

İŞÂRÎ/TASAVVUFÎ TEFSİRLERDE AHKAM AYETLERİNİN YORUMLANMASINDA İ'TİBÂR YÖNTEMİNİN FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Dr. Derviş DOKGÖZ**

Özet: Bu makale, işârî tefsirlerin ahkam ayetlerini yorumlama metodunun fıkıh usulü açısından değerlendirilmesi amacıyla yazılmıştır. İşârî (tasavvufî) tefsirler, mutasavvîf müfessirlerin Kur'an ayetlerini okuduklarında kalplerine doğan manalarla oluşturulan tefsirler olup, bunlar yorum sahibi süfînin tamamen gönül dünyasındaki hissiyata bağlı sübjektif yorumlardır. Kur'an'daki ahkam ayetlerinden hüküm çıkarma faaliyeti ise fıkıh usulü kaideleri çerçevesinde yapılan ve objektif kurallara bağlı olan bir faaliyettir. Ahkam ayetlerinin, süfîlerin işârî tefsirlerine de konu olması yönüyle, bu ayetlerin işârî yorumlarının hangi metotlarla yapıldığının ortaya çıkarılması büyük önemi haizdir. Bu çalışma sonucunda elde edilen bulgulara göre, işârî tefsirlerde ahkam ayetlerine yaklaşım metodunun genel olarak "İ'tibâr" yöntemi olduğu ve bu çerçevede tasavvufî yorumlamalarda bulunduğu görülmektedir. Ancak bu yönteme dayalı olarak ortaya konulan yorum ve hükümler fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde, işârî yorum neticesinde ortaya çıkan sonucun metot ve sonuç açısından birçok noktada fıkıhın istinbat metotları ile uyuşmadığı görülmektedir. Çalışmada bu konuda ulaşılan tespitler, bir kısım örnek yorumlar üzerinden izaha çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Ahkam Ayetleri, Tasavvuf, Usulü'l-Fıkıh, İ'tibâr.

The Evaluation of Method of I'tibar in the Interpretation of the Provision Verses in Ishari Tafsirs in Terms of Fiqh

Abstract: This article has been written in order to evaluate the method of interpreting the provision verses of Ishari (sufistic) tafsirs in terms of fiqh method. Ishari tafsirs are interpretations created with the meanings born to the hearts of sufi commentators when they read the Qur'anic verses, and these are subjective interpretations that are entirely dependent on the feeling in the world of hearts of the interpreter sufi. The activity of making judgments from the provision verses in the Quran is an activity that is carried out within the framework of the rules of fiqh method and is subject to objective rules. Since the provision verses are also the subject of the ishari tafsirs of the Sufis, it is of great importance to reveal the methods by which the ishari interpretations of these verses are made. According to the findings we obtained as a result of this study, it is seen that the approach method for the provision verses in ishari tafsirs is generally the "İ'tibâr" method and mystical interpretations are made within this framework. However, when the interpretations and judgments put forward based on this method are evaluated in rules of fiqh method, it is seen that the result we got by the ishari interpretation does not comply with the methods of fiqh in many points in terms of method and result. In the study, the findings reached on this subject were tried to be explained through some sample comments.

Keywords: Ishari tafsir, Provision verses, Tasavvuf (Sufism), Usul al-fiqh, I'tibar.

* Bu makale, 2020 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Derviş DOKGÖZ tarafından hazırlanan Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûli ve Fıkıhî Görüşleri* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, ddokgoz44@hotmail.com ORCID: 0000-0002-0891-0696

GİRİŞ

Ahkam ayetleri kavramı ile Kur'an'daki, ameli/fikhî hükümler içeren ayetler, diğer bir deyişle ameli/fikhî hükümlere kaynaklık eden ayetler kastedilir. Ahkam ayetleri üzerinde tefsir faaliyetinde bulunma ve hüküm istinbatı konusu, müfessirlerin ve fakihlerin ortak çalışma alanları olarak nitelenebilir. Gerek müfessirlerin ve gerekse de fakihlerin ahkam ayetlerini yorumlama metotları hakkında bir çok araştırma yapıldığı görülmektedir. Ancak kendine has özellikleri ile farklı bir tefsir metodu olarak ortaya çıkan işârî (tasavvufî) tefsirlerde ahkam ayetlerinin yorumlanmasına dair çalışmaların ise yok denecek kadar az olduğu bir gerçektir. Bu nedenle bu makale ile belirli işârî/tasavvufî tefsirler çerçevesinde, ahkam ayetleri hakkında yapılan işârî yorumların fikhî açıdan değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmamızda işârî tefsir sahasında öne çıkmış olan Sülemî'nin (412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*, Kuşeyrî'nin (465/1072) *Letâifu'l-İşârât*, Necmeddîn ed-Dây'e'nin (654/1256) *Bahru'l-Hakâik* ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1725) *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirlerinden örnekler aktararak bunlar üzerinden fikhî değerlendirmeler yapmaya çalışacağız. Bu çalışmamız ile genel anlamda işârî tefsirlerin fikhî yönüne dair tespitlerde bulunmuş olacağımızı, aynı zamanda İslam Hukuku alanındaki araştırmalara da bir zenginlik katacağımızı düşünüyoruz.

Mutasavvıfların Kur'an ayetlerine yaklaşımlarında, genel olarak ayetlerin zahirî anlamları yanında bâtın anlamın yani bir takım gizli manaların da bulunduğu şeklinde bir tavır sergiledikleri görülür. Nassın zahirî manasında gizli olan bu içsel anlamı da ancak belirli manevi mertebeye ulaşmış olan mutasavvıflar keşfedebilir. İşârî tefsirlerde zahir manadan bâtın manaya geçişi sağlayan metot olarak ise en sık kullanılan yöntemin "î'tibar" yöntemi olduğu görülmektedir. Makalemizde ilk olarak işârî tefsir kavramı, işârî tefsirin meşruluğu ve itibar yöntemi hakkında kısa ve öz şekilde bilgiler vereceğiz. Daha sonra bu metoda bağlı olarak oluşturulduğunu düşündüğümüz ahkam ayetlerine yapılmış olan işârî yorumlardan örnekler aktararak, bu örnekler çerçevesinde fikhî açıdan değerlendirmelerde bulunacağız. Ayrıca î'tibar yönteminin bazı alimlerce fıkhîteki kıyas yöntemine benzetildiğinin dile getirilmiş olduğu görüldüğünden, bu konuda gerçek bir benzerlikten bahsedilemeyeceğini de gerekçeleri ile açıklamaya çalışacağız.

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İşârî tefsirin yaygın tanımı şu şekilde yapılmıştır: "التفسير الاشاري: هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضا Seyrüsülûk ve tasavvuf erbabına görünen ve zahirî mana ile uyumlu

olan (bağdaştırılması mümkün olan) gizli bir işaret sebebiyle, Kur'an'ı zahirî manasından başka bir mana ile te'vil etmektir."¹ Daha açık şekilde ifade edilirse işâri tefsir, Kur'an-ı Kerim'in esrarını kavramış olan ariflerin ve sülûk erbabının, ilahî ilham ve rabbanî bir fetihle; ayetleri, zahir manalarına ters düşmemek ve onlarla kâbil-i telif olmak kaydı ile bir takım gizli işaretlerden dolayı zahirî manadan farklı bir şekilde tefsir etmeleridir.²

Buna göre işâri tefsir kavramı, ayetin zahirinden ilk anda akla gelmeyen, mutasavvıfın bulunduğu manevi makama göre ayetin işareti ile kalbine doğan manayı ifade etmektedir.³ Buradaki 'işâri' tabirinin de, sûfilerin "*eşârat ileyye/(ayet) bana gösterdi*" anlamındaki ifadelerinden türetildiği belirtilmiştir.⁴ Burada dikkat çeken durum, mutasavvıflar için 'işaret' teriminin, herhangi bir belirleme ve sınırlandırma olmaksızın içe/kalbe doğan manayı ifade etmesidir.⁵ Bu şekilde, mutasavvıfın kalbine doğan keşf ve ilhama dayalı olarak Kur'an'ın açıklandığı tefsirler için işâri tabiri yanında, 'remzi', 'sûfi' ve 'feyzî' gibi tabirlerin de kullanıldığı görülmektedir.⁶

İşâri/tasavvufî tefsirler, 'İşâri Sûfi Tefsir' ve 'Nazarî Sûfi Tefsir' şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuşlardır. Yukarıda tanımlamaya çalıştığımız ve genel olarak; "Yalnız sülûk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kuran'ı tefsir etmek" şeklinde ifade edilen tefsir türü 'İşâri Sûfi Tefsir' olarak isimlendirilmiştir.⁷ Nazarî sufi tefsir ise Kur'an'ı bir takım nazariyelere ve felsefî görüşlere uygun düşecek şekilde yorumlamaktır. Bu tür tefsirde amaç, kişilerin sahip oldukları kendi fikirlerini temellendirmek ve keyfi te'vil yoluyla görüşlerini geçerli kılmaktır.⁸ Bu durumda tefsiri yapan kişinin sahip olduğu görüşlerin meşruluğu için Kur'an ayetleri kullanılmaktadır ki, burada dinen meşru görülmeyecek bir durum ortaya çıkmış olmaktadır. Bu nedenle bu tür tefsir faaliyeti, -kabul edilebilir bir kısım te'viller bulunsa bile- genel olarak caiz görülmemiş, hatta din hakkında tamamen şer ve ilhadî te'vil olarak nitelenmiştir.⁹ Bu sebeple bu çalışmada işâri tefsir kavramı ile işâri sûfi tefsir kastedilmekte olup, nazarî sûfi tefsir bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

1 Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, II, 78. Benzer tanımlar için bakınız: Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 261; Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'an*, s. 98.

2 Gördük, "İşâri Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtunî Yorumdan Farkı," s. 17.

3 Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 18-19.

4 Demirli, "Kuşeyrî'den İbn-i Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi," s. 122.

5 Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 57.

6 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 250; Birişik, "Tefsir", *DİA*, XL, 287.

7 Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 19.

8 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 252.

9 Geniş bilgi için bakınız: Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 256; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 434-435; Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 19-20

B. İŞÂRÎ TEFSİRİN MEŞRUIYETİ KONUSU

Yukarıda da belirtildiği üzere işârî tefsir, yalnızca mutasavvıfın kalbine doğan manaya dayalı olması, yani lisan, akıl ve mantık kurallarından ziyade sezgi, ilham veya keşfe dayanması, sûfinin gönül ve his dünyasının bir yansıması olması nedeniyle kontrolü mümkün olmayan sübjektif unsurlar ihtiva eder.¹⁰ Bu sebeple işârî yorumları nesnel kriterlerle değerlendirme imkanı yoktur. Bu durum keyfî yorumlama ve tahrife dönüşme tehlikesi barındırdığından, işârî tefsirlerin kabulüne dair bir takım şartlar konulmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- İşârî yorum, Kur'an lafzından ortaya çıkan (zahirî) mana ile çelişmemelidir.
- 2- Zahir mana dışlanarak sadece işârî mananın kastedildiği iddia edilmemelidir.
- 3- Uzak ve saçma yorum olmamalıdır.
- 4- İşârî yorum, şer'î ve aklî bir delile aykırı olmamalıdır.
- 5- İşârî yorumu destekleyen başka bir şer'î nass olmalıdır.¹¹

Burada görüleceği üzere işârî yorumun geçerliliğindeki en önemli şart, zahir anlama aykırı olmamasıdır. Zahir anlamı bir kenara bırakan yahut reddeden Şîî bâtinî geleneği ile, mutasavvıfların tasavvufî yorumlarının ayrıştığı en önemli nokta da bu olmaktadır. Zira tasavvufî tefsirlerde ortaya konan yorumun zahirî mana ile bağlantılı ve uyumlu olması onun kabul edilebilir olmasında temel ölçüt konumundadır. Mutasavvıfların bu konudaki hareket noktası, dinin zahirî hükümlerini uygulama konusunda oldukça hassas davranmak, bunun yanında nassların bâtinî (gizli ve içsel) manalarının da göz ardı edilmemesi şeklindedir. Serrâc (378/988) bu konuda şöyle demektedir: “Zahir ilim ile bâtin ilmi birbirinden soyutlamak caiz olmaz. Ayette; ‘Allah’ın nimetlerini zahir/açık ve bâtin/gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmez misiniz?’¹² buyurulmuş, buradaki zahirî nimet ile Allah’ın zahir organlardan zuhûruna imkan verdiği taat kastedilirken; bâtinî nimet ile Allah’ın kalpte meydana gelmesini sağladığı manevî hal kastedilmiştir. Buna göre, zahir bâtinsiz, bâtin da zahirsiz olmaz.”¹³ İşârî yorumun zahire uygun olması, yani metinde geçen lafız, terkip ve cümlelerin anlatım özellikleri açısından yapılan işârî yoruma imkan verecek şekilde olmasının gerekliliği,¹⁴ işârî yorumun geçerliliği konusunda oldukça önemli bir husustur. Çünkü bu durum metinle hiçbir bağ kurulamayan ve ilgisi olmayan aşırı yorumlara kaçılmasının önünü kesmektedir.

10 Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, s. 155.

11 Zürkânî, *Menâhil*, II, 81; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 436.

12 Lokman 31/20.

13 Serrâc, *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, s. 22-23.

14 Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, s. 101.

Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, işârî tefsirin kabulüne dair bu şartlar tefsir literatüründe yaygın olarak zikredilse bile, işârî tefsirlerde bu şekilde uygulanmış değildir. Zira işârî tefsirlerde yer alan yorumlara bakıldığında, bunların önemli bir kısmının bu şartlara uymadığı görülecektir. Bunun sebebi ise bu şartları koyanların işârî tefsir yazan sûfiler olmaması ve bu şartların özellikle İbn Teymiyye (728/1328) ve Şâtıbî (790/1388) gibi alimlerin, bâtinî mananın kabulüne dair görüşlerinden esinlenerek oluşturulmasından dolayı olduğunu belirtilmiştir.¹⁵ Zürcânî (1122/1710) de bu şartlarla ilgili şu tespiti yapmaktadır: “Bu kabul şartları, yalnızca işârî tefsirin reddedilmemesi içindir, yoksa bunların kabul edilerek (işârî tefsir yazılırken) uyulsun diye değildir. Bu şartlar dahilinde yapılan yorum Kur’an’ın zahiri ile çelişmez ve onu destekleyen şer’î bir delil bulunur.”¹⁶ Ayrıca burada belirtilmesi gereken bir diğer husus da işârî tefsirin makbul sayılması demek, herkes tarafından mutlaka kabul edilmesinin gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira bu yorumlar, tefsiri yapanın vicdanına özgü şeyler ve ilham türünden olup, ne bir dil kuralına ne de bir delile bağlı olma zorunluluğu taşımamaktadır. Yani bunlar, yorum sahibi mutasavvıfın gönül dünyasının bir yansıması olup, tamamen subjektif (kişisel manevî tecrübeye dayalı) bir özellik taşımakta, bu nedenle de bağlayıcılık vasfına haiz bulunmamaktadır.¹⁷

İşârî tefsirin meşruiyeti konusunda Kur’an’dan, hadislerden ve aklî yönden çeşitli deliller ileri sürülmüştür. “*Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözünü anlamıyorlar!*”¹⁸ “*Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?*”¹⁹ “*Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?*”²⁰ ayetleri, Kur’an’ın zahiri yanında bir de bâtinî olduğuna delil getirilmiştir.²¹ Bunlar yanında Kur’an’ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertil üzere okunmasını öğütleyen ayetlerinin²² de, zahiri mananın ötesinde içsel ve derûnî manaların varlığını yansıttığı belirtilmiştir.²³ Zira Kur’an’ın nüzûlü sırasında hitap ettiği kavim Arap idi ve onların Kur’an’ın zahiri lafızlarını anlamamaları imkansızdı. Buna göre Arap-

15 Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 45.

16 Zürcânî, *Menâhil*, II, 81.

17 Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer’î Temelleri ve Bâtinî Yorumdan Farkı,” s. 42; Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu,” s. 159; Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtin ve Bâtinî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi,” s. 81.

18 en-Nisâ 4/78.

19 en-Nisâ 4/82.

20 Muhammed 47/24.

21 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 261-262; Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 27; Karasakal, *Kur’an’ın İşârî Yorumu*, s. 109.

22 el-Bakara 2/219, 266; el-Enâm 6/50; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; el-Müzzemmil 73/4.

23 Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 425.

ların anlayamadıkları hususlar zahir ile alakalı olmayıp, batinını anlayamadıklarına vurgu yapılmıştır ki, bu durumda bu ayetler Kur'an'ın hem zahiri hem de batinının varlığına delalet ederler.²⁴ Ayrıca “Allah size zahir ve batin nimetlerini bolca ihsan etti.”²⁵ ayeti de bu konuda delil olarak ileri sürülmüş, Kur'an'ın nimetlerin en büyüğü olması nedeniyle, demek ki Kur'an'da da insanlara zahir ve batin nimetler verildiği şeklinde değerlendirilmiştir. Yine Hz. Musa ile Hızır (bilge kul) kıssası da, zahiri ilmin yanında kalbe ilka edilen batinî bir ilmin varlığını ispat eden bir delil olarak görülmüştür.²⁶

İşâri tefsirin temellendirilmesi konusunda en çok başvurulan delillerden birisi de; “Her ayetin bir zahiri bir batinı vardır. Bir haddi bir de matla’/muttala’ vardır.”²⁷ rivayetidir. Bu rivayet temel hadis kitaplarında yer almamakta, ikinci-üçüncü derecede sahih kabul edilen hadis kitapları ile tasavvufi kaynaklarda²⁸ yer almaktadır. Bu rivayet her ne kadar mutasavvıflarca işâri tefsirin mevcudiyeti ve meşruiyeti konusunda oldukça önemli bir argüman olarak görülse de, gerek rivayet şekli ve gerekse delaleti yönüyle oldukça sorunlu olarak nitelenmiştir.²⁹ Rivayette geçen zahir, batin, had ve matla’ (veya muttala’) kavramları hakkında birbiriyle yakınlığı ve bağlantısı olmayan birçok görüş ileri sürülmüş, ancak bunların çoğu subjektif değerlendirmeler olarak kalmıştır.³⁰ İşâri tefsirin meşruiyetine dair delil olarak gösterilen bir diğer hadis ise; “Muhakkak sizden önce gelip geçen ümmetler içinde ‘Muhaddesûn’ olan kimseler bulunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, şüphesiz o Ömer’dir.”³¹ hadisidir. Bu hadiste yer alan ‘muhaddes’ kelimesinin muhaddislerin çoğunluğunca, ‘kendisine ilham olunan kişi’ anlamına geldiği şeklinde yorumlandığı, bunun yanında zan ve tahminlerinde isabet eden, görüşlerinde doğruyu yakalayan anlamlarına da geldiği belirtilmiştir.³² Bu rivayetler yanında Hz. Peygamberin İbn Abbas için söylediği; “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret.”³³ duası, “Eğer siz benim bildikle-

24 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 262.

25 Lokman 31/20.

26 Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 28. Bu konuda delil olarak ileri sürülen ayetler ve değerlendirilmeler için bakınız: Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 26-32.

27 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I, 262; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, VI, 2310.

28 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 21; Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, I, 289.

29 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 436-437; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 250-254.

30 Geniş bilgi için bakınız: Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I, 263-264; Suyûtî, *İtkân*, VI, 2311-2312; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 253-254.

31 Buhârî, “Fedâilü's-Sahâbe”, 6.

32 İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis*, I, 312-313; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VII, 50; Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, XV, 236-237.

33 Hanbel, *Müsned*, IV, 225 (h. no: 2397).

rimi bilseydiniz, muhakkak az güler, çok ağlardım.”³⁴ rivayeti ve Ebû Hureyre'nin; “*Rasûlullah'tan iki kap ilim öğrendim. Bunlardan birini yaydım. Diğerine gelince, onu yaysaydım şu boğaz kesilirdi.*”³⁵ şeklindeki rivayeti de işâri tefsire dair delil olarak gösterilen hadisler arasındadır. İşâri tefsirin meşruiyetine dair bu rivayetler dışında başka bazı rivayetler de bulunmakta ise de,³⁶ biz bu kadarını aktarmakla iktifa ediyoruz. Bu konuda rivayet edilen haberlerin bir kısmının daha önce belirtildiği üzere zayıf hatta mevzu oluşları nedeni ile eleştirilse de sahih olanlarından, Allah'ın bir kısım kullarını seçerek yahut ileri düzeyde bir cehd ve zühd ile hak ederek ledünnî/vehbî ilimlerle mücehhez kıldığı anlaşılabilir ki, işte bu seçkin kimselerin Kur'an'ın inceliklerine vakıf olabileceği ve işâri bir takım tefsirler yapabileceği belirtilmiştir.³⁷ Ancak bu konuda şu değerlendirmenin de oldukça yerinde olduğu kanaatindeyiz: “Sûfiler, Kur'an'ın zahiri olduğu gibi batinının da olduğunu delillendirmek üzere bir takım ayet ve hadislerle istidlâl etmektedirler. Ancak ilgili ayet ve hadisler değerlendirildiğinde bunların, sûfilerin anladığı şekliyle Kur'an'ın batinının olduğuna doğrudan delalet etmediği, ancak dolaylı yollarla delalet edebileceği anlaşılmaktadır.”³⁸

İşâri tefsirin meşruiyetine dair Âlûsî'nin (1270/1854) de dikkat çeken bir değerlendirmesi vardır. Âlûsî; “Aklı ve zerre kadar imanı olan kimseye, Kur'an'ın Allah'ın özel kullarından dilediğine ilham ettiği batinî manaları bulunduğunu inkar etmesi yakışmaz... Hayret edilecek bir durumdur ki, şair Mütenebbî'nin divanında ve beyitlerinde birçok anlamlar olduğunu söyledikleri halde, Rabbü'l-Âlemîn'in, Hâtemü'l-Enbiyâ'ya indirdiği kitabı Kur'an'ında ve onun ayetlerinde zahirî lafzının altında O'nun dilediği bir takım gizli manalar olabileceğini söylemiyorlar. Bu ne büyük bir bühtandır.”³⁹ demektedir. Görüldüğü üzere Âlûsî'nin bu çıkarımı, herhangi bir edebî metnin dahi çokanlamlılık sayesinde zengin bir anlam derinliğine sahip olabileceği kabul edilebiliyorsa, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın da bu şekilde mana zenginliğine sahip olduğunun yadırganmaması gerektiği düşüncesi üzerine kuruludur.⁴⁰ Şu tespitin konunun izahı açısından toparlayıcı olduğunu düşünüyoruz: “İşâri tefsir hareketinin en temel dayanak noktası,

34 Buhârî, “Küsûf”, 2.

35 Buhârî, “İlim”, 42.

36 Bu konuda başka rivayetler ve değerlendirmeler için bakınız; Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 28-38; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 32-37; Gördük, “İşâri Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Batinî Yorumdan Farkı,” s. 23-26; Akpınar, “İşâri Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri”, s. 62-63.

37 Akpınar, “İşâri Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri”, s. 63-64.

38 Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 37.

39 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 7.

40 Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 38.

ayetleri zahîrî mana ile sınırlamanın doğru olmayacağı düşüncesidir. Herhangi bir sözde bile değişik anlamlar kastedilebildiği halde; Allah'ın kelamı olan ayetlerin işârî boyutunun olmadığını savunmak ve 'zahir ve sarîh manasının dışında bir anlamı yoktur' diye iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü aşkın olan Allah'ın isim ve sıfatlarına sınır tayin edilemez. Ayetlerin, O'nun 'Kelam' sıfatı ve 'Mütakellim' isminin tecellisi olarak nüzul ettiği düşünülürse, onların ihtiva ettiği manalar için de sınır çizmek mümkün olmayacaktır.⁴¹ Bunun yanında, nassların metninden doğrudan istihraç edilemeyen manalarla ayetlerin yorumlanması, metnin kapsamının genişlemesini ve yeni anlam katmanlarının da keşfedilmesini sağladığı düşünülebilir.⁴² Burada şu da belirtilmeli ki, sûflerin zahir-bâtın ayrımına gitmelerinin temel sebebi, kendi iç alemlerinde hissettikleri bâtinî ve derûnî manaların mahiyetini ancak bu yolla ifade edebilmeleridir.⁴³ Mutasavvıfları işârî yoruma iten bir diğer sebep ise, duyu ve şehadet alemiyle irtibatı azaltıp, ilgiyi gayb ve melekût alemine vermek üzere kurulu sûfî düşüncedir. Böylece ayetin sadece zahir anlamında kalınmamış, lafızların ardında saklı derin hakikatler de keşfedilmiş olmaktadır.⁴⁴ Ayrıca bâtinî yorumun, okur ile metin arasındaki boşluğu doldurma, metni yavanlıktan kurtararak onu okur için daha anlamlı ve çekici kılma şeklinde bir rolünün de olduğu görülür.⁴⁵ Bunun yanında fikhî bir hüküm içeren ayete getirilen ahlakî yorumların da tasavvufî yorumun bir çeşidi olarak görülebileceği, böylece lafzın zahiri ve delaletinden uzak olmayan ve onlarla çelişmeyen yorumların Kur'an'da hukuk-ahlak bütünlüğünün sağlanması açısından önemli olduğu da belirtilmiştir.⁴⁶ Ayrıca işârî yorumlar sadece sûflerle yazılan tefsirlerde değil, Zemaşerî (538/1144) ve Beydavî (685/1286) gibi zahir uleması olarak görülen birçok müfessirin eserlerinde de görülebilmektedir.⁴⁷ Çünkü işârî yorumlar, Kur'anî manaların zenginleştirilmesindeki fonksiyonu nedeniyle, müfessirlerce kendisinden istifade edilen kaynak konumundadır ve bu ekolün müfessirlere etkisi küçümsenemeyecek kadar büyük olmuştur.⁴⁸

İşârî tefsir kapsamında bazı mutasavvıflarca yapılan kimi yorumların ifrat decesinde olduğu, yani yukarıda aktardığımız kabul edilme şartlarını taşımadığı, hatta dinin temel esaslarına dahi aykırılık teşkil edecek şekilde olduğu da bir ger-

41 Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı", s. 15.

42 Karapınar, "İlk Dönem Sûflerin Nassları Yorumlama Tarzı", s. 120.

43 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 62.

44 Maşalı, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri Tebliğinin Müzakeresi", s. 241.

45 Aydın, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu Tebliğinin Müzakeresi", s. 170.

46 Kahraman, "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)", s. 265.

47 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 438.

48 Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", s. 69.

çektir. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin (638/1240), “*Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.*”⁴⁹ ayetine yaptığı yorum⁵⁰ ile “*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi emretti.*”⁵¹ ayetine yaptığı yorumlar,⁵² ayetlerin zahir anlamlarının tam aksi yönünde olup, İslam'ın temel esasları ile bağdaştırılmayacak şekilde olduğu gibi aklen de izahı mümkün değildir.⁵³ Bu şekilde lafızdan tamamen ilgisiz olarak çıkarılan, ne semantik ne gramer ve ne de diğer delillerle bağdaştırılmayan bu tür yorumları savunmak veya bunları esas almak, insanı mülhidliğe ve tahrife dahi götürebilir.⁵⁴

Burada şu tespit yapılabilir: İşâri tefsir kapsamındaki tüm yorumların genelleme yapılarak toptan kabul veya ret yönüne gitmek hatalı sonuca götürebilir. Örneğin; “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ* / *Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınızdaki olanlarla savaşın.*”⁵⁵ ayetinden “*yakınızdaki olan düşman*” ifadesinden ‘nefsin’ kastedildiğinin söylenmesinin⁵⁶ yahut da; “*وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ* / *Allah uğrunda hakkıyla cihad edin.*”⁵⁷ ayetinin zahirî düşmanlarla cihat edilmesini emretmesi yanında, bâtinî olarak da nefis, hevâ, şehvet gibi iç düşmanlarla da mücadele etmeyi emrettiğini söylemenin -ki bu şekildeki yorumlama yapılırken nefis ve heva ile mücadeleye dair hadisler de kullanılmıştır⁵⁸- sakıncalı yahut tefsir sınırını aşan yorumlar olmadığı görülür. Yine “*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.*”⁵⁹ ayetindeki akit için ‘misak günü ezelde (Bezmi-i elest’te) insanların Allah’a verdikleri söz’ olarak yorumlanması⁶⁰ da makul sınırlar içinde yapılmış bir yorum sayılabilir. Buna göre işâri tefsirler, makbul olan ve makbul olmayan şeklinde iki grupta mütalaa edilmekte olup, ancak bu grupta bir tefsir kitabının

49 el-Bakara 2/6.

50 İbnü'l-Arabî, ayetin açık delaleti ile inkarcı konumda olanları, *كفروا* kelimesinin ‘örtmek’ anlamından hareketle gerçekte Allah'ın velî dostları iken kendilerini perdeleyenler olarak yorumlamıştır. İbnü'l-Ârabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 178.

51 el-İsrâ, 17/23.

52 İbnü'l-Arabî bu ayete yaptığı yorumda, varlığın birliği düşüncesinden hareketle, her neye ma'bud olarak görülüp tapılırsa tapılsın gerçekte Allah'a tapılmış olacağını, çünkü her ma'budta O'nun vechinin olduğu ve bu veche göre yapılan ibadet taşta veya başka bir şeye yapılmış olmayacağı şeklinde yorumlamaktadır. İbnü'l-Ârabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 72.

53 İbn Teymiyye, “Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale (Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir)” s. 279; Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 188-189; Uludağ, “İşâri Tefsir”, *DİA*, XXIII, 426.

54 Akpınar, “İşâri Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri”, s. 61.

55 et-Tevbe 9/123.

56 Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, II, 170.

57 el-Hac 22/78.

58 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 180, 280-281; II, 28; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 64-65.

59 Maide, 5/1.

60 Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, I, 397; Necmüddin Kübra, *et-Tevilatü'n-Necmiyye*, II, 246; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 237.

tamamı için değil, her ayet için yapılan yorum bazında ele alınmalıdır. Zira bazı durumlarda, işârî tefsirin geçerlilik şartlarını taşıyan ve taşımayan yorumlar, aynı tefsirin bir sayfası içerisinde dahi bulunabilmektedir.⁶¹

İşârî tefsir, konusunda son olarak şunu da belirtelim ki, mutasavvıfların zâhirî mananın dışındaki yorumları, asıl anlamlar olmayıp temsili veya sembolik yorumlar konumundadır. Bundan dolayı olsa gerek sûfiler, zahiri anlam dışındaki yorumlarına ‘işâret’ adını vermişler ve onu ‘tefsir’den ayrı tutmuşlardır. Bu şekilde mütevazı bir dil kullanmış olmaları ve bu derece hassas bir tavır sergilemeleri takdire şayan bir durum olarak görülmüştür.⁶² Onlar böyle davranmakla ayetin zahiri anlamının esas olduğu ve hiçbir şekilde göz ardı edilmediğini vurgulamışlar, ayrıca işârî yorumlarını da asıl ve tek anlam konumuna çıkarmamışlardır. Zaten sûfiler, uygulama açısından farzından en küçük bir edebine kadar şer’î hükümleri yerine getirme konusunda büyük bir hassasiyete sahiptirler. Bu yüzden onların Kur’an’a dair yaptıkları işârî yorumlarında hatalar bulunsa bile, din konusundaki samimiyetlerinden dolayı işârî yorumları ile bir sapma veya saptırmayı amaçladıkları düşünülemez.

C. İŞÂRÎ TEFSİRDE ZAHİR MANADAN BÂTİN MANAYA GEÇİŞ: İ‘TİBÂR YÖNTEMİ

İşârî tefsirde zahir manadan bâtin manaya geçişi sağlayan bağ nedir? Bu konuda kelimelerin etimolojik yapısı (köken ve biçimsel yapısı), tertibi, sayısal benzerlikler ve bazı durumlarda kavram-şahıs ilişkisi gibi unsurlardan hareketle işârî yorumlamalarda bulunulmakla birlikte, en sık kullanılan yöntem “i‘tibâr” yöntemidir.⁶³ Tasavvufî gelenekte i‘tibâr kavramı; suretten manaya, zahirden bâtına geçiş aracı olarak görülmüştür.⁶⁴ Zerkeşi (794/1392) i‘tibârı; (ان النظر يذكر بالنظر) “Benzer (nazîr), benzeri (nazîri) ile anılır” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁵ Kur’an’da “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ / *Ey basiret sahipleri, ibret alın.*”⁶⁶ ayetinde geçen i‘tibâr, ‘eşyanın hakikatine ve delalet yönlerine bakarak aynı cinsten olan başka şeyleri bilmek’

61 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 438. Kur’an’ın zahirine uygun olup, kabul edilebilir türden bâtinî yorumlar ile zahirine ters düşen ve makbul olmayan bâtinî yorum örnekleri için bakınız: Candan, *Kur’an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, s. 224-230.

62 Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”, s. 62.

63 Denizer, *Kur’an’ın Sufî Yorumu Bursevî Örneği*, s. 165-172.

64 Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 235-236; Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 65.

65 Zerkeşi, *Burhân*, II, 171.

66 el-Haşr 59/2.

şeklinde açıklanmıştır.⁶⁷ Buna göre itibar, “gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek” anlamını ifade etmektedir.⁶⁸ Fakihler de ‘itibar’ ‘bir şeyi benzeri olan şeye döndürmek’ şeklinde açıklamış ve kıyasın hüccet oluşuna bu ayetteki “*fa'tebirû*” emrini delil göstermişlerdir.⁶⁹ Curcânî (816/1413) ise ‘itibar’; “Bir hükmün hangi sebepten dolayı sabit olduğu hususunda düşünmek ve benzer bir hükmü ona dahil etmektir.” şeklinde açıklamakta, ancak bu faaliyetin kıyastan farklı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

İbn Teymiyye ise zahir mana ile bâtın mana arasında kurulan bu bağlantıyı ‘kıyas’ olarak nitelendirmekte ve bu faaliyetin fukahanın kullandığı kıyasa benzediğini, kıyasın sahih olması halinde buna dayalı olarak yapılan işâri yorumun da güzel ve makbul olacağını, ancak kıyasın kelimenin konulduğu anlamdan tamamen uzak manaya t'evili veya tahrif etme şeklinde yapılması halinde ise bunun bâtınî grupların yaptıkları ilhadî faaliyetler kapsamına gireceğini belirtmektedir.⁷¹

Bu açıklamalara göre bilinenden bilinmeyene yahut bilinen aslın veya şâhidin hükmünden, meçhul olan fer'in veya gâibin hükmüne intikal etmek ‘itibar’ olarak isimlendirilmektedir. Beyana ve burhana dayalı bilgi sisteminde, ‘itibarın gerçekleşmesi, illet veya delalette ortaklık, benzerlik yönleri, lafzî veya manevî karine gibi vasıtalarla mümkün olurken; -ki bu karine fakihlerin ‘illet’, kelimcilerin ‘delil’, mantıkçıların ‘orta terim’ dedikleri şeydir- sûfiler için bu faaliyet ‘itibar’ olarak isimlendirilmekte, ancak bunun gerçekleşmesi diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, ilgili ayet okunurken zahirde mevcut olan hükümden benzerliğe dayalı olarak arifin kalbine doğrudan varit olan yani Allah'tan ilham yoluyla alınan mana nassa yüklenmektedir. Yani, beyânî bilgi sisteminde, bilgiyi üreten aklî eylem -veya genel zihnî mekanizma- lafızdan anlama yönelirken; irfânî/tasavvufî bilgi sistemindeki mekanizma, bunun tersine bâtından zahire, yani manadan lafza yönelmektedir.⁷² Bu da, tasavvufî bilgi yönteminde eylemin ve fiilin bilgiyi öncelmesi anlayışının bir sonucudur. Çünkü sûfiler, amel ile bilgi arasında bir nedensellik ilişkisi kurarken, bilginin amelin sonucu olduğunu belirtirler.⁷³ Bu şekilde ortaya konan bir işâri yorum, sonuç olarak zahir ile bağdaşır/uyumlu olsa bile,

67 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-Çayb)*, XXIX, 238.

68 Kutluer, “Düşünme”, *DİA*, X, 54.

69 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 125; Serahsî, *el-Mebûsât*, XVI, 84; Kutluer, “Düşünme”, *DİA*, X, 54.

70 Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, s. 29.

71 İbn Teymiyye, *Mecmûu' Fetâvâ*, VI, 377.

72 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 237-238; Ay, “İşâri Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi”, s. 731.

73 Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, s. 66.

karineden bağımsız olarak gerçekleşmesi ve yalnızca kalbe varit olan bilgiye dayanması nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kaldığını da belirtmeliyiz.⁷⁴

İ'tibar kısaca, bir şeyin emsaline (benzerine) bakarak onun hakkında hüküm verme (yargıda bulunma) şeklinde ifade edilebilirse de,⁷⁵ burada mutasavvıfların i'tibar yöntemi ile fakihlerin kıyas yönteminin görünüşte benzerlik arz etse bile gerçekte birbirinden farklı uygulamalar olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Zira fıkhıdaki kıyas yöntemi kendisinde asıl, fer', illet ve hüküm gibi belli rükünleri bulundurması zorunlu olan, bunların yanında ayrıca her bir rükünün de bir takım şartlarının olduğu teknik bir işlemdir. Buna karşın i'tibar yöntemi ise sadece benzerliğe dayalı olan ve yalnızca arifin kalbine doğan manaya bağlı olup herhangi bir şarta tabi olmayan, karineden bağımsız ve ucu açık bir faaliyettir. Aşağıda örneklerde de açıklanacağı üzere, sûfilerce i'tibar yöntemine dayalı olarak yapılan bir kısım yorumlar fikhî açıdan makul görülebilecek durumda iken, bir kısım yorumların ise kabul edilebilir sınırın dışında olduğu görülecektir.

D. İŞÂRÎ YORUM ÖRNEKLERİ VE DEĞERLENDİRMELERİ

Bu kısımda mutasavvıf müfessirlerin i'tibar yöntemine dayalı olarak yaptıklarını düşündüğümüz çeşitli konulardaki örnek ayetlere dair işârî yorumlarını aktararak, bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

1- Sarhoş Halde Namaza Yaklaşılması

Konu ile ilgili ayet, "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ / Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın."⁷⁶ şeklindedir.

Bu ayet hakkında mutasavvıf müfessirlerce yapılan yorumlar kısaca şu şekildedir: Bu ayetteki 'sekr' ile kastedilen zahir mana 'içki nedeniyle ortaya çıkan sarhoşluk' olsa da, bu kavram ile içki sarhoşluğu yanında, dünya sevgisinden, gafletten ve kişinin nefsinden (nefsin isteklerinden) doğan sarhoşluklar da kastedilmiştir. Hatta içki sarhoşluğu bunlara göre ayılması en hızlı olanıdır. Buna göre kalbi Allah'tan alıkoyan her şey, ayette zikredilen sarhoşluk hükmündedir. Tıpkı içki sarhoşluğunda olduğu gibi gaflet, dünya sevgisi, şehvet (nefsin istekleri)

74 Bu konuda geniş bilgi için bk. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 239.

75 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 218.

76 en-Nisâ 4/43.

nedeniyle oluşan sarhoşluklar da insanı namazı tam olarak kılmaktan alıkoyar. Bu nedenle tüm bu sarhoşluklardan tamamen uzaklaşmadıkça namazda manevî yakınlık sağlanamaz ve namaz tam olarak kılınmış olmaz.⁷⁷

Burada, sarhoş iken namaza yaklaşılmamasına dair emrin zahirî açıklaması, içki nedeniyle sarhoşluk sebebine dayalı iken, bu hükmün işârî yorumunda ise namaz kılan kişinin kendisini oyalayan, kalbini meşgul eden ve onu Allah'tan gafil kılan her şey sekr hükmünde görülmüş ve namazın kamil manada edası için nefsi kirleten bu şeylerden de kopulması gerektiği belirtilmiştir.⁷⁸ Görüldüğü üzere buradaki tasavvufî yorumlar, aslında zahirî (fikhî) açıdan da ideal manada namazın huşû içinde kılınması amacına katkı sağlar konumdadır. Çünkü bunlardan arınmadan kılınan bir namaz ile ruhî bir hissiyat yani huşû sağlanamaz.

2- Namazda Kibleye Yönelme

Ahkam ayetlerine yapılan işârî yoruma dair ikinci örneğimiz namazda kibleye yönelme ile ilgili emir konusundadır. Ayette “قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ / Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin...”⁷⁹ buyurulmuştur. Bu ayetin zahiri hükmüne göre, Müslümanların namaz kılarken yüzlerini Kâbe yönüne döndürmeleri emredilmiştir. Bu ayete dair mutasavvıflarca yapılan işârî yorumlara göre ise, ibadet sırasında zahirî olarak bedeninin Mescid-i Haram'a döndürülmesi emredilmiş olmakla birlikte, kalbin de Mescid-i Haram'ın rabbine döndürülmesi emredilmiştir. Buna göre müminler, kalplerinin bütün samimiyeti ve müşahedeleri ile Allah'a yönelmelidirler.⁸⁰

Benzer bir değerlendirme Cuma suresi 9. ayete⁸¹ yapılan yorumlarda da görülür. Kuşeyrî bu ayetteki, Cuma namazı için çağrıldığında alışverişi terk edip namaza koşma emrinin bazılarınca zahirî olarak insanlarla muameleyi terk etmeyi

77 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 149; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 335; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 212.

78 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 149; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 212.

79 el-Bakara 2/144.

80 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 68; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 134,136; Necmüddin Kübra, *Tevelatü'n-Necmiyye*, I, 223.

81 Ayet şu şekildedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ. *Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın.*”

emrettiği şekilde yorumlandığını, bazılarının ise diğer manaya yani işârî manaya göre yorumladıklarını, buna göre mananın dünyayı (fani şeyleri) düşünmeyi ve bu emri kucaklama (yerine getirme) dışında bütün gayeleri terk etmeyi emrettiği şekilde olduğunu belirtir.⁸²

Her iki örnek kapsamında zikrettiğimiz ayetlere yapılan tasavvufî yorumlar değerlendirildiğinde, zahir ve bâtın manaların/yorumların birbirini destekleme ve tamamlama yönünde bir fonksiyona sahip oldukları görülmektedir. Sonuç olarak bu şekilde zahirî mananın öncelikle kabul edilerek bu manaya ek olarak makul düzeyde ve zahirî manayı destekler şekilde yapılan işârî yorumların, Kur'an tefsirleri içinde bir anlam zenginliği sağladığı görülmektedir.

3- Boşama Şekli ve Sayısı ile Karı Koca Arasındaki Anlaşmazlıklarda Hakem Tayini

“...الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيْحٍ بِاِحْسَانٍ / Boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır...”⁸³ ayetinde kadınlara dönüş yapabilecek şekilde boşamanın iki kez olduğu, bundan sonrasının ise ya iyilikle geçinme veya güzellikle ayrılmak olduğu vurgulanmıştır. Bu ayetle ilgili işârî tefsirlerde ise şu yoruma yer verilmiştir: Sohbet ehli olanlar, sadık ve müşfik bir arkadaşlarını ondan meydana gelen tek bir suç ile terk etmezler. İkinci kez bir suç işlediklerinde de terk etmezler. Birinci ve ikinci defada hataları affedilir. Ama üçüncü kez işledikleri suçta ise, ayetteki ‘ya iyilikle tutma ya da güzellikle salıverme’ hükmünce ya güzellikle sohbette tutulur ya da güzellikle tamamen ayrılık kararı verilir. Hızır’ın, Hz. Musa’nın iki hatasını geçip üçüncüsünde; “burası seninle benim ayrıldığı yerdir.”⁸⁴ demesi de benzer bir durumdur.⁸⁵

Benzer bir yorum da Nisa suresi 35. ayetteki⁸⁶ karı kocanın arasının açılmasından korkulduğu zaman kadın ve erkeğin ailelerinden birer hakem görevlendirilmesine dair hüküm hakkında yapılmıştır. Buna göre ayetin bu şekildeki zahirî hükmü yanında şu işârî manasının da bulunduğu belirtilmiştir: Şeyh ile mütekâmil mürit arasında ihtilaf ortaya çıktığı durumlarda bir mürşitler/şeyhler

82 Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, III, 585.

83 el-Bakara 2/229.

84 el-Kehf 18/75.

85 Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 357.

86 Ayet şu şekildedir: “وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ” Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”

içinden, bir de salıklar/müritler içinden hakem görevlendirilip aralarının bulunması gerekir.⁸⁷ Yine aile hukuku ile ilgili olarak Bakara suresi 228. ayette⁸⁸ boşanan kadınların belli süre iddet beklemesinin düzenlendiği hükme binaen, tasavvuf yaşamında ortaya çıkan ayrılıklarda bağın acele şekilde koparılmaması ve belli bir süre beklenilmesi gerektiği, belki pişmanlık durumunun ortaya çıkıp ric'at talebinin gerçekleşebileceği şeklinde tasavvufî manalar çıkarılmıştır.⁸⁹

Görüldüğü üzere bu ayetlerde aile hukukuna dair konulmuş hükümlerden, fıkhîdaki kıyası andırır biçimde itibar yöntemi kullanılarak tasavvufî uygulamalarda gerçekleştirilecek benzer durumlara dair hükümler çıkarılmıştır. Bu işâri manaların ayetlerdeki zahirî hükümlerle neredeyse bire bir benzerliği dikkat çekmektedir. Ancak fikhî açıdan bu şekilde bir hükme/sonuca varmanın pek mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Zira birbirine benzetilerek işâri manalar/hükümler çıkarılan olayların, hüküm yönüyle aynı sonucu gerektirecek derecede ortak yönlere yani doğrudan birbirine kıyaslanabilecek ortak özelliklere sahip olmadığı görülmektedir.

4- Hz. Peygamberin Eşlerinin Ümmet İçin Anne Hükümünde Oluşu

Burada aktarmak istediğimiz bir diğer örnek ise, "... وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ ... / ...Sizin Allah'ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız asla caiz olamaz..."⁹⁰ ayeti ile ilgilidir. Bu ayetin açık hükmü ile Hz. Peygamberin hanımları ile evlenilmesi kesin olarak yasaklanmıştır. Bu hüküm konusunda Bursevî'nin açıklamaları şu şekildedir: Onun eşlerini nikahlamanın haram olmasının sebebi, Hz. Peygambere hürmet ve saygıdan dolayıdır. Çünkü Hz. Peygambere saygı göstermek vaciptir. Peygamberin kamil varislerinin (mürşid-i kamillerin) durumu da böyledir. İşte bu sebeple büyüklerden bazıları buyurdular: 'Mürit, şeyhinin hanımını nikahlayamaz. Şeyhi boşasa veya vefat etse de (onun hanımını nikahlayamaz)'. Her muallimin (hocanın) talebesiyle olan durumunu buna kıyas et. Zira bu nikahta ne dünyada ne de ahirette kesinlikle bir bereket ve hayır yoktur. Her ne kadar fetva yönüyle buna ruhsat olsa da takva, fetvanın çok üzerindedir."⁹¹ Necmüddin ed-Dâye ise, mürit için de bu edebî güzel bir örnek olarak görülüp riayet edilmesi gerektiğini, zira

87 Necmüddin Kübra, *Tevîlatü'n-Necmiyye*, II, 142; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 205.

88 Ayet şu şekildedir: "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي بَاطِنِ أَرْحَامِهِنَّ" *Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz.*

89 Necmüddin Kübra, *Tevîlatü'n-Necmiyye*, I, 304; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 355.

90 el-Ahzâb 33/53.

91 Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 139.

6- Hadesten Taharet

İşârî yorumlara bir diğer örnek olarak abdest ayetini verebiliriz: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ / Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığımız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da yıkayın...”⁹⁷

Kuşeyrî, bu ayete göre şeriatla temizlik olmadan namazın sahih olmadığı gibi hakikatte de temizlik olmadan namazın sahih olmayacağını belirtip, bedenlerin temizliğinin gökten (yağmurdan) gelen suyla, kalplerin temizliğinin ise önce pişmanlık ve utanma (mahcubiyet) suyuyla, daha sonra haya ve korku (ittika) suyuyla olduğunu belirtir.⁹⁸

Abdest azalarının yıkanması konusunda ise şu işârî yorumlar yapılmıştır: Yüzün yıkanması emri, dünyaya yöneldiğiniz ve ağıyara (Allah'tan başka her şeye) bakarak kirlettiğiniz yüzlerinizi tövbe ve istiğfar suyuyla yıkayınız, anlamındadır. Elleri yıkamak, dünya ve ahirete sarılmaktan yıkayınız manasına gelir. Baş mesh etmek, nefsi Allah için kurban (feda) etmek anlamında; ayakları yıkamak ise, tıynet çamurundan ve enaniyet üzere bulunmaktan yıkamak demektir.⁹⁹ Kuşeyrî ise abdest uzuvlarının yıkanmasını daha farklı şekilde yorumlamaktadır. Ona göre namaza kalkarken yüzün yıkanması vacip iken, işârî yorumunda ise yüzü yıkamak, değersiz dünya malı için yüzü yerlere sürmekten korumaktır. Elleri yıkamak vacip olduğu gibi, elleri haram ve şüpheden alıkoymak da vaciptir. Baş mesh etmek gerektiği gibi, onları herkesin önünde eğmekten de korumak gereklidir. Ayak yıkamak da iç temizlikte, onları caiz olmayan yerlerde dolaşmaktan korumak/uzak tutmak demektir.¹⁰⁰ Diğer bir yoruma göre ise, ayette yer alan zahirî temizliğin yanında hıyanet etmek, günah işlemek, emre karşı gelmek, aldatmak, kin tutmak, riya vb. manevî kirlilerden de arınmak emredilmiştir.¹⁰¹

Görüldüğü üzere ayetteki vücudun bazı azalarını yıkamak suretiyle abdest alınmasına dair emir, çeşitli şekillerde işârî yoruma tabi tutulmuş, genel olarak manevi kirlilerden arınmaya hamledilmiştir. Ancak bu konuda bir kıstas gözetilmediği, yorumların farklılığından anlaşılmaktadır. Zira abdest azalarını yıkama

97 el-Mâide 5/6.

98 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 405.

99 Necmüddin Kübra, *Tevîlatü'n-Necmiyye*, II, 255; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 354.

100 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 405.

101 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 172.

konusunda mutasavvıfların dile getirdiği şeylerde her ne kadar genel olarak manevi kirlerden arınmadan bahsedilmiş olsa da, her birinin farklı hususlar zikrederek yorum yaptıkları dikkat çekmektedir. Bu nedenle tasavvufî anlayışta ahlakîlik ve mükemmeliyet açısından bu değerlendirmeler önemli olsa da, fikhî açıdan bakıldığında ayetin ifadesinde bu tür yorumlara dair açık bir karine bulunmadığından bu yorumları değerlendirmek yahut doğruluğuna dair tespitte bulunmak mümkün değildir.

7- Ölmüş Hayvan, Kan, Domuz Eti, Allah'tan Başkası Adına Boğazlanan Hayvanların Haramlığı

Bu konuda bir diğer örnek: “ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَإِنَّكُمْ لَتَأْكُلُونَ مِنْهُمَا بِالْأَرْزَامِ / Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı...”¹⁰² ayetine yapılan işârî yorumlardır.

Buna göre bu ayetteki; ölmüş hayvan etini yemek, gıybet yoluyla kardeşinin namusuna dil uzatmaktır. Boğulmuş hayvan, arzu ve isteklerin tuzağına düşmek, tamah ve hırs tarafından boğulmaktır. Vurulmuş hayvan ise değersiz şeyler arzu eden ve büsbütün bu arzuların esiri durumundaki nefislere işaretir. Yuvarlanmış hayvana gelince o, ayrılık vadilerinde helak olmayı ve hakikatin rüştünü görme yeteneğini kaybetmeyi ifade eder. Boynuzlanmış hayvan ise, emsalleriyle kavga edip çekişen ve dünya köpekleriyle vuruşan kimsedir. Canavarın parçaladığından maksat ise, dünya köpeklerinin ağzını soktuğu şeydir. Zira dünya leştir. Leş ise köpeklerin yiyeceğidir. Canlı iken yetişilip kesilen ve haram hükmünden kurtulan ise, Allah için olan dünya malıdır. Dikili taşlar üzerine kesilmiş hayvan ile de Allah'tan başkası için hazırlanan her şey kastedilmiştir. Burada sayılan şeyler de saliklere/tarikat ehline haramdır.¹⁰³

Görüleceği üzere bu ayet ile haram kılınmış şeyler, genelde dinen hoş görülme-yen bir kısım ahlakî davranışlar şeklinde yorumlanmıştır. Yorumlarda benzer-

102 el-Mâide 5/3.

103 Kuşeyrî, *Letâifü'l-îşârât*, I, 399-400. Benzer yorumlar için bakınız: Necmüddin Kübra, *Tevilatü'n-Necmiyye*, II, 248.

lik yönünün ne şekilde kurulduğu biraz muamma şekilde olsa da, ayetin zahirî hükümleri esas olmak üzere bu tür işârî yorumların, ikincil yorumlar/hükümler olarak zikredilebileceği kanaatindeyiz.

8- İçkinin Haramlığı

Bu konuda örnek bir diğer ayet ise Maide suresi 90. ayettir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* / *Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*"

Bu ayetteki 'hamr' ile akılları örten şey kastedilmiştir. Gaflet de bu türden içki olup, onun sarhoşluğu maddi içkiden daha ağırdır. Çünkü gaflet şarabı hakikatten uzaklaşmaya sebep olur. Nasıl büyük günahların anahtarı (sebebi) içki ise, gaflet de tüm yanılığın aslı, her zilletin sebebi ve Allah'tan uzaklaşmanın başlangıcıdır. Ancak dünya şarabına bağlı sarhoşluk yahut gafletten doğan sarhoşluk yanında, bir de kalplerin ünsiyet şarabı içmesine bağlı durum vardır ki, bu mutasavvıflarca mubah olarak algılanmıştır. Yani maddi şarap ve gaflet şarabı haram, ancak ünsiyet şarabı serbesttir ve sufiler vecdleri oranında bu şaraptan yararlanmışlardır.¹⁰⁴

Bu ayete yapılan işârî yorumda dikkat çeken durum ise, mutasavvıfların ayetlerden çıkardıkları işârî yorumlar/hükümler genelde zahirî hükümlere paralel/benzer sonuçlara götürürken, sufilerin vecd hallerinde kendilerinden geçmeleri sarhoşluk kapsamında görülse de sarhoşluğun ayetteki genel hükmü doğrultusunda yorumlanmamasıdır. Bu durum yorumlarda tutarlılık açısından bir handikap olarak görülebilir.

9- Ulü'l-Emr Kavramı ve Ulü'l-Emre İtaat

Burada örnek olarak aktarabileceğimiz bir diğer ayet ise Nisa Suresi'nin 59. ayetidir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ* / *Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten*

104 Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, I, 446.

*inaniyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin.*¹⁰⁵ Bu ayette zikredilen ulü'l-emr, zahirî izaha göre devlet başkanıdır. İşârî manada ise emir sahibinden kastedilen, hakikate vasıl olmuş ve terbiye (irşat) ile görevli olan şeyhler (mürşid-i kâmiller) dir. Çünkü terbiye konusunda müridin ulü'l-emri şeyhidir. Müridin yapması gereken şey, kalbinin kapısını çalan her tür hakiki varıdatı, işareti, ilhamı yahut kendi amellerinden veya hallerinden kaynaklı durumu/meseleyi şeyhinin nazarının mihenk taşına vurması yani şeyhine arz etmesidir. Şeyhi kendisi için maslahat gördüğü şeyi kendisine işaret eder veya ona hükmeder. Böylece mürit, şeyhinin emirlerine ve yasaklarına uymuş olur. Şeyhin kendisinin ulü'l-emri ise kitap ve sünnettir. O da kendisine varit olan şeyleri kitap ve sünnet mihengine vurur. O ikisine uygun olanları hükmedip kabul eder, onlara uymayanları kabul etmez. Çünkü tarikat, Kitap ve sünnetle mukayyettir.¹⁰⁶

Anlaşmazlıkların Allah ve resulüne götürülmesi konusunda da, zahirî yorumu göre Kur'an ve sünnete başvurmak gerekli iken; tevhid ehlinin beyanına göre ise, anlaşmazlığın ve ona dair bilginin Allah'a sevk edilmesi (havale edilmesi) istenmiştir. Buna göre mü'min kulun kalbinde ihtilaflı iki durum belirlediğinde, onda içtihat kabiliyeti varsa fehminin (anlayışının) işaretine uygun olarak meseleyi dikkatlice inceler (çözüme kavuştur). Mana ehlinden ise, ihtilaf hususunu Allah'a havale eder ve vasıtasız olarak kalbine atılana, kendine varit olana uyar.¹⁰⁷ Burada ayetin işârî yorumunda ihtilafın çözümü her ne kadar ilham veya keşfe havale edilmiş olsa da, ilhamın bireysel manevi tecrübeye dayalı bir olgu olması ve objektiflikten uzak olması, her insanda farklı şekillerde ortaya çıkabilmesi nedeniyle fikhî açıdan geçerli bir delil sayılması mümkün değildir.¹⁰⁸

10- Vasiyetin Hükümü

Burada son örnek olarak zikredeceğimiz ayet ise; *كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ أَنْ تَرَكُوا خَيْرًا لَوَالِدَيْهِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ / Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.*¹⁰⁹ ayetidir. Bu ayet ile maddi

105 en-Nisâ 4/59.

106 Süleî, *Hakâiku't-tefsir*, I, 151; Necmüddin Kübra, *Tevîlatü'n-Necmiyye*, II, 161; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 229.

107 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 342.

108 Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", s. 270-271.

109 el-Bakara 2/180.

varlığı olanlara mal ile vasiyet gerekli kılınmış iken, hâl ehline ise bütün varlığından geçmek gerekli kılınmıştır. Yani evliyaya kalplerini sadece Allah ile beraber tutmaları; masivâdan, hayvanî ve tabiî tüm sıfatlardan sıyrılmaları farz kılınmıştır. Ayete dair bu şekilde yapılan tasavvufî yorum sonrası şu dikkat çekici değerlendirmeye yapılmıştır: Fukaha bu ayetin zahiri hükmünün “*Muhakkak ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, dolayısıyla miras alana vasiyet yoktur.*”¹¹⁰ hadisi ile yahut miras ayetleri ile neshedildiği görüşündedir.¹¹¹ Kur’anın zahirî hükümleri neshedilmeye muhtemeldir. Ancak mana ehlinin nazarında bu ayetin bâtinî manası ve hükümleri nesholunmamıştır. Zira Kur’anın zahirî hükümlerinde nesih gerçekleşse bile, onun bâtinî hükümleri açısından hiçbir ayetin ebediyen nesih ihtimali olamaz. Bundan dolayı mana ehli; ‘Kur’anda mensuh hiçbir şey yoktur’ dediler. Yani her ne kadar Kur’anın zahiri hükümlerine nesh girmiş ise de, bâtinî hükümlerine asla nesh girmez ve ebediyen mevâizi, esrarları ve hakikatleri amel edilmek üzere muttakiler üzerine bir haktır. Bu nedenle bu ayetteki vasiyet hükmü de, bâtin ehli hakkında asla mensûh değildir.¹¹² Görüleceği üzere bu açıklamalar, ayetlerin zahirî hükümlerinde nesih gerçekleşirken, bâtinî mana ve hükümlerinde ise neshin asla gerçekleşmeyeceği şeklinde izahı güç bir zahir-bâtin ayırımına işaret etmektedir.

ÖRNEKLER HAKKINDA GENEL DEĞERLENDİRME

Buraya kadar aktardığımız ahkama dair örnek ayetlere mutasavvıf müfessirlerce yapılan işâri yorumlar hakkında genel olarak şu değerlendirmeler yapılabilir:

Mutasavvıflarca ahkam ayetlerine yapılan işâri yorumlarda genel olarak itibâr yönteminden yararlanıldığı görülmektedir. Bu şekildeki yorumlamalar özellikle kıssalar ve ahlaki ilkeler konularında temsili/sembolik anlamlar katmak suretiyle faydalı ve eğitici olarak görülebilir. Bu yöntemin ahkam ayetlerine uygulandığında ise yukarıda aktardığımız örneklerden de anlaşılabilceği üzere zahirî anlamın/hükmün esas olmasıyla birlikte bazı durumlarda kabul edilebilir bâtin manalar şeklinde olduğu görülmektedir. İncelediğimiz örneklerin bir kısmındaki işâri yorumlar bu özelliكتedir. Örneğin sarhoşken namaza yaklaşılmaması emrinden, namaz kılan kişinin kalbini meşgul eden ve onu Allah’tan gafil kılan her şeyin bu ayetteki sekr gibi görülmesi ve bunlardan da kaçınılması gerektiğinin belirtilmesi; namaz

110 Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

111 Cessâs, *el-Füsûl fi’l-Usûl*, II, 360-362; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 240-241; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 69-71.

112 Necmüddin Kübra, *Tevîlatü’n-Necmiyye*, I, 256-257; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, I, 278-279.

sırasında Kâbe'ye dönülmesi emrinden, bedenen dönme yanında kalben de Allah'a yönelme hükmünün çıkarılması yahut Cuma namazı için çağrıldığında alışverişin bırakılıp namaza koşulması emrinden, o an bu emri yerine getirme dışındaki bütün dünyalık gayeleri terk etmenin emredildiği şeklindeki yorumlamalar makul yorumlar olarak görülebilir. Hatta bu tür yorumların, ayetlerdeki zahiri hükümleri yerine getirme konusunda daha fazla hassasiyet gösterme ve daha mükemmel şekilde ifasına katkı sağlaması nedeniyle yararlı olduklarını da söyleyebiliriz.

Buna karşın Hz. Peygamberin hanımları ile evlenilememesine dair ayetin hükmünden hareketle şeyhin ya da ders öğrenilen hocanın hanımı ile de evlenilemeyeceği şeklinde yorumda bulunmak ise fikhî açıdan geçerliliği olmayan yorumlar konumundadır. Zira bu örnekteki durum fikhî açıdan kıyaslanamayacak bir özelliğe sahiptir.

Haram kılınmış yiyecek ve içecekler ile yasaklanmış diğer davranışlar ise işârî yorumlamalarda genellikle hırs, şehvet, heva, nefis, dünya malına tamah vb. ahlakî açıdan kötü düşünce ve davranışlar şeklinde yorumlanmışlardır. Bu tür yorumlar ile zahirî yönden haram kılınan şeyler vasıtasıyla özellikle tasavvuf yaşamı ile bağdaşmayacak davranışlardan insanları koruma yani manevi terbiye amacı güdüldüğü söylenebilir. Örneklerde ortaya çıkan açıklanması güç bir durum ise, bir kısım yorumlarda yorumlanan ayet ile yapılan işârî yorum arasında bağlantı kurmanın oldukça zor olduğudur. Ayrıca aynı kelime veya kelime grubuna verilen bâtin anlamların, müfessirden müfessire de oldukça farklılık arz ettiği de görülmektedir.

Bu açıklamalar neticesinde, her zaman için nassların zahirî manasının esas olmasının gerekliliğini, bunun yanında sûfilerce yapılan işârî yorumların ise prensip olarak ancak ikincil yorum düzeyinde kabul edilebileceğini vurgulamamız gerekir. Bu açıdan düşünüldüğünde işârî tefsir, zahirî tefsirlerin onayına gereken, daha açık ifade ile zahirî yorumları destekleyici bir göreve sahip yorumlama faaliyeti olarak görülmelidir.¹¹³ Buna göre her halükârda nassların zahirî manaları asıldır. İşârî yorumlar ise, ancak asıl anlama ilave olarak düşünüldüğünde kabul edilebilir. Gerçek ve asıl anlamın, lafızların ötesindeki derin anlam ve düşünceler olduğunu kabul etmek ise mümkün değildir. Bu yorumların ayetlerin asıl anlamları olduğu söylenirse; -bunlar herkes tarafından kavranamadığından- o takdirde Kur'an'ın sadece belli bir seviyedeki elit zümreye hitap ettiği de kabul edilmiş olacaktır ki, bu da sonuçta Kur'an'ın her döneme, her kesimden insana ve seviyeye

113 Demirli, "Kuşeyri'den İbn-i Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi," s. 123-124.

yönelik bir kitap olduğunu söylemeyi imkansız kılacaktır. Bir sūfînin bu çerçeveyi gözeterek ortaya koyduğu ikincil anlamlar ise, ayetlerin tefsirinin zenginleşmesi noktasında faydalı görülebilir.¹¹⁴

SONUÇ

Bu makalede mutasavvıfların Kur'an ayetlerini okuduklarında ayetin işaretine göre kalbine doğan manalar ile yazdıkları tasavvufî tefsirlerin, ahkam ayetlerine dair işârî yorumlarından örnekler incelenmiştir. Genel olarak ifade etmek gerekirse işârî tefsirin meşruiyeti açısından en önemli sorunun, yapılan yorumların sadece ayeti okuyan mutasavvıfın kalbine doğan manaya bağlı olması, bunun herhangi bir lügat veya nakle dayalı olmak gibi bir kurala bağlı olmamasıdır. Bu durumda yapılan işârî yorum, mutasavvıf müfessirin sadece ruh dünyasındaki manevi tecrübesine bağlı bir sonuç olarak ortaya çıktığından, nesnel bir kritere göre değerlendirilmesi veya kontrolü mümkün olmamaktadır. Bu nedenle işârî yorumların kabulü ancak ayetin zahirine aykırı olmaması, akıl ve genel şer'î esaslara aykırılık teşkil etmemesi gibi şartlar dahilinde kabul edilebileceği şeklinde kurallar konulmuştur. Ancak bu şartların tefsir usulü ilmi çerçevesinde var olan esaslar olduğunu, sūfînin işârî yorumu sırasında kendini böyle şartlarla bağlı görmediğini de belirtmek gerekir.

İşârî tefsirlerde zahir lafızdan bâtın manaya geçişin sağlanmasında ise i'tibar metodunun öne çıktığını görülmektedir. Bu yöntem, bilinenin benzer özelliklerinden hareketle bilinmeyen hakkında da yorumda bulunmaktır. Yani okunan ayetin zahirî olarak taşıdığı mana ve hüküm, arasındaki benzerliğe binaen arifin gönlünde yeni bir mana meydana getirmektedir. İ'tibar yöntemine göre yapılan yorumun, fıkıh usulündeki kıyas ile benzerlik gösterdiği düşünülebilir. Ancak burada şunu özellikle belirtmeliyiz ki, işârî tefsir metodu olarak kullanılan i'tibâr yöntemi görünüşte her ne kadar fıkıh usulündeki 'kıyas' metodunu andırır bir yöntem gibi görünse de, bunların birbirinden tamamen farklı şeyler olduğu bilinmelidir. Zira fıkıhtaki kıyas yöntemi, kendisinde asıl, fer', illet ve hüküm gibi belli rükünleri bulundurması zorunlu olan ve bu rükünlerin her birinin de sıkı şartlara bağlı olduğu teknik bir işlemdir. Buna karşın i'tibar yöntemi ise sadece benzerliğe dayalı olarak arifin kalbine doğan mana olup herhangi bir şarta bağlı olmayan ve her yöne çekilmeye müsait ucu açık bir yorumlama faaliyetidir. Bu nedenle bu iki metodun aynı görülmesi imkansızdır.

114 Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", s. 133-134.

Çalışmada ele alınan örnek ayetlerin işârî yorumlarında, ayetlerin bu şekilde yorumlanmasına uygun ve verilen manaya muhtemel olduğu durumlarda, işârî tefsirin Kur'an tefsirlerinin anlam derinliği kazanması ve zenginleşmesine katkı sağladığı ve bu nedenle mutasavvıf olmayan birçok önde gelen müfessirin de tefsirlerinde bu tür manalara yer verdikleri görülmektedir. Ancak bir kısım ayetlerde bu yöntemin fikhî açıdan kabul edilemeyecek sonuçlar ortaya çıkardığı da müşahede edilmektedir. Bu tespitler sonucunda, ahkam ayetlerinin yorumlanmasında temel esasın fıkıh usulü kuralları çerçevesinde olması gerektiği ve bu çerçevede elde edilecek zahîrî hükümlerin ayetin asıl manası olduğunun kesin olarak kabul edilmesi bir zorunluluktur. Daha sonra, sûfilerce yapılan işârî yorumlar ise ancak sembolik yorumlar olarak ikincil yorum düzeyinde anlam çeşitliliği ve zenginliği olarak görülebilir. Son olarak, incelenen örnek tasavvufî yorumlarda şu durum dikkat çekmektedir: İşârî yorumlamada yer verilen unsurlar, genelde dar bir çerçeve ile sınırlı kalmaktadır. Örneğin Kur'an'da kaçınılması emredilen farklı birçok şey hakkında ortaya konulan işârî yorumlar genelde nefis, heva, dünya malı, şehvetler, tûl-i emel gibi sınırlı belli birkaç kavram ile açıklandığı görülmektedir. Bu durum işârî yorumlama faaliyetinin belli bir kavramsal çerçevenin dışına çıkamadığı hissi verdiği şeklinde yorumlanabilir.

Kaynakça

- Akpınar, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 9 (2002), 53-92.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesâni*, Beyrut: İhyâ'u't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ay, Mahmut, "İşârî Tefsirde İtibâr/Analoji Yöntemi", *Dini Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: 2012, c. 2, s. 727-750.
- Ay, Mahmut, "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2012), 59-110.
- Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Aydın, Mahmut, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu Tebliğinin Müzakeresi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildirileri)*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 169-180.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Şerhu's-sünne*, Beyrut: el-Kütübü'l-İslamî, 1983.
- Bırışık, Abdülhamit, "Tefsir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 2011, XL, 281-290.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Dimeşk: Dâru İbni Kesir, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, İstanbul: Matbaatü Osmaniyeye, 1330.

- Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, İstanbul: Seyda Yayınları, ts.
- Cermî, İbrâhîm Muhammed, *Mu'cemü ulûmî'l-Kur'an*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l Evkâf ve Ş-Şütünü'l-İslâmiyye, 1994.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Debûsî, Ubeydullah b. Umer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Demirli, Ekrem, "Kuşeyri'den İbn-i Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.40 (2013), 121-142.
- Denizer, Nurullah, *Kur'an'ın Sufî Yorumu Bursevî Örneği*, Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Dereli, Muhammed Vehbi, "İşâri Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (2011), 129-147.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Gördük, Yunus Emre, "İşâri Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, c. 11, sy. 2 (2011), 9-47.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî*, Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Hadis*, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu'l-fetâvâ*, Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafîş-Şerîf, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale (Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir)", çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, c. 2, sy. 6 (2001), 265-302.
- İbnü'l-Ârabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Füsûsü'l-Hikem*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Ârabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kahraman, Abdullah, "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011, 261-280.
- Karapınar, Fikret, "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşâri Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 97-120.
- Karapınar, Fikret, "Rivayetlerde İşâri Yorum", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 5, sy. 2 (2007), 89-104.
- Karasakal, Şaban, *Kur'an'ın İşâri Yorumu*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Koca, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, 167-281.
- Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, Kahire: İdâratü't-Türâs, 2000.

- Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 1994, X, 53-57.
- Maşalı, Mehmet Emin, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri Tebliğinin Müzakeresi”, *Kur'anın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 239-243.
- Necmüddin Kübra, Ahmed b. Ömer, *et-Te'vilatü'n-Necmiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Özköse, Kadir, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, *Kur'anın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 59-84.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut: Daru'l-Ma'rifet, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serrâc, Ebu Nasr et-Tüsü, *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Medine: Vizârâtü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1402.
- Sülemî, Hüseyin b. Musa el-Ezdi, *Hakâiku't-tefsir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman, “İşârî Tefsir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 2001, XXIII, 424-428.
- Yıldırım, Ahmet, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta: 2003, 155-164.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbi'l-Halebî, ts.