

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (3): 1355-1373

**Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine
Genel Bir Bakış**

*An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-
Concealment Paradox*

Betül İzmirli

Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı
Research Assistant PhD, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology
Department of Şûfîsm
Manisa / Turkey

izmiribetul@gmail.com orcid.org/0000-0003-1450-9927

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1355-1373

Cite as / Atıf: İzmirli, Betül. "Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış [*An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-Concealment Paradox*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1355-1373.

<https://doi.org/10.18505/cuid.773660>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-Concealment

Paradox

Abstract: The issue of how to read and interpret the Qur'ân has been the subject of Islamic sciences such as Kalâm, Fiqh and Taşawwuf. Each discipline has put forward an interpretation methodology according to its point of view. While interpreting the verses, the Şûfîs who are members of Taşawwuf also produced some methodological concepts for several reasons. They interpreted the Qur'ân with the sign (*ishâra*), a method of interpretation suitable for the characteristics of Taşawwuf. The *ishâra* is a secondary method of interpretation compared to tafsîr (the Qur'ânic exegesis). In this context, the *ishârî* tafsîr is the interpretation of the verses by *kashf* and *ilhâm*. It is also the narration of the signs claimed to exist in the verse. However, while the şûfîs wanted to explain their inferences regarding the verses on the one hand, they had to hide them on the other hand. These attitudes led to the paradox of statement-concealment as a problem peculiar to the *ishârî* tafsîr. The goal of this study is to evaluate the tradition of şûfî tafsîr / exegesis in terms of this paradox. One of the aims of this study is also to determine the tools that the şûfîs use for some reasons in interpreting the Qur'ân and how they conceptualize them. In this perspective, the function of symbolic means such as *letter* and *sign* in Taşawwuf has been emphasized. The formation of a number of methods and instruments specific to *ishârî* interpretation and the influence of Ibn al-'Arabî on this method have been discussed. To achieve the objectives of this paper, this research article conducted a detailed literature review. As a method, the phenomenological approach and historical methodology have been used in order to present the şûfîs interpretation methodology objectively. The concept analysis method has been used in order to exhibit a detailed analysis of some concepts directly related to the subject of the study. There are many studies about *ishârî* tafsîr, the method of interpretation of the Qur'ân by the şûfîs in Turkey and abroad. These works are mostly of classical-style works based on determining the nature and position of the *ishârî* tafsîr or discussing the *ishârî* interpretation style of a şûfî mufasssîr. For example, Yaşar Kurt's work titled *Nîmetullah Nahcivânî ve Tasavvuff Tefsiri*, Mehmet Okuyan's work named *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri* are doctoral theses on this subject. If we need to mention some studies directly related to the subject and the purpose of our article; they are as follows: Among the works written today are Yunus Emre Gördük's *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, Davut Ağbal's book titled *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, some communiqués in the book published by Kuramer under the name of *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu*. Ekrem Demirli's article "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" is one of the sources of this research. As for the works written in the past; early şûfîsm classics, al-Ghazâlî's and Ibn al-'Arabî's writings, some books on the methodology of Qur'ânic interpretation written by scholars such as al-Dhahabî and al-Zurkânî can be given. The findings and results obtained in the light of this study are: The şûfîs have named their experiences they wanted to express, as *ishâra*. They have wanted to declare their feelings as a result of the spiritual states they were in while reading or listening to the Qur'ân. At the same time, they tried to hide their feelings with the concern of not being understood, not being accepted, being accused or harming those who did not taste the same pleasure. The desire to explain their enthusiastic feelings and experiential knowledge on the one hand and the need to conceal them on the other, seemingly have caused a paradox. Therefore, they have made use of some conceptual tools while interpreting the Qur'ân and used a covered language. In this framework, Ibn al-'Arabî and his successors have a different position and style. Ibn al-'Arabî's approach to the Qur'ân has been named as *theoretical şûfî tafsîr* instead of *ishârî şûfî tafsîr* from now on. His main instrument is *i'tibâr / ta'bîr* as a way of *ta'wîl*. His followers such as Kâşhânî, Nakhçiwânî and Brūsawî have been influential in the spread and acceptance of the *ishârî* interpretation activities. This article fills the gap in the literature. Because it is a methodological analysis and an evaluation of the terms and methods that ahl al-taşawwuf have produced in order to explain or conceal some of their thoughts about the verses, it will also make a contribution to the *ishârî* tafsîr literature. Although the article is presented as a result of a careful

and detailed research, there are some missing points in it. For instance, issues regarding the interpretation of the Qur'ân by the şüfîs, which have not been studied or discussed and is open to other researchers' interest. Thus, further studies that will contribute positively to the debates on the legitimacy of the *ışhârî* tafsîr and its method can be produced.

Keywords: Taşavvuf, Tafsîr, Ta'wîl, *İshârî* (Symbolic) Interpretation, *İshâra* (Symbol), *I'tibâr* (The Analogy Method).

Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine

Genel Bir Bakış

Öz: Kur'ân-ı Kerîm'in nasıl okunup yorumlanacağı meselesi, Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin erbâbı tarafından konu edilmiştir. Her disiplin kendi zâviyesinden bir yorumlama usûlü ortaya koymuştur. Tasavvuf ilminin mensupları sûfîler de âyetleri yorumlarken bir takım sebeplerle bazı metodolojik kavramlar üretmişlerdir. Onlar Kur'ân'ı, Tasavvuf'un karakteristik özelliklerine uygun bir tefsir yöntemi olan *ışâret* ile yorumlamıştır. *İşâret*, tefsire nazaran ikincil bir yorum metodudur. Bu bağlamda *ışârî tefsir*, keşf ve ilhâmla Kur'ân âyetlerinin yorumlanması ve âyette mevcûdiyeti öne sürülen *ışâret*lerin anlatılmasıdır. Ne var ki sûfîler, âyetlere dair çıkarımlarını bir yandan açıklamak isterken, diğer taraftan gizlemek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla bu çelişkili tutumları, *ışârî* tefsire has bir problem olarak *beyân etme-gizleme paradoksunu* doğurmuştur. İşte bu çalışmanın amacı, bahsi geçen paradoks açısından sûfî tefsir / yorum geleneğini değerlendirmektir. Sûfîlerin Kur'ân'ı yorumlamada bazı nedenlerle kullandıkları araçların ve bunları kavramsallaştırma biçimlerinin tespit edilmesi de bu araştırmanın amaçlarındandır. Bu perspektif içinde *harf*, *ışâret* gibi sembolik vasıtaların tasavvuftaki fonksiyonu üzerinde durulmuştur. *İşârî* yoruma has bir takım metod ve enstrümanların oluşumu ve bunda İbnü'l-Arabî'nin etkisi ele alınmıştır. Bir araştırma makalesi mâhiyetinde olan bu çalışmanın amaçlarına ulaşabilmek için ayrıntılı bir literatür taraması yapılmıştır. Yöntem olarak ise sûfîlerin yorum usûlünü objektif olarak verebilmek gayesiyle, fenomenolojik yaklaşım ve tarihsel yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendiren bazı kavramların detaylı analiz edilmesi için, yer yer kavram analizi yönteminden de istifade edilmiştir. Sûfîlerin Kur'ân yorumlama metodu olan *ışârî* tefsire dair Türkiye'de ve yurt dışında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar çoğunlukla *ışârî* tefsirin mâhiyetini ve konumunu belirleme veya bir sûfî müfessirin *ışârî* tefsir üslûbunu ele almaya dayalı klasik tarzda ürünlerdir. Örneğin Yaşar Kurt'un *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri* isimli çalışması, Mehmet Okuyan'ın *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri* isimli çalışması sözkonusu temada doktora tezleridir. Makalemizin konusu ve amacıyla doğrudan ilişkili bazı çalışmalardan bahsetmek gerekirse; günümüzde yapılan çalışmalar arasında Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* adlı eseri, Davut Ağbal'ın *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* isimli kitabı, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu* adıyla Kuramer tarafından yayınlanan sempozyum kitabındaki tebliğler sayılabilir. Ekrem Demirli'nin "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" makalesi de bu araştırmanın kaynaklarındandır. Geçmişte telif edilen eserlere gelince; başta erken devir tasavvuf klasikleri olmak üzere, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin teliflerinden, Zehebî ve Zürkânî gibi ulemânın yazdığı tefsir usûlü kitaplarından söz edilebilir. Bu çalışmanın verileri ışığında elde edilen bulgu ve sonuçlar ise şöyle sıralanabilir: Sûfîler dile getirmek istedikleri kişisel tecrübelerini *ışâret* olarak tesmiye etmişlerdir. Onlar Kur'ân okurken veya dinlerken içinde buldukları mânevî hâller neticesinde hislerini beyân etmek istemişlerdir. Aynı zamanda anlaşıl-mama, kabul görmeme, itham edilme ya da aynı zevki tatmamış olanlara zarar verme kaygısıyla bu duygularını gizleme yoluna gitmişlerdir. Kendilerinin, coşkun duygularını ve tecrübî bilgilerini bir yandan açıklama arzusu, öbür taraftan saklama gereği zâhiren bir paradoksa neden olmuştur. Bu sebeple onlar Kur'ân'ı yorumlarken bazı kavramsal araçlardan istifade etmişler ve kapalı bir dil kullanmışlardır. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin ve haleflerinin ise ayrı bir konumu ve üslûbu vardır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a yaklaşımı artık *ışârî sûfî tefsir* yerine

1358 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

nazarî sûfî tefsîr olarak adlandırılmıştır. Kendisinin temel enstrümanı, bir te'vîl metodu olarak *i'tibâr / ta'bîr*dir. Kâşânî, Nahcivânî, Bursevî gibi takipçileri de işârî yorum faaliyetlerinin yayılması ve kabul görmesinde etkili olmuşlardır. Bu makale, tasavvuf ehlinin âyetler hakkındaki bazı düşüncelerini beyân etmek ya da saklamak için ürettikleri terimler ve birtakım yöntemler hakkında metodolojik bir analiz ve değerlendirme olması bakımından, literatürdeki boşluğu dolduracaktır. Bununla birlikte o, işârî tefsîr literatürüne de bir katkı sağlayacaktır. Makale her ne kadar dikkatli ve detaylı bir araştırma neticesinde ortaya konulsa da onda eksik kalan hususlar elbette mevcuttur. Sûfîlerin Kur'ân yorumlarına dair, üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış veya ayrıntılı olarak ele alınmamış bu tür meseleler diğer araştırmacılar tarafından da bir analize tâbi tutulabilir. Böylece işârî tefsîr hakkındaki meşrûyet ve usûl tartışmalarına olumlu katkıda bulunacak çalışmalar üretilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tefsîr, Te'vîl, İşârî Yorum, İşâret, İ'tibâr.

Giriş

İnsanoğlu bir şeye anlam yükleme eğilimli bir varlıktır. O, anlamaya çalışmaktan öte anlam yüklemeyi yani bir objeyi ya da olguyu kendi zihin dünyasına göre takdir etmeyi ve yorumlamayı ister. Bu husus insanın gizeme isim verme, onu tanımlama gâyesini hâizdir ve bilinmeyen, meçhulü anlamlandırma çabasıdır. İşte söz konusu anlamlandırma ve yorumlama çabası müteşâbihî, mecâzî ya da müphemî açık hâle getirme telaşı ve kaygısıdır. İnsanın derinlerdeki sırrı ve özü yani bâtını keşfetme arzusu ise hakikatte onun kutsala olan ilgisi ve yatkınlığının bir tezâhürüdür.¹ “Anamlı bir evren arayışı” sâikiyle kişi, sıradanın ve zâhirin ardındaki kutsal ve bâtını hedefler. Onun bu hedefi kutsal metinleri okuma biçimlerine de yansımış ve dolayısıyla *literal okuma*, *tarihsel okuma*, *hermenötik okuma* gibi zâhir okumalar yanında; *muhkem* ve *müteşâbih okuma*, *sembolik okuma*, *mistik okuma*, *tasavvufî okuma*² gibi ezoterik okumalara da kapı açmıştır.

Kutsal bir metnin yani bu çalışmanın konusu açısından Kur'ân-ı Kerîm'in, ne şekilde okunup yorumlanacağı hususu özellikle Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi ilimlerin müstakil olarak ortaya çıkışıyla birlikte, bu disiplinlerin mensupları tarafından da gündeme getirilmiştir. Her disiplin kendi nazarına ve tasavvuruna göre bir okuma ve yorumlama biçimi önermiş, kendi yöntemini yüceltmiş ve fakat öbür taraftan diğer okuma biçimlerinin eksik yönlerini ve yanlışlarını arama ve hatta onların butlânını ispatlama peşine düşmüştür. Tahmin edileceği üzere bu tür takiplerden ve yargılardan nasibini en fazla alanlar da tasavvuf ehlinin okuma biçimleri olan sembolik, mistik ve tasavvufî yani *işârî okumalar* olmuştur.

Sûfîler ve mutasavvıfların Kur'ân metnini yorumlama tarzlarının, kendilerine özgü bir iletişim biçimi geliştirmelerini sağlaması açısından, onu *sembolik metne* dönüştürdüğü söylenebilir. Burhanettin Tatar konuya dair şöyle bir tespitte bulunmuştur:

... Şifâhî olarak topluma aktarılıp yaygınlaştığı ve ibadet esnasında kıraat edildiği sürece Kur'ân metni 'şifâhî (sözlü) metin'dir. Ezberlenip anlaşıldığında 'zihnî metin' hâline gelmektedir... Kur'ân, muhtelif nesnelere üzerinde yazılarak korunduğunda 'yazılı metin' formunu almaktadır. Toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemlerde somutlaştığında 'filî metin' formunu almaktadır. Müslüman kimliğinin oluşumunda, Müslümanların birbirlerini anlamalarında, ayırt etmelerinde ve kendilerine özgü iletişim tarzı geliştirmelerinde rol oynadığı zaman 'sembolik metin' formunu almaktadır. Kur'ân metninin bu varlık tarzlarından her biri farklı şekillerde metin-yorum ilişkisi sorununa yol açmaktadır...³

- 1 Nitekim “gerçek bâtınîlik, tabiatı itibarıyla kutsalla ilgilidir ve kutsala ulaşmanın her zaman için en üstün vasıtasıdır ve Değişmez ve Kâim olanın tecellisidir.” bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 92.
- 2 Kutsal metinlerin okunma biçimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İzzet Erş, *Kutsalın Yorumu Kutsal Metinler Üzerine Hermenötik Denemeler*, (İstanbul: Siyah Kitap, 2019), 17-90.
- 3 Burhanettin Tatar, “Gazzalî'de Metin-Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 430.

Tasavvufun sistematik bir ilim olarak zuhûruyla ve sûflerin mârifet nazariyesini geliştirmeleriyle, tasavvuf mensupları açısından *mârifetullah* başlı başına bir gâye olmuştur. Buna ulaşmak ise hayat, ilim ve bilginin en yüksek hedefi hâline gelmiştir. Tabi ki bu gâyenin gerçekleştirilmesi için “Kur’ân âyetlerinin yeniden taksime tâbi tutulması gerekiyordu. Bu taksimde mârifetullaha delâlet eden âyetler, Kur’ân’ın sırrı ve özünün özü; bu âyetlerden elde edilen ilim de ‘öz ilimler’ tabakasındaki ilimlerin ilki oldu.”⁴ Dolayısıyla işârî yorumlar, kutsal metne -özel- anlam yüklemenin ta kendisidir. Sembolik ve işârî okuma bir anlamda bilgiyi (episteme) mârifete (gnosis) dönüştüren ve bu ikisini birbirinden ayıran bir faaliyettir. Böylece mutasavvıflar “sûretleri mâna lehine yorumlama”⁵ eylemini ifâ etmişlerdir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) bu husustaki rolü ve katkısı da dikkate değerdir.

Sûflerin Kur’ân âyetlerine dair işârî yorumları hakkında ülkemizde ve yurt dışında yapılan birçok çalışma mevcuttur. Bunlar genelde işârî tefsirin mâhiyetini ve konumunu belirleme, konu hakkında yazılan tefsirlerin karşılaştırılması ya da bir mutasavvıfın işârî tefsir tarzını ele almaya dayalı çalışmalardır. Mesela Yaşar Kurt’un *Nîmetullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, Mehmet Okuyan’ın *Necmuddîn Daye ve Tasavvufî Tefsiri* isimli çalışmaları bahsi geçen temada doktora tezleridir. Davut Ağbal’ın doktora tezinden ürettiği *İbn Arabî’de İşârî Tefsir isimli* kitabı da bu konuda yapılmış çalışmalardandır. *Kur’an’ın Bâtını ve İşârî Yorumu* adıyla Kuramer tarafından yayınlanan sempozyum kitabında bu bağlamda bize de ilhâm veren değerli tebliğler mevcuttur. Kezâ Yunus Emre Gördük’ün *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* isimli eseri de çalışmada sıkça başvurulan kaynaklardandır. Bu çalışmanın konusu ve amacıyla alâkalı tarihsel ve metodolojik değerlendirmeler için Ekrem Demirli’nin “Kuşeyrî’den İbnü'l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme” makalesinden yararlandık. Rehber niteliğindeki mezkûr çağdaş eserler yanında, bu çalışmamızda başta erken devir tasavvuf eserleri olmak üzere, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî’nin teliflerinden istifade ettik. Zehbî ve Zürkânî gibi âlimlerin kaleme aldıkları tefsir usûlü kitaplarına da müracaat ettik. Günümüzde yazılan kitap, tez ve makalelerden de yararlandık. Bu çalışmada önce bir gizem kültü olarak harf, işâret gibi sembolik unsurların tasavvuftaki işlevi incelenecektir. Ardından işârî yorumun var oluş çabasında yöntem ve araçlar ve bunda İbnü'l-Arabî faktörü ele alınacaktır.

1. Bir Gizem Kültü Olarak Tasavvufta Harf ve İşâret

Pek çok dinde ve öğretilerde yer alan zâhir-bâtın ayrımı aslında ilim-irfân farkını dile getirmektedir. Tasavvuf, mârifet de denilen irfâna dayalı bir öğretilerdir. İrfân; bilgiye dair bir sistem, ona ulaşmada bir yöntem, bir dünya görüşü ve dünyaya karşı bir tavır alma biçimi olarak, İslâm’dan evvel Yakın Doğu’da ve bilhassa Mısır, Sûriye, Filistin ve Irâk’ta hüküm süren kültürlerden Arap-İslâm kültürüne taşınmıştır.⁶ İrfân bânının bilgisidir. Bâtın ise çoğu kez gizemi ve özde olanı ifade etmesiyle değişmeyen bir hakikattir. Bu bilgiye sahip olanların, mezkûr hakikati kendi aralarında bir sır ve sembol gibi başkalarından sakladıkları bilinmektedir. Bu türden eylemlerin ilk örnekleri ve dış kaynakları Yahudilik, Yeni Eflatunculuk, Hermetizm, Hristiyanlık gibi gizeme dayalı dinler ve felsefelerdir. Örneğin çok eski devirlerden bu yana baskı altında yaşam sürdüren Hristiyanlar, kendi mensuplarına hitap eden bilgileri onlara aktarabilmek için, yazdıkları şeylerin bazı yerlerine şifreli cümleler yerleştirmişlerdir. Kendilerinin Hurûfluk hakkında yetkinleşmiş gnostik muhitlerle irtibat içinde olmaları, Hristiyanlıktaki bu temâyülü güçlendiren sebeplerden biridir.⁷ Daha sonra bânını savunan İslâmî irfân mensupları ve sûfiler de avâm ile diyalog ve ilişkilerinde sembolizm ve işâret söylemini

⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, 300.

⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 91.

⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 335.

⁷ Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/398.

kullanmışlardır. Onlar, toplumda sözü geçen ehl-i zâhir ve ehl-i rûsûmun tepkilerinden *ta-kiyye* ile ya da gizliliğe ve sırların tutulmasına dayanan dünya görüşü stratejilerinin bir parçası olarak böyle bir tavrı benimsemişlerdir.⁸ Sözü edilen Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin mensuplarının, öğretileri sebebiyle içinde yaşadıkları vasatta devlet ve toplum tarafından hiç bir şekilde kabul görmediği malumdur. Ancak İslâm düşünce tarihinde mütekellim ve fakihler bir yana, tasavvuf ehli de hem devlet hem de toplum tarafından bir yere kadar kabul görmüştür. Zira sûfiler kendi dışındaki kitle tarafından kabul görmediğini anladıkları meselelerde karmaşa ve huzursuzluk yaratacak bir atmosfere yol açmamak, başka bir ifadeyle toplum dışı ve anarşist olmamak için, genelde sırrı vâsıtalara dayanmışlardır. Elbette onlar sadece kabul edilmeme korkusuyla böyle bir vasıtaya yönelmemişlerdir. Çoğu zaman kendilerinde, zevkî müşâhedeleri tatmayanlara zarar verme kaygısı da hâsıl olmuştur. “Tatmayan bilmez” yaklaşımıyla, muhatapların hem anlamamaları, hem yanlış anlama ihtimalleri, hem de tasavvuf ehlinin dalâlete düştüğünü zannetmeleriyle suizan etmelerine sebep olma ihtimali şeklinde kaygılar da söz konusudur. Ne var ki özellikle Sünnî tasavvuf hareketlerinde şahit olunan bu itinalı davranış tarzı da -tasavvufun kendi yapısından ve varoluşundan kaynaklı bâtinî ve gnostik eğilimi sebebiyle- bir yerden sonra kendini kabul ettirememiştir. Tasavvuf mensuplarının ilk devirlerden beri harflere niçin zâhir anlamları dışında başka anlamlar yükledikleri, böyle bir çaba içerisinde girdikleri ve işâret ile neyi kastettikleri detaylı olarak ele alındığında bahsedilen husus vuzûha kavuşacaktır.

Harfler, genelde mistik akımların özelde ise ehl-i tasavvufun hâl ve tecrübelerinin bir sembolü ve aracıdır. Bâtinî epistemoloji zâhiri, bâtin karşısında değersiz hâle getirirse de ona bir gizem katmıştır. Ezoterik bilgiyi gizleyen ekzoterik metin, sıradan harf ve kelimelerden meydana gelmiş olamaz. Zâhirin altındaki gizli mânaları ifşa etmek ise *havâs* tabir edilen seçkin kişiler için söz konusudur. Onların zâhir-bâtin ayrımına dayalı bu epistemik yaklaşımı Kur’ân’ın dili olan Arapça’nın ve Arap harflerinin kutsanması neticesini doğurmuştur. Harflerden müteşekkil kelimelerden de anlamlar çıkarılmış ve kutsal metin âdeta bir sır, gizem ve şifre kalıbına dönüştürülmüştür.⁹ Bu türden faaliyetler literatürde daha çok *ilmü’l-hurûf* olarak geçer. Hurûflük¹⁰ harflerin sırlarına dayalı bir öğretiler ve hakiki mânada milattan evvel IV. ve III. asırlardan itibaren Helenistik-Gnostik izler taşıyan Ortadoğu dinlerinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Baskı gören bazı gnostik zümreler, kendi üyelerine gizli kalması şart olan malumatı remiz ve şifreler vasıtasıyla öğretme gereği duymuşlardır. Harflerle ilgili inançlara Hint, Eski Mısır ve Yakındoğu medeniyetlerinde, daha sonraki dönemde Grek filozofları arasında, Yahudi, Hristiyan ve İslâm kültürlerinde rastlamak mümkündür.¹¹

İslâm dünyasında hurûf ilminin gelişip yayılmasında, ilköğ tabiat felsefesinin gnostik düşünürler tarafından mistik biçimde yorumlanmasının rolü büyüktür. Mevcut literatüre bakılırsa Câbir b. Hayyân’dan (öl. 200/815) itibaren kimi Müslüman âlimler ve filozoflar bu felsefeyi muhtelif ölçülerde benimsemişlerdir. Onlara göre harfler ve rakamlar âlem-i ulvî ile âlem-i süflî arasındaki gizemli ilişkiyi gösteren birer şifredir ve onların sırları sözcüklere, sözcüklerinki ise evrene yayılmıştır. Dolayısıyla harfler, kozmik âlem hakkında şifreler olarak telakki edilmiştir. Bu şifreler çözüldükçe düzenin anlaşılacağı ve onunla ilgili belli metotlarla hükmetmenin imkân dâhilinde olacağı öne sürülmüştür.¹² İslâm düşüncesine göre harfler,

⁸ Câbirî, *Arap Akılının Yapısı*, 357-358.

⁹ Ali Avcu, “Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, *Kur’ân’ın Bâtinî ve İşâri Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 35, 36. Tasavvufta harf simgeçiliği hakkında bk. Annemarie Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 427-444.

¹⁰ Burada bilindiği anlamıyla Fazlullah Hurûfî’nin (öl. 796/1394) öncüsü olduğu akımdan bahsedilmediği aşğıdaki açıklamalardan da anlaşılacaktır.

¹¹ Bozhüyük, ‘Hurûf’, 397-398.

¹² Bozhüyük, ‘Hurûf’, 398. Benzer şekilde Kabalacılar’a göre İbrânî harfleri Tanrı’nın kâinatı yaratmada kullandığı araçlardır ve onlar hayat enerjisiyle kâinatın devr-i daim enerjisini oluştururlar. İbrânî harfleri bir anlamda kâinatın DNA’sı hükmündedirler. Her bir harfin kâinatın belli bir bölümünün yaratılmasında işlev gördüğü, harflerin şekilsel özelliklerinin sırlar barındırdığı gibi hususlar da Ya-

ilâhî olanın mümkün olan en yüce seviyedeki tecellisidir.¹³ Bazı mutasavvıflar açısından harfler, varlık âleminde ilâhî ve nûrânî hakikatlerin kalıplarıdır. Buna göre Hz. Âdem'e nüzûl eden ilk vahyin alfabe olduğuna dair hadisler rivâyet edilmiştir. Alfabeye nispet edilen bu mukaddes değer, Hz. Peygamber'e dayandırılan bazı dualarda, alfabeye ism-i a'zamlı bağlantılı bir kıymet atfedilmesiyle bâriz olmaktadır. Mesela bunlardan birinde nûn harfi [ن] 'nûnu'n-nûr' şeklinde dile getirilmiştir.¹⁴ İlâhî esma ve sıfatlar yalnızca bu harflerin vasıtasıyla anlatılabilir, bununla beraber harfler Allah'tan farklı şeylerdir. Harfler mutasavvıfın mânasını anlaması, künhüne varması gereken ötekiliğin hicâbıdır. Harflere bağlı kaldığı sürece mutasavvıf, -Muhammed en-Nifferî'nin (öl. 354/965'den sonra) belirttiği gibi-¹⁵ bir mânada putlarla sarılmıştır.¹⁶ Onun bu tespiti tasavvufta harflerin, nihâyetinde amaca ulaştırılan araç olduğunu belirtmekte ve aslında hurûflik ile harf ilminin ayırımına işaret etmektedir. Zira harf ilmine dair eser veren sûfî müellifler, kategorik bir şekilde harfleri put edinmemişlerdir. Nitekim tasavvufun Kur'ân ve sünnet çizgisindeki sınırına dikkat çeken Kuşeyrî'nin dahi harf ilmi üzerine eseri vardır.¹⁷ Dolayısıyla Bâtnîlik'in bir kolu olarak Hurûflik bir akım hâlinde on dördüncü asırda ortaya çıksa da Kur'ân âyetlerine zâhir mânanın dışında harfler üzerinden bâtnî anlamlar yüklemek ve de âyetlerin her kelimesinden, harfinden bazı anlam ve hakikatleri istihraç etme çok daha öncelere gitmektedir.¹⁸ Bu bakımdan meseleyi söz konusu temel ayırımı dik-kate alarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859 [?]), Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî, es-Sühreverdî el-Maktûl (öl. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî gibi sûfler ve mutasavvıfların yukarıda bahsedilen *hurûf ilminin* yayılmasında rolleri büyüktür.¹⁹ Onlar erken devir tasavvuf döneminden itibaren bu konuyla ilgilenmişler ve bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Mesela Ebû Bekir eş-Şiblî'ye (öl. 334/946) göre "dilde Allah'a hamd ü senâ etmeyen tek bir harf yoktur."²⁰ Diğer mutasavvıflar arasında da görülen bu düşünce, onların harfler konusunda antropomorfizme yöneldiklerini ortaya koymaktadır. Mutasavvıfların çoğu tefekkürleri, alfabenin ilk harfi elif [ا] hakkındadır. Onlar nezdinde elifin bilgisine sahip olmak ilâhî ehadiyeti bilmek demektir ki bu basit harfi hatırlayabilenin, başka bir harfi ya da

hudi mistik literatüründe mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtnî Yorumu", *Kur'ân'ın Bâtnî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 151. Yahudi bâtnî tefsiri Zohar hakkında ve Yahudi bâtnî tefsirlerinde harflerin dile gelip kendilerini Tanrı'ya sunmaları ve "dünyayı benimle yarat" demeleri hakkında bk. Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtnî Yorumu", 154-163. Kabalistlerin kutsal metindeki harfleri okuma ve anlam çıkarma yöntemleri hakkında bk. Erş, *Kutsalın Yorumu*, 50-53; Bozhüyük, "Hurûf", 398.

¹³ Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 439.

¹⁴ Soner Gündüzöz, "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 52. Ayrıntılı bilgi için bk. Rıdvân Saîd Fakîh, *el-Küşûf fî'l-i'câzî'l-Kur'ânî ve 'ilmi'l-hurûf* (Beyrut: Dârü'l-Mahaccetî'l-Beydâ-Dârü'r-Resûlî'l-Ekrem, 1422/2002), 19-21.

¹⁵ Nifferî'ye göre harfleri geride bırakmak gerekir. Harf bir örtüdür (hicap). Harfin külliyyeti de fer'iyyeti de örtüdür. bk. Muhammed b. Abdî'l-Cebbâr b. Hasan en-Nifferî, *Kitâbu'l-Mevâkif* (Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 90.

¹⁶ Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique* (Beyrut: Dar el-Machreq Éditeurs [Imprimerie Catholique], 1970), 363-365; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 427.

¹⁷ Bu eser *en-Nahvî'l-müevvel*, *Nahvü'l-kulûb* gibi isimlerle kaydedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Muslu, "Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 65-76; Ali Fahri Doğan-Hülya Küçük, "Sûfî Kalplerin Nahvi: 'Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin *Er-Risâle fî'n-Nahvî'l-Mu'evvel* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013), 65-85.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 96-97.

¹⁹ Bozhüyük, "Hurûf", 397-399. "Harflerle rakamların olmuş ve olacak hadiseleri sembolik biçimde anlattığı inancı İslâmî literatürde Şii-Bâtnî kökenli cefr geleneğinin doğmasında etkili olmuştur." bk. Bozhüyük, "Hurûf", 399.

²⁰ Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, 165; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 428.

1362 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

kelimeyi hatırlaması gerekmez. Elif, bütün yaratılışı kapsamaktadır. O, Tüsterî'nin söylediği üzere "ilk ve en ulu harftir ve her şeyi birbirine bağlayan, ancak bu şeylerden ayrı duran Allah'a işaret eder." Tüsterî'den önce Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) şöyle demiştir: "Allah harfleri yarattığında, onları boyun eğmeye teşvik etmişti. Tüm harfler elif sûretindeydi, fakat sadece elif, yaratıldıktan sonraki biçimini ve görüntüsünü korudu." Nifferî ise elif dışındaki bütün harflerin hasta olduğu görüşündedir. Kendisi elif harfine dair fikirleri geliştirmiştir.²¹

Harflere ve bilhassa bazı harflere özel anlamlar yüklenmesi, tasavvufta bâtinî ve sırrî dilin gelişmesini sağlamıştır. Nitekim İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) Arap dilindeki lafız ve mânâ ilişkisi, yerini zâhir ve bâtin ilişkisine devretmiştir. Bahsedilen ilişkinin bir boyutunda mistik değerlendirmeler, başka bir boyutunda aşırı hurûfî ve bâtinî yorumlar; bir diğer boyutunda ise önceden beri Arap zihniyetinde yerleşmiş olan cifr ve ebced hesapları vardır. Bu alandaki yorumların daha çok hurûf-i mukattaa (hece harfleri)²² adındaki harfler konusunda yoğunluk kazandığı görülmektedir.²³ Mesela Hallâc-ı Mansûr'a (öl. 309/922) göre her şeyin bilgisi Kur'ân-ı Kerîm'de, Kur'ân-ı Kerîm'in bilgisi sûre başlarında yer alan hece harflerinde, hece harflerinin bilgisi lâm elifte, lâm elifin bilgisi elif harfinde, elifin bilgisi noktada,²⁴ noktanın bilgisi aslî mârifette, aslî mârifetin bilgisi ezelde, ezelin bilgisi meşîette/irâdede, meşîetin bilgisi ilâhî gaybde, ilâhî gaybın bilgisi de hiçbir şeyin Kendisine benzemediği varlıktadır. Bu hakiki bilgiyi yalnızca Allah bilir.²⁵ Hurûf-i mukattaa, genel olarak *ahrufu'n-nûr / hurûf-i nûrânî* olarak isimlendirilir. Alfabenin diğer harfleri ise *ahrufu'z-zulmet / hurûf-i zulmânî* şeklinde isimlendirilir.²⁶

Başlangıçta bir kısım hurûf-i mukattaa te'vîlleri İbn Abbâs'a (öl. 68/687-88) nispet edilmiştir. Bu te'vîller sonraları mutasavvıflar ve Şîî âlimler nazarında kendi başına münferit bir ilmi dönüşme yolunda gelişme göstermiştir. Hurûf ilmi dâhilinde genel olarak harflerin hepsi, ezelde ise sûre girişlerindeki harfler, Şîa ve mutasavvıflar arasındaki temâyül farklılıklarıyla alâkalı olarak, kendine münhasır çeşitli kapsamlar ve mânalar kazanmıştır. Bahsi geçen harflerin Şîa nezdinde imâmlara; mutasavvıflarda ise varlık ve Kur'ân'ın hakikatlerine delâlet ettiği telakki edilmiştir. Bütün bunlar, Kur'ân'ın açıklanması hususunda gnostik (gizemci) eğilimlere aşırı teveccühün bir sonucudur.²⁷ Özellikle Şîî kaynaklı bu yorum ve te'vîllerin zaman zaman antropomorfizme hatta -Allah hakkında- teşbîhe vardığı ve bunu yapanların, muâzırları tarafından ibâhiyyecilik ve zındıklıkla itham edildikleri, *hurûfî* gibi sıfatlarla yaftalandıkları ve takibata uğradıkları kaydedilmiştir. Meselenin bu yönüne, esas konunun sınırlarını aşacağı için, bu kadarıyla değinmek kâfi olacaktır.

Genel olarak İslâm düşüncesinde ve özellikle tasavvufta İbnü'l-Arabî, harfler konusundaki nazariyelerin gelişmesine ve bu konudaki söylemlerin özgürleşmesine katkıda bulunmuştur. Ona göre harfler bir ümmettir, onlar da mükellef ve muhataptır. Harfler içinde de

²¹ Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, 165-166; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 435.

²² Bu harflerin Kur'ân'ın isimleri, sûrelerin isimleri, Allah'ın esmâ ve fiillerinin sembolü, Allah'ın kendi isimleriyle yemini, gelecekte haber veren ebced ya da cifr hesabı vasıtaları, kâfirlere belâgatla meydan okuma vasıtaları, bazı sahâbî isimlerinden alınmış harfler ya da sâir dinî mârifetlerden sembol ve işaretler olabileceği yönünde ashâb-ı kirâmdan itibaren ulaşan muhtelif rivâyetlerden bahsedilir. *Hurûf-i teheccî, evâilü's-süver, fevâtilü's-süver, hurûf-i mübheme* de denilen hurûf-i mukattaa'nın delâleti ve bu konudaki haberler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurûf-i Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401-408; Maksûd Firâsethâh, "Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân ve Nemâd-Endîşî-i Dînî", *Beyyinat* 1 (1373), 67-72; Seyyid Muhammed Bâkır Huccetî, "Tahkîkî der Bâre-i Fevâtilü-i Süver ve Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân", *Makâlât ve Berresihâ* 28-29 (1356), 58-67.

²³ Gündüzöz, "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", 47-48.

²⁴ Elif harfinde nokta olmadığı malumdur. Kanaatimizce Hallâc burada elif harfinin şekli olan çizgiyi meydana getiren her bir farazî noktadan bahsetmektedir.

²⁵ *Kitâbu Ahbârî'l-Hallâc*, thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber (Suriye: Dâru't-Talîfî'l-Cedîde, 1997), 89-90.

²⁶ Fakîh, *el-Küşûf*, 70.

²⁷ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 233.

avâm, havâs, havâssu'l-havâs gibi tabakalar vardır.²⁸ Harflerin hakikatini ancak Allah bilir ve onlar gaybın anahtarlarıdır.²⁹ Kendisi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin birkaç bölümünü Arap alfabesindeki harfler ve mertebeleri konusuna tahsis etmiştir. Örneğin elifin makamı cem' makamıdır. Esmâdan ona ait isim Allah; sıfatlardan ise Kayyûm'dur.³⁰ Kâf [ك], şehâdet ve ceberût âleminde. Nûn [ن] mülk ve ceberût âleminde. Mim [م] mülk, şehâdet ve kahr âleminde.³¹ Örneklere de görüldüğü üzere alfabeledi bütün harflerin mertebelerini vahdet-i vücûd telakkisine uyarlayarak îzâh etmiş, harflere bir rûh ve can vermiştir. İbnü'l-Arabî'yle gelişme gösteren ve tasavvuf sistemi içinde bir ilim hâline gelen harflerin ve özellikle sûre başlarındaki hece harflerinin bilgisine vâsil olmak, *kibrît-i ahmere* ya da *simya bilgisine* ulaşmak gibi kıymetlidir. Bu yönüyle o, mârifete vâsil olmaktır. Bu anlayış, genelde hadis olduğu düşünülen, bazen de Hz. Ali'ye atfedilen ve çeşitli versiyonları mevcut olan "Kur'ân'ın bir zâhiri bir bâtını, her harfin de bir haddi ve bir matlai vardır."³² sözüyle istîshâd edilir. Gerek mutasavvıflar ve gerekse Şîî ulemâ arasında büyük revaç bulan bu rivâyet, erken devir kaynaklarından mesela Ebû Ya'lâ'nın (öl. 307/919) *Müsned*inde³³ ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiü'l-Beyân*'ında³⁴ Abdullah b. Mesut'tan rivâyetle yer almıştır. Sûfî müellif Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (öl. 412/1021) bu sözün bir versiyonunu Hz. Ali'den aktarmış ve şöyle şerh etmiştir: "Her âyetin ancak dört mânası vardır: Zâhir, bâtın, had ve matla'. Zâhiri tilâvetidir, bâtını anlaşılmasıdır, haddi ibâredir, işârettir ve helâl-haram sınırlarının belirlenmesidir. Matlai ise Allah'ın kul için o âyetle murâd ettiği şeydir."³⁵ Daha sonra Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) de bu sözü Kur'ân'ın zâhiri dışında bir de bâtını olduğu görüşünü desteklemek için bir hadis olarak delil göstermiştir.³⁶ Sülemî'nin de açıkladığı üzere, bu rivâyette bilhassa *matla'*, sûflerin Kur'ân'a yaklaşma ve onu yorumlama usûlünü ve bir bilgi alma vasıtası olarak *keşf* ve *ilhâm* ifade etmektedir. Sûflere göre haber, duyu, akıl dışında sülûk yoluyla kalbin arındırılması sonucunda, kutsî bilgiler vasıtasız bilgi edinme yolları / kaynakları olan keşf ve ilhâm elde edilebilir. Söz konusu kaynakların değeri, harf ve işâret gibi gizli addedilen ibârelerin anlamlarını da vasıtasız elde etme hissi ve arzusuyla artmıştır.

Ehl-i tasavvufun deneyimlerini ifade etme araçlarından bir diğeri de *işârettir*. Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988) işâreti, "mânasının latîfliği sebebiyle konuşanın sözle açıklamayı gizlediği şey" diye tarif eder.³⁷ Ali Osman el-Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]) açısından işâret, dil ile anlatmadan yani ona gerek duymadan başkasını maksattan/murattan haberdar etmektir.³⁸ Sûflerin işârete, bir başka deyişle sembolik dile baş vurmalarının birtakım gerekçeleri mevcuttur. Tasavvufa has hâllerin açığa vurulması hakkında tasavvuf mensupları, deneyimlemiş

²⁸ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/95.

²⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/131.

³⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/106.

³¹ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/109, 112, 118.

³² Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/21; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 1/65; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsi, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.) 1/7.

³³ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Mevslî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1410/1989), 9/80-82 (nr. 5149).

³⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî: Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Hicr, 2003), 1/22.

³⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, 1/22-23. Bu dört mâna hakkında ayrıntılı îzâhlar için bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh, ts.), 2/80.

³⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 60; Câbirî, *Arap Akılının Yapısı*, 362.

³⁷ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdü'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 414.

³⁸ Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor: y.y., 1387/1967), 434 krş. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 442.

1364 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

oldukları mânevî tecrübeyi coşkun ve sınırları aşan bir lisanla dışa vurma tavrında olan *sekrî ekolü*; (sülûkte sekri yaşayıp tanıdıktan sonra) şahiye nevinden sözlere yönelme ve dinin şekilsel tarafına sâdik olma esasına dayanan *sahv ekolü* şeklinde iki tür tavır benimsemiştir. Sahv ekolü zaman içinde diğer İslâm âlimleriyle cedel ve bir çekişme içine girmekten imtina etmeyi ve bunu gerçekleştirmek amacıyla tasavvufî sırları sûfler dışındakilerden gizlemeyi salık veren anlayışın ifadesi olmuştur. Nitekim tasavvuf konusundaki sırları başkalarından saklamak niyetiyle işâretle konuşma sanatını geliştirme eylemi erken devir Bağdat sûflerinden Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye (öl. 297/909) nispet edilmektedir.³⁹ Ebû Bekr el-Kelâbâzî (öl. 380/990), kitap ve risâle telif ederek *işâret ilmînin* yayılmasına öncü olanlara dair bir listede bahsi geçen sûflerle beraber, Ebu'l Hüseyin en-Nûrî (öl. 295/908), Ruveym b. Ahmed (öl. 303/915-16), Amr b. Osman el-Mekkî (öl. 297/910) gibi sûflere de yer ayırmıştır.⁴⁰ Bu terim ilk dönem sûfleri arasında Tasavvuf yerine *işâret ilmi* terkihiyle tasavvuftan açıkça bahsetmemek amacıyla da kullanılmıştır. *İşâret ehli* ise o devirlerde sûfler için kullanılan bir sıfattır. Bir terim olarak işâret, tasavvuf eserlerine de isim olmuştur. Mesela Kuşeyrî yazdığı tefsire *işâretlerin incelikleri* anlamına gelen *Letâifü'l-İşâret* ismini vermiştir. Bu ve benzeri sûfî tefsirlerin türü olarak yine işâret teriminden istifadeyle meydana getirilen *işârî tefsire* gelince o, meramı işâretle anlatmaktan ziyade sûfinin âyette var olduğunu iddia ettiği veya sandığı işâretleri anlatması demektir. Yani işâret; ibâreyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla kesb edilen bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir gizli mânâyı ifade etmek iken; işârî tefsir, keşf ve ilhamla Kur'ân âyetlerinin bir bölümünün yahut tamamının yorumlandığı tefsirlere denilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla ikisi arasında fark vardır. Bu meyanda aşağıdaki bölümde sûflerin nası yorumlama metodu olarak işârî yöneme dair bazı hususlar ele alınacaktır.

2. İşârî Yorumun / Tefsirin Bizâtihi Var Olma (Kendini Kabul Ettirme) Çabası ve İbnü'l-Arabî'nin Katkıları

Ca'fer es-Sâdık'tan (öl. 148/765) nakledildiğine göre "Allah'ın kitabı dört şey üzere-dir: İbâre, işâret, letâif, hakâik. Kur'ân'ın ibâreleri avâm, işâretleri havâs, letâifi / sırları evliyâ, hakikatleri ise enbiyâ / Allah'ın peygamberleri içindir."⁴² Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere işâret ibârenin içinde bulunan ve fakat herkesin göremediği şeydir. Nasstaki işâretler, kendilerini havâs olarak da niteleyen tasavvuf ehlinin ilgi alanıdır. Bir önceki bölümde de görüldüğü gibi bir tasavvuf terimi olarak işâret, bir meramı, dili açıkça kullanmaksızın îmâ ve remizler yoluyla anlatmaya çalışmaktır. Elde ettikleri gizli bilgileri kapalı bir üslupla, remiz ve işâret yoluyla dile getiren sûfler, yaptıkları âyet yorumlarını ifade etmek için de tefsir tabirinden ziyade *işâret* tabirinden istifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu türden bilgileri herkes hazmedemeyeceğinden yanlış anlamalara sebep olmamak lazımdır.⁴³ Ne şekilde adlandırılması gerektiği konusundaki teknik detayın ötesinde bir gerçek vardır ki o da işârî tefsir erbabının, söz konusu faaliyetlerini nasıl tarif ettikleridir. Genel kabule göre *işârî tefsir / yorum*, kalbe doğan ilham ve sezgi ışığında âyetlerin îzâh edilmesi anlamını taşımaktadır.⁴⁴ Mutavasavvıflar âyetlerden, tecrübe ettikleri zevk hâline göre anlamlar çıkarmışlardır. Bu tefsir türüne, başlangıçta akla gelmeyen ama tefekkür yoluyla, âyetin işâreti neticesinde kalbe doğan mânâ anlamında *işârî tefsir* denmiştir. Böylelikle diğer tefsir ekolleri yanında mutavasavvıfların

³⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 216; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 76 (giriş).

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emîn en-Nevevî (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994), 11-12.

⁴¹ Uludağ, TDV, 424.

⁴² Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, 1/22 (müellifin önsözü).

⁴³ Bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 47.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 38-42.

fikir ve telakkilerini aksettiren tasavvufî-işârî tefsir ekolü doğmuştur. Söz konusu ekol tasavvuf ilminin gizli karakterine uygun olarak teşekkül etmiştir.⁴⁵ İşârî yorumun öncelikli amacı “fıkıh ve kelâm vb. zâhirî ilimlerin bağlayıcı hükümleri kendilerinden istinbat ettikleri âyetlerin ikincil anlamlarını ve onların mânevî hayatla irtibatlı hükümlerini bulmaktır. İşâret ifadesi tam da buna karşılık gelir.”⁴⁶ İşârî tefsir teriminin ilk kez kullanımının 1948’de vefat eden Abdülazîm ez-Zürkânî’ye ait olduğu belirtilir.⁴⁷

İşâret, Kur’ân’ın metni ve yorumu söz konusu olunca özelleşerek bir te’vîl formunu anlatır olmuştur. Bu bakımdan işâretin bir anlamda *sûfî hermenötîği* için bir metot olduğu söylenebilir. Nitekim Pierre Lorry te’vîli, aklî ve keşfî olarak tasnif etmiştir.⁴⁸ İşârî tefsirin tefsir-te’vîl sınıflandırmasında bir dirâyet tefsiri / te’vîl türü şeklinde ele alınması mümkündür. Ancak epistemik değer açısından onun diğer te’vîllerden ayrışmasını sağlayan husus, *keşfî te’vîl* olmasıdır. Dil, Gazzâlî’ye göre mânevî olanın maddî bir kalıba dökülmesini ve bunun şekil almasını sağlayan bir âleti temsil eder. Duyu ve şehâdet âleminde gayb ve melekût âlemine -hayâlî ve mistik yükselme aracılığıyla- intikal ederek âlemdaki sûretlerin ötesindeki rûh ve hakikatlere ulaşmak nasıl zorunlu ise Kur’ân düzeyinde, sûret mesabesinde olan dış yüzeyden, mâna mesabesindeki öze intikal de o derece zorunludur. İşte bu bağlamda Kur’ân -dilsel bir metin olması hasebiyle- maddî âleme ve hayâlî âleme karşılık gelir. Böylece, Kur’ân-ı Kerîm’in ibâreleri, uyuyan kişinin uykusunda gördüğü düşler / misaller ve biçimler derecesindedir ve tabire gereksinim duyar. Öz olan *bâtına* ulaşmak için yapılan *Kur’ân te’vîli* ise rüyaların ‘tabir’ine benzer. Bu tasavvurda bütün Kur’ân lafızları, uykuda görülen sûretler gibi, içindeki saklı mânanın ifşa edilmesine ihtiyaç duyan maddî sûretler özelliği kazanmıştır. “Böylece dil ‘delâlet’ alanından çıkarak mâna ve rûhlar âlemi olan misaller âleminde gizli ve örtülü bulunan hakikatlere yönelik sembollere dönüşmüştür.”⁴⁹

İşârî tefsir, tefsir literatürü arasında *ikincil tefsir* demektir. Bu açıdan işârî tefsirlerin bilgi değerleri hakkındaki tartışma ve değerlendirmeler, İslâm bilim geleneği içerisinde tasavvufun konumuna dair kabulle doğrudan ilişkilidir.⁵⁰ Şöyle ki tasavvufun bir ilim olarak mevkii ve değerini tartışan zihniyet, iş, bu ilmin mensuplarının âyetleri yorumlamasına gelince de bunun tefsir olup olamayacağı hakkında önyargılı davranabilmektedir. Bugün bile Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki inceleme, tahkîk ve tefsirlerin, tasavvufî yorum usûlünden yararlanabildiğini dile getirmek zordur. Üstelik doğruluğu tartışmalı ve şüpheli bilimsel kuramlardan dahi istifade ederken onda herhangi sınır tanımayan çağımızdaki Kur’ân-ı Kerîm araştırma(cı)larının, tasavvuf ehlinin konuya dair fikirlerine kapalı olmaları, tasavvufî tefsirlerle alakalı yanlış idrâkin bir sonucu şeklinde düşünülebilir.⁵¹ Nitekim Ebu’l-Hasan el-Vâhidî’nin (öl. 468/1076), sûfî müellif Sülemî’ye ait, çoğu Ca’fer es-Sâdık ve İbn Atâ (öl. 309/922) gibi

⁴⁵ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 19, 330.

⁴⁶ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 126.

⁴⁷ Zürkânî, *Menâhîlu’l-irfân*, 2/11, 68, 69, 78, 79; Nihat Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”, *Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 204.

⁴⁸ Lorry, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 16 akt. Davut Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 57 (giriş).

⁴⁹ Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, 323, 324. Gazzâlî bu fikrini şöyle dile getirmiştir: “Şunu bil ki te’vîl, ta’bir mesâbesindedir. Bu nedenle, ‘Müfessir, kabuk üzerinde döner durur.’ dedik.” bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî (Beyrût: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1406/1986), 52.

⁵⁰ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123.

⁵¹ Demirli, Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 124.

1366 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsir (Yorum) ...

kişilerin rivâyetlerine dayanan *Hakâiku't-tefsir* için bile "Eğer bunun tefsir olduğuna inanıyorsa kâfirdir!" ithamı ya da Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) Sülemî'yi bidat ehli müfessirlerden addetmesi⁵² de bu algının erken örneklerindedir.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ* eserinin ilimler tasnifi bölümünde *tefsiri* naklî ilimlerden sayar.⁵³ Kendisine göre tefsir, yalnızca nakle dayanan bir ilimdir. Bu sebepten işârî yorumlar tefsir olamaz. Öyleyse esasında sûfiler açısından *işârî tefsir* tabiri doğru değildir. Çünkü *işâret* ve *tefsir* aynı şey değildir. Dahası hiçbir sûfi işârî tefsir ifadesine baş vurmamış, kendi yorumları hakkında *işâret* yahut *işârî mâna* terimini kullanmışlardır.⁵⁴ Gazzâlî gibi mutasavvıf bir âlim tarafından dahi açıkça 'tefsir' denilebilecek ve bu kategoriye konulabilecek bir faaliyete başka bir adla atıfta bulunmak, dönemin konjonktürü gereği hareket etme ve Ehl-i sünnet tasavvufunu meşrulaştırma kaygısından ileri gelmektedir. Çünkü kendi döneminde Bâtınlık'le mücadele eden Gazzâlî, bâtinî akımların âyetleri bâtinî yöntemle yorumlayarak mesnet olarak kullandıklarına ve buna tefsir dediklerine şahit olmuştur. Ne var ki Sünnî tasavvuf âlimlerinin belli bir devre dek bu beri olma / berâat kaygıları sûfi tefsirin konumunu da muallakta bırakmıştır. Dolayısıyla yukarıda da bahsedildiği gibi kimi zaman onun dikkate alınmamasına sebebiyet vermiştir. Ne olursa olsun sûfiler, -mezkiî kaygılarla- zâhire ait mânanın haricindeki yorumlarına *işâret* adını verip onu tefsirden kesin bir şekilde ayırmak sûretiyle, mütevâzı bir dil kullanmışlardır. Onların bu hassas tavırları, takdire şâyândır. Bu durum sûfilerin iyi niyetlerinin ve kültür seviyeleri düşük olan kimselerin âyetleri yanlış anlamaları konusundaki hassasiyetlerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁵⁵ Öte taraftan literatüre işârî tefsir tesmiyesiyle geçtiği için bu şekilde bir kullanımın da olduğu unutulmamalıdır. Tefsir'in anlamı lafızdan murâd-ı ilâhîyi tespit etmek ise işâretler tefsir olamaz. Sûfilerin önem verdiği husus budur. Ne var ki tefsir terimi her zaman bunu ifade eder sadette kullanılmamış, bazen hatta çoğu zaman âyetlerden hareketle bir açıklama çabasını ifade etmiştir. Bu anlamda *işârî tefsir* kullanımını yanlış sayılmayabilir.

İster işârî yorum ister işârî tefsir denilsin, sûfilerin âyetleri tabir etmede iki tür eğilimleri vardır:

1. Hakîm et-Tirmizî, Sülemî, Kuşeyrî, Gazzâlî gibi sûfilerin yöneldiği müteserrî-ilmî eğilim.

2. Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin yöneldiği vecdî-sekrî eğilim.⁵⁶

Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin (öl. 1977) *amelî / pratik yöneliş* ve *nazarî / teorik yöneliş* olarak isimlendirdiği bu eğilimlere *işârî sûfi tefsir* ve *nazarî sûfi tefsir* de denilmiştir.⁵⁷ İlki sadece sülûk ashâbına açılan ve zâhirî anlamla bağdaştırılması imkân dâhilinde olan bazı

⁵² bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/286. Yunus Emre Gördük, Sülemî'nin bahsi geçen eserinin isminde bulunan *tefsir* teriminin diğer pek çok tefsirde olduğu gibi "Allah'ın muradını tespit" anlamından ziyâde genel olarak "açıklama/yorum/istihraç" mânasında kullanıldığını belirtmiştir. bk. Gördük, "Tefsir-Te'vil' Ayrımı ve İşari Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında 'Yorum-Algı' Sorunu", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7 (Mart 2017), 6.

⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: Şirketü'l-Medîne el-Münevvere li't-Tibâa, 1413/1993), 1/12.

⁵⁴ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 108.

⁵⁵ Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 107; Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 56.

⁵⁶ bk. Fikret Karapınar, "İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı", *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) 104-105; Seyyid Emîr Cihâdî, "Te'vilât-ı İrfânî-i Hurûf-i Mukattaa-i Kur'an-ı Kerîm der Tefsir-i Keşfü'l-Esrâr", *Neşriyye-i Edeb ve Zebân-i Dânişgede-i Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Şehid Bâhonar Kirmân* 36 (Sonbahar-Kış 93), 168.

⁵⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *Tefsirde Aşırı Yorumlar*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 79. Zehabî *işârî sûfi tefsir*, *nazarî sûfi tefsir* tasnifini ilk kullanan kişilerden biridir. bk. Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, 2/251-280; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 62-63.

gizli mânalara ve işâretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir. Bu tefsir, sûfînin kendinde daha evvel bulunan fikirlere dayanmaz. İçinde bulunduğu makam ve dereceye göre kalbine doğan işâret ve ilhâmlara dayanır. Nazarî sûfî tefsir ise Kur'ân'ı bazı düşünceler bütününe, kuramlara, felsefî görüşlere uyumlanacak tarzda yorumlamaktır. Tasavvufu nazarî araştırmalara, felsefî öğretilere isnat edenler, kelâmullahı kendi düşüncelerine uygun olacak şekilde te'vîl etmişlerdir. Böyle olunca bu tefsir, genellikle Kur'ân'ı esas maksadından çıkarmıştır. Çünkü Kur'ân'ın maksadıyla mutasavvıfın maksadı arasında bir tenâkuz meydana geldiği vakit mutasavvıf, âyeti kendi fikrine göre yorumlar,⁵⁸ yani te'vîl eder.⁵⁹ Buna göre eleştirilen ve çoğu zaman da kabul görmeyen sûfî te'vîl metodunun genelde ikincisi olduğu söylenebilir. İlki yani işâri sûfî tefsir ise Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (öl. 2010) "Sünnî mutasavvıflar ketumdurlar; 'hakikat' olarak kabul ettikleri şeyi, genellikle Kuşeyrî'de gördüğümüz gibi Kur'ân'ın 'işâri' tefsiri şeklinde ortaya koyarlar. Diğerleriyse hâllerine yenik kimselerdir."⁶⁰ cümleleriyle anlattığına tekabül etse gerektir. Yani Sünnî mutasavvıflar işâri sûfî tefsir usûlünü akıllıca bir vasıta olarak kullanmışlardır.

Özellikle İbnü'l-Arabî öncesinde telif edilen işâri tefsirlerin genelde tekrar eden rivâyetler olduğu yönünde bir inanç hâkimdir ve yanlıştır. Buna göre işâri sûfî tefsir taklîdî ve klasik; nazarî sûfî tefsir ise tahkîkî ve orijinaldir. Örneğin Sülemî *Haşkâiķu't-tefsîr*'de kendi yorumlarından çok, daha evvelki sûfîlerle kendi devrindeki sûfîlerin yorum ve değerlendirmelerine yer vermiş,⁶¹ Bâtînî-Karimatî usûlü te'vîl faaliyetinde bulunmamıştır. Bu meselede Sülemî'yi itham edenler, kendine özgü yorumları nedeniyle değil; sûfîlerin yorumlarını aktardığı için onu suçlamışlardır.⁶² Ne var ki onun döneminde ya da evvelinde işâri yorum yapan bütün müfessirlerin sadece rivâyet nakilciliği yaptığı genellemesi, bu tefsir çeşidini hükümsüz ve değersiz kılmaktadır. Oysaki işâri tefsir, sûfînin bizzat yaşadığı hâl olarak; öznel, tekrarlanamaz, kesin, açık ve hâli yaşayan sûfîyi bağlayan ve tamamen metottan soyutlanmış ontolojik bir hazir bulunuş ve tecellî ile ilgili bir durumdur. İfade düzleminde ise işâri tefsir, sûfînin yaşadığı hâlin kendisini öncelemesiyle birlikte bizzat dil ve dili kullanan kişinin kapasitesi çerçevesinde, müşâhede edilen hâlin akıl gücüyle şekillendirilmiş formu olan, ancak müşâhedenin bizâtîhi kendisi olmayan, remizli, telmîhli ve mecazın daha fazla kullanıldığı olguya işâret eder. İşâri tefsirin sürekli devam eden bir tekrar ve taklit geleneği olduğuna dair fikirler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü böyle bir iddiada *bir sûfî deneyimi olarak işâri tefsir* gerçeğinin dikkate alınmadığı görülür.⁶³ Kaldı ki sûfî tefsirciler, işâri yorumlara, akıl ve nakil yoluyla değil; keşf ve ilhâm ile ulaşıldığını belirtmişlerdir. Öyle ki konunun bu yönünü vurgulamak niyetiyle onlardan bazıları tefsirlerinin girişlerinde, eserlerini kaleme alırken hiçbir kaynağa başvurmadıklarına, eski teliflerden nakillerde bulunmadıklarına, yalnızca

⁵⁸ Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 19; Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 50 (giriş). Şâtîbî *el-Muvâfakat* adlı eserinde Kur'ân'la ilgili kalplere doğan bâtinî mülâhazaları (i'tibarât) iki bölüme ayırmıştır: İlki, kaynağının Kur'ân olduğu, sâir mevcûdâtın ise bu durumu takip ettiği *Kur'ânî i'tibâr*dır ki bu sahihtir. İkincisi, gayr-i Kur'ânî olan, kaynağını varlığın oluşturduğu, Kur'ân'a dayalı bâtinî mülâhazanın ise kendisini takip ettiği *vücûdî i'tibâr*. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Müsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakat fi usûli's-şerîa*, nşr. Muhammed Abdullah Dirâz (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1395/1975), 3/403-405; Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 51 (giriş). Onun bu bakış açısının Zehebî'nin işâri tefsirle ilgili tasnifinin çıkış noktalarını içerdiği söyleyebilir. bk. Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 51 (giriş). İşâri tefsir sûfî tecrübenin ifadesi olması bakımından, Kur'ân'dan anlam çıkarmada Şâtîbî'nin tasnifindeki vücûdî i'tibârâ daha yakındır. bk. Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 59 (giriş).

⁵⁹ Bu düşünce tarzı ya da özgürlüğü, İslâm düşünce tarihine bakıldığında Meşşâî filozofların Kur'ân'a yaklaşımlarında herhangi bir çelişki durumunda felsefe ve nassı uzlaştırma / te'vîl mantığıyla hareket etme tarzlarına çok benzemektedir.

⁶⁰ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 377.

⁶¹ Zira bu tefsir işâri rivâyet tefsiri niteliğindedir.

⁶² Süleyman Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/53.

⁶³ Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 319.

1368 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsir (Yorum) ...

kalplerine doğan mânaları yazdıklarına dikkat çekmişlerdir.⁶⁴ Nitekim Hakîm et-Tirmizî ve İbnü'l-Arabî gibi birçok sûfinin dilinden düşürmediği "ben yazmadım, yazdırıldı!" savı onların yorumlarındaki özgünlük ve öznellik kaygılarına ve işi Allah'a havale etmelerine rücu etmektedir. Süleyman Ateş bu konudaki fikrini şöyle ifade etmiştir:

Sülemî, Kuşeyrî gibi müfessirler, önceki büyük sûflerden nakledilen sözlere kendi rûhânî yaşantılarını da ekleyerek yazıyorlardı. Sonradan sırf ilhâma ve vahye dayanarak yazma iddiası ortaya çıktı. Bu konuda en ileri giden müfessir de Muhyiddin İbn Arabî oldu. Ondan sonra gelen müfessirler; Konevî, Kâşânî, Simnânî, Nahcivânî... bu iddiayı tekrarlamayı lüzumlu gördüler.⁶⁵

Bahsi geçen yargılara ek olarak genel itibariyle işârî sûfi tefsirin erken devir tasavvufunda; nazârî sûfi tefsirin ise felsefî tasavvufun zuhûruyla yani İbnü'l-Arabî ile vücut bulduğu düşünülmektedir. Ancak bu durumun istisnaları vardır. Nitekim ilk dönem bir sûfi tefsirde nazârî bir yorumla karşılaşmak kâbildir. Tam tersi durum da mümkündür. Bu bakımdan işârî yorumları hakkında sûfler, başlangıçta herhangi bir prensip ve metot tayin etmemişlerdir. Ama Kur'ân tilâveti sırasında gönüllerine doğan anlamlar, bir takım makul dayanaklarla da îzâh edilebilir türdendir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Lafızların yapı ve kullanımlarından işaret çıkarmak⁶⁶, mefhûm-i muhâliften işaret çıkarmak, âyetleri yapı bozumuna uğratarak yorumlamak, Kur'ân'ın tamamını evrensel bir okumaya tâbi tutmak ve genellemeler yapmak, bazı âyetlerin muhatap kitlelerinin farklı olduğunu düşünerek işaret çıkarmak, küçük âlem-büyük âlem benzetmesine dayanarak işaret çıkarmak, kıssaların sembolik okumasından işaret çıkarmak, cifre dayalı⁶⁷ işaret çıkarmak, âyetle doğrudan irtibat kurmadan işârî yorumlar yapmak.⁶⁸

Bu yöntemlerden herhangi birine Kuşeyrî'nin tefsirinde tesadüf edildiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin yorumlarında da rastlanabilir. Dolayısıyla yorum konusunda sûfleri zaman ya da meşrebe göre sınırlandırmak her zaman isabetli ve mümkün olmayabilir. Ancak yine de genel itibariyle sûflerin hangi dönemlerde hangi yaklaşım tarzlarını benimsedikleri ve bunların sebeplerinin ne olduğuna dair bazı değerlendirmeler, yukarıda bahsi geçen müteşerrî-vecdî eğilim yahut işârî sûfi tefsir-nazârî sûfi tefsir gibi tasnifler üzerine yapılabilir.⁶⁹

Dikkate alınması gereken husus şudur ki İbnü'l-Arabî öncesi sûflerin işârî yorumlarında uzlaştırma kaygısı yüksektir. Dolayısıyla onların, -Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) gibi birkaç istisna dışında- daha çekinik ve pasif bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Mesela Kuşeyrî'ye göre bir âyet irfânî anlam yani sûfi te'vîl taşıyorsa kendisi onu hemen geçerek, âyetin beyânî açıklamasını kısaca vermekle yetinir. Kuşeyrî, bu yönteminde bilinçle hareket eder. O, söylemde beliren bir strateji ile kendisini sınırlamaktadır. Bu, *beyân* ile *irfâm* birbirini tamamladıklarını ve çatışmadıklarını göstererek, onları uzlaştırma stratejisidir.⁷⁰ Aynı gidişat tarzının ve temkinin, onun öncesinde Sülemî'de görüldüğünden bahsedilmiştir. Ekrem Demirli'ye göre bu literatürün mühim bir bölümünü

⁶⁴ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 63-64.

⁶⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 330.

⁶⁶ Bu yöntemin "morfolojik benzerlikten hareketle işaret çıkarmak, etimolojik benzerlikten hareketle işaret çıkarmak, kelimelerin lafzî delâletlerinden işaret çıkarmak ve kelimelerin tertibinden işaret çıkarmak" gibi türleri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Ay, *Kur'an Ne Söyler? Sûfi Ne Anlar?* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 76-85.

⁶⁷ "Mutasavvıflar arasında Kur'ândaki bazı harf, kelime ve ibârelerin ileride meydana gelecek önemli olaylara işaret ettiğini ileri sürenler de vardır. Ebced harflerine tekabül eden sayılarla bu işaretler tespit edilir." bk. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/426.

⁶⁸ Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 134; a.mlf., *Kur'an Ne Söyler?*, 76-121.

⁶⁹ Tasavvuf ehlinin ve bazı âlimlerin işârî tefsire belirli dönemlerde yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 136-170.

⁷⁰ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 374.

teşkil eden işârî tefsirler, aynı zamanda söz konusu problemleri de kapsamaktadır. Bu problemi *beyân-gizleme paradoksu* olarak ifade etmek mümkündür. Sûfîlerin dinî yetke ile ilişkileri göz önüne alındığı zaman işâret, tefsire nazaran ikincil bir yorum metodu olarak ortaya çıkmıştır.⁷¹

İşârî tefsir İbnü'l-Arabî'yle beraber, bütünüyle vahdet-i vücûd fikrinin etkisi altına girmiş, bu sahada haddinden fazla te'vîller yapılmaya girişilmiştir. O, geniş kavrayışıyla tasavvufta ve işârî tefsir alanında yeni ve orijinal bir yol açmıştır. Bundan böyle basit anlamda zühd ağırlıklı tefsirler yerine son derece karmaşık felsefî tefsirler, vahdet-i vücûd eğilimli nazârî te'vîller dönemi başlamıştır.⁷² İbnü'l-Arabî ve takipçileri âyetlere getirdikleri işârî yorumlarda varlık mertebeleri, ontolojik temellendirmeler, mârifet nazariyesi, Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, a'yân-ı sâbite meselesi, insân-ı kâmil nazariyesi, ricâlî'l-gayb konusu, kutup fikri ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi felsefî içerikli hususlara yer vermişlerdir.⁷³

Tıpkı Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî de işâret ve tefsir ayırımından söz etmiştir. Lakin o, bu yönelimin dışarıdan dayatılan icbârî sebeplerinden dem vurur. *el-Fütûhât*'ın elli dördüncü bölümünde konuya dair görüşlerini sert bir üslupla anlatır. Ona göre Allah, kendi ehline karşı şekilci âlimlerden (rûsûm ulemâsı) daha sert ve şiddetli kişiler yaratmamıştır. Allah ehlüllaha yarattıkları / halkı hakkındaki sırlarını bahşetmiş, kitabının anlamlarını ve hitâbının işâretlerini anlatmıştır. Onların yani şekilci âlimlerin bu tâife karşısındaki durumu, firavunların peygamberler karşısındaki durumu gibidir. Hâl böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin ashâbı da işârete dönmüşlerdir. Onların bu yönelimi, iftiracı ve sapkınlardan dolayı işâret diline dönen Hz. Meryem'in durumu gibidir. İndirilen her âyetin iki yönü vardır. Bir yönünü içlerinde / nefislerinde görürlerken, diğer yönünü dışlarında görürler. Onlar (tasavvuf mensupları) rûsûm ehli fakîhleri alıştırarak, ısındırmak için içlerinde gördükleri şeye işâret adını vermişlerdir. Ona, fakîhlerin şerrinden ve bu konuda kendilerini küfürle suçlayacaklarından çekinerek *tefsir* demezler.⁷⁴ İbnü'l-Arabî'nin arkadaşlarının yani ehl-i tasavvufun Allah'ın kitabını açıklamalarında kitapta gelene / ifadelerine, başka bir lafzı değil de şekilci âlimlerin bilmediği işâret ismini vermeleri ise ilâhî bir öğretimle olmuştur.⁷⁵ Zâhir ehlinin baskıları sebebiyle bu yola sevk edilen mutasavvıflar için işâret, Allah'ın bir koruması, inâyeti ve ilhâmıdır.

İbnü'l-Arabî'nin sûfî tefsir metoduna en önemli katkısı, kendisinin bazen *ta'bir* kimi zaman da *i'tibâr* terimiyle ifade ettiği yöntem olmuştur. Yapılan yorumun serbestlik düzeyine göre bir metnin gizli mânasının açığa çıkarılması hakkında, tasavvuf literatüründe *istinbât*, *işâret*, *i'tibâr* gibi istilâhlardan istifade edilmiştir.⁷⁶ İbnü'l-Arabî'den önce Gazzâlî bu yöntemi şu sözleriyle gündeme getirmiştir: "...Bu, müttakî âlimlerin tuttuğu i'tibâr yoludur. Çünkü i'tibâr'ın anlamı, zikredilen lafızların ötesine geçmektir ve sadece zikredilenle sınırlanmamaktır. Bu âlemde sûretler mânalara baskındır ve mânalar sûretlerde gizlidir. Âhirette ise sûretler mânalara tâbi olacak ve mânalar baskın olacaktır."⁷⁷ İbnü'l-Arabî de işâretin ötesinde, bâtında olanı tayin etmeye *i'tibâr* adını vermiştir.⁷⁸ Ona göre "nazar ve i'tibâr, sırlardan ve nûrlardan zuhûr eden ilimlerdenidir."⁷⁹ Bir sûfî, âyetin zâhir tarafından bâtın tarafına -bütünüyle aradaki irtibatı göstermeksizin- geçiş yapabilir. İbnü'l-Arabî'nin ta'bir ya da i'tibâr'dan murâdı da bu geçiştir. Sembolün, kendisi dışındaki bir gerçekliğe işâret ediyor olmasındaki eylemsel güç, söz konusu kavramlarla ilişkilendirilebilir. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin

⁷¹ Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 142.

⁷² Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 167.

⁷³ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018), 76.

⁷⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/421.

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/423.

⁷⁶ Uludağ, "İşârî Tefsir", 424.

⁷⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967), 1/71.

⁷⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 2/255.

⁷⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 5/164.

1370 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

düşüncesinde zâhirden bâtına, sûretten öze geçmek mânâsında kullanılmıştır.⁸⁰ İbnü'l-Arabî, bilhassa ziyadesiyle etkilendiği Sülemî ve Gazzâlî gibi, bâtın tefsirlerin zâhîre çatışmayacağına kânidir.⁸¹ Böyle bir güven ve kanaat kendisinin bu hususta rahat hareket etmesinin nedeni olabilir. O hâlde Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada tasavvuf ehline has bir biçem olarak ta'bîr / i'tibâr, aslında işârî-sûfî tefsirin kısıtlı ve çekinik alanından nazârî sûfî tefsirin kapsamlı ve âzâde sahasına geçişin bir köprüsüdür.

İlk bölümde bahsedildiği üzere, İbnü'l-Arabî harflere dair nazariyeleriyle de tasavvuf düşüncesine damgasını vurmuştur. Nitekim harflerin esrarengiz varlıklar olduğunu kabul etme ve Kur'ân'dan cifr hesabıyla işâret çıkarma, yine İbnü'l-Arabî ile revaç bulmuştur. Bâtınîler ve İhvân-ı Safâ arasında yoğun bir şekilde istifade edilen bu metodu, İbnü'l-Arabî'den önceki tasavvuf erbâbı pek fazla göz önünde tutmamışlardır.⁸² Kendisinin hem Kur'ân tasavvuru hem de yorum sisteminde "Kur'ân'da indirilmiş hiçbir âyet yoktur ki o âyetin bir zâhiri bir bâtını olmasın, her bir harfin bir haddi ve her haddin de bir matlaı bulunmasın" hadisinin mühim bir yeri vardır.⁸³ İbnü'l-Arabî'nin ta'bîr / i'tibâr açısından *Allah'ın murâdını keşfetmenin ifadesi olarak* matlaa yönelik eğilimi, nazârî sûfî tefsir anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere suffiler sübjektif tecrübelerini ifade etmek istemişler, bunu da işâret adıyla ortaya koymuşlardır. Bir yandan tattıkları duyguları beyan etmek isterken, öbür yandan yanlış anlaşılma ya da aynı zevki tatmamış muhataplara zarar verme endişesiyle kapalı bir dil kullanmaya gayret göstermişlerdir. Buna, bâtınîlerle karıştırılma ve itham edilme endişesi de ilave edilebilir. Bu çerçevede bir yandan beyan etme isteği, öbür taraftan gizleme ihtiyacı zâhiren bir paradoks görünümündedir. Bir yandan coşkun duyguların anlatılması; öte yandan zarar görmekten ve zarar vermekten kaçınılması gerekmiştir. Kullanılan bir takım enstrümanların ve kapalı dilin sebebi budur. Bu genel perspektif içinde İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin ise ayrı bir yeri, usûlü ve üslûbu olmuştur.

Sonuç

Görüldüğü gibi harf ve işâret gibi sembolik araçlar, tasavvufta avâm-havâs ve zâhîr-bâtın ayrımında mutasavvıfların en çok istifade ettiği ve onlara tutunduğu unsurlardır. Zira özellikle sahv ve temkin meşrepli tasavvuf mensupları deneyimledikleri kişisel hâl ve tecrübeleri yahut dile dökmek istedikleri bazı gizli hakikatleri, âkil bir tavırla birtakım sembollerin ardında ulaştırmışlardır. Özellikle tasavvufun ilk devirlerinde onlar açısından işâretten ibâreye geçmek ya da bir şeyi açıkça isimlendirmek, hakikatten uzaklaşmaya ve sırların ehli olmayan yanında açıklanmasına delâlet etmektedir. Aynı zamanda sûfîler yorum ve anlatımlarında bu sembolik dili yani işâreti kullanarak, mistik / tasavvufî tecrübelerin bir şekilde ifade edilebilir olduğunu da göstermişlerdir.

Tasavvuf henüz sistemleşmemiş iken erken devirlerde, ilk zâhidlerin çoğunun müfessir ve/ya muhaddis olduğu bilinmektedir. Onlar *zühd*, *nüsk*, *vera'* vb. sıfatlarla nitelenirken Kur'ân'dan çıkardıkları hükümler genelde makbuldür. Ancak tasavvufun müstakil bir ilim olarak inkişâf etmesi ve erbâbına da *sûffî*, *mutasavvıf* ya da *ârif* gibi yetkinlik ifade eden çeşitli isimler verilmesiyle, bu ilmin mensuplarının gerçekleştirdiği bir takım tefsir faaliyetlerinin geliştiği ve aynı oranda da bazı çevreleri rahatsız ettiği anlaşılmaktadır. Bunun başlıca sebeplerinden biri ehl-i tasavvufun geliştirdiği *mârifet nazariyesi* olmuştur. Zira bu nazariye sayesinde onlar *Allah* kavramını, diğer ilimlerin mensuplarından daha farklı ve enfüsî bir biçimde, başka bir deyişle tenzih-teşbih anlayışını uzlaştırarak tasavvur etmişlerdir. Mârifet de bu yakınlık ve içkinlik sebebiyle O'ndan aldıkları vasıtasız bilgidir. Buraya kadar her şey normaldir.

⁸⁰ Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 126; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 310.

⁸¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 180.

⁸² Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 139.

⁸³ Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 170.

Ya da bir problem gözükmemektedir. Ne var ki onlar, gerek yaşadıkları hâl ve tecrübeler sonucunda, gerekse Kur'ân'ı okumaları ya da dinlemeleri neticesinde elde ettikleri söz konusu bilgiyi anlamlandırma ve ifade etme işine giriştikleri anda bir sorunsal ortaya çıkar ki bu, kut-sala ait alanı ve özdekini aktarma çelişkisi yani *mânevî ifade paradoksu* olarak da isimlendirilebilecek olgudur. Günlük hayatta deneyimlenen sıradan bir mânevi ya da soyut tecrübenin dahi sübjektif ve tikel olması nedeniyle başkalarınca kabullenilmesi ve doğrulanabilirliği zordur. Konu Kur'ân ve ona tasavvuf ehlinin yaklaşımı olunca ise işler daha fazla karışmaktadır.

Mutasavvıflar dilden / tilâvetten kulağa / dinlemeye, kulaktan da kalbe / keşfe indirdikleri Kur'ân'ı ve bu sırada kalbe doğan mânaları kendi aralarında şifâhen ifşa edebilmişlerdir. Kendilerinden gayrına ve bu işin ehli olmayana ise onları bazen yazılı metinlerle nakletmeye çalışmışlardır. Hâlden kâle / kelâma geçmeleriyle de artık kendi aralarındaki gibi serbest hareket edemez olmuşlardır. Onlar özellikle Kur'ân'a dair hükümlerini ve yorumlarını beyan etmek isteğiyle dolup taşarken, aynı zamanda bunları örtülü bir dille gizlemek durumunda kalmışlardır. Bununla birlikte âyetleri keşf ve ilhâm vasıtasıyla yorumlamayı *işârî yorum* olarak tesmiye etmişlerdir. Hâlbuki özne sūfler, nesne / malzeme Kur'ân-ı Kerîm olduğunda, eylem de onu anlamlandırma, yorumlama ve te'vîl etmenin karşılığı *tefsîr*dir. Fakat kendilerinin buna tefsir diyemedikleri, onun yerine bu faaliyetlerle kabullenilmek, zâhir ulemânın tepkisinden ve gazabından kaçınmak için *işâret* terimini bir paratoner ya da zırh gibi kullandıkları görülmektedir. Erken devir sūflerinin bu tavırları özellikle Sülemî ve Kuşeyrî gibi Sünnî sūfî müelliflerin genelde rivâyet tefsiri yöntemini kullanmalarıyla ve beyânı ve irfânı uzlaştırma kaygılarıyla belirginleşmiştir. Ama yine de onlar rûsûm ehli tarafından bâtunî ve heteredoks akımların tefsir metoduna yaklaştıkları eleştirisinden de kurtulamamışlardır.

İbnü'l-Arabî ise seleflerinin bu gayretlerini bir adım daha ilerleterek işârî yorumlarda bir çığır açmıştır. Kendisi öncekilerin, bu konuda daha evvel bahsedilen birtakım sıkıntılarını, beyân gizleme eğilimlerini ve onun sebeplerini analiz etmiş ve buna neden olanları eleştirmiştir. Onun Kur'ân'a yaklaşımı -işârî sūfî tefsiri de hâvî olsa- tam anlamıyla nazârî sūfî tefsir olarak anılmaya başlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin temel enstrümanı bâtına doğrudan geçişin ifadesi olarak *i'tibâr / ta'bîr*dir. Kendisinin i'tibârî bir te'vîl metodu olarak kullanması ise kanaatimizce tepkisel bir tavır olmakla birlikte, onun öncekilerin kaygılarından âzâde olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Kâşânî, Nahcivânî, Bursevî gibi takipçilerinin de mutasavvıfların işârî yorumlardaki hareket alanlarının genişlemesine ve kendilerini kabul ettirmelerine vesile oldukları sonucuna ulaşılabilir.

Kaynakça

- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Akpınar, Ali. "İşari Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 53-92.
- Âlûsi, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- Avcu, Ali. "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 19-44. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 59-110.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân Ne Söyler? Sûfi Ne Anlar?*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2016.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/397-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cihâdî, Seyyid Emîr. "Te'vîlât-ı İrfânî-i Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân-ı Kerîm der Tefsîr-i Keşfü'l-Esrâr". *Neşriyye-i Edeb ve Zebân-i Dânişgede-i Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Şehîd Bâhonar Kirmân* 36 (Sonbahar-Kış 93), 161-183.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Doğan, Ali Fahri-Küçük, Hülya. "Sufi Kalplerin Nahvi: Abdülkerim el-Kuşeyri'nin *Er-Risale fî'n-Nahvi'l-Muevvel* Adlı Eseri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54/1 (2013), 65-85.
- Duman, Mehmet Zeki-Altundağ, Mustafa. "Hurûf-i Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 16 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1410/1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Ers, İzzet. *Kutsalın Yorumu-Kutsal Metinler Üzerine Hermenötik Denemeler*. İstanbul: Siyah Kitap, 2. Basım, 2019.
- Fakîh, Rıdvân Saîd. *el-Küşûf fî'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve ilmi'l-hurûf*. nşr. Darü'l-Mahacceti'l-Beydâ-Dârü'r-Resûli'l-Ekrem. Beyrut, 1422/2002.
- Firâsethâh, Maksûd. "Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân ve Nemâd-Endîş-i Dînî". *Beyyinât* 1 (1373), 65-76.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü'l-envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: Şirketü'l-Medîne el-Münevvere li't-Tibâa, 1413/1993.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gördük, Yunus Emre. "'Tefsir-Te'vil' Ayrımı ve İşari Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında 'Yorum-Algı' Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Mart 2017), 1-27.
- Gündüzöz, Soner. "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.
- Huccetî, Seyyid Muhammed Bâkır. "Tahkîkî der Bâre-i Fevâtih-i Suver ve Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân". *Makâlât ve Berresîhâ* 28-29 (1356), 47-84.

- Hücvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor: y.y., 1387/1967.
- Hücvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Karapınar, Fikret. "İlk Dönem Süfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 97-120. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Mahmud Emîn en-Nevevî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1415/1994.
- Kitâbu Ahbârî'l-Hallâc. thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber. Suriye: Dâru't-Talîfati'l-Cedîde, 2. Basım, 1997.
- Kurt, Yaşar. *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Meral, Yasin. "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtını Yorumu". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 141-168. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Muslu, Ramazan. "Kuşeyri'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 65-76.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2013.
- Nifferî, Muhammed b. Abdi'l-Cebbâr b. Hasan. *Kitâbu'l-Mevâkif*. Kâhire: Mektebetü'l-Müte-nebbî, ts.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 59-83. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. 3. Basım, 2012.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Tâhâ Abdü'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1421/2001.
- Şâtubî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. nşr. Muhammed Abdullah Dirâz. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1395/1975.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25Cilt. Riyâd: Dâru Hicr, 2003.
- Tatar, Burhanettin. "Gazzâlî'de Metin-Yorum İlişkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 429-440.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul, 2010.
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 181-236. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir vel-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsirde Aşırı Yorumlar*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh. ts.