirmektedir. Bu ayet ile bağlantı kurarak söz konusu ayeti imamete layık olan kişilerin ilmi ve bu ilim ile arınıp arındırmaları olarak anlamıştır.⁴⁵⁸ Görüldüğü üzere İsmâîliyye olayları tamamen bâtînî ve siyasi amaç güderek kullanmaktadırlar.

İmamiyye'nin kadim ve asıl tefsirlerinin başında yer alan ve hicri üçüncü asırda yaşamış olan Kummî (ö. 307/919) ayette yer alan Ehl-i Beyt kavramını, “kum” zamirinden hareketle peygamberin hanımları olarak tefsir edenleri, insanlardan bir takım cahiller olarak nitelendirmiş ve bu şekilde tefsir edenlerin yalan söylediklerini ve günahkâr olduklarını kaleme almıştır.⁴⁵⁹

Ayetin Ehl-i Beytin masum olduğuna delalet ettiğini söyleyen Tûsî (ö. 460/1067), bunu şu cümlelerle dile getirir. “Taraftarlarımız bu ayetten Ehl-i Beytin tamamının masum olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Onların hata etmesi mümkün değildir. Onların icmâ'sı muhakkak isabetlidir. Allah Teâlâ'nın başkalarını onlara ortak etmeyerek sadece Ehl-i Beyte tahsis etmiş olmasında da hiçbir ihtilaf yoktur. Onlardan kirin giderilmesi vaki olmuştur. Bu da onların ismetine işaret eder. Onların ismeti sabit olunca bizim muradımız da sabit olmuştur.”⁴⁶⁰

Tûsî de aynı Kummî gibi ayette zikredilenlerin ezvâc-ı tâhirât olarak tefsir etmenin çok büyük hata olduğunu, eğer Allah Teâlâ onları kastetmiş olsaydı zamiri

⁴⁵⁶ Sicistânî, Ebû Yakub İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut ts., s. 112.

⁴⁵⁷ Furkân 25/48-49.

⁴⁵⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, s. 113.

⁴⁵⁹ Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Dâru'l-Huce, Kum 1426, c. II, s. 168.

⁴⁶⁰ Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Amili, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., c. VIII, s. 340.

de ayetin siyak ve sibakındaki gibi müennes zamiri ile getireceğini delil getirmiştir.⁴⁶¹

Tabersî (ö. 548/1154), ayeti tefsir ederken gerek Ehli Sünnet kaynaklarında olsun gerek Şîa kaynaklarında olsun Rasûlullah'ın Ehl-i Beytine etmiş olduğu duayı ve onları örtü altına aldığı rivayetleri serdederek ayette kast olunanın Şîa nezdinde sadece beş kişi olduğu ve bunların dışında bir kişinin bile buraya ilhak olmasının batıl olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁶²

Tabersî akla gelebilecek olan “eğer ayette kast olunan eşler değilse ayetin devamında neden eşlerden bahsediyor?” sorusunu cevaplandırırken de Arap dilinden delil getirerek burada iltifat sanatının olduğunu ve Kur'ân'da da bunun çok fazla bulunduğunu söylemiştir.⁴⁶³

Tabâtabâî (ö. 1402/1981) de Sünni kaynaklardan Allah Rasûlünün, Hz. Ali ve ailesini bir örtü altına alarak onlara dua edip Ehl-i Beytim diye isimlendirmesini ve Hz. Fatma'nın kapısından sabah namazına uyandırmak için “ey Ehl-i Beytim” seslenişini delil getirerek Hz. Peygamberin eşlerinin Ehl-i Beytten kesinlikle olmadığını zikreder.⁴⁶⁴

Allah'ın elçisinin eşlerini Ehl-i Beyt olarak görmeyen Tabâtabâî, Ehl-i Beyti, kendisinden sonra sadaka alması haram olanlar olarak niteler ve onları Ali'nin ailesi, Abbas'ın ailesi, Cafer'in ailesi ve Akîl'in ailesi olarak açıklar.⁴⁶⁵

İşârî tefsirler ile Şîa tefsirlerini, bu ayetin tefsirinde temelde ayıran nokta, birinin Ehl-i Beyti tanımlarken önceden belirlemiş olduğu ismet ve imamet anlayışı doğrultusunda nesnellikten uzak bir biçimde değerlendirmesi, diğerinin ise doğru anlayışı bulma çabası içerisinde arınma ve temizlenmeye vurgu yaparak Ehl-i Beyti tanıma ve kavrama amacı gütmesidir.

⁴⁶¹ Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, s. 340.

⁴⁶² Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon, I-X, Müessesetü'l-İ'lam li'l-Matbûat, Beyrut 1995, c. VIII, s. 157-158.

⁴⁶³ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VIII, s. 158.

⁴⁶⁴ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XX, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûat, Beyrut 1973, c. XVI, s. 318-319.

⁴⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XVI, s. 319.

SONUÇ

İşârî tefsirleri ele alarak başladığımız ve taharet ile ilişkisini ortaya koyduğumuz bu çalışmada, İşârî tefsiri kabul edenlerin görüşlerini temellendirme noktasında Kur'ân ve sünnete müracaat ettiklerini gördük. Her ne kadar sünnette kendilerine çok malzeme bulamasalar ve sahabe devrinde de çok açık bir şekilde bu tarz yorumlara rastlanmasa da tâbiîn devrinde Hasan el-Basri (ö. 110/728), ve Câfer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi zühd ile öne çıkan zevât ile işârî yorum geleneğinin yükselişe geçtiğini söyleyebiliriz. Daha sonraki dönemlerde tasavvufun sistemleşmesine ve zirve bulmasına paralel bir şekilde gelişim göstermiştir.

Hicri IV. asrın sonlarında, işârî yorumların yerini müstakil kitaplara bıraktığını ve hicri VIII. asırda tasavvufî tefsirin zirve çağına ulaştığını, daha sonraki dönemlerde bunların üzerine bir şey konmayıp aynılarının tekrarı mahiyetinde çalışmalar yapıldığını gördük.

İşârî tefsir alanında yapılan çalışmalar çok fazla olduğundan bunların bir kısmını zikretmekle yetindik. Bu tefsirlere baktığımızda içinde hem seleften nakiller hem de dirayet tefsirlerinde bulacağımız bazı ince yaklaşımları görmekteyiz.

İşârî tefsirlerde, tasavvufî orantılı olarak sûfî/nazarî ayrımını görmekteyiz. Biz çalışmamızda Sûfî İşârî tefsirleri esas aldık. Her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin tefsiri vahdet-i vücûd merkezli olsa da taharet ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler nazarîden ziyade sûfî tefsir anlayışını yansıttığı için onun işârî yorumlarıyla çalışmamızı zenginleştirdik. Mutasavvıfların Kur'ân'dan esinlenerek ortaya attıkları görüşlerine tefsir değil de işaret demeleri takdire şayandır. Bu ismi vererek aslında bâtinî tefsirden ayrışmaktadırlar.

Her ne kadar aksini savunanlar olsa da istisnaları bir tarafa bırakıp genel olarak baktığımızda, Bâtinî Tefsirlerin temel özelliğinin aslın batın olduğu düşüncesi ve zahir ile uğraşmanın batına nispetle değerli olmadığı aksine gerçek manadan uzaklaştırdığıdır. Bununla birlikte İşârî tefsirlerin böyle bir iddia gütmeyeceği ve şeriâtın temeline uymayacak işârî yorumların makbul sayılmaması gerektiği vurgusunu öne çıkardığımızı görmekteyiz.

İşârî tefsirlerin makbuliyeti Müslüman âlimler arasında ihtilaf konusu olmuş ve bu konuda üç grup ortaya çıkmıştır. Kimisi toptan reddetmiş, kimisi toptan kabul etmiş, kimi ise belirli şartlara bağlayarak işârî tefsirleri kabul etmiştir. Biz de çalışmamızda taharet ile ilgili yorumları değerlendirirken İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Teftazânî'nin de (ö. 792/1390) içinde bulunduğu belirli şartlar çerçevesinde işârî tefsirin makbul sayılabileceği görüşünde olan bu grubun yaklaşımını esas alan bir tavır sergiledik. Belirli ölçütler çerçevesinde incelediğimizde işârî yorumlardan kabul edilmesini güzel bulduklarımız olduğu gibi kabul edilmemesi gereken yorumların var olduğunu da gördük. Bununla birlikte taharet merkezli baktığımızda tüm işârî tefsirlerde, zorlama ile de olsa işârî yorum yapma gayretinin var olduğunu söyleyemeyiz. Özellikle ahkâm ayetlerine işârî yorum yapma gereği duymayan, sadece zâhirî üzere açıklayan mutasavvıf müfessirler de vardır.

Taharet, gusül, abdest, teyemmüm ve zekât kavramlarını incelediğimizde İslam'ın temizliğe verdiği önemin büyüklüğünü gözler önüne serdik. Hem Kur'ân'da hem hadis ve fıkıh külliyyatında çok önemli yer tutan bir kavram oluşu bu kavrama yapılacak olan işârî yorumların önemini de net bir şekilde göstermektedir.

Taharet ile ilgili ele aldığımız hayız, abdest, gusül, teyemmüm kavramlarının geçtiği iki ahkâm ayetinde, ayetlerin zâhirî manasının kesinlikle reddedilmediği ve buna ilaveten ahkâmı zikredilen incelikler adı altında işârî manaların zikredildiğini tespit ettik.

Hz. Meryem'in temiz kılındığını bildiren ayete yapılan işârî tefsirlerde de gördüğümüz gibi ana hatlarıyla, onun maddî ve manevî kir ve pisliklerden temizlenmesi, günahlardan uzaklaşması, nefsinin arındırılması, münkerden uzak durması şeklinde tefsirler yapılmıştır. Buna dayanarak işârî tefsir adıyla anılan tevillerin, azımsanamayacak kadar çok yerde dirayete dayalı tevillerle örtüşebileceğini söyleyebiliriz.

Taharet bahsini ele alarak, işârî tefsirleri değerlendirdiğimiz bu çalışmada gördük ki her ne kadar işârî yorum, sûfî müfessirin okuduğu ayetleri keşf ve ilham

yoluyla tevil etmek olarak tanımlansa da birçok sûfî müfessir sadece kendi keşf ve ilhamıyla yetinmemiş, kendisinden önce yapılagelen işârî yorumlardan etkilenerek yahut esinlenerek işârî tevillerde bulunmuştur.

Genel olarak taharet konusuna işârî tefsirlerin yaklaşımını, maddi temizliğin yanında manevi temizliğin unutulmaması gerektiği, temizlikten muradın sadece zâhirîn temizliği olmadığı, nefsi arındırmanın gerekliliği, hevâ ve hevâse tabi olup yanlışlara düşmemek gerektiği şeklinde özetleyebiliriz.

Tahareti incelerken işârî tefsirler hakkında ulaştığımız sonuçlardan biri de bir takım rüya aktarımlarının da kendisine bu tefsir külliyatlarında yer ediniyor olmasıdır. Bunun dışında ulaştığımız başka bir sonuç ise işârî tefsirlerde ki işâret kavramının kullanılmasıdır. İsmi de burdan alan işârî tefsirlerde işâret kavramının kullanılması hatta işârettir, tefsir değildir denmesi gerçekten takdir edilmesi gereken bir husustur.

Ehl-i Beyt ile ilgili ayeti sona almamızın sebebi işârî tefsir ile bâtînî tefsirlerin yahut şîa tefsirlerinin organik bir bağ taşıyor olduğu iddiasıdır. Bir ayet üzerinden genele hamledilecek değerlendirmeler normalde çok sağlıklı olmasa da temel meselelerden birini oluşturuyor olması hasebiyle bu ayet üzerinde yapılacak değerlendirmeleri çok önemli gördük.

İşârî tefsirler bu konuda işin manevi ve gönle hitap eden boyutuna değinmiş, siyasi bir amaca hizmet edilecek şekilde yahut bir grubun başka bir gruptan hilafete daha fazla layık olduğu şeklinde yorumlamamıştır. Buna karşıt olarak Şîa tefsirleri ayeti öncel fikirlerine göre tefsir etmişler ve aksini savunanları da cahiller olarak nitelemişler. Onların tefsir anlayışında zihinlerinde önceden var olan düşünce eksenli bir tevil anlayışı ve siyasi bir amaç olduğu görülmektedir.

BİBLİOGRAFYA

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.

ACEM, Refik, *Mevsûatu Mustalahâtı't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1999.

AHMED, İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, I-L, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1995.

ALGAR, Hamid, "Muhammed Parsa", *DİA*, XXX, 563-565.

ALİ el-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, trc. Harun Ünal, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.

ASIM EFENDİ, Ahmet, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercemesi)*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

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

-----, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

AY, Mahmut, *Ahmed b. Acibe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, (Basılmamış Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2010.

AYDIN, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, s. 245-247.

AYNÎ, Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, I-X, Dâru'l-Fikr, yy. 1980.

AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Lugatı, İstanbul 2010.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Tarîhu Bağdât*, Mektebetu'l-Maârif, Mısır 1931.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1973.

BAKLÎ, Ebû Muhammed Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2008.

BAYRAKTAR, Mehmet Faruk, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat İstanbul 1991.

BEGAVÎ, *Me'alimu't-Tenzîl*, I-VIII, Dâru Taybe, Riyad 1409.

BİRİŞİK, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, XXXX, s. 281-290.

BUHARÎ, Ebû Abdillâh İsmil b. İbrahim el-Cu'fî, *el-Câmiû'l- Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2015.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1405.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997.

CERRÂHÎ, Safer el-Muhibbî, *Istulâhât-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye*, (*Tasavvuf Terimleri*), haz. Derya Çakır Baş, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2013.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

-----, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1989.

-----, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF Yayınları, Ankara 1968.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, (Tâcu'l-Luġa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*, I-VI, thk. Ahmed Abdulġafûr Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

ÇALIK, Fatma, “Şeyh Eşrefzade İzzettin: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 1, 2016, s. 139-163.

ÇELİK, Ahmet, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânîsi'nde Tasavvufî Tefsir*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 1996.

DUMAN, Mehmet Zeki, “Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”, *EÜİF Dergisi*, Kayseri 1987.

DEMİR, Şehmus, “Kur'ân'da Zekât Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”, *AÜİF Dergisi*, sy. 28, Erzurum 2007, s. 9-30.

DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

EBÛ DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2015.

EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullah el-Isbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Matbaatu's-Saade, Kahire 1932.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983.

EFENDİOĞLU, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA*, XXXV, s. 491-500.

ERGÛL, Necmettin, “Abdurrezzâk Kâşânî'nin Hayatı İlmî-Tasavvufî Eserleri ve Kişiliği”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, c. 3, sy. 5, s. 93-125.

ERKAL, Mehmet, “Zekât”, *DİA*, XXXIV, s. 197-207.

FAZLUR RAHMAN, *İslam*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Matbaatu Kürdistani'l-İlmiyye, Mısır 1329.

GOLDZİHER, İgnaz, “Eshâb”, *İA.*, İstanbul 1940.

GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Yayınevi, Konya 2016.

GÖRDÜK, Yunus Emre, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Batnî Tefsirden Farkı”, *Marife: Bilimsel Birikim*, 2011, c. XI, sy. 2, s. 9-47.

GURÂB, Mahmûd Mahmûd, *Rahmetun mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'i-Kur'ân min Kelâmı 'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Matbaatu Nadr, Dîmeşk 1989.

GÜRKAN, Salime Leyla, “Kur'ân'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. XIII, 2005, 25-61.

ISFEHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredât li Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2002.

İBN ACİBE, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, tsh. Ebu'l-Alâ el-Affî, Beyrut ts.

-----, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy. ts.

-----, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Vahdettin İnce, I-II, Kitsan Yayınları, İstanbul ts.

İBN ATIYYE, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

İBN BERRACAN, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.

İBN KESİR, *Tefsîru 'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, Kitâbu's-Şa'b, Kahire ts.

İBN MACE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2015.

İBN MANSÛRİ'L-YEMEN, Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. Hasen b. Ferec, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984.

İBN MANZÛR, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.

İBNU'L-CEVZÎ, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Dimaşk 1964.

İBNU'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.

İBNU'L-FÂRİS, Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cîl, I-VI, Beyrut ts.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, "Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir", *Mecmûatu'r-Resâili'l-Münîriyye*, I-II, Mektebetu't-Taybe, (Kahire 1346'dan Tıpkı Basım), Riyad ts.

-----, *Mukaddime fî Usûlu't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kuveyt 1971.

-----, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, thk. Muhammed Reşîd Rıza, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

İÇÖZ, Talip, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil'de İşari Tefsir*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) AÜİF, Erzurum 2010.

İLHAN, Avni, “Bâtınîyye”, *DİA*, V, s. 190-194.

KARADENİZ, Osman, “İbn Berrecân”, *DİA*, XIX, s. 3721-372.

KARAPINAR, Fikret, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV.- V.M. X.-XI. Asır)*, SÜSBE (Basılmamış doktora tezi) Konya 2006.

KELÂBÂZÎ, Ebûbekir Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru'l-Îmân, Dimeşk 1986.

KESKİOĞLU, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara 1987.

KOÇKUZU, Ali Osman, “Hz. Peygamber'in Mizacı ve Hadiste İşari Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta 2001.

KÖROĞLU, Burhan, “Tâbiîn”, *DİA*, XXXIX, s. 325-327.

KUMMÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Dâru'l-Huce, Kum 1426.

KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *Letâifu'l-İşârât*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

KÜÇÜK, Raşit, “Abdullah b. Mübârek”, *DİA*, I, s. 122-124.

MAKDİSÎ, İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

MALİK, İbn Enes, *el-Muvatta*, thk. Külâl Hasan Ali, Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2015.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yûsuf el-Haymî, I-V, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.

MEKKÎ, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., (Kahire 1310'nun Tıpkıbasımı).

MERĞİNÂNÎ, Burhânüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir el-Ferğânî, *el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş, I-IV, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts.

MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmûd, *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Akk, I-V, Dâru'l-Marife, Beyrut 2002.

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr min Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-VI, Dâru'l-Fikr, yy. ts.

MÜSLİM, İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2015.

NAHCİVÂNÎ, Nimetullah b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye ve'l-Ma'rifetu'l-Gaybiyye*, I-II, Dâru Rukâbâ li'n-Neşr, Kahire ts.

NAMLI, Ali, "Rûhu'l-Beyân", *DİA*, XXXV, s. 211-215.

NECMÜDDİN DÂYE, Ebu'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Hîvâkî, *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, tsh. Muhammed Rıza Muvahhidî, Tahran 1392.

NECMÜDDİN el-KÜBRÂ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye fî't-Tefsîri'l-İşâriyyi's-Sûfi*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, VI, Beyrut 2009.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2015.

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *Metnü'l-Akâid, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye Mea' Hâşiyetihi Cem'u'l-Ferâid* içinde, Mektebetü'l-Medîne, Karaçi 2012.

NEVEVÎ, Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, Dâru'l-Fikr, yy. ts.

NÎSÂBÛRÎ, Nizâmuddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, thk. İbrâhim Atve İvaz, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, XXX, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1962.

OKUMUŞ, Ömer, "Cami Abdurrahman", *DÎA*, VII, s. 94-99.

OKUYAN, Mehmet, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınlık ve Bâtınî Tevil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

-----, "Sehl et-Tüsterî", *DÎA*, XXXVI, s. 321-323.

-----, "Tefsirde Zahir Batın Dualizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, c. II, sy. 3, s. 101-120.

RÂZÎ, Fahrettin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I-XI, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1417.

SERRÂC, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire ts.

SEVRÎ, Ebû Abdullah Süfyan b. Sacid b. Mesrûk, *Tefsiru Süfyâni's-Sevrî*, tsh. Ebû Cafer Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Yakub İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut ts.

SUYÛTÎ, Celâleddin, *ed-Dürü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

-----, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, trc. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, I-II, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987.

SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman Muhammed b.Hüseyin b. Muhammed b. Musa el-Ezdî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid Imran, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

ŞA'RÂNÎ, Ebû Abdirrahmân Abdülvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ el-Envarü'l-Kudsiyye fî Beyâni Âdâbi'l-Ubudiyye*, I-II, , Matbaatu'l-Amire, Mısır 1315.

ŞÂTIBÎ, el-*Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

ŞEHRİSTANÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Mektebetü'l-Hüseyni't-Ticariyye, Mısır 1948.

ŞİMŞEK, Mehmet Sait, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, I-V, Beyan Yayıncılık, Konya 2010.

-----, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, İstanbul 2016.

TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin b. Muhammed, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XX, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûat, Beyrut 1973.

TABERSÎ, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon, I-X, Müessesetü'l-İlam li'l-Matbûat, Beyrut 1995.

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.

TABERÎ, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

TAFTAZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye Mea' Hâşiyetihi Cem'u'l-Ferâid*, Mektebetü'l-Medîne, Karaçi 2012.

TIRMİZÎ, İsa b. Muhammed b. İsa, Sünenü't-Tirmizî, nşr. İzzet Ubeyd, I-X, Dimeşk-Beyrut 2007.

TURGAY, Nurettin, “Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini”, *Diyanet ilmî Dergi*, 2013, c. 49, sy. 4, s. 33-48.

TURGUT, Ali, “Nizameddin en-Nisâbü'rî”, *DİA*, XXXIII, s. 181-182.

TÛSÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Amili, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

TÛSTERÎ, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tsh. Muhammed Bedruddin en-Na'sânî, Matbaatu's-Saade, Mısır 1326.

ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.

-----, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, s. 424-428.

-----, “Sülemî Muhammed b. Hüseyin”, *DİA*, XXXVIII, s. 53-55.

-----, “Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin”, *DİA*, XXVI, s. 473-475.

YILMAZ, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf Ve Tarîkatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2012.

-----, “Aziz Mahmud Hüdâyî”, *DİA*, IV, s. 338-340.

-----, “Sühreverdî, Şehâbüddin”, *DİA*, XXXVIII, s. 40-42.

YİĞİT, İsmail, “Mevâlî”, *DİA*, XXIX, s. 424-426.

YÜCE, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.

YÜCEL, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.

ZERKEŞÎ, Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.





Özgeçmiş

| | | | | |
|--------------------------------|---|---|------------------------------|------------------|
| Adı Soyadı: | Mustafa MEHMETOĞLU | İmza: | | |
| Doğum Yeri: | Şişli/İstanbul | | | |
| Doğum Tarihi: | 23.05.1993 | | | |
| Medeni Durumu: | Bekar | | | |
| Öğrenim Durumu | | | | |
| Derece | Okulun Adı | Program | Yer | Yıl |
| İlköğretim | Remzi Yurtsever İlköğretim Okulu | İlkokul/Ortaokul | Küçükçekmece/İstanbul | 1999/2007 |
| Ortaöğretim | | | | |
| Lise | Bakırköy Anadolu İmam Hatip Lisesi | İmam Hatip Lisesi | Bakırköy/İstanbul | 2007/2011 |
| Lisans | Marmara Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Üsküdar/İstanbul | 2011/2015 |
| Yüksek Lisans | Necmettin Erbakan Üniversitesi | Temel İslam Bilimleri/Tefsir | Konya | 2015/2017 |
| İş Deneyimi: | Diyanet İşleri Başkanlığında 16.01.2013 tarihinden itibaren İmam-Hatip olarak görev yapmakta olup Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde XXVI. Dönem kursiyeridir. | | | |
| İlgi Alanları: | Kitap okumak, kültürel aktiviteler, bilimsel konferanslar ve spor yapmak. | | | |
| Aldığı Ödüller: | | | | |
| Tel: | 05313092242 | | | |
| Adres | Hüsamettin Çelebi Mah. Tahran Cad. No. 85 Selçuklu/Konya | | | |
| Ekleme istediğiniz hususlar | | | | |