

“TEFSİR-TE’VİL” AYRIMI VE İŞÂRÎ TEFSİRİN ÖZNEL MAHİYETİ BAĞLAMINDA “YORUM-ALGI” SORUNU*

Yunus Emre Gördük*

Özet

Tefsir genel itibarıyla âyetleri izah etme faaliyetini ifade eder. Bu sahada ekseriyetle sûfîlerin yapmış olduğu işârî açıklamalar, özellikle tasavvuf karşıtı araştırmacılar tarafından yoğun itirazlara hedef olmaktadır. Söz konusu itirazların iki önemli noktada temerküz ettiği görülür. İlki, bir ayetin birden fazla anlamının olmayacağı şeklindeki itirazdır. Nitekim sûfîlerin ortaya koydukları işaretler, âyetlerin literal boyutuyla sınırlı ve bazen bu boyutla doğrudan ilişkili değildir. İkincisi ise bu yöntemin, âyetlerin zâhirini inkâr anlamı taşıdığı şeklindedir. Bu itirazın itham boyutunun da olduğu açıktır çünkü sûfîler sapkın Bâtînîler gibi âyetlerin literal boyutunu ve hükümlerini inkâr etmezler. Bu makalede işârî tefsirin genel tefsir disiplini içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmış ardından her iki itiraz tahlil edilmiştir. Klasik işârî tefsirlerden verilen örnekler ışığında âyetlerin sarîh anlamına yönelik bir inkâr emaresinin olmadığı teyit edilmiştir. Öte yandan sûfîlerin, yapmış oldukları işârî yorumlarda, bunların herkes tarafından anlaşılması gereken sarîh diğer anlamlar olduğu şeklinde bir iddialarının bulunmadığı görülmektedir. Zira her insanın manevî deneyimi öznel bir yapı arz eder ve yapılan izâhlar âyetin sarîh lafzıyla değil daha ziyâde o lafzın bireyde yaptığı mânevî tesirle ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, işari, sûfî, öznellik, algı.

The Problem of “Interpretation-Perception” in the Context of “Tafsir-Ta’vil” Difference and The Subjective Nature of Ishari Tafsir

Abstract

Tafsir expresses the activity of explaining the verses of the Qur’an in general terms. In the field of tafsir the explanations that are usually made by the sufis (ishari tafsir) has been targeted for intense objections especially by anti-sufi authors. It is seen that the objections are gathered in two important points. The first is the objection that there is no more than one meaning of a verse. Indeed the sufi interpretations (ishari tafsir) are not limited to the literary dimension of the verses and are sometimes not directly related to this dimension. The second objection is that the literal meaning of the verses is denied in ishari tafsir. It is obvious that this objection has the size of the accusation. Because the Sufis do not deny the literal dimension and provisions of the verses like the heretical Bâtînîs. In this article, it was tried to determine the place of ishari tafsir in the general tafsir discipline then both objections have been analyzed. In the light of the examples given from the classical ishari tafsirs, it is confirmed that there is no indication of denial regarding the meanings of the verses. On the other hand, in their ishari interpretations, they don’t claim that these are obvious another meanings of the verses are should be affirmed by everyone. The truth is that each person’s spiritual experience is subjective and ishari interpretations are usually not related to evident literal wording of verses, but rather to the spiritual influence that the verse makes on the individual.

Keywords: Tafsir, ishari, sufi, subjectivity, perception.

* Bu makale “Yanlış Algılar ve Doğru İslam” adlı Uluslararası katılımlı sempozyumda sunulan “İşârî Tefsirde ‘Yorum-Algı’ Problemi ve Pratik Sonuçları Üzerine” başlıklı tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş şeklidir.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yunusemre.gorduk@gmail.com

Giriş

Tefsir, el-Kâfiyeci’nin (v. 879/1474) tanımına göre, murada delâlet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelâmının ahvâlini, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir. Müellif tanımı bu şekilde yaptıktan sonra tefsir ilmini “tefsir” ve “te’vîl” olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrıma göre tefsir ancak nakil yoluyla, şifahen veya nüzûl sebepleri gibi hadiselerin bizzat müşahedesiyle elde edilen bilgilerle yapılabilir. Dolayısıyla rivâyet temeline dayanır. Bundan dolayı “tefsir sahabeye mahsustur” denmiştir. Te’vîl ise Arapça dil kaideleri ışığında idrâki mümkün olan çıkarımlardır ve dirâyet temellidir. Bu nedenle “te’vîl fukahâyâ mahsustur” denmiştir.¹ Örnek olarak seçtiğimiz bu tespitin sahibi olan müellif, köken itibarıyla ilk asırlarda yapılmış olan tefsir-te’vîl ayrımını hicrî 9. yüzyılda kendi eserine taşırken deyim yerindeyse iş işt en geçmiş durumdaydı. Zira süreç içerisinde tefsir ilmiyle uğraşanların ortaya koyduğu faaliyet esnasında birçok farklı unsur kullanılmış, çeşitli açıklamalar yapılmış ve bunların cümlesi de “tefsir” adıyla anılan eserlerde yerini almıştı. Müfessirin, açıklamaya çalıştığı âyetle ilişkili gördüğü dolaylı rivayetleri nakletmesi, kadîm tarihi bilgileri ve isrâiliyyâtı aktarması, filolojik bazı irtibatları göz önüne alarak kendine göre bir takım çıkarımlarda bulunması, izah yaparken kendince ilgili gördüğü konulara girmesi, bilimsel gelişmeler ışığında âyetin nasıl bir mesaj verdiğini tespit etmeye çalışması, kendi dünyasında hissettiği bir takım duygu ve düşünceleri Kur’ân yorumuna yansıtması türünden durumlar söz konusu unsurlardan bazılarıdır. Genel anlamda tefsir literatürü, bu minvâlde çok geniş bir yelpaze oluşturan malumatla doldurulmuş eserlerden oluşmaktadır.

Yukarıda belirtilen ayrıma dönecek olursak tefsir faaliyeti esasen, âyetlerin indiği zaman ve mekânda ne anlama geldiğini, muhataplarına ne ifade ettiğini ve onlar tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etme ameliyesiyle sınırlı bir alandır. Zira Allah’ın Kur’ân’da kastettiği mâna, yorumcunun zihnine veya kalbine doğan mâna değil ilk muhatapların idrâkine yansıyan mânadır. Bu aslî ve tarihî mânanın ne olduğu da ancak nakil ve rivâyet yoluyla bilinebilir. Yani tefsir, merviyâtın sıhhat ve sağlamlığı nisbetinde nesnel ve objektiftir.² Buna göre ıstılahî açıdan, “Müşkil bir lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir” şeklinde tarif edilen tefsirin görevi, âyetteki kapalılığı açıp keşfetmektir. Fakat bu

¹ el-Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, Mektebetü’l-Kudsî, Kahire, 1998, s. 30.

² Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 12.

kapalılık, kelâmın sahibinden bir beyana muhtaçtır. Bu sebeple hakiki tefsir, Allah ve Resûlü'nün beyânı ile yapılandır. Dolayısıyla rivâyete muhtaçtır ve tevkîfidir. Tefsirin çeşitli anlamlarından, İslam Hukuku alanında tercih edilen tarif de budur.³

Şu halde âyetlerin şerh ve izahlarına dair sahâbeye ait görüş ve yorumlar “tefsir”, sonraki kuşaklara ait görüş ve yorumlar ise “te’vîl” kapsamındadır. Bu kategorik ayrıma göre tefsir, “Allah bu âyette şu mânayı kastetti.” demekle eşdeğerdir. Çünkü sahâbîler, Hz. Peygamber’le (s.a.s.) birlikte vahyin nüzûl ortamına tanıklık etmişler ve bu tanıklık sayesinde âyetlerin ne zaman, nerede, kim ve ne hakkında nâzil olduğu bilgisini edinmişlerdir. Hal böyle olunca sahâbeden menkûl beyanlar, Kur’ân’da kastedilen mânayı tespitinde kesinlik arz eden beyanlar olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil sonraki Müslüman nesillerin Kur’ân’la ilgili görüş ve yorumları kesinlik vasfı taşımadığı gibi, âyetlerin ilk ve aslî anlamlarını tespit hususunda bağlayıcılık da arz etmez. Bu yüzden âlimlerin Kur’ân âyetleriyle ilgili görüş ve yorumlarının tamamı, doğruluk ve yanlışlık ihtimaline açık olması hasebiyle “te’vîl” kategorisine dâhildir.⁴

Tefsir ve te’vîl kelimeleri zaman içinde birbirlerinin yerine kullanılmış⁵ olsalar da ikisi arasındaki farklar kısaca şu şekilde tespit edilmiştir: Tefsirde kesinlik, te’vîlde ihtimaller söz konusudur. Tefsir lafızlarda, te’vîl mânada olur. Tefsir rivâyetle, te’vîl dirâyetle ilgilidir. Tefsir Kur’ân âyetlerini anlama ve mânalarını açıklama demektir ve bu merhalede rivâyet unsurları kullanılır. Buna mukabil te’vîl, âyetlerdeki kapalılığı ve müşkili giderme, âyeti doğru anlama, âyetten bir takım hükümler, incelikler, hakikatler, işâretler çıkarma demektir; bu merhalede ise devreye dirâyet girer. Tefsir bir veçhi, te’vîl birçok veçhi içerir. Tefsir, lafzın taşıdığı zâhirî mânayı, te’vîl ise bâtinî mânayı beyan eder. Dolayısıyla te’vîlde Allah’ı şahit göstermek yoktur zira te’vîl yapan, “Allah, bununla şu mânayı kastetmiştir.” dememektedir.⁶ ez-Zürkânî’nin (v. 1367/1948) tefsir-te’vîl ayrımıyla ilgili tasnifine göre: a) Tefsirde “Allah’ın muradı şudur” diye kesin bir yargı varken, te’vîlde kat’iyyet olmaksızın âyete yüklenebilecek muhtemel anlamlardan birini tercih vardır. b) Tefsir, lafzı rivâyet yoluyla beyan etmek; te’vîl ise lafzı dirâyet yoluyla beyan

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 20.

⁴ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 11-12.

⁵ Örneğin İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Taberî (v. 310/922) telif ettikleri eserlere “tefsîr” değil “te’vîl” demişlerdir, ancak onların kullandığı bu kelimenin tefsirin müteradifi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. (Bkz. ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001, II, 5; Yavuz, Yusuf Şevki, “Te’vîl”, *DİA*, 2012, XLI, 27.) Mâtürîdî (v. 333/944) ise kendi eserine “te’vîl” derken bunu “tefsîr”den ayırmıştır. (Bkz. Karataş, Ali, *İmam Mâtürîdî-Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl*, Yesevî Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 83-102.)

⁶ Bkz. Karataş, *İmam Mâtürîdî*, s. 80-82.

etmektedir. c) Tefsir, ibâreden istifâde edilerek yapılan açıklama; te’vîl ise işâretten istifâde edilerek yapılan açıklama faaliyetidir. Müteahhirûn ulemâ arasında da bu görüş meşhur olmuştur.⁷

Tarihsel süreç içerisinde yazılan tefsirlerde yer verilen bilgi ve yorumların büyük kısmının, tefsir-te’vîl ayrımı açısından yapılacak bir değerlendirme ışığında tefsir sayılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Daha katı bir yaklaşımla, bunların önemli bir kısmının te’vîlden de öte sadece genel kültür ve abartılmış bilgi yığını kabilinden hatta azımsanmayacak bir yekûnunun lüzumsuz dolgu malzemesinden ibaret sayılması bile mümkündür. Fahreddîn er-Râzî’nin (v. 606/1209) *Mefâtihu’l-Gayb*’ı hakkında “Onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır”⁸ denmesi de aslında bu yaklaşımın bir sonucudur. Zira âyetlerin otantik anlamını tespite yönelik olmayan gayretlerin ve bireysel/sübjektif çıkarımların tefsirden sayılmaması durumunda varılacak nokta budur.

Başta ifade edildiği gibi, Kur’ân âyetlerini açıklamak üzere telif edilmiş binlerce eserde; müelliflerin istihraçları, dil tahlilleri üzerine bina ettikleri yorumları, aktarmış oldukları nakiller, hikaye ettikleri hâdiseler, tarihi kıssalar, isrâîlî bilgiler, farklı âlimlerin görüşleri ve bunlar gibi daha birçok farklı unsur işin içine girmiş durumdadır. Vâkıa bu eserler, içeriğindeki unsurların türü ve yoğunluğu nazara alınmadan umûmen “tefsir” adıyla anılmaktadır. Anlaşılan o ki kendi tabîî seyri içinde bir esere “tefsir” denirken, o eserin Kur’ân âyetlerini izah eder mahiyette kaleme alındığı kastedilmiştir. Yoksa bu isimlendirme, o eserde sadece ilâhî muradın ve ilk muhatapların anladığı şeyin yer aldığını ifade etmemektedir. Böyle bir iddia ile ortaya çıkmak ve bunu ispatlamak da mümkün görünmemektedir. Bu açıdan, geleneksel süreçte tefsirin daha ziyâde kelime anlamıyla kullanıldığı, -ilâhî muratla kayıt altına alınmaksızın- yapılmış olan açıklamalar bütünü şeklinde yerleştiği anlaşılmaktadır. Bunda tefsir ve te’vîl kavramlarının zaman içinde birbiri yerine kullanılmış olması da rol oynamış olabilir. Nihayetinde bu ilimle uğraşanların, içerisinde oldukları faaliyet insânî bir etkinliktir. Bu salt insânî etkinliğin “ilâhî dilemenin ta kendisi” olarak yansıtılması ise bir bakıma aşkınlığın çarpıtılması ve -paradoksal bir durum- tüketilmesine kadar uzanacaktır.⁹

⁷ Bkz. Zürcânî, *Menâhil*, II, 5. (Detaylı bilgi için bkz. Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, İnsan Yay., İstanbul 2013, s. 31-34.)

⁸ Lütfullah Cebeci, “Mefâtihu’l-Gayb”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 349.

⁹ Sadık Kılıç, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 74.

Bu kısa girişten sonra makalenin ilk bölümünde işârî yöntemle yapılan izahların tefsir-te'vîl ayrımı açısından değerlendirmesi yapılacaktır. Daha sonra, “yorum-algı” problemi bağlamında iki ana eksene temas edilecektir. Aynı zamanda iki önemli soru olan bu başlıkların ilki “Kur’ân âyetlerinin işârî anlamı olabilir mi?”, ikincisi ise “İşârî tefsir/yorum zâhir anlamın inkârını gerektirir mi?” şeklinde olacaktır.

1. İşârî İzahlar “Tefsir” Sayılabilir mi?

Giriş bölümünde çizilmeye çalışılan çerçeve zımnında, “Âyetlerle ilgili işârî açıklamalar yapmanın tefsir ilminde yeri nedir?” sorusuna verilecek iki farklı cevap bulunmaktadır. Kur’ân âyetlerine dair çeşitli izah, te'vîl ve yorum çabalarının bir şekilde “tefsir” cümlesinden addedildiği yaygın kullanım itibariyle, işârî açıklamalar da tefsirin şümûlüne girecektir. Nitekim pratikte de böyle olmuş, tefsir yazınında bu tür açıklamalar ve bunları muhtevi eserler “işârî tefsir” adıyla anılagelmiştir. Ancak tefsir-te'vîl ayrımında belirtildiği üzere eğer “tefsir”, Allah’ın muradına dair bir kesinlik ifade edecekse, bu tür izâhâtın tefsir sayılmasının imkân dahilinde olmadığı açıktır. Buna bağlı olarak isimlendirmenin “işârî tefsir” yerine “işârî te'vîl/yorum” diye yapılmasının daha uygun olduğu görülmektedir.

Bu noktada akla Ebû'l-Hasan el-Vâhidî'nin (v. 468/1076), es-Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'deki yorumları hakkında, “Eğer o bunların tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir.”¹⁰ şeklindeki meşhur sözü gelmektedir. Kanaatimizce Vâhidî'nin vurguladığı nokta, hiç kimsenin kendi sübjektif yorumları için “Allah’ın muradı budur” deme hakkının bulunmadığı gerçeğidir. Yani onun bu ifadesinde kastettiği tefsir, tefsir-te'vîl ayrımındaki özel anlamdır. Ayrıca Vâhidî'nin bu sözlerinin ithamdan ziyade, Sülemî'nin söz konusu yorumları murad-ı ilâhîyi ortaya koymak maksadıyla yapmadığını ifade sadedinde sarf edildiği de düşünülebilir. Nitekim Sa'lebî'nin (v. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinde yer alan sûfi yorumlarda, hocası es-Sülemî'nin tesirli olduğu belirtilmektedir. Vahidî ise tefsir ve kıraat ilimlerini, üzerinde büyük etki bırakan Sa'lebî'den öğrenmiş ve onun tefsirini kendine kaynak edinmiştir. Dolayısıyla Sülemî, sûfi gelenekle dolaylı da olsa irtibatı bulunan Vâhidî'nin hocasının hocası durumundadır.¹¹ Bu çerçevede değerlendirecek olursak Vâhidî'nin kastettiği şey Sülemî'nin küfre girmiş

¹⁰ Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1957, II, 170-171.

¹¹ Bkz. Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *DİA*, Ankara 2012, XLII, 438; Mertoğlu, Suat, “Sa'lebî”, *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 28-29.

olduğu değil, indî yorumların Allah’ın muradı zannedilmesinin insanı küfre götürecektir kadar tehlikeli olduğudur. Bu da aklı başında hiçbir Müslümanın reddetmeyeceği bir hakikattir. Şu halde Sülemî’nin eserinin (حقائق التفسير) isminde bulunan “tefsîr” lafzının, - tıpkı diğer pek çok tefsirde olduğu gibi- “Allah’ın muradını tespit” anlamından ziyade genel olarak “açıklama/yorum/istihraç” anlamında kullanıldığı açıktır. Rivâyet ağırlıklı sûfî tefsir karakterinde olan bu eserde, müellifin kayıt altına aldığı rivayetlerle murad-ı ilâhîyi tespit etmiş olduğuna dâir bir iddiası da bulunmamaktadır.

Asıl meselemize dönecek olursak, anlama gayretinin konusu, değişmez bir nesne (ilâhî kelâm) iken bu kelâmı anlamaya çalışan öznelerin (müfessirler) her biri diğerinden farklı özellikler taşıyan birer insandır. Dolayısıyla bu anlama faaliyeti sübjektif birikim ve anlayıştan bağımsız olamayacağı gibi bir açıdan muhataplar sayısınca “Kur’ân algısı” bulunduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.¹² Bu sebeptendir ki aynı âyete muhatap olan pek çok müfessir, pek çok farklı şey söyleyebilmiştir. Haddizâtında eğer aynı şeyi söyleyecek olsalardı bu kadar farklı tefsirin telif edilmemiş olması gerekirdi. Filvaki sûfîler de kendi yaşadıkları manevî bir takım tecrübeler ışığında âyetleri yorumlamışlardır. Ancak müfessirin işârî yöntemle yaptığı izahlar -bir kısmının keşf ve ilham eseri olduğu söylenebile- sonuçta kendi sübjektif anlayışından ve okuduğu ayet/ler/in ona hissettirdiği bir takım duygu, düşünce, kanaat ve kıyaslardan ibarettir. Ayrıca bu tür izahlar, orijinal/otantik anlamı tespit etme hedefine yönelik de değildir. Bu açıdan bakılınca tefsir çeşitlerinden sayılan “bilimsel tefsir”, “sosyolojik tefsir”, “edebî tefsir” gibi alt dalların da tıpkı “işârî tefsir” gibi tefsirden ziyâde te’vîl/yorum diye anılmasının daha doğru olacağı görülmektedir. Nitekim bu tür çalışmaları oluşturan izahlar cümlesinin de ilk nüzûl ortamındaki murad-ı ilâhîyi yansıtma çabasından ziyade müfessirlerin kendi zamanlarının ruhu ve vizyonu ile Kur’ân’a yönelmelerinin birer sonucu olduğu izahtan vârestedir. Klasik rivâyet ve dirâyet tefsirleri de içerik açısından göz önüne alındığında ekseriyet itibariyle durumun çok farklı olmadığı görülecektir.

Meselenin ana hatları bu şekilde belirlendiği zaman, tefsir tarihi ve usûlü ile ilgili Türkçe eserlerde “işârî tefsir”¹³ Arapça kaynaklarda ise “التفسير الإشاري”¹⁴ veya “التفسير

¹² Detaylı bilgi için bkz. Sadık Kılıç, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin”, *Kur’an ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (17-18 Mayıs 2001), Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001, s. 95-105.

¹³ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 432-452; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2006, s. 210-220; a. mlf., *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2011, s. 136-137; Fethi Ahmet Polat, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 204-206; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*.

الصوفي”¹⁵ şeklinde tanımlanan izahlar cümlesinin “tefsir”den ziyade “te’vîl/yorum” olarak tarif edilmesinin daha uygun olduğu netleşmektedir. Zira bu tür izahlar, kat’î metinler olan Kur’ân âyetlerindeki bir takım işâretlere dayandırılan zannî yorumlardan ibârettir. Murad-ı ilâhîyi değil, muhatabın sübjektif dünyasını; hissettiği bazı duygu ve düşüncelerini, nihayetinde öznel yorumunu ifade etmektedir.¹⁶ Bununla birlikte, nasıl isimlendirilmesi gerektiği konusundaki teknik detayın ötesinde bir gerçek vardır ki o da işârî tefsir erbabının, yaptıkları faaliyeti nasıl tarif ettikleridir. Genel kabule göre “İşârî tefsir/yorum”, kalbe doğan ilham ve sezgi ışığında âyetlerin izah edilmesi faaliyetinden ibarettir. Bu izahat, âyetlerin sarîh anlamları inkâr edilerek yapılmadığı gibi makbul sayılabilmesi için İslam’ın genel çerçevesi dışına da taşmaması gerekir.¹⁷ Peki kişinin ilham ve sezgiye mazhar olduğu nereden anlaşılacaktır? Elbette ki bu durumun başkalarınca test edilmesi mümkün değildir. O halde bu tür yorumlar öznel ve pek tabîî ki bağlayıcı değildir. Zira kat’î ve bağlayıcı hükümlerin sarîh, açık ve herkesçe anlaşılır olması, Kur’ân’ın hikmetli bir Kitap¹⁸ oluşunun gereğidir.¹⁹ Kanaatimizce ilham ve sezgiye, dikkatle yapılan tefekkürü ve teemmülü de eklemek mümkündür. Nitekim işârî izahat yapan kimseler sadece sülûk ve riyâzet ehli mutasavvıflardan oluşmamaktadır.

2. Kur’ân Âyetlerinin İşârî Anlamı Olabilir mi?

“Bir âyetin bir tek anlamı olur, birden fazla anlamı olmaz!” veyahut “Zâhir anlam yanında bâtinî²⁰/işârî anlamlar olamaz!” şeklindeki itirazın, kendi mantıksal bütünlüğü içinde geçerli bazı nedenleri bulunmaktadır. Bunları şöyle özetlemek mümkündür: Allah Kur’ân’ı hidayet rehberi olarak göndermiştir. Sahâbe, kendilerine tebliğ edilen vahyi genel itibariyle anlamış, anlayamadıkları noktalarda ise yine onun mübelliği olan Hz. Peygamber’in açıklamalarıyla aydınlanmıştır. Sahâbenin öğrencileri olan tâbiûn ile de

¹⁴ Bkz. Zürcânî, *Menâhil*, II, 11, 68, 78-84; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kâhire trz., I, 256-305; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2000, s. 296; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000, s. 367-369, 406; İbrahim Muhammed el-Cürmî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2001, s. 98-99.

¹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 251-261; Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, Kâhire 2000, s. 33-37, 267; Ebû Abdillâh Ğânim b. Kudûrî, *Muhâdarât fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, Amman 2003, s. 206-207; Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rumî, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbî' Aşer*, Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Suudi Arabistan 1986, I, 366-368.

¹⁶ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsîr*, s. 40.

¹⁷ Bkz. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsîr*, s. 38-42, 130-132.

¹⁸ Yunus, 10/1; Lokman, 31/2; Yâsin, 36/2.

¹⁹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsîr*, s. 40.

²⁰ Burada kullandığımız “bâtinî”, kelime anlamı itibariyledir ve “zâhirî olmayan” anlamındadır; Bâtinî grupların İslam Şeriatı'nı tahribe yönelik yapmış oldukları yorumlar kastedilmemektedir.

Kur’ân tefsirine dair çeşitli rivâyetler sonraki nesillere aktarılmış, bu arada âyetlerin ne ifade ettiği tefsir sahasında telif edilen eserlerle günümüze kadar ulaşmıştır.²¹ Allah kelâmı olan bir âyete, kişi eğer kendi sübjektif tecrübesine göre çeşitli anlamlar yüklerse, yaptığı iş âyete bir nevi “istediği şeyi söyletmek” olacaktır. Bu ise kabul edilebilir değildir. Öte yandan eğer bir âyetin, herkese farklı bir şeyler söylediği var sayılırsa, bu o âyetin aslında net olarak hiç bir şey söylemediği anlamına gelecektir.²² Net konuşmayan bir vahiy metni nasıl hidayet rehberi olabilir?

Söz konusu itirazlar, Kur’ân’a gerçekten de istediği şeyi söyletmeye çalışanlar ve kendi anladığını iddia ettiği şeyi itikâdî/amelî ahkâma esas addedenler için gayet yerinde ve doğrudur. Örneğin, Kur’ân’da geçen bütün olumsuz cümleleri/hitapları ilk üç halife, Emevîler ve Hâricîlerle ilişkilendiren bazı Şîî müelliflerin, bunu ilham ve sezgi ile değil siyasi mülahazalarla ve görmek istediklerini görmeye çalışarak yaptıkları apaçıktır.²³ Keza namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibadetleri inkâr ederek “Kur’ân’ın zâhiri cahiller içindir, biz onun bâtınıyla muhatabız” düşüncesinde olan bâtinî grupların sapkınlığında şüphe yoktur.²⁴ Bununla birlikte itikadî ve amelî düzeyde Kur’ân-Sünnet çizgisinden ayrılmayan, tam aksine odak noktaya ibadetleri ziyadeleştirerek derinleşmeyi ve nefis terbiyesini yerleştiren sûfî müfessirlerde durumun farklı olduğu âşikârdır. Bu müfessirlerin telif ettikleri işârî tefsirler zaviyesinden bakıldığı zaman söz konusu itirazlara şu şekilde yaklaşmanın mümkün olduğu görülmektedir:

Görebildiğimiz kadarıyla işârî tefsirleriyle meşhur müellifler, bir âyetin sarâhaten anlaşılması gereken birden fazla anlamı olduğunu iddia etmemişlerdir. Zira böyle bir iddia, kendi fehm ettikleri anlamın aslında daha önce de anlaşılması gerektiği ama Hz. Peygamber ve sahâbe dâhil hiç kimse tarafından anlaşılmadığı sonucunu doğuracaktır. Oysaki genel itibarıyla işârî tefsir erbabının böyle bir iddiada bulduklarını söylemek mümkün değildir. Eserlerinde, bu zannı destekler mahiyette somut beyanlara da rastlanmamaktadır. Yani bir âyeti, zâhir anlamı dışında bazı mânalar (işâretler) hamlederek açıklayan müfessir, zâhir anlamı inkâr etmediği gibi kendi sübjektif yorumunun mutlak doğru olduğu iddiasında da

²¹ Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 27-258; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 37-198.

²² Bkz. Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 20-23.

²³ Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 5-173; Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslamî*, Mısır 1955, s. 306; Ateş, “İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD*, 1975, c: XX, ss. 147-172; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 315-383; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 203-205.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 174-206; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 297-315; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 211-226.

değildir (olmamalıdır).²⁵ Durum genel itibariyle böyle olduğu halde, zahir anlamın yanı sıra işârî anlamın varsayılması; hem “Bir lafzın neden iki anlamı olsun?” şeklindeki itirazı hem de işârî tefsir erbabı olan zevâtın, âyetlerin zâhirî/sarîh anlamlarını inkâr ettikleri şeklindeki bir ithamı beraberinde getirmiştir. O halde meselenin aslını biraz daha açmaya ve anlaşılır bir zemine oturtmaya çalışmalıyız.

İlâhî vahiy Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Cebrâil aracılığıyla ve onun kullandığı dil olan Arapça ile intikal etmiştir. Muhakkak ki onun anlamını en iyi bilen, vahyi gönderen Allah’tır. Vahyi insanlara tebliğ eden Hz. Peygamber’in onu dosdoğru anladığı ve anlattığında şüphe yoktur. Hz. Peygamber’in tebliğinden sonra ise başta sahâbe olmak üzere Müslüman nesiller Kur’ân’la baş başa kalmıştır. Bu süreci şeffaf bir zeminin, kendisine yansıyan ışık huzmesini kabiliyeti miktarınca kırıp yansıtmasına benzetebiliriz. Yani ilâhî murad önce insânî bir öge ve araç olan “dil” (Arapça) aracılığıyla kırılmaya uğramıştır. Şüphesiz ki dil, kelâmullahı hakkıyla yansıtacak nitelikte değildir. Bu durum kelâmın değil dilin imkân/kabiliyet noksanlığındandır; çünkü kelâm sıfatı ilâhî ve sonsuz, dil ise beşerî ve sınırlıdır. Bununla birlikte Kur’ân mesajı olarak tecelli eden İlâhî kelâm dünyada yani bu içkinlik alanında yine de bir aşkınlık formatı ve özü taşımaktadır. Daha sonra, dil aracılığıyla zaten dönüşmüş bir irade olan “metin”, dünya koşulları ve gereklilikleri karşısında yorumlanarak ikinci kırılmaya uğramıştır.²⁶ Kanaatimizce bu ikinci kırılmanın (yansıma da denebilir) da iki boyutundan söz etmek mümkündür. İlâhî kelâm beşer seviyesine Kur’ân şeklinde “nüzûl” ettiğinde, öncelikle Hz. Peygamber’in zihninde (anlama/fehm); onun insanlara tebliğ etmesiyle de sahâbenin zihninde (anlamaya çalışma/tefehhüm) kırılmıştır. Vâkıa söz konusu kırılma/yansıma durumu bir noksanlık değil aksine semavî mesajın, insanı muhatap alan yapısı gereğidir. Ayrıca Hz. Peygamber’in fehmi ilâhî teminat altında olduğu için yanlış anlama riskinden mahfuzken, onun dışındaki insanlar için böyle bir teminat ve kesinlik yoktur.

Bu durumda Kur’ân’ın ahkâm itibariyle yanlış anlaşılması için mübelliğ olan Hz. Peygamber’in rehberliğine ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber, bu açıdan elçilik görevini hiç şüphesiz kâmilîn îfa etmiştir ancak bildiğimiz odur ki Hz. Peygamber’den menkûl Kur’ân’ın baştan sona yapılmış bir tefsiri bulunmamaktadır.²⁷ Aslında bu durum bir bakıma şu anlama da gelmektedir: Hz. Peygamber bir yandan şer’î mükellefiyet içeren

²⁵ Bkz. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 39-40, 67-70.

²⁶ Kılıç, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, s. 74.

²⁷ Bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimiz’in Kur’an’ı Tefsiri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998, s. 45-71.

akidevî ve amelî ahkâma dair noktaları eksiksiz bir şekilde açıklarken, öte yandan müminlerin zihinlerini durağan/statik bir karaktere mahkûm etmemek için tefekküre açık büyük bir alan bırakmıştır. Esâsen Kur’ân’ın içeriğine göz atıldığında ilâhî muradın da bu yönde olduğu söylenebilir. Nitekim insanları tefekkür ve teemmüle sevk eden yüzlerce âyet bulunmaktadır.²⁸ Somutlaştırmak gerekirse, “Bakmazlar mı?” diyerek sırasıyla deve, gökyüzü, dağlar ve yeryüzünden Allah’ın sanatı ve kudreti bağlamında bahseden²⁹ âyetlerin her insana aynı şeyi çağrıştırmaları ve aynı kodlarla anlaşılması nasıl mümkün olabilir? Ortak payda Allah’ın sanatının ve kudretinin eşsizliğini idrâk olduktan sonra, her muhatabın bireysel idrâk düzeyi, kendi iç dünyası ve yaşadığı çağın ona kattığı bakış açısıyla ayrı bir fehim kabiliyetine sahip olması son derece normal değil midir? Öte yandan “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”³⁰ gibi müteşâbih âyetler, “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٦﴾”³¹ gibi âhîret ahvâlinden bahseden âyetler, “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ﴿٦﴾”³² gibi kıyamet sahnelerini resmeden âyetler, Allah’ın esmâ ve sıfatlarına vurgu yapan “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”³³ gibi âyetler, “... وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ ...”³⁴ gibi çerçevesi kesin çizilemeyen âyetler farklı şahıslara farklı tefekkür kapılarını açacak niteliktedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, ahkâma dâir olsun-olmasın baştan sona bütün âyetleri net ve kesin ifadelerle açıklamış olsaydı, muhtemelen sonraki nesiller bu izahâtın üzerine hiçbir şey ekleyemeyecek, eklemek isteyenler de dinin en azından sünnetin dışına çıkma ithamıyla karşılaşacaktı.

Şu halde, aslında sarâhaten (dilsel açıdan) “bir şey” söyleyen âyetlerin, her zihinde farklı çağrışımlar yapmasının, farklı şeyler düşündürmesinin, çeşitli tefekkür kapılarını açmasının mümkün ve vaki olduğu çok açıktır. Bundan dolayıdır ki, Kur’ân’ın nüzûlünden asırlar sonra yapılan bazı işârî yorumlar, ilgili âyetlerin o asra ve yorumu yapan kişiye bakan birer hisse-i fehmi durumundadır. Eğer Kur’ân’ın muhatabı olan bir kimsenin, bir âyetle ilgili, İslam Şeriatı’nın sınırlarını çiğnemeyecek şekilde makul bir “yorumu” yani fehmi varsa; bunun, o muhatabın yaşadığı asra ve sadece kendine mahsus (sübjektif) bir Kur’ânî tefekkür sayılması neden imkânsız olsun?

²⁸ Bazı örnekler için bkz.: Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/7, 190-191; Nisâ 4/84; En’âm 6/50; A’râf 7/176; Ra’d 13/3; İbrâhîm 14/52; Rûm 30/17-24; Muhammed 47/24; Haşr 59/2.

²⁹ Gâşîye 88/17-20.

³⁰ Tâhâ 20/5.

³¹ Kıyamet 75/22-23.

³² Kâria 101/4-5.

³³ Hadîd 57/3.

³⁴ Hicr 15/29; Sâd 38/72.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (v. 1176/1762) “إشارات الصوفية” şeklinde adlandırdığı bu tür yorumlarla ilgili izahı dikkat çekicidir:

Sûfîlerin işâretlerine ve yorumlarına gelince, bunlar esasen tefsîr ilminden değildir. Bununla beraber vâkıa, Kur'ân-ı Kerîm'in dinlenmesi esnasında, sülûk ehli olan kişinin kalbine bir takım manaların doğması ve ona bazı şeylerin açılması halidir. Bu durum onun Kur'ân'ın nazmını tefekküründen, “hâl” diye tanımlanan manevî tecrübesinden veya kazandığı marifet derecesinden kaynaklanır. Bunlar ışığında yapılan izahlar ise Kur'ân âyetlerinin tefsiri değil vecd ve zevke istinat eden şeylerdir. Tıpkı gözü sevdiğinden başka bir şey görmeyen aşığın “Leyla ile Mecnûn” hikayesini dinlerken maşukasını anması ve kendi ile onun arasında geçen şeyleri hatırlaması misalinde olduğu gibi.³⁵

O halde kesin hatlarıyla belli olan İslam hudûdunu (akâid ve ahkâm) çiğnememek şartıyla yorum yapan birine, “Sen âyetten böyle bir ders çıkaramazsın! Böyle yorumlamaya hakkın yok!” demenin doğru olmayacağı anlaşılmaktadır. Zira “yorum” sadece kendisidir, daha fazlası; yani “nass” değildir.³⁶ Ayrıca Müslümanlar ilk günden beri Kur'ân'ı mânevî bir feyiz, bereket ve tefekkür kaynağı addetmiş ve ona bu ruhla muhatap olmuşlardır. Böyle bir itiraz, bireyin Kur'ân'a “muhatap” olma hakkını elinden almak ve basit ifadesiyle, “Hayır efendim, filan âyeti okurken aklına/kalbine bu mâna gelmiş olamaz, yalan söylüyorsun!” veya “Yanlış gelmiş, düzelt!” şeklinde, tekelci ve buyurgan bir tavrı netice verecektir. Oysaki Kur'ân'ın, ismet sıfatına sahip mübelliği olan Hz. Peygamber'in dışındaki her fert, yaptığı yorumda hataya düşme riski açısından teoride aynı düzeydedir. Bu durumda, açıktan veya zımnen, “Ben mutlak doğruyu söylüyorum, benim dışındaki herkes yanlış yorumluyor” şeklindeki iddiaların, dolaylı olarak “Ben de mini bir peygamberim, Allah beni tasdik ve teyit ediyor” demekten farkının ne olduğunu sormak durumundayız.

Çerçeve bu şekilde çizildiğinde işârî tefsir/yorumun meşrûiyet sınırları da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yapılan yorum genel anlamda İslam Şeriatı ve Kur'ân çerçevesi içinde kalmalı, müfessir yaptığı yorumun murad-ı ilâhî değil kendi sübjektif anlayışı olduğunu bilmeli, dolayısıyla kendi yorumlarını başkalarına da tasdik ettirmeye çalışmamalıdır. Bu zaviyeden bakıldığında Sehl et-Tüsterî'den (v. 283/897), el-Kuşeyrî'ye

³⁵ Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir*, Daru's-Sahve, Kahire 1986, s.190.

³⁶ Kılıç, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, s. 75. Detaylı bilgi için bkz. a. mlf., *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 13-27.

(v. 465/1073); İbn Arabî’den (v. 638/1239) Nahcivânî’ye (v. 920/1515); Bursevî’den (v. 1127/1715) İbn Acîbe (v. 1224/1809) ve Âlûsî’ye (v. 1270/1854) kadar işârî tefsir erbâbının genel itibariyle gayr-ı meşru bir yola girmekle itham edilmesi mümkün görünmemektedir. Saydığımız isimler arasında, bazı eserlerinde Firavun’un iman ettiğine, cehennem azabının sonsuz olmadığına dair ifadeleri bulunan; kula ma’bûdiyyet ve mahlûka hâlıkıyyet sıfatı izâfe etmekle suçlanan İbn Arabî en fazla tenkide uğrayan hatta kimi alimlerce tekfir edilen bir sûfîdir.³⁷ Onun hakkında birçok İslam âlimi gibi, ifrat ve tefritten uzak orta bir yolu tercih eden Ömer Nasuhi Bilmen’in şu ifadeleri ise son derece dikkat çekicidir:

Muhyiddin-i Arabî’nin dini adaba riâyet ettiğini, güzel itikad ve amel sahibi olduğunu gösterir binlerce yazıları vardır. Hatta kendisi, en son eseri olup gayet muteber ve meşhur bulunan ve kendisine aidiyetinde hiç şüphe edilmeyen Futûhât-ı Mekkiyye’sinin mukaddimesinde kendi itikadını uzun uzadıya tasrih eder ki Ehl-i Sünnet mezhebine muvafıktır. Yine Futûhât’ının 62. Babında der ki: *“Günahkarlar dört taifedir, hepsi de cehennemlidir, oradan çıkamayacaklardır. Bunlar Allah-u Tealâ’ya karşı tekebbür gösteren kimselerdir, kendileri için rubûbiyet iddiasında bulunan Firavun ve emsali gibi. Nemrud ile gayrileri de böyledir.”* Hazret-i Şeyh’in bu sözleri Fusûs’undaki sözlere tamamen muhalif, dînî esaslara muvafıktır. Bununla beraber bu sözler gösteriyor ki Şeyh-i Ekber, Firavun’un imanına mu’tekîd değildir bilakis onun küfrüne kânîdir. Kezalik cehennem azabının müebbediyetine kâil, mahlukatın rubûbiyet ve hâlıkıyyet sıfatını hâiz olamayacağına mu’tekîddir. Kezalik Şeyh-i Ekber’in âsârından istidlâl ediyoruz ki, kendisi bihakkın âlim, mütefekkir, kuvve-i hafızaya malik bir zâttır. O halde denilebilir ki, böyle bir zâttan mütenakız lakırdıların zuhuru beklenilemez. Binâenaleyh Futûhât’taki sözleri esas olarak kabul edilmelidir. Bunlara muhalif olarak Fusûs’ta veya sair eserlerinde görülen sözler ise ya muvakkat bir şuhûd halinin hatâ-alud birer semeresidir, yahud başkaları tarafından li-maksadin yazılıp bu büyük zâta nisbet edilmiştir.³⁸

³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu’l-Müfessirîn*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, II, 508 (Geniş bilgi için bkz. II, 503-517).

³⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 514.

Netice itibariyle Kur'ân'a muhatap olan kişi, yapmış olduğu işârî yorumla; kendi akıl, idrâk, manevî tecrübe ve tefekkür seviyesine göre yakaladığı/hissettiği mânâyı ortaya koymuş olur. Yoksa Şâri'in belli bir âyetle, herkesin anlaması gereken ikinci bir anlamı kastettiğini ancak diğer insanlar üzerindeki fazileti gereği sadece kendisinin o mânâyı fehmettiğini iddia etmez. Zira böyle bir iddia, Kur'ân'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in bile devre dışına çıkarılması demektir. Üstelik bu iddia, Allah'ın anlaşılmasını murad ettiği mânâyı bu kimse haricinde hiçbir ferdin anlayamadığı sonucuna götürür ki bunun hidayet rehberi olan bir "Kitap"la bağdaştırılabilmesi imkânsızdır.

Öyle anlaşılıyor ki Gazâlî (v. 505/1111), Râzî (v. 606/1209) gibi âyetlerin anlam tabakaları bulunduğunu belirten bilginlerin ortaya koymuş oldukları düşünceler de aynı minvâldedir ve bu çerçeve ile sınırlıdır.³⁹ Zira bu düşüncede olan bilginler, bir Müslümanın İslam Şeriatı'na zıt olmayan ve Kur'ân bütünlüğünü çiğnemeyen yorumlarını, Kur'ân'ın o kimseye ifhâm ettiği anlam bütünlüğünden ayrı görmemişlerdir. Bu durum Kur'ân'ın, özünde kesinlikle tekçi monist bir anlam dünyasını değil, müteaddit ve de çok değişik bir mâna potansiyelini kapsadığı gerçeğiyle de yakından ilgilidir.⁴⁰ Bu noktada, hakiki tasavvufun kaynak itibariyle mevsuk, mâna itibariyle doğru olan naklî bilgilerle, aklın verdiği zaruri, sıhhatli ve faydalı bilgileri hiçbir zaman inkâr etmediği belirtilmelidir. Aksine bu nevi bilgilere önem ve değer verilmiş, hatta bunlar keşf ve marifetin temeli sayılmıştır.⁴¹ Her ne kadar bazılarına göre tasavvufta keşf ve ilham esas olsa da bunların ana hatlarıyla naslara bağlı kalması şarttır.⁴² İlk dönem büyük sûfîlerinden olan Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (v. 205/820) şu sözleri bu şartı vurgulayan güzel örneklerden biridir: "Nice günler olur ki, içime tasavvufî nükteler doğar. Ancak iki âdil şahit onların doğru olduğunu teyit etmedikçe ben de onları kabul etmem. O iki şahit ise Kitap ve Sünnettir."⁴³

Yukarıda belirtildiği gibi her fert, özünde ilâhî bir ruh taşıyan kelâma, ontolojik yapısı gereği beşerî his, duygu, düşünce, algı ve birikimi ile muhatap olmaktadır. Kalbe

³⁹ Bkz. Ebû Hamîd Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz., I, 280-288, 293; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, I, 21-23; II, 348; XII, 528; Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 282-286; 340-342; Mesut Okumuş, "Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, c: XLVII, s: 3, ss. 27-44.

⁴⁰ Sadık Kılıç, "Nesnellik Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, c: IX, sy: 1-2-3-4, s. 109 (Detaylı bilgi için bkz. s. 103-114).

⁴¹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 147.

⁴² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 206.

⁴³ Abdülkerim b. Havâzin Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî,(v. 465/1073), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Maârif, Kahire trz., I, 61.

gelen Rahmanî ve şeytânî düşüncelerin varlığını da hesaba kattığımızda⁴⁴, sâlih bir kulun kendine has fehminin Kur’ân sofrasının haricinde tutulmaması, esasen onun Allah’ın kelâmı olma mahiyetine daha uygun düşmektedir. Şu kayıtle ki bahsedilen anlam tabakaları, bizim haricimizde mevcut (aşkın/objektif/âfâki) olan elfâz-ı Kur’âniye ile değil, ferdin kendi iç dünyasında (içkin/sübjektif/enfüsi) var olan Kur’ân telakkisi ile ilgilidir. Dolayısıyla başkalarının zevk edemediği ferdî/enfüsî idrâk boyutu, yegâne sahibine mahsustur. Bu idrâk ışığında yapılan yorum, akâid ve fikhî ahkâm noktasında “Şeriata aykırı olmama” şartı ile mukayyettir. Bu kaydın dışına çıkan anlayışlar şüphesiz ki Rahmanî değil şeytanîdir. Şer’î mükellefiyet noktasında ise ne sahibini ne de başka birini bağlayıcıdır.

3. İşârî Tefsir/Yorum Zâhir Anlamın İnkârını Gerektirir mi?

Makalenin ikinci ana meselesini, daha net ifade etmek gerekirse “İşârî tefsir/yorum erbabı âyetlerin zâhirî ve sarîh anlamlarını inkâr etmişler midir?” sorusu oluşturmaktadır. Şüphesiz ki bu zannın en büyük sebeplerinden biri, işârî yorum konusunda ifrat edip haddi aşan (özellikle Şîa ve Gulat-ı Şîa’ya mensup) müelliflerdir. Hususen Bâtînî grupların İslam Şeriati’nı tahrip edici açıklamalarını Kur’ân yorumu cümlesinden saymak mümkün değilse de yöntem itibariyle benzer bir alanda kesiştikleri için bu yorumlar, bir bakıma sûfilerle özdeşleşen işârî yorumların da hedef tahtasına yerleştirilmesinde en etkili âmil olmuştur. Buna bağlı olarak bazı araştırmacıların işârî tefsir/yoruma, Bâtînî fırkaların yaptıkları akıl almaz ve İslam Şeriati’yla hiçbir şekilde uzlaşmaz yorumlarını da katarak hepsini toptan reddetme tavrına girdikleri ve dolayısıyla bu soruyu “evet” şeklinde cevapladıkları görülmektedir. Oysaki işârî tefsir yapan müellifler, yapmış oldukları izahâtı kimseden gizlememişlerdir, eserleri ortadadır. Objektif bir değerlendirme yapmak yerine zan temelli bir ön yargı ile ve mümkünü peşinen vâki kabul ederek, “Bunlar âyetin zâhirini inkâr ediyorlar!” demenin sıhhatli olmadığı açıktır. Kanaatimizce Bâtînî fırkalar ne derece ifrat içindeyse, başta sûfiler olmak üzere bütün işârî tefsir ehlini, tabiri caizse “sapık bâtinîler” defterine kaydetme gayreti de o ölçüde bir tefrit içermektedir. Burada belirtilen hususları

⁴⁴ Bkz. Bakara 2/268; Meryem 19/96; Hacc 22/52-53; Fussilet 41/36; Muhammed 47/25; Mücâdile 58/10; Haşr 59/16; Şems 91/8. [Abdullah İbn Mes’ûd’dan mervî bir hadis şöyledir: “Resûlullah (sas): ‘Âdemoğlundaki bir lümme-i şeytaniye bir de lümme-i melekiye vardır. Lümme-i şeytaniyeden, kötülüklerin yapılması ve hakkın yalanlanmasına; lümme-i melekiyeden ise hayrın işlenmesi ve hakkın tasdik edilmesine dair telkinler alır. O halde kim içinden hayra dâir bir telkin hissederse bilsin ki o Allah’tandır ve Allah’a hamdetsin. Aynı şekilde kim de şer işlemeye dâir bir telkin hissederse bilsin ki o şeytandandır ve kovulmuş şeytandan Allah’a sığınsın.’ buyurdu ve daha sonra ‘الشَّيْطَانُ يَجِدُكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ’ Şeytan size fakirliği vaat eder ve hayasızlığı emreder...’ (Bakara 2/268) âyetini okudu.” Bkz. Tirmizî, *Tefsîrûl’l-Kur’ân*, 3 (hadis no: 2988).]

somut örnekler üzerinden göstermek için eserlerinde işârî/tasavvufî tefsir yöntemini kullanan bazı meşhur müelliflerin yaklaşımlarına bakmamız yerinde olacaktır.

3.1. Sehl et-Tüsterî (v. 283/897)

Tüsterî, sûfî alimleri ve büyükleri arasında sayılan bir zattır.⁴⁵ Tek cilt halinde basılan kısa tefsirinde, gerekli gördüğü yerlerde işârî yorumlar yapan müellifin Kur’ân’ı baştan sona ne klasik tarzda ne de işârî yöntemle tefsir ettiği görülmektedir. Sûrelerin bazı âyetleri üzerinde durmuş, âyetlerin de bütününe değil sadece tasavvufla ilgisini kurduğu kelimelerini açıklamıştır.⁴⁶ Genel üslubundan, müellifin klasik tefsire vâkıf olduğu, âyetlerin ne anlam ifade ettiğini sarahatleri üzere bildiği, bununla birlikte bazı kavramları tasavvufî bir bakışla izah ettiği ve kalbine gelen bazı işaretleri de kaydettiği anlaşılmaktadır.

et-Tüsterî tefsirinde, örneğin Şems Sûresi’nin sadece dört âyeti işârî yaklaşımla yorumlanmış⁴⁷; Beyyine Sûresi tefsirinde “ihlas” ve “haşyet” kavramları tasavvufî açıdan açıklanmış⁴⁸; Nasr Sûresi tefsirinde, âyetlerin zâhirî anlamları üzerinde durulmuş, son âyetiyle ilgili, “Nefis dünyayı arzular çünkü ondandır. Ruh da ahireti arzular çünkü o da ondandır. O halde sen ahirete hazırlanarak nefisine karşı, ruhuna yardım et. Ona ahiretin kapısını tesbihle aç...” şeklinde bir işârî yorum yapılmış⁴⁹; Tebbet ve İhlas Sûreleri tefsir edilirken ise işârî hiçbir yorum yapılmaksızın tamamen zahirî anlam üzerinde durulmuştur.⁵⁰

3.2. el-Kuşeyrî (v. 465/1073)

Kuşeyrî tefsir, hadîs, fıkıh, usûlü’l-fıkıh, tasavvuf, şiir ve edebiyat gibi alanlarda derin nüfûz sahibi olan bilginlerdendir. *Letâifu’l-İşârât* adlı tefsiri sûfî tefsirlerin en önemlilerindendir.⁵¹ Müellifin Kur’ân’ı baştan sona tefsir ettiği, eserin tümünde klasik/zâhirî tefsiri vâkıfâne ele aldığı, bununla birlikte izahlarında işârî/tasavvufî yaklaşımı da kullandığı görülmektedir. Hatta bu tefsir gözden geçirildiği zaman klasik izahların işârî/tasavvufî izahlardan çok daha fazla olduğu görülmektedir. Tefsirin belki de en ilginç özelliği, her sûre başındaki bismelenin o sûrenin muhtevasına göre farklı bir

⁴⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 356.

⁴⁶ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 66.

⁴⁷ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsirü’l-Tüsterî*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 195

⁴⁸ Tüsterî, *Tefsirü’l-Tüsterî*, s. 201.

⁴⁹ Tüsterî, *Tefsirü’l-Tüsterî*, s. 208.

⁵⁰ Tüsterî, *Tefsirü’l-Tüsterî*, s. 209.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 421-425.

açıdan tefsir edilmiş olmasıdır.⁵² Sûre başlarında geçen mukatta‘a harflerini işârî yaklaşımla açıklayan müellif, Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu da satır aralarında belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bahsi geçen hususları kapsayıcı bir örnek olarak, Sâd Sûresi’nin başından ilk üç âyetin tefsirini görelim:

“ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ” : Sâd harfi, Allah’ın Sâdık, Sabûr, Samed ve Sâni‘ isimlerinin anahtarıdır. Allah bu isimlere ve Kur’ân’a kalem etmektedir. Kasemin cevabı (muksemun aleyh) ise “إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ”⁵³ âyetidir. Yine “Sâd” harfinin, Allah’ın ahbâbının meveddet bakımından safiyetini temsil ettiği ve bununla kalem edildiği söylenmiştir. “ذِي الذِّكْرِ” ise şerefli demektir, Kur’ân’ın şerefi, mahlûk olmamasındadır. “بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ” : (Kâfirler) zâhir bir katılık, apaçık bir düşmanlık, delil bulmak için araştırmaya karşı bir yüz çevirme ve öne sürülen delilleri gizleme tavrı içindedir. “كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا وَلَا تَ” : “جِنِّ مَنَاصِ” : Belâlar hücum ettiği zaman (Allah’tan) yardım dileyenler olarak bağırsızlar. Ancak şikâyet ve icâbet vakti geçmiştir.⁵⁴

3.3. İbn Arabî (v. 638/1239)

İbn Arabî hem tefsir ilimlerine layıkıyla vâkıf hem de tasavvuf ilminde bihakkın mütehasıstır. Kehf Sûresi’ne kadar altmış ciltten oluşan “et-Tefsîrû’s-Şerîf” ve sekiz cilt halinde telif ettiği “et-Tefsîrû’s-Sağîr” adlı iki tefsirinden bahsediliyorsa da⁵⁵ bunlar elimize ulaşmamıştır. Onun ismiyle basılan iki ciltlik tefsir, esasen Abdürrezzak el-Kâşânî’ye (v. 736/1335) aittir. Bilmen’in ifadesiyle, “Tefsirden ziyade bir te’vil mecmuası” olan eser⁵⁶ her nasılsa İbn Arabî’ye nisbet edilmiştir.⁵⁷ Bu tefsirdeki genel anlayışa göre, Hz. Mûsa “kalp”, ona tebliğinde yardım eden Hz. Hârun “akıl”, Firavun ise “nefis” olarak yorumlanmıştır.⁵⁸ Âyetlerin sarih anlamları, Hz. Mûsa’nın tebliğ serüveni ve Firavun ile yaşadığı ibret dolu hadiselerin tarihî gerçekliği inkâr edilmediği müddetçe -ki edilmemektedir-, ilgili âyetlerin insanın enfüsî âlemindeki kalp-nefis mücadelesine de

⁵² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı 9, s. 53-92.

⁵³ Sâd, 38/64.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitab, Mısır 1981, III, 245.

⁵⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 505, 516.

⁵⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 505.

⁵⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 608.

⁵⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Yakazati’l-Arabî, Beyrut 1967, I, 46, 50, 706, 766; II, 43, 172-173, 180-181, 229-230.

işâret ettiğinin söylenmesi, müellifin sübjektif bir kanaati çerçevesinde şeriata ve akla aykırı görünmemektedir.⁵⁹ Zaten müellif Kâşânî, bu eserine tefsir değil “te’vîl” demiş ve esasın zâhir mâna olduğunu ifade etmiştir.”⁶⁰ Örneğin Fîl Sûresi tefsirinde, ilk başta hadisenin vukûu ile ilgili zâhirî tefsir bilgileri verilmiş daha sonra “وَأَمَّا التَّطْبِيقُ”⁶¹ denilerek işârî tefsire geçilmiştir. Bu da zâhirî mânanın inkâr edilmediğinin bâriz delillerinden biridir.⁶² Söz konusu işârî te’vîl şöyledir:

“Bil ki Ebrehe, Habeşli olan nefistir. Nefis, Allah’ın hakîkî evi olan kalp kâbesini tahrip ve istila etmeye; ruhânî kuvve hacıların yüzlerini, kendi bina ettiği tabiat-ı cismaniye kilisesine çevirmeye çalışıp, onu yüceltmek istemişti. Kureyşî olan amelî akıl, aklî gıda fazlalığıyla bu kiliseye pisledi. Habeşli nefis Ebrehe’si bunun üzerine, nefsânî kuvveler cinsinden olan ve tabiatları itibariyle gazap ve şehvet gibi zulmetli sıfatlardan oluşan askerlerini harekete geçirdi. ‘وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ’ Allah onların tuzağını boşa çıkardı. Onların üzerine rûh nuruyla münevver olan efkâr ve ezkâr ebâbillerini gönderdi. Onları tıpkı bitkisel kuvveler gibi öldürülmüş, gücü ve hususiyetleri gitmiş, riyâzet sonucu zafiyetinden dolayı faaliyeti durmuş kıldı.”⁶³

3.4. Nimetullah Nahcivânî (v. 920/1515)

Nahcivânî gençliğinde şer’î ilimleri tahsil edip daha sonra tasavvuf terbiyesi almıştır. Bilmen’in ifadesiyle, “Eserlerinden müteşerri’, manevî füyuzâta nâil, nezîh ahlâk ile muttasıf, muktedir bir zât olduğu anlaşılmaktadır”. Nahcivânî, tefsirinde, önce klasik tefsirlerdeki gibi âyetlerin sarîh anlamları üzerinde durmuş daha sonra çeşitli işârî vecihlerine değinmiştir.⁶⁴ Esasen bu üslup bile sûflerin tefsire genel yaklaşımlarını ve âyetlerin zâhirî anlamlarını inkâr etmediklerini gösterir niteliktedir. Nahcivânî her sûreyi bitirdikten sonra “خاتمة سورة” şeklinde bir başlık altında; “عليك ايها الخائف”⁶⁵, “عليك ايها الطالب لطريق الحق”⁶⁶, “عليك ايها الطالب لطريق الحق”⁶⁷ gibi farklı hitaplarla başlayarak, o sûreden alınması gereken mesajın ne olduğunu, oldukça uzun cümleler kullanarak ortaya

⁵⁹ Bkz. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 56.

⁶⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 206.

⁶¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tefsîr*, II, 855.

⁶² Gördük, *İşârî Tefsir*, s. 56.

⁶³ İbnü’l-Arabî, *Tefsîr*, II, 417.

⁶⁴ Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 628-629.

⁶⁵ Bkz. Ni’metullah b. Mahmûd, en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye*, Dâru Rükâbî, Mısır 1999, II, 531.

⁶⁶ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 532.

⁶⁷ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 533.

koymaktadır. Müellifin, tasavvufî unsurlarla yoğurarak verdiği mesajlarında, ilgili sûrenin genel muhtevasına da atıflar yapılmaktadır. Örnek olarak Nûh Sûresi’nin hatimesini zikrederim:

Ey beşerî kuvvelerin tufanından ve manevî-rûhanî lezzetleri tatmayı engelleyen hayvanî lezâizin tuğyanından seni kurtaran Mustafavî (Hz. Peygamber’e ait) şeriat gemisine binmiş Muhammedî (Müslüman) muvahhid! Şeriatın sırlarını, ona kaynak olan ahkâmının hikmetlerini, emir ve yasaklarının faydalarını sana öğretecek kâmil ve mükemmel bir mürşidin himmet eteğine; sadık bir iradeyle, riyâ karıştırmayarak ve fitrî meyle engel münasebetsizliklerden kaçınarak, halis ve saf bir azimle, ayrıca insanoğlunda yaratılıştan var olan cibillî zekâ ile yapışman gerekir. İşte o zaman onun yaratılışı/karakteri başka bir tasarrufa gerek kalmaksızın vehim ve hayal şeytanlarından, nefs-i emmare ve hevâ askerlerinden kurtulmuş olur. Allah bizi sevip razı olduğu şeyde muvaffak kılsın, bidatlerden ve dine aykırı amellere meyletmekten korusun.⁶⁸

3.5. İsmail Hakkı Bursevî (v. 1127/1715)

Bursevî’nin telif ettiği *Rûhu’l-Beyân*, pek çok tefsirde bulunmayan malumatı ihtivâ etmektedir. Âyetlerin manaları bakımından usulü dairesinde yazılmış bir tefsir olduğu gibi aynı zamanda bir mev‘ize külliyatı görünümündedir. Tefsirle doğrudan ilgili olmayan hikayeler, ibretli olaylar, Arapça-Farsça beyitler ve işârî yorumlar içeren eserde *Te’vîlât-ı Necmiyye*’den ve sair tasavvufî eserlerden iktibaslar bulunmaktadır. Bilmen’in dikkat çektiği üzere, bu tefsirde bir kısım zayıf haberler ve asılsız hikayelere yer verilmemiş olsa, kendi alanında emsalsiz bir eser özelliği göstebilir ve çeşitli tenkitlere hedef olmaktan kurtulurdu.⁶⁹ Denize işaret edecek bir damla kabilinden kısa bir örnek zikrederim. O, Kâfirûn Sûresi’nin sarîh tefsirini klasik yöntemle yaptıktan sonra, bir ikinci namazı esnasında okuduğu bu sûrenin feyzinden, kalbine vürûd eden işârî mânâyı da şu şekilde kaydetmiştir:

Ey Kalbin Muhammedi! De ki: Ey kâfirler! Yani tevhidi şirkle, tâati isyanla, vahdeti kesretle, hakîkî vücudu mecazî vücutla, vücûbî hakikat nurunu ise imkânî hakikat karanlığıyla örten nefsanî kuvveler! Sizin kulluk ettiğiniz,

⁶⁸ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 449-450.

⁶⁹ Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 712-714.

“Allah’ın dışındaki her şey”le tabir edilen, putlara tapmam. Nitekim ben Allah’a iman ile; tâğûtu, tâğüt kabîlinden olan mâsivâullahı ve insanların edindiği mukayyet ilâhları inkâr ile emrolunmuş durumdayım. Çünkü ibâdete ancak, itlak ve takyidden münezze ve mutlak olan Allah müstehaktır. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk etmezsiniz ki O, vahdetiyle bütün kesreti kahreden Vâhid ve Kahrân olan Allah’tır. Fakat O’nun Vâhid ve Kahrân olduğuna, yalnız vahdet ve şühûd ehli vâkıftır. Siz ise kesret ve perde ehlisiniz. Yani bu vukûfiyet sizin için yok hükmündedir. Ve yine ben sizin tapıyor olduğunuz, esmâ ve sıfatla ilgili kesretten kaynaklanan telvînât ve takallübâta kul değilim. Siz de benim temkin ve tahkikle ibadet ettiğim Zât’a kul, kezâ telvînden temkîne geçici değilsiniz çünkü bu durum, bütün esmânın hakikatlarının ortaya çıkmasının muktezasıdır. Bunda asla Hak’tan bir sapma ve inhiraf bulunmaz. Aksine bütün aşamalarında Hak ile beraber bekâ vardır. O halde sizin, aslında ondan sakınmanın vacip olduğu tâğûta iman ederek Allah’ı inkâr mâhiyetinde olan dininiz size; Benim, Allah’a iman ve tâğûtu inkâr olan dinim ise banadır. Bu dinin ahkâmına yapışmak, ahlâkıyla ahlâklanmak, hakikatleriyle (tahakkuk) hakikate ermek vaciptir. Kur’ân hakikatleri ebediyyen mensûh olmayacaktır aksine onunla amel etmek bâkidir.⁷⁰

3.6. İbn Acîbe (v. 1224/1809)

İbn Acîbe *el-Bahru’l-Medîd* adlı tefsirinde, öncelikle sarîh anlamı esas alarak âyetlerin izahını klasik usulle yapmaktadır. Dolayısıyla tefsirin hâkim karakteri bu eksendedir.⁷¹ Bununla birlikte müellif, söz konusu ettiği bölümden çıkardığı işaret/ler/i “الإشارة” lafzıyla belirterek beyan eder. “İşaret” diye nitelenen bu görüşler uzun sûrelerde aralara serpiştirilmiş şekilde, kısa sûrelerde ise sûre sonlarında bulunmaktadır. Birçok klasik ve tasavvufî tefsire atıflar yapılan *el-Bahru’l-Medîd*’in en dikkat çekici özelliği, el-Kuşeyrî’nin izahlarına altı yüze yakın atfın yapılmış olmasıdır.

İbn Acîbe’nin tasavvufî unsurlarla yoğurduğu “işaret”lerden, İhlas Sûresi tefsirinin sonuna eklediğini burada örnek olarak zikrelelim:

⁷⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz., X, 527-528.

⁷¹ Söz konusu tefsirle ilgili doktora çalışması yapan Mahmut Ay’ın tespitine göre, eserde zâhirî yorumlarla ilgili kısım işârî yorumlara ait bölümden üç-dört kat daha fazla yer tutmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ay, Mahmut, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 142-162.

İşaret: Bu sûre ehl-i ayânın has olan tevhidini ve ehl-i bürhanın âm olan tevhidini kapsamaktadır. Has tevhidin, ceberûtiyet sırlarının makamı ve melekûtiyet nurlarının makamı olmak üzere iki makamı vardır. “هو” kelimesi, ceberûtiyetin aslî letafet esrarının makamına işaret eder. “الله” ise ceberût denizinden fıskıran kesif envârın makamını gösterir. Çünkü müşâhedenin hakikati, latîfin kesîf kılınması; muâyenenin hakikati ise kesîfin latîf kılınmasıdır. Muâyene daha hassas ve incedir. Kevnin şuhûdu, ceberût denizinden müşâhede olarak taşan kesîf nurlardır. (Muâyene) onları latifleştirdiği zaman nihayet muhît ve latîf olan bahre vasıl olurlar. (Bu) Ehadiyet bahri(dir) ve her şeyin üzerini kaplar ki “muâyene” diye isimlendirilen budur. Yüce Allah’ı Ehadiyet, Samediyet, veled ve vâliden münezzehiyetle vasfeder. İstidlâl ve bürhâna muhtaç olan bu makam iman makamı, evvelki ise ihsan makamıdır. Bu âyet (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) tedellî bâbindandır. el-Kuşeyrî der ki: “Denilir ki: Yüce Allah ‘هو’ kavliyle sırlara, ‘الله’ sözüyle ruhlara, ‘أحد’ ile kalplere, sûrenin mütebaki kısmı ile de müminlerin nefislerine işaret edip bunların iç yüzünü göstermiştir. Yine denilir ki: ‘هو’ kavliyle (Allah aşkıyla) şaşırılmış tutkunlara, ‘الله’ sözüyle muvahhidlere, ‘أحد’ lafzıyla âriflere, sûrenin geri kalan kısmı ile de âlimlere işaret edilmiştir...”⁷²

3.7. Âlûsî (v. 1270/1854)

Rûhu'l-Meânî'nin müellifi Âlûsî, ilim ehli bir aileye mensuptur. Pek çok âlimden istifadeyle İslamî ilimleri tahsil etmiş, Nakşibendî tarikatının büyük mürşitlerinden olan Mevlâna Halid-i Bağdadî'den (v. 1242/1827) ve zamanının sair sûflerinden tasavvuf ilmini almıştır. Tefsirinde rivâyet ve dirâyet yöntemleriyle birlikte işârî/tasavvufî yorumlara da yer vermiş olan Âlûsî; Zemahşerî, Beydavî, Ebû Hayyan ve sâir müfessirlerden istifâde ettiği gibi İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ı gibi tasavvufî eserlerden de faydalanmıştır.⁷³ Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'sini işârî tefsire örnek olarak zikreden Subhi es-Sâlih (v. 1407/1986), bu tefsirin zâhirî mânâyı ifade ettikten sonra, rumuz ve işaretler yoluyla çıkarılan gizli bir takım anlamları ortaya koyduğunu belirtir.⁷⁴

⁷² Ebu'l-Abbas Ahmed el-Fâsî, İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Kâhire 1997, VII, 372-373.

⁷³ Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 743-751

⁷⁴ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 296.

Müellifin, eserinde yer verdiği işârî yorumlara örnek olarak Yâsin Sûresi tefsiri sonundan kısa bir bölümü nakledeyim:

İşâret bâbından: Denilmiştir ki, bütün noksanlıklardan münezze olan Allah'ın “يس” sözü, Peygamber'in (sas) bütün mahlûkata seyyid/efendi olduğuna işarettir. Sorumlu efendi ise bir kitlede yani kalabalık bir cemaatte bulunur. O kalabalık cemaat burada bütün mahlûkattır. Sanki “يس” lafzıyla ona (sas) “Ey mahlûkatın seyyidi” denilmiş ve bu göreve tayin edilmiştir. Çünkü o, arz-ı hal edip ve imdâd istemek için en büyük vasıta. Bir hadîste, “Yüce Allah Mu'tî'dir (Nimet veren, i'tâ eden) ben ise taksim edenim” buyrulmuştur. Onun (sas), varlık âleminin bütünündeki yeri, insan bedenindeki kalbin yeri gibidir. Kur'ân'ın kalbi olan Yâsin Sûresi'nin, bütün kevn-ü mekânın kalbi olan Peygamber'le (sas) başlaması ne kadar da latiftir! “س” harfinde, bu sûrenin öyle apaçık delilleri ve beyanları vardır ki saymakla bitmeyecek sırlardır. Aynı şekilde “يس وَالْقُرْآن” cümlesinin tamamı da yine Peygamber'e (sas) işaret etmektedir. Sûfîler, bununla “insan-ı kâmil”e ve “kitab-ı mübîn”e işaret edildiğini de söylemişlerdir. Şeyhu'l-Ekber'in (İbn Arabî) “أنا القرآن والسبع المثاني ...” “وروح الروح لا روح الأواني” sözü bu meyanda söylenmiştir. Nebî'den (sas) daha mükemmel kimse yoktur. Bazıları (Sûre'de geçen) Antakya halkının kıssasını enfüsî âleme şu şekilde tatbik etmişlerdir: “Şehir/القرية” kalbe; “o şehrin halkı/أصحابها” ise nefis ve onun sıfatlarına işarettir. Bu şehre gönderilen “iki elçi/الاثنتين” Rahmanî ihtar ve Rabbanî ilham; bu ikisini desteklemek için gönderilen “üçüncü elçi/الثالث” cezbe; şehrin uzak tarafından koşarak gelen “adam/رجل” ise ruhtur. Birçok sûfî, sûrenin âyetlerini bu tarzda enfüsî âleme tatbik ederek yorumlamıştır.⁷⁵

Sonuç

Tefsir-te'vîl ayrımı bağlamında, eğer “tefsir” kavramı net bir şekilde “ilâhî murada delâlet eden açıklama” olarak anlaşılacaksa; “işârî”, “tasavvufî”, “irfânî” gibi nitelemelerle anılan izahâta tefsir yerine “te'vîl” veya “yorum” denmesinin daha uygun ve doğru olduğu görülmektedir. Her ne kadar yerleşik kullanımları değiştirmek çok zor ise de en azından mahiyet itibariyle bunların “murad-ı ilâhî”yi ortaya koyma iddiasıyla değil öznel bir sezgi

⁷⁵ Şihâbuddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, XII, 61.

ve tefekkürün ürünü olarak kaleme alındıkları göz önünde tutulmalıdır. Ancak bu açıdan bakıldığı zaman “bilimsel tefsir”, “sosyolojik tefsir”, “lügavî tefsir” gibi alanların da sübjektif ve zannî yorumlardan müteşekkil ve bunlara da “tefsir” yerine “te’vîl/yorum” denmesinin daha doğru olduğu görülür. Öte yandan tefsir literatürünü oluşturan gerek rivâyet gerek dirâyet ağırlıklı tefsirlerin hiç birinin murad-ı ilâhî ile baştan sona örtüştüğünü iddia etmek mümkün değildir. Zira rivâyet tefsirinde, âyetler arasında kurulmaya çalışılan irtibatların isabetsizliği, nakledilen asılsız rivâyetler, isrâiliyyât temelli kıssalar ve benzeri risk unsurları mevcuttur. Dirâyet ağırlıklı tefsirler ise müfessirin yapmış olduğu istihraçların son tahlilde öznel ve zannî oluşuyla malûdür. Dahası Allah’ın muradını, peygamber haricindeki hiçbir beşerin yüzde yüz tespit ederek emin olması mümkün değildir. Böyle değerlendirildiğinde elimizdeki tefsirlerin ne kadarına tefsir denebileceği konusu da tartışmaya açılabilir. Dolayısıyla tefsir ve te’vîl ayrımı teorikte belli bir yere oturuyorsa da pratik tefsir faaliyeti ve bu faaliyet sonucu ortaya çıkan eserler/tefsirler açısından meselenin o kadar net olmadığı söylenmelidir.

İşârî tefsir erbabının düşünce tarzlarını ve tefsire yaklaşımlarını genel hatlarıyla yansıtmaya çalıştığımız örnekler çerçevesinde görüldüğü gibi; müellifler kendi yorumlarıyla âyetlerin sarîh anlamlarını inkâr etmemektedirler. Nitekim önce sarîh/zâhirî tefsir yapılmakta daha sonra işârî yorumlar kaydedilmektedir. Keza bu müfessirlerin, ortaya koydukları işâretlerin aslında herkes tarafından anlaşılması gerektiği ancak sadece kendilerinin anladıkları şekilde bir iddiaları da bulunmamaktadır. Bununla birlikte âyetlere muhatap olurken kalplerine doğan bir takım işâretleri, çoğunlukla tasavvufî öğelerle yoğurarak ifade etmeleriyle oluşan izahlar cümlesi “işârî tefsir” adıyla anılagelmiştir. Ancak literatüre bu şekilde yerleşen isimlendirmenin sıhhatli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu izahat, âyetlerin lafzen ihtivâ ettiği anlamlar olmaktan ziyade kişiye özel bir manevî deneyim sonucu muhatabın zihninde ortaya çıkan sübjektif işâretlerdir. Şu halde kişiye özel bir anlayış başkaları için hüccet teşkil etmeyeceği gibi başkalarının aynı şekilde bir fehme sahip olmaları da beklenemez. Buna bağlı olarak işârî bir yorumun, muhatapları tarafından isabetli bulunması gibi isabetsiz görülüp tenkit edilmesi de mümkündür. Zira yorumun sahibi her ne kadar “Sen benim ne hissettiğimi nereden bileceksin” deme hakkına sahipmiş gibi görünse bile muhatabın da “Mademki hissettiğini kaleme aldın ve istifadeye sundun, o halde ona artık başkalarının gözüyle de bakmak durumundasın” şeklinde bir cevap verme hakkı doğmaktadır. Son tahlilde sübjektiflik temeline oturduğu için ilmî açıdan bu tür yorumları ne kesinlikle tasdik ne de

kesinlikle reddedici bir tavır geliştirmek şart değildir. İslam Şeriatı'nın genel çerçevesine aykırı ve bâtinî fırkaların ortaya koydukları tahrifat kabilinden sapkın yorumların ise peşinen reddedileceği izahtan varestedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân âyetlerinin, zâhir anlamları dışında ve kişiye özel duygusal (özel/içkin/sübjektif) bir takım işâretlerle yorumlanması; hem “Bir âyetin zâhirî/sarih anlamı dışında bâtinî/işâfî anlamı olabilir mi?” şeklindeki soruyu akla getirmiş hem de zâhir anlamın inkâr edildiği şekilde bir yanlış algıya yol açmıştır. Bu iki algı probleminin de esasen tarihsel süreç içerisinde yapılan suistimallerle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Gulat-ı Şîa'ya mensup bazı fırkalar “Kur'ân'ın zâhiri cahil avam tabakası içindir, havas ise onun bâtinî ile mükelleftir” şeklindeki düalist bir yaklaşımla şer'î mükellefiyetleri alt üst eden her türlü keyfî sapkınlığı Kur'ân âyetlerine hamletmeye çalışmıştır. Dolayısıyla hem âyetlerin zâhirî anlamlarını (özellikle âyetlerde sarâhaten bildirilen şer'î ahkâmı) inkâr ederek küfre girmişler hem de sadece kendilerinin anladığı bir şer'î-bâtinî anlam boyutunun olduğundan bahsetmişlerdir.

Netice itibariyle işâfî yorumların, zâhir anlam dışında bir izah faaliyeti olması bakımından, yani “yöntem” itibariyle sapkın Bâtinîlerin tefsir anlayışına benzetilmesi; bunun yanında İbn Arabî gibi bazı sûfîlerin de vahdet-i vücûd meşrebinden kaynaklanan sekr ve istiğrak halinde sarf ettiği (çoğunlukla da ehli olmayanların anlamadığı sembolik ifadelerle dolu) bazı söz ve yorumların işâfî/sûfî tefsirin tamamına yönelik saldırılara ve çeşitli ithamlara yol açtığı anlaşılmaktadır. Oysa külliyetiyle nazara alındığı zaman sûfî gelenekte âyetlerin zâhirî anlamlarının ve şer'î ahkâmın asla inkâr edilmediği görülmektedir. Sûfîler klasik usulle tefsir yapmalarının yanı sıra okudukları âyetlerden kalplerine doğan bir takım anlamları da bazen başlığa lüzum görmeyerek bazen de “işâret”, “tatbîk” gibi başlıklar altında ifade etmişlerdir. Yani bunlar âyette var sayılan diğer anlamlar olmaktan ziyade âyetlerin kişiye de uyandırdığı etkinin sonucu olan yorumlardır. Sûfîler bu tür yorumların kesin doğrular olduğunu iddia etmedikleri gibi herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği şeklinde bir yaklaşım içine de girmemişlerdir. Haddizâtında işâfî/sûfî yorumların genel itibariyle şer'î ahkâma müdâhil herhangi bir unsur içermediği ve tasavvuf ehlinin kendi manevî dünyalarında yapmış oldukları tefekkür ve teemmül neticesinde doğduğu görülmektedir. Kaldı ki sapkın Bâtinîlerde olduğu gibi Kur'ân'ın sarih emir ve yasaklarını inkâr etmek şöyle dursun, öz itibariyle tasavvuf namaz, oruç, Allah'ı anma (zikir), nefis terbiyesi gibi pratiklerde derinleşme temeli üzerinde yükselir.

Yani sâlih amelsiz ve takvâsiz tasavvuf olamaz. Şu halde işârî tefsirin hem teorik hem de pratik alanda sağlıklı tahlil edilemediği ve buna bağlı olarak kimileri tarafından bütün sûfîlerle birlikte işârî tefsir literatürünün de sapkın bâtnîler cümlesine dâhil edildiği anlaşılmaktadır. İşârî tefsir konusunda sıhhatli ve insafî tahlil yapabilmeyenin yegâne çaresi ise ön yargılardan ve İbn Arabî gibi mahdut tikel örneklerden değil somut verilerden ve işârî tefsir erbabının Kur’ân’a yaklaşımlarını genel itibariyle yansıtmak üzere tümel ve tutarlı değerlendirmelerden yola çıkmaktır.

Kaynakça

- Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı 9, s. 53-92.
- el-Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (v. 1270/1854), *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, I-XVI, thk.: Ali Abdülbârî ‘Atıyye, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- , “İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 1975, cilt: XX, ss. 147-172.
- Ay, Mahmut, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1971), *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu’l-Müfessirîn*, I-II, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstânbûlî el-Hanefî el-Halvetî (v. 1127/1715), *Rûhu’l-Beyân*, I-X, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz.
- Cebeci, Lütfullah, “Mefâtîhu’l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXVIII, 348-350.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Cürmî, İbrahim Muhammed, *Mu’cemu Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 2001.
- Çetin, Abdurrahman, “Vâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2012, XLII, 438-439.
- ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah (v. 1176/1762), *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsir*, trc.: Selman Hüseyinî en-Nedvî, Daru’s-Sahve, Kahire 1986.

- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları), İstanbul 2006.
- Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 2011.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (v. 505/ 1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz.
- Goldziher, Ignaz (v. 1921), *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, trc.: Abdülhalim en-Neccâr, Mısır 1955.
- Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî (v. 1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-V, thk.: Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan, nşr.: Hasan Abbas Zeki, Kâhire 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Yakazati'l-Arabî, I-II, Beyrut 1967.
- Karataş, Ali, *İmam Mâturîdî-Kur'an'ı Kur'an'la Te'vîl*, Yesevî Yayıncılık, İstanbul 2014.
- el-Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman (v. 879/1474), *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*, thk.: Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1998.
- Kılıç, Sadık, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin”, *Kur'an ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (17-18 Mayıs 2001), Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001, s. 95-105.
- , *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- , “En İdeal Tefsir En Gerçekçi Tefsirdir”, *I. Din Şûrası-Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993) (II)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 369-381.
- , “Nesnellik Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 103-114.
- , *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin Ebû'l-Kâsım (v. 465/1073), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, thk.: Abdülhalim Mahmud-Mahmud eş-Şerîf, Dâru'l-Maârif, Kahire trz.

- , *Letâifü'l-İşârât*, I-III, thk.: İbrahim Besyûnî, el-Hey’etü'l Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, Mısır 1981.
- Mennâ‘ b. Halîl el-Kattân (v. 1420/1998), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur’ân*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000.
- Mertoğlu, Suat, “Sa‘lebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVI, 28-29.
- Münî‘ b. Abdülhalim el-Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, Kâhire 2000.
- en-Nahcivânî, Baba Ni‘metullah b. Mahmûd (v. 920/1515), *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, I-II, Dâru Rükâbî, Mısır 1999.
- Okumuş, Mesut, “Gazali’nin Kur’an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 27-44.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- , “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Editör: Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 279-346.
- Polat, Fethi Ahmet, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, Editör: Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 175-224.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman, *İtticâhâtu't-Tefsîr fî'l-Karnî'r-Râbî‘ Aşer*, I-III, Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Da‘veti ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan 1986.
- Subhî es-Sâlih (v. 1407/1986), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur’ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (v. 209/825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, I-V, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1975.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh (v. 283/897), *Tefsirü't-Tüsterî*, thk.: Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe-*, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Te’vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, 2012, XLI, 27-28.
- Yıldırım, Suat, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998.

- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin (v. 1398/1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I-II, Mektebetü Vehbe, Kâhire trz.
- ez-Zerke, Bedrüddin Muhammed b. Abdillah (v. 794/1392), *el-Burhan f Ulûmi'l-Kur'n*, I-IV, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut/ Lübnan 1957.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfan*, I-II, thk.: Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001.