

TEMEL
KONU
VE
KAVRAMLAR

6

kur'an'ın bâtınî ve işârî yorumu

hazırlayan
mustafa çağrıcı



Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu

Hazırlayan
Mustafa Çağrı



KURAMER
2023



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi

Temel Konu ve Kavramlar Serisi: 6

KUR'AN'IN BÂTİNÎ VE İŞÂRÎ YORUMU

Hazırlayan

Prof. Dr. Mustafa Çağrı

Yayın Koordinatörü

M. Turan Çalışkan

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Furkan Selçuk Ertargin

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



KURAMER

Elmalıkent Mah. Üniversite Cad. No: 4 B Blok Kat: 3 34764 Ümraniye / İstanbul

+90 216 474 08 60 / 2910

www.kuramer.org

İÇİNDEKİLER

I- TANIMLAR

A. Tefsir ve Te'vil	1
B. Zâhir-Bâtın	4
C. "İşâret" ve İşâri Tefsir	5

II- BÂTİNÎ DİN ANLAYIŞININ BİLGİSEL TEMELLERİ

A. Bâtınî Epistemolojinin Arka Planı	10
1. Gnostik Düalizm	10
2. Ezille Nazariyesi	11
B. Bâtınî Epistemolojinin Ana Unsurları: Zâhir ve Bâtın	11
C. Bâtınî Epistemolojinin Öğreti Üzerindeki Etkileri	14

III- TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE BÂTIN VE BÂTİNÎ/LEDÜNNÎ BİLGİNİN REFERANS ÇERÇEVESİ

A. Zâhir-Bâtın Çizgisi	20
B. Bâtınî Bilgiye Yönelik Tepkisel Yaklaşım	21
C. Tasavvufî Bilginin Kaynağı ve Elde Ediliş Yolları	22
D. İşâri Tefsir Hareketi ve Geleniği	23
E. İşâri Tefsirin Bâtınî Tefsirlerden Farkı	25
F. İşâri Tefsirin Bazı Sorunları	26
G. İşâri Tefsir Örnekleri	27

IV- İLK DÖNEM SÜFÎLERİNİN NASLARI YORUMLAMA TARZI

A. "Anlam" ve "Yorum" Kavramları	29
B. Dinî Nasları Anlamada Kullanılan Başlıca Yorum Biçimleri	30
1. Lügavî Yorum	31
2. Zâhiri Yorum	31
3. Şii-Bâtınî Yorum	32
4. Sünnî-Bâtınî Yorum	33
5. İşâri Yorum ve Kuralları	33

V- FIKİH USULÜNDE TE'VİL

A. Fıkıhta Tefsir ve Lafız-Mana İlişkileri	37
B. Te'vilin Mahiyeti: Tanımı, Şartları ve Çeşitleri	39
1. Te'vilin Tanımı	39
2. Tefsir ile Te'vil Arasında Anlam li kişi	40
3. Usul Âlimlerine Göre Te'vilin Şartları	42
a) Lafız te'vil edilmeye elverişli olmalıdır.	42
b) Lafız te'vil edildiği manaya muhtemel olmalıdır.	43
c) Te'vil şer'î bir delile dayanmalıdır	43
4. Te'vilin Çeşitleri	44
a. Yakın Te'vil	44
b. Uzak Te'vil	45
C. Te'vilin Alanı	46
D. Te'vilin Değeri	48

VI- YAHUDİ KUTSAL METİN GELENEĞİNDE TEVRAT'IN BÂTİNİ YORUMU

A. Tevrat Tefsir Geleneği	51
B. Yahudîlikte Bâtını Tefsir Geleneği	54
C. Bâtını Tefsir Olarak Zohar Kitabı	57
D. Tevrat Metinleri Üzerine Yapılmış Bâtını Tefsir Örnekleri	60
1. Peşer Habakkuk	60
2. Dünyanın Bet Harfiyle Yaratılışı	60
3. Gematria (Ebced) Kullanımları	62
4. Kadının, Erkeğin Kaburga Kemiginden Yaratılması	63

VII-TEFSİR DİSİPLİNİ AÇISINDAN BÂTİNİ-İŞÂRÎ YORUMUN İLMÎ DEĞERİ

A. Bâtını ve İşârî Yorum Ne Demektir?	68
B. Bâtını/İşârî Yorumun Tarihsel Serencamı	72
C. Bâtını/İşârî Yorumun İmkânı Meselesi	75
D. Kur'an'da, Resûlullah'ta ve Sahabede İşârî Tefsirin Dayanakları	79
E. Gelenekte Bâtını/İşârî Yorumlara Yöneltilen Eleştiriler ve Bunların Değeri	81

VIII- BÂTİNİ VE İŞÂRÎ YORUMA DAİR BAZI TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER

A. Bâtını Yorum – İşârî Yorum İlişkisi	84
B. Tasavvuf Gelenekte İşârî/Sembolik Yorumun Sınırsızlığı	85
C. İşârî Yorumun İtikadî Temeli	86
D. Denetlenebilir ve Kanonik Olma Yönünden İşârî Din Yorumunun Değeri	88
E. Tasavvufî/İşârî Yorumcuların Ahlâkî Çelişkileri	89
F. Bazı Sûfî/İşârî Din Yorumu Örnekleri, Değerlendirmeler ve Kültürümüzden Eleştiriler	90

I. Tanımlar¹

Kuşkusuz, konuyla alakalı birçok terim bulunmakta olup, ileride yeri geldikçe bunların tanımı ve içeriğiyle ilgili bilgiler vrilecektir. Burada, zihnimizde bir ön bilgi oluşması için konumuzu doğrudan ilgilendiren ve çalışmamızda sık sık geçecek olan birkaç temel terimi ayrıntılarına girmeden tanımlamak yararlı olacaktır.

A. Tefsir ve Te'vil

Tefsir kelimesi, “açıklamak, beyan etmek” anlamındaki **fesr** kökünden türetilmiş olup, sözlükte “anlamı açıklayıp ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” gibi manalara gelir. İslam düşünce tarihinde terim olarak tefsir, Kur’ân-ı Kerîm ayetlerini açıklama ve yorumlama bağlamında kullanılmaktadır.² Bu bağlamda “tefsir” ve “te’vil” kelimeleri arasında kayda değer bir anlam farkı bulunmamaktadır. Bundan dolayı her iki yöntemi kullanan çalışmalara da “tefsir” denmektedir. Hicrî III. asır-

1 Bu kısmın hazırlanmasında, KURAMER tarafından yayımlanan (*İstanbul 2018*) *Kur’an’ın Bâtını ve İşârî Yorumu* başlıklı sempozyum kitabındaki muhtelif tebliğlerden yararlanılmıştır.

2 Tefsir terimi ve tefsir ilmi hakkında bk. “Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281-290.

Bir görüşe göre tefsir “sadece bir anlama gelen, başka bir anlama ihtimali olmayan bir lafzın açıklanması”; te’vil ise “çeşitli manalara gelme ihtimali bulunan bir lafzın bazı deliller sebebiyle tek bir manaya tevcih edilmesi” demektir.

• da yaşayan Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm
• (ö. 224/838), Müberred (ö. 286/900),
• Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya (ö
• 291/904) gibi bazı dilciler tefsir ve te’vil
• kelimelerinin aynı anlama geldiğini be-
• lirtmişlerdir.³ Ancak hicrî IV. asırdan
• itibaren tefsir ile te’vil terimleri arasın-

da birtakım farklar bulunduğu ileri sürülmeye başlanmıştır. Bir görüşe göre tefsir “sadece bir anlama gelen, başka bir anlama ihtimali olmayan bir lafzın açıklanması”; te’vil ise “çeşitli manalara gelme ihtimali bulunan bir lafzın bazı deliller sebebiyle tek bir manaya tevcih edilmesi” demektir.⁴

Yazdığı tefsirin mukaddimesinde tefsir ve te’vil kavramlarının tanım ve açıklamalarına yer veren Sa’lebî (ö. 427/1035) ‘tefsir’ terimini “ayetin nüzûlü, durumu (şe’n) ve kıssası ile ayetlerin iniş sebeplerinin bilgisi” şeklinde tanımlamıştır. Sa’lebî’ye göre insanlar bu konularda ancak rivayete dayalı olarak konuşabilirler.⁵ Müfessir Begavî (ö. 516/1122) de Sa’lebî’nin yaptığı tefsir tanımını tekrarlamış, Kur’an tefsirinin isnadı sağlam olan rivayete dayanması gerektiğini ifade etmiştir.⁶ Böylece her iki müfessirin de tefsirin ancak sağlam rivayetlere dayanması ve tefsire dirayet (re’y ve içtihat) karışmaması gerektiğini açıkça dile getirdiklerini görüyoruz. Bu iki müfessir rivayet ağırlıklı birer tefsir yazarı olarak düşüncelerini uygulamaya geçirmişlerdir. Diğer yandan her iki müfessirin bu fikri İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) tefsir ve te’vil ayrımını hatırlatmaktadır. Mâtürîdî’ye göre de tefsir sahabenin ayetlere ve onların nüzûl ortamına dair sahip oldukları bilgileri ve beyanları içermelidir.⁷ Özellikle Mâtürîdî’nin yaptığı ayrım dikkate alındığında ‘tefsir’, ayetin delâlet ve maksadını açıklamaya yönelik Sahabe sözlerinin nakline dayanan ve bu sebeple kesinlik ifade

3 Bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, XIV/1 (2001), s. 78-79.

4 Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, Dersaadet 1308, I, 45.

5 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân ‘an Tefsiri'l-Kur’an* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrut 1422/2002, I, 86-87.

6 Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me‘âlimu't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur’an* (nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr.), Riyad 1417/1997, I, 46.

7 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ebli’s-Sünne* (nşr. Mecdî Bâsellûm), Beyrut 1426/2005, I, 349.

eden bir terim iken 'te'vil', işin içine dirayetin katıldığı ayet yorumları için kullanılan bir terim olmaktadır. Nitekim hem Sa'lebî hem de Bagavî, –belirtildiği üzere- eserlerinde tefsirin mutlaka rivayete dayanması gerektiğini ifade ederken, te'vil için böyle bir şarttan söz etmeyip, âlimlerin elden gelen çabayı göstermeleri (istinbat) suretiyle, öncesiyle ve sonrasıyla uyuşan, Kitap ve Sünnet'e aykırı olmayan muhtemel bir manayı bulmalarını yeterli görmüşlerdir.⁸ Fakat yine gelenek içerisinde hem Mâturidî öncesinde hem sonrasında “tefsir” terimi, sunulan her iki şekildeki yorumlama faaliyetini de kapsayan bir muhteva ile kullanılmıştır.

Te'vil kelimesi sözlükte, “çevirmek, geri döndürmek, sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, tefsir etmek, takdir etmek, açıklamak, yorumlamak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” gibi manalara gelir.⁹ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) te'vili, “yorumcunun, sözün zâhirini, iddia ettiği anlama yönlendirmesi” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ İlk Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1038) te'vil terimini, “nassın anlamının (emr) rey ile kendisine çevrildiği şey” olarak nitelemiş ve nassın çevrildiği anlamın bizzat kendisine “te'vil” adını vermiştir.¹¹ Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî (ö. 505/1111) ise aynı terimi, “herhangi bir delilin desteklediği muhtemel bir anlamdan ibaret olup, o delil sayesinde muhtemel anlam, zâhirin delalet ettiği manaya göre zannı galibe dönüşür” şeklinde tarif etmiştir.¹² Bu ve benzer tanımları dikkate alarak te'vili, “daha güçlü bir delil sebebiyle lafzın açık (zâhir) manasını terk ederek, muhtemel bulunduğu başka bir manayı tercih etmek” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹³

8 Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, I, 87; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, I, 46.

9 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1414, XI, 32-35; Tehânevî, *Keşşâfu İştlâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul 1984, I, 89; keza bk. Zerkeşî, *el-Bağru'l-Mubîh* (nşr. Abdüsettar Ebû Gudde - M. Süleyman el-Aşkar), Kahire 1992, III, 437; Nihat Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtinî ve İşâri Yorumun İlmî Değeri”, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşâri Yorumu*, İstanbul 2018, s. 212.

10 Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burbân fî 'Usûl'l-Fıkh* (nşr. Salâh b. Muhammed b. Avida), Beyrut 1418/1997, I, 193.

11 Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halil Muhyiddîn Meys), Beyrut 2001, s. 168.

12 Gazzâlî, *el-Mustaşfa min 'İlmi'l-Usûl*, Kahire 1324, I, 387.

13 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1984, I, 366.

B. Zâhir–Bâtın

Zâhir sözlükte “dış, zuhur eden, açıkta olan, ortaya çıkan, görünen”; **bâtın** ise “zâhirin zıttı, iç, gizli, içte bulunan, saklı olan” gibi anlamlara gelir. Dilbilim terimleri olarak kısaca **zâhir** “manası lafzından açıkça anlaşılın ve bilinen söz, sözün haber/bilgi içeren yönü, duyularla algılanan”; **bâtın** ise “sözün içerdiği anlam, sözde kapalı bulunan mana; sözün nasihat, sakındırma ve uyarı içeren yönü, akılla kavranan” gibi değişik şekillerde açıklanır. **Zâhiri** “dışa ait, dış ile ilgili olan; sözün lafzî/literal anlamıyla yetinip, bunun dışında bir iç anlam aramayı gereksiz gören”; **bâtını** ise “içe ait, iç ile ilgili olan; sözün dış anlamının ötesinde bir iç anlamın da bulunduğunu düşünen ve bu anlamı arayan” demektir.¹⁴

Sûfilere göre zâhir tilavet ve anlayış, bâtın tedebbür ve tefekkürdür. Zâhir Kur’an’ın kendisine iman edilmesi gereken tenzili, bâtın tenzilin gereğince hareket edilmesidir. Zâhir Kur’an’ın lafzı, bâtın onun te’vilidir. Zâhir geçmiş milletlerden ve onların akıbetlerinden söz eden ayetler, bâtın öğüt ve uyarı ayetleridir. Zâhir rüsûm (şekil) ulemasına açılan manalar, bâtın Allah’ın hakikat erbabına açtığı manalardır. Zâhir tefsir, bâtın te’vidir. Zâhir, ifadesi açık ve anlaşılabilir olan, bâtın izaha ihtiyaç duyulandır. Zâhir hikmet veya hüküm, bâtın ilimdir. Zâhir tilavet, bâtın fehmdir. Zâhir Kur’an’ın tilaveti, bâtın te’vilidir. Zâhir sözde ifade edilen anlamı kavramak, bâtın Allah’ın sıfatları ve (kullarına sunduğu) nimetleri üzerine düşünüp murakabe etmek, çeşitli delalet yollarıyla ahkâm ayetlerinden istinbatta bulunmaktır.¹⁵

Sûffî söyleme göre zâhir ve bâtın birbirinden ayrı iki şey olmayıp, aynı şeyin biri dışı, diğeri içidir.¹⁶ Mutasavvıflar, nasların herkes tarafından anlaşılın lafzî ve lügavî manalarına “zâhir”; sufilerden belli bir grup tarafından anlaşılabilen derûnî/içsel, özel ve gizli manalarına “bâtın”; keza bir amelin dış görünüş ve erkânına zahir; niyet, maksat gibi amelin iç yönü de

14 Ebû Ubeyd, *Ğaribu’l-Ğadiş* (nşr. Hüseyin M. Şeref), Kahire 1404/1984, I, 241; Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğaribi’l-Ğur’an* (nşr. S. Adnan ed-Dâvûdî), Dimaşk - Beyrut 1412, s. 130-131 (“b-t-n” md.), 541 (“z-h-r” md.); İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, IV, 520; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 718.

15 Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum - Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te’vil Geleneği*, Ankara 2003, s. 228.

16 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 87.

bâtın demişlerdir.¹⁷ Tasavvuftaki bu anlayıştan farklı olarak, dış anlamı ve erkânı önemsemeyen bâtinî düşünce ve **Bâtînîlik** anlayışı **ezoterizm** (esoterism) diye ifade edilirken, bunun tersi olan zâhirî yaklaşımlar da **ekzoterizm** (exoterism) kelimesiyle dile getirilmiştir.¹⁸

Tasavvuf çevrelerinde bir de **zâhir ilmi – bâtin ilmi** ayırımı vardır. İlâhî metni dinlemek, okumak, okunan

metin üzerinde düşünüp taşınmak, metin üzerine istidlalde bulunmak, kıyas yapmak ve akıl yürütmek gibi yollarla kazanılan aklî ve fikrî bilgilere **zâhir ilmi**; nefis mücahedesini, riyazet, sâlih amel, itaat ve ibadet gibi dinî ve ahlâkî pratiklerden hâsıl olan bilgilerde de **bâtın ilmi** denir.¹⁹

- **İşârî tefsir ise, “yalnız riyazet ve**
- **mücâhede erbabına açılan ve zâhir**
- **mana ile bağdaştırılması mümkün**
- **olan birtakım gizli anlamlar ile**
- **veya Allah'ın vehbî olarak verdiği**
- **ilimle yahut kalbe ilham ettiği**
- **işaret ve bilgilerle Kur'an'ı tefsir**
- **etmek”tir. Bu tür bir tefsir, sûfinin**
- **salt fikirlerine değil, ilk anda**
- **akla gelmeyen, fakat riyazet ve**
- **mücâhede sonucunda ulaştığı**
- **makama göre kalbine doğan ilham**
- **ve işaretlere dayanır.**

C. “İşâret” ve İşârî Tefsir

İşâret mastarının sözlük anlamı “bir şeyi, el, parmak, göz, kaş veya baş ile göstermek, imâ etmek”tir; isim olarak “alâmet, nişan, remiz, bilgi” manalarında da kullanılır.²⁰ İşâret, sûfilere özgü bir iletişim dilidir. “İşârî” tabiri de “sembolik olarak, ima ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine aniden doğuveren” bilgi türünü ifade etmektedir.²¹ İşârî **tefsir** ise, “yalnız riyazet ve mücahede erbabına açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlar ile veya Allah'ın

17 Mesela bk. Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs* (nşr. A. Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 57, s. 40, 109, 176; Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'l-Dîn*, Kahire 1332, I, 100; III, 3-8.

18 Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul 2005, II, 1045-1048.

19 Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî* (nşr. M. Bâsil Uyûnu's-Sûd), Beyrut 1423, s. 16; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ebâdîsi'r-Rasûl* (nşr. Tefvîk M. Tekeli), Beyrut 1431/2010, IV, 13; V, 338; VII, 183; Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, II, 1045-1048.

20 Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 469-470; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 20-21; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, İstanbul 1927, I, 239-240.

21 Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2, İstanbul 2007, s. 90.

vehbî olarak verdiği ilimle yahut kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle Kur'an'ı tefsir etmek"tir. Bu tür bir tefsir, sûfînin salt fikirlerine değil, ilk anda akla gelmeyen, fakat riyazet ve mücâhede sonucunda ulaştığı makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır.²² Sûfîlerin ilham ve keşfe dayalı olarak ayetlerden bir kısmını veya tamamını yorumladıkları tefsirlerle "işârî tefsir" denmektedir.

"İşârî tefsir" in terim olarak ilk kez Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî (ö. 1948),²³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (ö. 1977)²⁴ gibi çağdaş müellifler tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mutasavvifeye göre Allah'ın kalp gözlerini açtığı ve basiretlerini nurlandırdığı, *bavâs* (seçkinler) ve *bavâs-su'l-bavâs* (en seçkinler) diye nitelenen bazı sûfîler vardır. İşârî tefsir, bu sûfîlerin, müşahede ettikleri tecelliler neticesinde ulaştıkları gizli işaretlere ve manevî sırlara dayanarak ayetleri zâhirlerinden farklı bir manada tevîl etmeleriyle ortaya çıkan bir yorum tarzıdır. Bu yorum tarzında ayet, müfessirin verdiği zâhirî anlamından öte, ayet lafzının ihtiva ettiği başka bir mana ile açıklanmaktadır.²⁵ Özellikle *bâtın* kavramı hem Şîî gelenekteki İsmâiliyye fırkasını ve bu fırkayla özdeşleşen bâtinî te'vîl anlayışını hem de Sünnî tasavvuf geleneğindeki "ilm-i bâtin", "ehl-i bâtin" gibi kavramlaştırmaları akla getirir. Bâtın her iki gelenekte de "zâhir"den daha değerli ve önemli kabul edilir. Her iki gelenekte de zâhirî ilim ve zâhirî anlam *kabuk*, bâtinî ilim ve bâtinî anlam ise öz olarak kabul edilir. Şîî-İsmâilî anlayışa göre bâtinî ilim masum bir muallimden (imam) öğrenilir; tasavvufî kültürde ise bu özel bilgiye sezgi (keşf) ve ilham gibi yollarla ulaşıldığı kabul edilir.

İşârî tefsirler, rivayet ve dirayet tefsirlerine göre yöntem, terminoloji ve söylem bakımından daha farklı, mahrem ve hususî yöne sahiptir. Bu

22 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998, s. 19; Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul 2001, s. 8.

23 Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-'İrfân fî 'Ulûmî'l-Kur'an*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire ts., II, 11, 68, 69, 78, 79, 81, 82, 84; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İstanbul 2013, s. 64.

24 Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts., II, 251, 261.

25 Ahmet Öğke, *Vâhib-i Ümmiden Niyâzi-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van 2005, s. 31.

tefsirleri özel kılan hususiyet, lafzî anlamın ötesinde, başka bir anlam katmanını ortaya çıkarmış olmaları, derûnî ve dakik bir çabayı yansıtmaları, örtülü bulunan nihai hakikati ortaya çıkarmayı hedeflemeleridir. Dolayısıyla işârî tefsir, Kur'an metninin üst yüzeyinin, görünen tabakasının, "kışır"ının (kabuk) altında yer alan ve asıl gayeyi yansıtan öz anlamı ortaya çıkarma çabasıdır.²⁶

Sûfîler işaret dilini sözlü ifade aracı olan "ibare"nin ötesindeki bir anlam

tım biçimi olarak kullanmışlar ve ilâhî hitabın dili için ilâhî boyut – beşerî boyut ayrımına gitmişlerdir. İlâhî dil sadece Kur'an hitabında değil, bütün varlıkta tecelli etmektedir; çünkü Kur'an Allah'ın mushafta yazılı kelimeleri ise varlık da Allah'ın dış dünyada yazılı kelimeleridir. Mutasavvifeye göre Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmediği ve sınırsız olduğu gibi, sınırlı Kur'an kelimeleri de özü itibarıyla sınırsız anlamlara işaret etmektedir. Buradan hareketle mutasavvıfların Kur'an yorumlarının temelinde, "ibâre"de gösterilen "işaret"ler anlayışı yatmaktadır. Bunun sebebi ise onların pozitif dilin zâhirinden, hitabın bünyesindeki ilâhî dilin bâtinine nüfuz edebilmeleridir.²⁷

Zaman içinde tasavvufun felsefî boyut kazanmasıyla birlikte sûfîlerin ilâhî metni yorumlayışları *işârî sûfî tefsir* ve *nazarî sûfî tefsir* diye ikiye ayrılmıştır. İşârî sûfî tefsir, "yalnız sülûk erbabının keşfedebileceği ve lafzın zâhirî manasıyla bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlar ve işaretlerin ışığında Kur'an'ı tefsir etmek" şeklinde tarif edilirken, nazarî sûfî tefsir, "Kur'an'ı birtakım felsefî nazariyeler ve sübjektif kabullere göre yorumlamak" diye tanımlanmıştır.²⁸

- İlâhî dil sadece Kur'an hitabında
- değil, bütün varlıkta tecelli
- etmektedir; çünkü Kur'an Allah'ın
- Mushaf'ta yazılı kelimeleri ise
- varlık da Allah'ın dış dünyada yazılı
- kelimeleridir. Mutasavvifeye
- göre Allah'ın varlık âlemindeki
- kelimeleri tükenmediği ve
- sınırsız olduğu gibi, sınırlı Kur'an
- kelimeleri de özü itibarıyla sınırsız
- anlamlara işaret etmektedir.
- Buradan hareketle mutasavvıfların
- Kur'an yorumlarının temelinde,
- "ibâre"de gösterilen "işaret"ler
- anlayışı yatmaktadır.

26 Ahmet Yıldırım, "Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta 2006, s. 157.

27 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev. Ömer Özsoy, *İslamiyat*, II/3, Ankara 1999, s. 18.

28 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 239.

“Bâtın ilmi”, “bâtînî anlam” ve benzerleri gibi “bâtînî te’vil” terimi de İslam ilim ve kültür tarihinde çok köklü bir geleneğe sahiptir. Kur’an metninin bahsi geçen “özel ilim”le yorumlanması, Şî‘-İsmâilî kaynaklarda “te’vil” (bâtînî te’vil), tasavvufî kaynaklarda “işaret, istinbat, itibar” gibi terimler ve tabirlerle ifade edilir. Bütün bu terimler ve tabirler özellikle felsefî, hermenötik ve epistemolojik açıdan oldukça girifttir. Aslında te’vil faaliyetinin içine dahi girmeyen ve tamamen farklı bir çizgiyi takip eden bâtın veya tasavvuf ehlinin ayet yorumlarını da yine aynı gerekçeyle “tefsir-i işâri/bâtînî tefsir” olarak isimlendirmekte bir sakınca yoktur.

İslam tasavvufu ve Bâtînlilik üzerine çalışmalarıyla tanınan Fransız araştırmacı Pierre Lorry’ye göre tefsir faaliyeti söz konusu olduğunda te’vili *aklî* ve *keşfi* şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. *Aklî te’vil*, Arap dilinin ve geleneğe dair kaynakların eksiksiz kullanımından sonra, müfessirin şahsi kanaatinin (*rey*) ve bireysel düşüncesinin tefsire girmesinden ibarettir. Bu te’vilin en güzel örnekleri Mu‘tezile’ye aittir. *Keşfi te’vil* veya *manevî işâri yorum* ise incelenen terimlerin veya Kur’an ayetlerinin delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla, içsel/derûnî bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır. Bu yol, gerek karakteri gerekse yöntemi itibarıyla te’vilin birinci biçiminden tamamen farklı olan bir tefsir yöntemini oluşturur.²⁹

29 Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 16.

II. Bâtınî Din Anlayışının Bilgisel Temelleri³⁰

Bâtınîliği salt sosyo-politik bir akım olarak görme ve Ehl-i Sünnet'e muhalif Şîî gruplara hasretme şeklindeki geleneksel algıda bu hareketin itikadî boyutu görmezden gelinmiş ya da Bâtınîlerin gerçekte İslamî inanç taşımadıkları iddia edilmiştir. Bu indirgemeci yaklaşım, Bâtınîliği besleyen itikadî unsurların doğru ve sağlıklı şekilde tespit edilmesini engellemiştir. Oysa Bâtınî düşüncenin iki önemli boyutu vardır. Bir yönüyle Bâtınîlik, başlangıçta Şîî çevrelerde ortaya çıkan ve kendisini Sünnî karşıtlığına konumlandıran sosyo-politik bir harekettir. Diğer yönüyle de kadim senkretik (karma) dinî-felsefî geleneklerden beslenerek kendi epistemolojisini kurmuş bir öğreti ve düşünme biçimidir. Bâtınîliğin itikadî yönü, belirtilen dinî-felsefî geleneklerin İslamî bir formda yeniden inşa edildiği bir gerçekliğe tekabül etmektedir.³⁰

Bâtınîliği, “kutsal metni zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak kurtuluşu zâhirin arkasına gizlenmiş olan bâtınî bilgiye ulaşmakta gören grupların ortak adı” olarak tanımlayabiliriz. Buna göre Gulât-ı Şîa, İsmâîlîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik gibi Şîî kökenli akımlarla Yezidîlik ve tasavvufî çevrelerin

30 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Ali Avcu'nun *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 19-44) kısaltılmışı şeklindedir.

Bâtınılığı, “kutsal metni zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak kurtuluşu zâhirin arkasına gizlenmiş olan bâtını bilgiye ulaşmakta gören grupların ortak adı” olarak tanımlayabiliriz. Buna göre Gulât-ı Şia, İsmâîlîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik gibi Şii kökenli akımlarla Yezidîlik ve tasavvufî çevrelerin önemli bir kısmı ve bazı felsefî akımlar Bâtınî gruplardan sayılır.

• önemli bir kısmı ve bazı felsefî akımlar
• Bâtınî gruplardan sayılır. Ancak bunlar
• arasında öğretinin detayları ve sosyo-politik tavırları açısından ciddi farklar vardır.

A. Bâtınî Epistemolojinin Arka Planı

Bâtınî öğreti içerisinde özellikle şu iki husus epistemik temellerin kurulmasında etkili olmuştur: 1. Gnostik (irfânî) düalizm; 2. “Ezîlle” (gölgeler) nazariyesi.

1. Gnostik Düalizm

Nur ve Zulmet (aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü) inancına dayanan yaygın gnostik düalizme göre maddenin kaynağı **Zulmet**'e aittir ve kötüdür. **Nefs**'in kaynağı ise İlâhî'dir; fakat Nefs Zulmet tarafından ele geçirilerek esir edilmiştir.³¹ Nefs'i maddenin esaretinden kurtararak aslı vatanı olan ilâhî âleme döndürmek, gnostiklerin kurtuluş teorilerinin temelini oluşturur.³²

Gnostik düşünce, ana hatlarıyla İslam toplumlarındaki Bâtınî akımlar tarafından da kabul görmüştür. Ancak Bâtınîler maddenin kaynağının da Allah'a ait olduğunu düşünmüş, böylece Yeni Eflatuncu ve hermetik bir bakış açısıyla düalizmi tadil ederek İslamî açıdan kabul edilebilir bir teoriye dönüştürmek istemişlerdir.³³ İlâhî âlem-maddî âlem, iyi-kötü, ruh-beden, nâtık-sâmit, zâhir-bâtın, cennet-cehennem ve benzeri ikilikler (düalite) Bâtınî din anlayışının temel belirleyicileri olmuştur. Bâtınî epistemolo-

31 Özellikle Hıristiyanî gnostik akımlar hakkında bilgi için bk. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygöl Baş-Bilal Baş, İstanbul 2005, s. 13-346.

32 Gnostik düalizmle ilgili geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Ankara 1999, 92-105; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 121-124; Ali Avcu, *Karmatiliğın Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas 2011, s. 94-112.

33 Geniş bilgi için bk. Ali Avcu, *Karmatiliğın Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 94-121.

ji bu anlayışın mutlak tesiri altında geliştiği için düalist bir karakter arz eder. Buna göre **zâhir**, hakiki bilgiye ulaşmamıza aracılık eden bir vasıta (mesel), **bâtın** ise zâhirî bilgi aracılığıyla kendisine ulaşılabilen ve mutlak hakikati ifade eden ilâhî kaynaklı bir bilgi (memsûl) olmaktadır. Bâtınî epistemoloji, zâhir/mesel vasıtasıyla memsûle/bâtına nasıl ulaşıp kurtuluşa ereceğimiz ve bâtına ulaştığımızda zâhirin değerinin ne olacağıyla ilgili temel yaklaşımların ortaya konulduğu bir faaliyet alanıdır.

2. Ezille Nazariyesi

Düalist bakış açısıyla uyumlu olan **ezille** (gölgeler) nazariyesinin kaynağı Platon'un âlem anlayışına kadar gider. Onun mağara benzetmesinde “ideler âlemi - görünüşler âlemi” şeklinde kategorize ettiği düalist âlem anlayışı zamanla Yeni Eflatunculuk ve Hermetik felsefe tarafından geliştirilmiş, Bâtınîler tarafından da İslamî referanslara atıfla yeniden kurgulanmıştır.³⁴ Gölgeler nazariyesine göre maddî âlem, ona kaynaklık eden bir başka âlemin yansıması veya gölgesidir; varlıklar da aynı şekilde bir yansıma yahut gölgeden ibarettir.³⁵

B. Bâtınî Epistemolojinin Ana Unsurları: Zâhir ve Bâtın

Bâtınî ontolojilerde bilgin konusu olan **varlık**, “zâhir” ve “bâtın” şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulduğu için Bâtınî epistemoloji de “zâhirî bilgi” ve “bâtınî bilgi” diye ikiye ayrılmıştır. Zâhirî olanı, mutlak hakikat içermeyen araç türü bir bilgi; bâtınî olanı ise hakiki, kurtarıcı ve dolayısıyla amaç konumunda bir bilgidir. Bu iki bilgi türü ve onların kaynakları arasındaki ontolojik farklılığın temelinde gnostik düalizmdeki keskin **iyi-kötü** ayrımı vardır. Buna göre madde, **zulmet** (Şeytan) tarafından var edilmiş olup özünde kötüdür. **Mana** ya da **nur** ise bu âleme ait olmayıp ilâhî kaynaklıdır. Bize aslı vatanımızı hatırlatarak kurtuluşumuzu sağlayacak olan yegâne gerçek bilgi, ilâhî âlemden bu evrene gönderilmiş olan bâtınî bilgidir.³⁶

34 Bk. Ali Avcu, “Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, Sivas 2016, XX/2, s. 104-106.

35 Daha fazla bilgi için bk. Avcu, *CÜİFD*, s. 101-135.

36 Bk. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 110-111.

Bâtıniyye'ye göre maddî âlem ilâhî âlemin bir yansıması ya da gölgesinden ibaret olup, varlık hiyerarşisinin son basamağında yer alır. Dolayısıyla madde, mananın açığa çıkmış hâlinde yahut formundan ibarettir; maddî âlemin de, maddeye dair zâhir bilgisinin de mutlak gerçekliği yoktur. Allah, bizim O'nun evrenini kavrayabilmemiz ve aslı vatanımızı hatırlayabilmemiz için bize kendi âlemini maddî suretler şeklinde aksettirmiştir.

• Gnostisizmin, maddeyi ve maddi evreni
• Şeytan'ın yarattığı tezini İslam dinine
• aykırı geren Bâtınîler, *ezille* anlayışından
• yararlanarak maddeyi de ilâhî varlık hi-
• yerarşisi içerisine almışlardır. Bâtıniyyeye
• göre maddî âlem ilâhî âlemin bir yansı-
• ması ya da gölgesinden ibaret olup, varlık
• hiyerarşisinin son basamağında yer alır.
• Dolayısıyla madde, mananın açığa çık-
• mış hâlinde yahut formundan ibarettir;
• maddî âlemin de, maddeye dair zâhir bil-
• gisinin de mutlak gerçekliği yoktur. Al-
• lah, bizim O'nun evrenini kavrayabilme-
• miz ve aslı vatanımızı hatırlayabilmemiz

için bize kendi âlemini maddî suretler şeklinde aksettirmiştir.³⁷ Zâhirî bilgi içinde yaşadığımız evrene ait olduğu için bâtinî bilgidен aşağıda ise de ilâhî kuvvetlerin teyidi ile ve ancak peygamberler vasıtasıyla açığa çıktığı için herhangi bir beşerî bilgidен üstündür.³⁸ Peygamberlerin dışında herhangi bir beşerin zâhirî bilgi ortaya koyması mümkün değildir. Dolayısıyla kut- sal kitapların dışında kalan ya da “*teyit kuvveti*”nin bulunmadığı kimseler- den sadır olan zâhirî bilgi akıl yürütme ve öğrenim gibi yollarla kazanılmış olup, bu bilgilerde herhangi bir bâtinî hakikat bulunmaz.

Bâtınîlere göre, -Gnostik düalizmin diliyle- nasıl ki ilâhî kaynaklı olan *rub/ nefis* maddi kaynaklı *bedene* hapsolmuşsa, Nur'un göndermiş olduğu *bâtın* da *Zulmet*'in âlemine ait olan zâhirin içerisine gizlenmiştir. Fakat -gnosti- sizmin tersine- Bâtınîler, *ezille* nazariyesinden istifade ederek zâhir ile bâtını birbirini tamamlayan iki cüz olarak görmeye çalışmışlardır. Buna göre zâ- hirden hareket etmeden bâtına ulaşamaz. Şu hâlde, hakiki bilgi olan bâtın gibi ona ulaştırılan zâhirî bilgi de değerlidir. Bize düşen ise, beşerî formda (Peygamber'in dilinde) açığa çıkmış olan zâhirî bilginin örnekliğinden hare- ketle onun arkasına gizlenmiş hakiki bilgiye ulaşmaktır.³⁹ Bütün varlıklarda

37 Mesel-memsûl ilişkisiyle ilgili olarak bk. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 209-216.

38 İsmâîlî vahiy anlayışı hakkında bk. Ali Avcu, *Horasan Maverâünnebir'de İsmâîlîlik*, Ankara 2014, s. 275-279.

39 Bk. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî, *Tuhfetu'l-Müstecîbîn, elâ ü Resâilü'l-İsmâî- liyye* içerisinde (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1983, s. 17

olduğu gibi insanda da maddî âleme ait olan bir bedenle ilâhî âlemden gelen bir ruh vardır. Kurtuluşun yegâne yolu ruhun düşmüş ve madde kirinden dolayı unutmüş olduğu aslı vatanını hatırlamasından geçmektedir.

Sünnî bakış açısının Bâtınî epistemolojiyle ilgili temel yanılgısı, bâtinî bilgi ile zâhirî bilgiyi ontolojik olarak aynı konumda görüp bunun üzerinden bir Bâtınîlik okuması yapmasıdır. Bu bakış açısı iki bilgi türü arasında zorunlu bir uyum aramakta ve uyumsuzlukları çelişki olarak görmektedir. Oysa Bâtınî için böyle bir uyum zorunluluğu söz konusu değildir. Bunun en güzel örneklerinden biri, Nusayrîliğin kutsal kitabı *Kitâbu'l-Mecmû'* da geçmektedir. Esere göre Ali b. Ebî Tâlib, ulûhiyeti ile ezeli olandır ve melekûtun cevheridir.⁴⁰ Ancak Nusayrîlik'te **gerçek ilâh** Ali b. Ebî Tâlib'in bizzat kendisi değildir; *Kitâbu'l-Mecmû'* da geçen "*Arşın üstünde âlemlerin rabbi vardır*"⁴¹ ifadesi bunu açıkça göstermektedir. Gerçek ilâh, madde ve mana âlemlerine kaynaklık eden Yüce Yaratıcı'dır ve bu ilâh her iki âlemin ötesindedir. Hz. Ali'nin bu ilâhla özdeşleştirilmesi ise zâhirî değil, bâtinî bir anlama işaret etmektedir. Hz. Ali, ilâhî âleme kaynaklık eden Yüce Yaratıcı'nın maddî âleme somut bir şekilde yansımından ibarettir. Yüce Yaratıcı'nın insan suretinde olduğu düşünüldüğü için yansımasının da insan suretinde gerçekleşeceği kabul edilmiştir. Bu yansıma, ilâhın bizzat maddî âleme hulul etmesi ve insan suretinde görünmesi değil, fiziki duyu organlarına sahip olan insanoğlunun kavrayabileceği maddî bir formda kendisini aksettirmesidir.⁴² Bu epistemik temeller içerisinde düşündüğümüzde Hz. Ali düalist bir kimliğe sahiptir; zâhiren kardeşi, eşi, çocukları olan, topluma liderlik eden bir insandır. Bu yönüyle onda herhangi bir ilâhlık söz konusu değildir.⁴³ Ancak bâtinen Yüce Yaratıcı'nın yansıması olduğu için bir ilâh olarak kabul edilebilir.

40 *Kitâbu'l-Mecmû'*, *İslam Mezhepleri Tarihi* içerisinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2012, s. 605.

41 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 611.

42 Hicrî VII. yüzyıla ait bir Nusayrî metnindeki Hz. Ali telakkisi için bk. Meir Bar Asher - Aryeh Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlib'in İlahî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2005, s. 155.

43 Nusayrîler'e göre bize düşen görev, maddî suretten hareketle maddenin ötesine giderek hakiki sureti idrak etmektir (bk. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlib'in İlahî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi", s. 156).

C. Bâtınî Epistemolojinin Öğreti Üzerindeki Etkileri

Zâhir-bâtın ayrımına dayalı bâtinî epistemoloji, bu öğretinin hemen tüm alanlarında etkisini göstermiş ve bu etki bâtinî öğretinin özgün bir düşünme biçimi olmasını sağlamıştır.

1) Bireysel Kurtuluşun İnkârı

Bâtinî öğretiye göre kişinin sırf aklını kullanarak içinde yaşadığı âleme ait olmayan bir bilgi türünü idrak etmesi mümkün değildir. Bireye düşen görev, Allah tarafından seçilmiş bir karizmatik lidere bağlanarak bâtinî bilgiye ulaşmasıdır. Bu ise bireysel kurtuluşun inkârını gerektirir. Hasan Sabbâh bu noktada hoca-öğrenci ilişkisine dayanan geleneksel eğitim sistemine karşı çıkararak “ed-Da‘vetü’l-Cedîde” adını verdiği kendi sistemini alternatif olarak sunmuştur. Bu öğretisinde o, avamın yalnızca Allah’ın seçilmiş kullarına itaat etmek ve onların açığa çıkardığı kurtarıcı bilgilere ulaşmakla kurtuluşa ereceğini öne sürmüştür.⁴⁴

2) Karizmatik Lider Anlayışının Ortaya Çıkışı

Sosyoloji literatürüne Max Weber tarafından kazandırılan “karizmatik lider” kavramı, konumuzu ilgilendiren boyutuyla toplumun, kendisinde sıradan insanlarda olmayan birtakım olağanüstü özelliklerin bulunduğu inandığı din kurucularını ve dinî önderleri ifade eder.³³ Bâtinî öğretiye göre ilâhî âleme ait bilgiler ancak birtakım bâtinî kuvvetlerle açığa çıkar. **Peygamber, imam, şeyh, gavs** gibi kimselerde bu kuvvetler sıradan insanlardan daha fazladır. Onların seçilmişlikleri buradan gelir. Mesela İsmâîlîler’e göre **nâtık, sâmit, imam, müstecîb, me’zûn, dâî** gibi unvanlarla anılan karizmatik liderleri sıradan insanlardan ayıran vasıflar, ilâhî âlemden elde ettikleri **cedd, fetih** ve **bayal** güçleri sayesinde kazanılmaktadır. Kurtuluş ancak zâhirin altına gizlenmiş olan bâtinî bilgiyi elde etmekle mümkündür. Bu bilgiye de sadece Allah tarafından seçilmişler ulaşabilir.

44 Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005, 196-198; Alaeddin Ata Melik Cüveynî, *Târib-i Cibân Güşa III*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1988, s. 117-118; Bernard Lewis, *Haşîşîler*, çev. Kemal Sarısözen, İstanbul 2004, 53-92.

Şu halde kişinin kurtuluşu kendi devrindeki karizmatik lider ya da liderlere kurduğu ilişkiye bağlıdır.⁴⁵

Karizmatik liderler, farklı devirlerdeki farklı sosyal gerçekliklere bağlı olarak aynı zâhirden veya aynı ayetten farklı bâtinî manalar çıkarabilir, farklı bâtinî hakikatlere ulaşabilirler. Onun için apaçık bir çelişki içerisinde olsa bile karizmatik lidere mutlak itaat şarttır. Çünkü zâhirî çelişkilerden hareketle hakikatin de çeliştiği sonucuna varılamaz.

3) Zâhir-Bâtın Dengesinin Kurulamaması

Zâhir-bâtın düalizmine dayalı bir din anlayışında zâhirin değerinin şüpheli ve tartışılır olması kaçınılmazdır. Çünkü bu teoride maddi âlem bâtinî âleme, beden ruha, kutsal kitabın zâhiri de bâtinine göre birer *kabuk* olarak kabul edilmiştir. Bu durum, bâtinî hakikatlere ulaşıldığında zâhirin değerinin ne olacağı sorununu ortaya çıkarmıştır. Bazı Şîî-Bâtınîler, bâtına ulaştıktan sonra zâhirin değerini tamamen kaybettiğini düşünmüşler; diğer bazıları ile sûfiler ise bâtin elde edilse bile zâhirin değerini korumaya devam ettiğini savunmuşlardır.³⁸ Fakat bunlarda da zâhir bâtına kıyasla daha değersiz ve önemsiz bir konuma düşürülmüştür.

Bâtınî düşünme tarzı çift kutuplu bir insan modeli de ortaya çıkarmıştır. Zira bu insan, bir yanan zâhirî bir dünyada yaşarken diğer yandan kendi içinde bâtinî bir âlem oluşturmuştur. İç dünyası çoğunlukla dış dünyayla uyumlu olmadığı için kişi bir kişilik bunalımına düşmekte, beden bu âlemde, ruhen gaye kabul ettiği başka bir

- Zâhir-bâtın düalizmine dayalı bir din
- anlayışında zâhirin değerinin şüpheli
- ve tartışılır olması kaçınılmazdır.
- Çünkü bu teoride maddi âlem bâtinî
- âleme, beden ruha, kutsal kitabın
- zâhiri de bâtinine göre birer *kabuk*
- olarak kabul edilmiştir. Bu durum,
- bâtinî hakikatlere ulaşıldığında
- zâhirin değerinin ne olacağı
- sorununu ortaya çıkarmıştır. Bazı
- Şîî-Bâtınîler, bâtına ulaştıktan
- sonra zâhirin değerini tamamen
- kaybettiğini düşünmüşler; diğer
- bazıları ile sûfiler ise bâtin elde
- edilse bile zâhirin değerini korumaya
- devam ettiğini savunmuşlardır.³⁸
- Fakat bunlarda da zâhir bâtına
- kıyasla daha değersiz ve önemsiz bir
- konuma düşürülmüştür.

45 Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnebir'de İsmailîlik*, s. 244-248. Karizmatik liderci din anlayışıyla ilgili bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Taribine Giriş*, İstanbul 2008, s. 62-64.

âlemde yaşamaktadır. Ayrıca o, insani ve maddi çevresini anlamsız ve önemsiz görmek suretiyle ahlâkî çelişkiler de yaşayacaktır.⁴⁶

4) Harf ve Sayı Gizemciliğinin Ortaya Çıkması

Bâtınî epistemoloji zâhire bir gizem de katmıştır. Zira zâhirin altındaki gizli kurtarıcı bilgiye yine zâhir ile ulaşılır. Bâtınî-İsmâîlî teolojide Allah'ın en çok desteklediği (te'yîd), maddi âlemin en üst makamını temsil eden *Nâtıklar* (Sünnî teolojideki resuller/nebiler), ilâhî âlemden gelen teyit (cedd-feth-hayal) sayesinde bâtınî hakikatleri kutsal kitapların altına saklamışlardır. Mesela *Nâtık* olan Hz. Muhammed, Kur'an'ın içindeki bâtınî hakikatleri, kendisine verilmiş ilâhî kuvvetlerle seçtiği kelimelerin altlarına gizlemiştir.⁴⁷ Zâhirin altındaki gizli manaları ifşa etmek sadece benzer kuvvetlere sahip İmamlar ve diğer seçilmiş kişilerin yetkisindedir. Bâtınî epistemolojide bâtını gizleyen zâhir, sadece ilâhî kuvvetlere sahip olan erbabının anlayabileceği birtakım şifreler içermektedir. İçinde yaşadığımız evren de ilâhî âlemin maddi forma bürünmüş bir yansıması veya gölgesi kabul edildiği için çevremizdeki her türlü maddi varlığın arkasında bir bâtınî sırrın yahut hakikatin gizli olduğu varsayılır.

Zâhir-bâtın ayrımına dayalı epistemik yaklaşım Kur'an'ın dili olan Arapça'nın ve Arap harflerinin kutsanması sonucunu doğurmuştur. Yine harflerden oluşmuş kelimelerden de bâtınî anlamlar çıkarılmış; kutsal metin adeta bir gizem ve şifre kitabına dönüştürülmüştür.⁴⁸ Bu şifre anlayışı tüm Bâtınî gruplarda vardır. İslam kültüründe harflerle evrendeki nesnelere arasında ilişki kurmanın ilk örneklerinden biri, Gulât-ı Şia'da görülür. Bu gruptan Muğîre b. Saîd'e göre Allah kendisini insan suretinde yeryüzüne aksettirmiştir.⁴⁹ Harf gizemciliğine sayı gizemciliği de eşlik eder.

46 Bu durumun en ilginç örneklerinden birisi olup, hicrî III. asrın sonlarında Suriye Karimatleri içerisinde yaşanan bir olay için bk. Sâbit b. Sinan es-Sâbiî, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmiya*, *Ahbârü'l-Karâmiya* içerisinde (nşr. Süheyl Zekkar), Riyad 1989, s. 199-200.

47 Avcu, *Horasan-Maveraünnebir'de İsmâilîlik*, s. 275-279.

48 İsmâilîlik'teki harf ve sayı gizemciliği için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 383-411. Tasavvufteki sayı gizemciliği için bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefîr Okulu*, İstanbul 1998, s. 320-329; Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2004, s. 427-444.

49 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fırağ (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 182.

5) Sırrî Bir Din Anlayışının Ortaya Çıkması

Bâtınî grupların temel özelliklerinden biri, sırrî bir hüviyet taşımaları olup, bu durum bâtınî epistemolojinin zorunlu bir sonucudur. Zira zâhir ve bâtın arasındaki ontolojik farklılık “bâtın”ın gizlenmesini kaçınılmaz kılmıştır. Çünkü bâtın, içinde yaşadığımız maddî evrene ilâhî âlemden gelmiş olan kutsal ve kurtarıcı bir bilgidir. Düalist bakış açısının etkisiyle Bâtınîler bâtınî bilginin, elde edene birtakım olağanüstü sırrî güçler kazandırdığına inanmışlardır. Mesela Gulât-ı Şia'dan olan Ebu'l-Hattâb el-Esedî (ö. 143/760), elde ettiği *İsm-i A'zam* sırları sayesinde taraftarlarının ellerine verdiği tahta kılıçların çelik kılıçlardan daha keskin olacağına inanmıştır. Beyan b. Sem'ân (ö. 119/737) da *İsm-i A'zam* sırrı sayesinde Zühre yıldızını yönettiğini öne sürmüştür.⁵⁰

Bâtınîlerde sırları saklamak için *takıyye* yapmak kaçınılmazdır. Takıyye, özü itibarıyla, olduğundan farklı görünmek ve yalan söylemekten ibaret olduğu için sırrî din anlayışı da kutsallaştırdığı hedefler için her şeyi mubah gören bir insan modeli ortaya çıkarmaktadır.

6) Mehdi Din Anlayışı

Bâtınî din anlayışında insanlığın kurtulması, ruhların aslî vatanları olan ilâhî âleme dönmeleri suretiyle olacaktır. Bu ise onların madde kirinden arınarak bâtınî sırlara vakıf olmalarına bağlıdır. Karizmatik liderler kendi dönemlerindeki insanları kurtarmakla sorumludur; insanlığın topyekûn kurtuluşu ise âhir zamanda gelecek olan “*Mehdi*” eliyle olacaktır. Mehdi'yi önceki karizmatik liderlerden ayıran en önemli özelliği bâtınî âlemin sırlarına vakıf olmasıdır. Âdem, Nuh, İsa, Muhammed gibi önceki kurtarıcılar ilâhî âlemin sadece belli bir kısmının sırlarına vâkıf oldukları halde Mehdi ilâhî âlemin bütün sırlarını bilecektir.⁵¹ Her peygamberin bilgisi, kendi getirdiği şeriatın içerisine gizli sırlarla sınırlıdır; Mehdi ise bütün şeriatlardaki bâtınî sırlara da sahip olacak ve onları ifşa edecektir.⁵²

50 Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005, s. 35; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 180.

51 Krş. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh* (nşr. Hasan Minûçehr - Mehdi Muhakkik), Tahran 2004, s. 221; Sicistanî, *İsbâtü'n-Nübûât*, s. 191.

52 Krş. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî, *Süllemü'n-Necât, Abû Ya'qûb al-Sijistani*

Bâtınî epistemolojinin zorunlu sonucu olan Mehdi anlayışı erken dönemlerden itibaren Şiî-Bâtınî gruplar tarafından sosyo-politik hedefleri meşrulaştırmanın bir vasıtası hâline getirilmiştir. Mehdi'nin zuhuru çabuklaştırılarak insanlığın kurtarılması idealini amaçlayan bu **kurtarıcı** anlayışının arkasında böyle bir politik hedefin bulunduğu tarihî tecrübelerle sabittir.⁵³

and “*Kitab Sullam al-Najat* içinde (nşr. Mohamed Abualy Alibhai), Harvard University 1983, s. 247-272.

53 Geniş bilgi için bk. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, KURAMER Yay., İstanbul 2017.

III- Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/ Ledünnî Bilginin Referans Çerçevesi⁵⁴

Günümüz dünyasında gerek yaşam serüveni gerekse anlam düzeyi görünüşe indirgenmekte, içsel olan ihmal edilmektedir. Modern insan görüntüler ormanında yalnızdır. Aşırı derecede maddeci bir hayatın girdabına kapılmış bulunan modern insan sonuçta karşı aşırılığa, ezoterizm ve Bâtınîliğe kaçmak durumunda kalmaktadır. Bu şartlarda ruhunu ihmal eden modern insan, maneviyat arayışına yönelmiş; aydınlanma felsefesinin oluşturduğu boşluğu spiritüalist hareketler, sensüalist yaklaşımlar, püriten zihniyetler, yogalar, new age akımlar doldurmaya başlamıştır. Müzikte, sanatta, edebiyatta, düşüncede, siyasette ve sosyal hayatta bu akımların yansımaları gün geçtikçe vahim sonuçlar üretmekte; madde ormanını andıran şehirlerde yaşayan insanın taptığı maddeler çoğaldıkça zihni de parçalanmaktadır. İşin daha da ilginç yanı, kapitalist zihniyetin bir pazar olarak mistisizme ve ezoterizme yönelmiş olmasıdır.⁵⁵

Ekzoterik ve ezoterik felsefelerin, bir diğer ifadeyle “zâhir” ve “bâtın” kavramlarının düşünsel köklerini Pythagoras, Platon, Yeni Platoncular gibi

54 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Kadir Özköse'nin *Kur'an'ın Bâtınî ve İşâri Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 59-83) kısaltılmış şeklidir.

55 Mahmud Erol Kılıç, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş”, *Cogito*, XLVI (2006), 113.

felsefe tarihinin kadim örneklerinde ve dinler tarihinin farklı inanç sistemlerinde bulmaktayız. İnsanlık tarihi boyunca tüm dinlerde dinî metinlerin anlaşılma çabaları genelde iki yönde gerçekleşmiştir: Bir yönde zâhirî yorumlar, dinî metinleri ve konuları dil ve mantık kaideleriyle anlama çabalarını; diğer yönde dinî metinleri ve konuları sezgi, ilham ve keşfe dayanarak bâtinî yoruma tabi tutma gayretlerini görürüz. Bu ikinci yorum tarzı kontrolü mümkün olmayan sübjektif unsurlar taşımaktadır.⁵⁶

A. Zâhir-Bâtın Çizgisi

Tasavvuf ehli, nasların herkes tarafından anlaşılan lafzî ve lügavî manalarını “zâhir” sadece belli bir grup tarafından anlaşılan içsel yahut gizli manalarını “bâtın” olarak adlandırır. Sûfilere göre zâhir ve bâtin ayırımı İslam’ın özünde vardır. Öncelikle Kur’an’ın bildirdiğine göre Allah hem **ez-Zâhir** hem **el-Bâtın**’dır.⁵⁷ Allah’ın zâhirî ve bâtinî nimetleri vardır.⁵⁸ Kalpte saklı bulunan sabır, tevazu, takva ve sabırsızlık, kibir, riya gibi içsel eğilimlere “bâtinî ameller”, bunların eylemler olarak dışa yansımalarına da “zâhirî ameller” denilmiştir. Bâtinî amelleri ve bunlara dair bâtinî hükümleri konu edindiği için tasavvufa “ilm-i bâtin”, kalbi arındırmaya özendi- ren sûfilere de “ulemâ-yı bâtin” adı verilmiştir.⁵⁹

Sûfiler, zâhir-bâtın ayırımına gitmelerinin en temel sebebinin, iç âlemlerinde hissettikleri bâtinî ve derûnî manaların mahiyetini ancak bu yolla ifade edebilmeleri olduğunu söylerler. Onlar, mutasavvıfların bir içsel tecrübeye dayanmadan, sadece kendi bakış açılarını temellendirmek için kasıtlı olarak ilâhî metne güya bâtinî manalar verdikleri anlamındaki sözleri, kalpleri keşf, ilham, işaret gibi vasıtasız bilgi yollarına kapalı olanların ileri sürdükleri boş iddialar olarak görür⁶⁰ ve ciddiye almazlar.

56 Ahmet Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Isparta 2006, s. 155.

57 “O, İlk ve Son’dur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, herşeyi hakkıyla bilendir” (Hadîd 57/3).

58 Lokmân 31/20.

59 Süleyman Uludağ, “Kerâmet II”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XV (2005), 14.

60 Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 36.

Sûfîlerin benimsedikleri “ilm-i bâtın”ın Şîî-Bâtınîlerin bâtınî te’villerinden farklı oluşunu İbnü’l-Arabî *el-Fütûbâtü’l-Mekkiyye*’sinde şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah insanın (zâhiriyle-bâtınıyla) bütününe hitap etmiştir... [a] Belli bir azınlık dışında, insanların kahir ekseriyeti şeriatın *zâhiriyle* ilgili hükümleri bilmeye yönelmiş, dinin *bâtınıyla* ilgili belirlediği hükümleri bilmekten yoksun kalmışlardır. [b] Belirtilen azınlık (mutasavvıflar), Allah yolunun ehlidir. Onlar *zâhir* ve *bâtın* düzeyinde bu meseleyi araştırmışlardır. Zâhirinde kabul ettikleri her dinî hükmün bâtınına da bir uzantısının olduğunu görmüş... zâhir ve bâtında Allah’ın sorumlu tuttuğu şeylerle ibadet etmişlerdir... [c] Ardından, bu konularda sapan ve saptıran üçüncü bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup, şer’î hükümleri alıp onları bâtınlarında kullanmış, şeriat hükümlerinin hiçbirini zâhir anlamıyla (uygulamada) bırakmamışlardır. Bu grup ‘Bâtınîler’ diye isimlendirilir.”⁶¹

Tasavvuf dinin zâhirî hükümlerini dışlayan değil, dinin formel boyuttan ve hukuktan ibaret sayılmasını reddeden bir gelenektir. Tasavvuf ehline göre zâhirî bilgi bir teşbih ve görünür kılma çabası, bâtınî bilgi ise tenzih ve soyutlama işlemidir.⁶² “Zâhir-bâtın” ayrımı “akıl-keşf” alanlarının ayrımı demektir. Naslarda aklın idrak ettiği manaların yanında, akıl üstü olan ve ancak tecelli sayesinde kavranabilen manalar da bulunmaktadır.⁶³

B. Bâtınî Bilgiye Yönelik Tepkisel Yaklaşım

İnsanlığın kültür tarihinde tüm mistik ve bâtınî zümreler kendi dönemlerinde ciddi bir tepki ve bazen baskıyla karşılaşmışlar; bu tepki ve baskılar bâtınî zümreleri *hermetik/gizli* hareketlere dönüştürmüştür. Dışa kapalı her yapıya “hermetik grup” denir. Bu gizlenmenin amacı ise “ehil olmayanlar”ı içeri almamaktır. Bu anlamda bâtınî-hermetik gruplar *seçkincidir*.

61 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütûbâtü’l-Mekkiyye* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 2006, I, 504.

62 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. ve şerh. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, s. 307.

63 Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Meseleler”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, çev. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı & Selçuk Eraydın, İstanbul 1994, I, 33-34.

Daha çok ilk asırlarda kelam, fıkıh, tefsir ve hadis âlimleri tasavvuf ehlinin dinî kaynaklara ve konulara keşf, ilham, işaret gibi esrarlı yöntemlerle açıklamalar getirmelerini eleştirmişlerdir. Mutasavvıflar ise belirtilen âlimler hakkında “ehl-i kısr” (kabukla uğraşanlar), “ehl-i rüsûm” (şekilciler) gibi aşağılayıcı ifadeler kullanırken kendilerini “ehl-i bâtın” (kabuğun altındaki özü arayanlar) ve “ehl-i hakikat” (şeklin ötesindeki gerçeği keşfedenler) gibi niteliklerle yüceltmişlerdir.

özü arayanlar) ve “ehl-i hakikat” (şeklin ötesindeki gerçeği keşfedenler) gibi niteliklerle yüceltmişlerdir.

• Onlara göre bâtinî düşünüş şekli ve geleneği yüzyıllar içinde tekâmül ettiği için sıradan insanın bunları anlaması mümkün değildir. Nitekim daha çok ilk asırlarda kelam, fıkıh, tefsir ve hadis âlimleri tasavvuf ehlinin dinî kaynaklara ve konulara keşf, ilham, işaret gibi esrarlı yöntemlerle açıklamalar getirmelerini eleştirmişlerdir. Mutasavvıflar ise belirtilen âlimler hakkında “ehl-i kısr” (kabukla uğraşanlar), “ehl-i rüsûm” (şekilciler) gibi aşağılayıcı ifadeler kullanırken kendilerini “ehl-i bâtın” (kabuğun altındaki

C. Tasavvufî Bilginin Kaynağı ve Elde Ediliş Yolları

Sûfilere göre kişi, ancak *riyâzet* ve *mücâbede* yollarıyla nefsini arındırdığında varlık hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu nedenle tasavvufî bilgi yönteminde eylem bilgiyi önceler. Pek çok sûfî bilgiyi amelin sonucu olarak görmüştür. Dolayısıyla sûfilere bilgi yöntemi, farklı amellerden oluşan riyâzettir.⁶⁴ Riyâzet ve mücâbede ile varlık hakkında bilgi elde etme yöntemlerine çoğunlukla *keşf*, bu yolla edinilen bilgiye de *marifet* denmiştir. Marifet, bilginin en üstünüdür; çünkü marifet doğrudan Allah’tan alınır.⁶⁵ Tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları arasında zâhir ulemasının kullandığı akıl, beş duyu, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra, onlara özgü olan keşf, ilham, işaret, marifet, basiret, fetih, ferâset, havâtır, mükâsefe, müşâhede, rüya, tecelli, gibi manevî yollar da vardır.⁶⁶ Kelâbâzî, Hücvârî, Gazzâlî gibi

64 Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vücut Geleneği*, İstanbul 2009, s. 148.

65 Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İstanbul 2003, 285.

66 Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, IX, 61-62.

ılımlı mutasavvıflar bu iki yöntemi birlikte kullanmanın gerekliliği üzerinde ısrarla durmuşlardır.⁶⁷

Sûfîler ilham kaynaklı bilgiyi akli bilginin ötesinde görür bu bunu “herhangi bir delil ve düşünüp taşınmaya dayanmayan; takvâ, riyâzet ve mücâhede sonucu kalbe aniden doğup kaybolan bilgi “ diye tarif ederler.⁶⁸ İbnü'l-Arabî ilham sahibinin isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini söyler.⁶⁹ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise sûfîlerin konuştuğu zaman kendi varlıklarıyla konuşmadıklarını, kendilerinde ilâhî tecellilerin ve ilhamın zuhur ettiğini ileri sürmüştür. Aynı sûfiden bir ara söylediği bir sözü tekrar etmesi istendiğinde, bunu yapamayacağını, o sözlerin kalbine doğan ilhamlar olduğunu, ilhamların kitap okuyarak veya öğrenimle yoluyla elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁰

D. İşârî Tefsir Hareketi ve Geleneği

îşârî tefsir, “Kur'an-ı Kerim'i yalnız riyâzet ve mücâhede erbabına açılan ve zâhir mana ile çelişmeyen gizli anlamlara göre tefsir etmek” şeklinde tanımlanabilir. İslâmî ilimlerin başlangıç aşamasında “işârî tefsir” adı altında ayrılmış bir din ve dinî metin yorumu yoktu. Bu anlamda bir tefsir tarzının gelişip sistemleşmesine Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsıtî (ö. 320/941) gibi ilk dönem sûfîleri öncülük etmişlerdir.⁷¹ Bu sûfîlerle birlikte Allah aşkı, *fenâfillâh*, *marifet*, *tevhid*, *vuslat*, *kurbîyet* gibi dinî metinlerin zâhirinde görülmeyen veya zâhirindekinden farklı anlamlar yüklenen kavramlar üretilmiş; bu gibi kavramlar çerçevesinde her ayetten sayısız manalar çıkarma anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış bağlamında, Allah'ın kadim kelâmı olan Kur'an'ın sonsuz

67 Bilgi için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Meżbebi Ehli't-Tasavvuf* (nşr. Mahmud Emin en-Nevevî), Kahire 1992, s. 102-103; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mabçûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s. 92; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr, Mecmû'atü'r-Resâil* içinde, Beyrut 1996, s. 283.

68 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 311; Cürcânî, *Kütübü't-Ta'rifât*, Beyrut 1995, s. 34.

69 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 312.

70 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Ma'rûf Züreyk & Ali Abdülhamid Baltacı), Beyrut 1993, s. 203-204.

71 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 64.

İşârî tefsir hareketini temsil eden tasavvuf ehlinin ortak anlayışına göre, Allah'ın kalp gözlerini açtığı ve basiretlerini aydınlattığı, bu nedenle de havâs (seçkinler) diye nitelenen sûfîler, bazı tecelliler müşahede eder ve bazı gizli işaretlere, manevi sırlara ulaşırlar. Bütün bu mazhariyetler sayesinde ayetleri zâhirlerinden anlaşılardan farklı manalarda yorumlama ve anlama imkânı elde ederler.

manalarını keşfetmenin ancak Allah'ın veli kullarına lütfuyla mümkün olacağı belirtilmiştir.⁷⁶ İşârî tefsirin sistemleştiği hicrî V. asırda Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâi ku't-Tefsîr*'i, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât*'ı gibi eserler vücuda gelmiştir. Sülemî daha önceki mutasavvıfların tefsir ve te'villerini eserinde bir doğru bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır. Bu bakımdan, Taberî'nin zâhirî tefsirde yaptığını

Sülemî işârî tefsirde yapmıştır.⁷² Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî tefsir vahdet-i vücûd felsefesi bağlamında şekillenmiştir.

İşârî tefsir hareketini temsil eden tasavvuf ehlinin ortak anlayışına göre, Allah'ın kalp gözlerini açtığı ve basiretlerini aydınlattığı, bu nedenle de havâs (seçkinler) diye nitelenen sûfîler, bazı tecelliler müşahede eder ve bazı gizli işaretlere, manevi sırlara ulaşırlar. Bütün bu mazhariyetler sayesinde ayetleri zâhirlerinden anlaşılardan farklı manalarda yorumlama ve anlama imkânı elde ederler.⁷³ Kuşeyrî'ye göre sûfîler Allah'ın başkalarından gizleyip kendilerine açtığı gayb nurlarıyla Kur'an'ın gizli sırlarını ve ince işaretlerini anlamışlardır. Onlar, Allah'ın lütfettiği nurlar ve ilhamlar derecesinde gaybî manalardan haber vermişlerdir.⁷⁴ Afganistanlı sûfi Yâkub-ı Çerhî'nin (ö. 851/1447) Kuşeyrî'den yaklaşık beş yüzyıl sonra yaptığı "Kur'an'ın hakikat sırlarının neş'e, vicdan ve irfan ile açıklanmasıdır"⁷⁵ şeklindeki *sûfî tefsir* tanımı da özü itibarıyla Kuşeyrî'nin anlattığıyla aynıdır. Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın dış manaları yanında iç manaları da vardır. Kur'an'da her kelimenin altında birbirinden gizli manalar, remiz ve işaret-

72 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 91-92.

73 Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmiden Niyâzi-i Mısıri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van 2005, s. 31.

74 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 100.

75 Ahmet Cahid Haksever, *XI. Yüzyıl Bir Türk Sufisi Yakub-ı Çerhî* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 115.

ler vardır. Bunları ancak mülk ve şehâdet âlemiyle gayb ve melekût âlemi arasındaki dengeyi idrak eden kimse anlayabilir.⁷⁶ Bu ifadeler, tasavvuf geleneğindeki işârî tefsir telakkisinin özeti sayılabilir.

İbnü'l-Arabî, sûfîlerin Kur'an ayetlerine getirdikleri yorumları “tefsir” yerine “*işaret*” diye adlandırdıklarını hatırlatarak, bunun sebebinin, “tasavvufî sırları ve hakikatleri rüsûm ehli (şekilci) kabul ettikleri yabancılardan gizlemek” olduğunu söyler. Diğer yandan o, işârî yaklaşımları sûfîlerin Kur'an üzerine yoğunlaştırılmış derin murakabe sırasında kalplerine doğan (vârid) anlamlar olarak nitelemektedir.⁷⁷

E. İşârî Tefsirin Bâtınî Tefsirlerden Farkı

Bâtınıyye'yi gerçek yönüyle tanıtan kaynaklar son derece azdır. Mevcut bilgilerin büyük kısmı, Bâtınıyye'nin Sünnî ve Şiî muhalifleri tarafından yazılmış reddiye tarzındaki eserlere dayanır. Bu eserlerdeki bilgilere göre Bâtınîler, nasların gerçek anlamının kelimeler içinde saklı olduğunu ve sadece kendi imamlarınca bilinebildiğini savunurlar. Onlara göre bu manaları ‘*imam*’dan ‘*tâlim*’ yoluyla öğrenenlerin âyetleri zâhirî manalarıyla anlamaları yanlış, uygulamaları da *gereksiz bir külfettir*. Zâhirî manalara uymak, bâtınî bilgileri elde edemeyenlerin işidir. Aynı şekilde nasların zâhirlerinden anlaşılacak *dinî yükümlülükler* de bâtınî manalara vâkîf olmayan sıradan insanları bağlar. Buna karşılık yükümlülüklerin bâtınî manalarını öğrenenlerden namaz, oruç gibi dinî vecibeler ve şarap, zina gibi dinî yasaklar kalkar.⁷⁸ Bâtınıyye'nin önemli ilkelerinden biri de “takıyye”dir. **Takıyye**, “naslarda saklı bulunan bâtınî mânaları Bâtınıyye'ye intisap etmeyen ve dolayısıyla ehliyet kazanmamış bulunan kimselerden saklamak” anlamında kullanılır ve buna titizlikle riayet edilir.⁷⁹

Sûfîlerin Bâtınîlerden en önemli farkı, nasların hem zâhirî hem de bâtınî anlamlarını titizlikle dikkate almak gerektiği kanaatinde birleşmeleridir.

76 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 111-112; Gazzâlî'nin aynı mahiyetteki açıklaması için ayrıca bk. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1332, I, 3-4, 102-103; IV, 246.

77 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*, IV, 262-266.

78 İsfârâyînî, *et-Teşîr* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1359, s. 86; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtınıyye* (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1039, s. 45-46.

79 Bk. Avni İlhan, “Bâtınıyye”, *DİA*, V, 194-194.

Hatta Kur'an'ı kendi kanaatine göre yorumlayanların küfre gireceğini, işârî tefsirin Kur'an'a ne bir şey kattığını ne de bir şeyi terk ettiğini ileri süren Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 887/1482) gibi mutasavvıflar bile vardır.⁸⁰ Keza sûfîler, bâtınî fırkaların tersine, şeriat ve ibadet esaslarına sıkı sıkıya bağlıdırlar.⁸¹ İşârî tefsirin makbul sayılabilmesi için sûfîlerin şu şartları vazgeçilmez ölçütler kabul ettikleri bildirilir: 1) Bâtınî mananın zâhirî anlama aykırı düşmemesi; 2) Verilen mananın doğruluğuna Kur'an'ın başka bir yerinde delilin olması; 3) Bâtınî manaya şer'î ve aklî bir karşıt anlamın bulunmaması; 4) Bâtınî mananın tek mana olmadığına bilinmesi.⁸²

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Kur'an'daki her ayetin *zâhir*, *bâtın*, *badd* ve *matla'* olmak üzere dört farklı anlam düzeyinin bulunduğunu söylemiş; bu anlayış umumiyetle sonraki mutasavvıflarca da benimsenmiştir. Buna göre ayetin *zâhiri* tilavete, *bâtını* anlamaya (fehmi), *baddi* helal ve haram çizgisine işaret eder. *Matla'* ise Allah tarafından bahşedilen kavrayış yetisiyle ilâhî kelimada gizli mana ve maksadı anlamaya yönelik '*kalp aydınlanması*'na tekabül eder.⁸³ Ancak Sûfîyenin bu anlayışları, daha ziyade ilk asırlarda birçok zâhir ulemasınca, dinin tüm insanlar için aynı yükümlülükleri getirdiği hakkındaki öğretisini tehdit olarak algılanmış ve reddedilmiştir.⁸⁴

F. İşârî Tefsirin Bazı Sorunları

Sûfîler, her ne kadar kendi işârî yöntemlerinin Bâtınıyye'deki sakıncalardan uzak olduğunu önemle belirtseler de, bu durum işârî tefsir geleneğinin kendi içinde başka bazı mahzurlar barındırmadığını kanıtlayamaz. Mesela sûfîlerin sıklıkla hem sembolik bir dil hem de çok anlamlı kelimeler kullanmaları meramlarını anlatmayı zorlaştırmıştır. Diğer bir problem de işârî tefsirin Şiî-bâtınîlerdeki benzer yorumlara kayma tehlikesidir. Nitekim sûfîlerin nas ile yorum arasında (mantıktaki "orta terim"e ben-

80 Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 20.

81 Fikret Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2, s. 90.

82 Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 21.

83 Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Kahire 1908, s. 3.

84 Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfîyye* (nşr. Nüreddin Şüreybe), Halep 1986, s. 78; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Ma'rûf Züreyk & Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrut 1993, s. 411.

zer) bir bağlantı kurmadan metnin anlamını aşırı zorlamaları, metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurmadan bazen bir harf veya kelimeden indî manalar çıkarmaları aşırı yorumlara sapmalarına yol açmaktadır. Sûfîlerin zaman zaman dil ve anlatım bozukluğuna kaydıkları, açıkladıkları metni unutarak başka konulara daldıkları, bir kelimeye takılıp uzun uzadıya onun üzerinde durup metnin bağlam ve konusundan koştukları da görülmektedir. Sûfîlerin ciddi sorunlardan biri de kendi zihniyet dünyalarını destekleyen zayıf ve mevzu haberleri kullanmakta sakınca görmemeleridir.⁸⁵

- **Sûfîlerin sıklıkla hem sembolik bir dil hem de çok anlamlı kelimeler kullanmaları meramlarını anlatmayı zorlaştırmıştır. Diğer bir problem de işârî tefsirin Şii-Bâtinîlerdekine benzer yorumlara kayma tehlikesidir.**
- **Nitekim sûfîlerin nas ile yorum arasında (mantıktaki “orta terim”e benzer) bir bağlantı kurmadan metnin anlamını aşırı zorlamaları, metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurmadan bazen bir harf veya kelimeden indî manalar çıkarmaları aşırı yorumlara sapmalarına yol açmaktadır.**

G. İşârî Tefsir Örnekleri

Hz. Ömer, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Übey b. Kâ'b (ö. 35/656) gibi Sahâbîlerin bazı ayetler hakkındaki –aslında fayda (maslahâ/mesâlih) ve amaç (aksad/makâsîd) ilkelerine göre yaptıkları aklî- yorumları sonraki sûfî kaynaklarda işârî-bâtinî yoruma delil olarak gösterilmiştir.⁸⁶ Mesela İbnü'l-Arabî, Bakara suresinin 67-73. ayetlerindeki kıssada bahsi geçen sığırın işârî anlamının “hayvânî nefis” olduğunu ileri sürmüştü; bu ayetlerde bir kıssa üzerinden nefsin vereceği zarardan korunmak için nefsânî arzuların keskin riyazet bıçağıyla kesilmesi gerektiğine işaret edildiğini belirtmiştir. Söz konusu ayetleri Mevlânâ Celâddin-i Rûmî de aynı anlamda yorumlamıştır.⁸⁷ Yine Mevlânâ, Yunus peygamberin balık tarafından yutulmasından bahseden ayetleri⁸⁸ yorumlarken, “Bu âlem deniz, ceset balık, rûh ise Sâhib-i hakikat'in nurundan perdelenmiş Yunus gibidir. Eğer o

85 Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, s. 94-96.

86 Bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 23; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, s. 72, 125, 127.

87 Bk. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, s. 240-241.

88 Sâfât 37/139-146.

Sûfiler fıkıh ve kelim âlimlerinin yaptığı yorumları, itikadî ve fikhî esasları kendileri için de bağlayıcı saymışlardır. Dolayısıyla tasavvuf, inanç alanında Ehl-i sünnet'in itikadî çizgisine, pratik konularda ise ibadet, haram-helal ve hukuk kurallarına eksiksiz bağlanma ve İslâmî-nebevî ahlakı tam olarak yaşama çabası gütmüşlerdir. Nihayet mutasavvıflar işârî tefsirlerin kişiye özel olduğunu, bağlayıcılığının bulunmadığını da kabul ve ifade etmişlerdir.

ruh, ceset balığı içinde tesbih ederse kurtulur, yoksa hazmedilip yok olur” der.⁸⁹ Sûfilerin sayısız işârî tefsirlerine başka bir örnek de “*Rabbinin rahmet eserlerine bak! Nasıl da ölümünden sonra yeryüzünü diriltiyor*”⁹⁰ ayetine getirdikleri yorumdur. Sûfî müfessirler, ayetin zâhirî manasının “*yeryüzünün yağmurla canlanması*”, bâtinî manasının ise “*zikirle kalbin hayat bulması*” olduğunu söylerler.⁹¹

Sonuç olarak tasavvuf ehline göre işârî tefsir, Allah'ın kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle dinî kaynakları anlama çabasıdır. Bu tür tefsir örneklerinde zâhirî anlam dışlanmaz; söz konusu işârî yorumlar, ayetin muhtemel birçok anlamından biri olarak ortaya konur. Her ayetin farklı anlam dereceleri bulunduğu gibi ayeti yorumlayan insanın da farklı algı ve anlama yetileri vardır. Sûfiler fıkıh ve kelim âlimlerinin yaptığı yorumları, itikadî ve fikhî esasları kendileri için de bağlayıcı saymışlardır. Dolayısıyla tasavvuf, inanç alanında Ehl-i sünnet'in itikadî çizgisine, pratik konularda ise ibadet, haram-helal ve hukuk kurallarına eksiksiz bağlanma ve İslâmî-nebevî ahlakı tam olarak yaşama çabası gütmüşlerdir. Nihayet mutasavvıflar işârî tefsirlerin kişiye özel olduğunu, bağlayıcılığının bulunmadığını da kabul ve ifade etmişlerdir.

89 Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1998, II, 3136-3144.

90 Rûm 30/50.

91 Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 242.

IV- İlk Dönem Sûfîlerinin Nasları Yorumlama Tarzı⁹²

Herhangi bir metin üzerinde yorum yapanların mizaç ve karakterleri, sosyal ve kültürel çevreleri, dinî ve felsefî eğilimleri, aldıkları eğitimin tarzı ve seviyesi gibi olguların metne bakış açılarını ve yorum çizgilerini etkilemesi kaçınılmazdır. Bu durumun sonucu olarak İslam ilim ve düşünce tarihinin tefsir alanında *lügavî tefsir*, *lafzî-zâbirî tefsir*, *rivayet tefsiri*, *dirayet tefsiri*, *tasavvufî-işârî tefsir*, *Sünnî-bâtınî tefsir*, *Şiî-İsmâilî-bâtınî tefsir* gibi farklı yorum tarzları ortaya çıkmıştır.⁹²

A. “Anlam” ve “Yorum” Kavramları

Elbette ki *tefsir* özellikle Kur’ân-ı Kerîm üzerine yoğunlaşan bir “anlama” ve “yorumlama” çabasının ürettiği bir ilimdir. Şu halde “anlam” ve “yorum” kavramlarının neyi ifade ettiğini bilmek yararlı olacaktır.

1) *Anlam (mana)*, “bir kelimededen, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılın; bunların hatırlattığı düşünce, nesne, mana, fehva” şeklinde ta-

92 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Fikret Karapınar’ın *Kur’an’ın Bâtını ve İşârî Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 97-120) kısaltılmışı şeklindedir.

nımlanır.⁹³ Anlam (anlama), bir nesneyi, bir varlığı bir kavramı, bir olayı, zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluştur.⁹⁴ Diğer bir ifadeyle anlama, bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriği kavrama⁹⁵ ya da düşünmenin (zihnin), algı alanına giren olayları herhangi bir yansımaya başvurmadan doğrudan doğruya kavramasıdır.⁹⁶

- **Bir kelimededen ilk akla gelen sarih**
- **mana lafzın zâhirî anlamıdır. Daha**
- **çok hadis ve rivayet ehlinde olan**
- **müfessirler zâhirî yorumcu olarak**
- **bilinirler. Onlar, lafzın zâhirinin**
- **delâletiyle anlamı tespit etmeye,**
- **bu suretle metinden anlaşılan**
- **fikhî normları ve kelâmî ilkeleri**
- **belirlemeye çalışırlar.**

2) *Yorum*, “bir yazıyı veya sözü, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma; bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme, gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarma” gibi –konusuna göre– değişik şekillerde açıklanmaktadır.⁹⁷ Anlamanın tek başına yetmediği durumlarda konu üzerine *yorum* yapılır. Hermenötikçilerin kahir ekseriyetine göre yorum, anlamaya çalışan bireylere göre değişen ve her biri doğru kabul edilen yaklaşımlardır. İşârî-bâtını yorum tarzı bu açıklamayı desteklemektedir. Ancak pek çok Müslüman âlim böylesi yorumların keyfîlik karakteri taşıdığını belirtmiş ve reddetmiştir. Mesela Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), naslara anlam verirken Arap dili kurallarının esas alınması gerektiğini belirterek, *bâtın ehlini ve mükâşefe ilmi* uyarınca yorum yaptığını iddia eden *sûfleri* eleştirmiş; Arapça'ya özgü delillerden yoksun olan manaların tümünü bâtil olarak görmüştür.⁹⁸ Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi birçok müfessir de aynı kanaattedir.⁹⁹

93 TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

94 Pierre Guiraud, *Anlambilim -La Sémantique-*, çev. Berke Vardar, İstanbul 1999, s. 23.

95 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmer Dağ, Samsun 2000, s. 51.

96 Takiyyetin Mengüoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1988, s. 65-66.

97 TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

98 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr, (Mefâtîhu'l- Ğayb)*, Beyrut 1981, XXVII, 96.

99 Zerkeşî için bk. *el-Burbân fi 'Ulûmi'l-Ķur'ân* (nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire 1984, II, 156.

B. Dinî Nasları Anlamada Kullanılan Başlıca Yorum Biçimleri

Burada çok farklı yorum tarzları içinden sûfî-işârî gelenekle alakası bakımından özellikle şu beş yorum yorum tarzı ele alınacaktır: Lügavî yorum, zâhirî yorum, Sünnî-bâtınî yorum, Şii/İsmâilî-bâtınî yorum, işârî yorum.

1. Lügavî Yorum

“Kelimenin muhtevasıyla sınırlı kalıp, dilbilimsel ve filolojik açıklamalar”⁷³ anlamında kullanılabilir bir açıklama biçimi olan lügavî yorum, nasları –hükümlerine yoğunlaşmadan– kelimelerinin manalarına; dil, gramer ve belâgat kurallarına bağlı kalarak anlama çabasıdır. Lügavî yorum, daha çok dâimîlerin ilgilendiği yorum şeklidir. Onların bu tarz yorumda ısrar etmelerinin temel gerekçesi, müfessirin –Bâtınîlerin yaptığı gibi– nassın lafzî ve lügavî manasından uzaklaşarak anlamı çarpıtılabileceği kaygısıdır.¹⁰⁰ Lügavî yorum yapanlar, metnin mefhum ve muhtevasını, mesajını ortaya çıkarmak yerine, yorumu yapılan ayetle ilgili kelime, dil ve gramer bilgileri ile metindeki garîb kelimeler hakkında bilgi verirler; metni belâgat açısından incelerler. Sonuç itibarıyla lügavî yorumda metnin lafzına odaklanılır.

2. Zâhirî Yorum

Zâhir kelimesi, ‘bâtın’ın zıt anlamlısı olup “gözle görülen, açıkta olan, aşikâr ve net olan” gibi manalara gelir.¹⁰¹ Bir kelimededen ilk akla gelen sarîh mana lafzın zâhirî anlamıdır. Daha çok hadis ve rivayet ehlinde olan müfessirler zâhirî yorumcu olarak bilinirler. Onlar, lafzın zâhirinin delâletiyle anlamı tespit etmeye, bu suretle metinden anlaşılan fikhî normları ve kelâmî ilkeleri belirlemeye çalışırlar. Bu yönüyle zâhirî yorum taraftarlarının nassa yaklaşım tarzının lafızcı olduğu; onların, nastan kastedilen anlam (*mefhum*) yerine lafzî anlamı (*mantuk*) önceledikleri söylenebilir.

100 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (nşr. Abdüsselam M.Harun), Kahire 1998, I, 76, 78; Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, XXVII, 96; Zerkeşi, *el-Burbân*, II, 155, 156.

101 Mesela bk. Ezherî, *Mu'cemu Tebzi'bi'l-Luğa* (nşr. Riyâd Zekî Kâsım), Beyrut 2001, III, 2255-2260; İbn Fâris, *Mu'ce- mü'l-Mekâyis fi'l-Luğa* (nşr. Şihâbüddin Ebû Amr), Beyrut 1994, s. 642-643; Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, s. 130, 541.

Bu bilgilere göre zâhirî yorumun balıca kurallarını şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Yorum metnin zâhirine ters düşmemelidir.
- 2) Yorum Arap dili kurallarına uygun olmalıdır.
- 3) Müfessir, metnin anlamını sadece kendinin yakaladığı iddiasında bulunmamalıdır.
- 4) Müfessir zorlama yorumlardan uzak durulmalıdır.
- 5) Yapılan yorum İslam'ın genel prensiplerine ve akla aykırı olmamalıdır.
- 6) Yorum, başka ayetler ve sahih hadislerle çelişmemelidir.
- 7) Yorum Arap diline her yönüyle uygun olup lafza dayanmalıdır.

3. Şiî-Bâtînî Yorum

Zâhir kavramının karşıtı olan *bâtın*, “Bir şeyin içi, içyüzü, gizli olan, görünmeyen” demektir.¹⁰² Râğıb el-İsfahânî, duyuyla idrak edilmeyenler için *bâtın* kelimesinin kullanıldığını kaydeder.¹⁰³ “Bâtınıyye”nin bu isimle anılmalarındaki en önemli faktörün, Hz. Peygamber’e nispet edilen “*Her bir ayetin (tenzil) zâhiri ve bâtını vardır*”¹⁰⁴ şeklindeki sahihliği kuşkulu

- Bazı Sünnî mutasavvıflar
- geleneksel işârî tefsirin sınırlarını
- aşarak Şiî-bâtînî yorum tarzına
- yaklaşan, daha serbest ve
- kuralsız bir yorum anlayışı
- sergilemişlerdir. Muhyiddin
- İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İsmail
- Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve
- Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö.
- 1270/1853) gibi bazı mutasavvıf
- müelliflerin tefsir tarzı bunlara
- örnek gösterilir.

(zayıf) haber olduğu belirtilir. Bâtînîlere göre dinî nasların zâhiri ile bâtını arasındaki ilişki *kabuk* ile *iç/öz* ilişkisi gibidir. Sünnî kaynaklar, Bâtînî fırkaların, belirtilen rivayete dayanarak dinî metinlerin *dış anlamlarını* ve *formel ibadetleri* tevîl yoluyla ortadan kaldırdıklarını bildirirler.¹⁰⁵ Mesela Sa'deddin et-Teftâzânî'nin verdiği bilgiye göre Bâtînîler, nasların bâtını

102 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 130.

103 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 130.

104 İbn Hibbân Ebû Hâtim el-Büstî, *Saḥîḥu İbn Hibbân* (nşr. Şuyab el-Arnaût), Beyrut 1993, I, 276 (75). Elbânî, bu rivayetin zayıf olduğunu söyler (Bk. *Silsiletü'l-Eḥbâdisi'd-Ḍa'îfe ve'l-Mevdû'a*, Riyad 1412-1425, VI, 491 (2989)).

105 Mesela bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. A. Fehmî Muhammed), Beyrut 1992, I, 201-202; Gazzâlî, *Feḫâḫü'l-Bâtınıyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 11-12, 25-26; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1421/2001, s. 92-93,95-97; Teftâzânî, *Şerḥu'l-'Aḳâid*, s. 105-106.

anlamlarının olduğunu ve bu anlamları yalnız belli muallimlerin, yani seçilmiş insanların bildiğini iddia ederler; asıl amaçları ise şeriatı külliye devre dışı bırakmaktır.¹⁰⁶ İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) da aynı gerekçelerle Bâtınîleri tekfir ettiği bildirilir.¹⁰⁷

4. Sünnî-Bâtınî Yorum

Bazı Sünnî mutasavvıflar geleneksel işârî tefsirin sınırlarını aşarak Şîi-bâtınî yorum tarzına yaklaşan, daha serbest ve kuralsız bir yorum anlayışı sergilemişlerdir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1853) gibi bazı mutasavvıf müelliflerin tefsir tarzı bunlara örnek gösterilir. Bunlar, *işârî yorum ile Şîi-İsmâilî bâtinî yorum arasında bir yol izledikleri için* metodik olarak ayrı bir kategoride ele alınmaları makul görünmektedir. Çünkü onlar, işârî yorumun sınırlarını aşan, bu yorum tarzına göre daha bâtinî ve cüretli yorum ve te'viller yapmışlarsa da Şîi-Bâtınîlikteki gibi şeriatı hükümsüz hâle getirmeye, haramları helal saymaya kadar varan bir tavır içine de girmemişlerdir. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, özellikle vahdet-i vücûdçu sûfilerin eserlerinde, ana çizgideki Sünnî müfessirlerce benimsenmiş kurallara uymayan, nüzûl döneminin toplumsal ve kültürel şartları, dilsel kuralları, zihniyet yapıları gibi yönlerden ilmî dayanağı olmayan, ayet metinlerinin lafızıyla hiçbir alakası bulunmayan, tamamen subjektif bâtinî yorumlara bol miktarda rastlanmaktadır.¹⁰⁸

5. İşârî Yorum ve Kuralları

Daha önce de belirtildiği gibi *işaret*, “muhatapla sessiz konuşma, bir manayı ona sözsüz anlama; *nassın işareti* ise söz dizimindeki lafızla kastedilen

106 Tefâtzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 105-106; keza bk. Suyûtî, *el-İtkân* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Beyrut 1987, II, 1218-1219; Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273-274.

107 Bk. Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr., İstanbul 2001, s. 393.

108 Tefsir örnekleri için bk. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 27-31; a.mlf., *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara 1974, s. 22-25; Ali Osman Koçkuzu, “Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâc ve Hadiste İşârî Tefsîr”, *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002, s. 9-10.

manaya göre değil, nassın amaçladığı zannedilen anlam ile amel etme”dir.¹⁰⁹ Dolayısıyla işârî tefsir bakımından nassın/metnin işaret ettiği anlam, kelimenin zâhîrî manasına ilave ya da lafzın ibaresinin dışında aranan, lafzın delâletiyle sûfinin kalbine birden bire doğan anlam ve bilgidir.¹¹⁰ Kur'an tefsirinde kullanılan işârî yorum yöntemi eş zamanlı olarak Peygamber'in hadislerine de uygulanmıştır.

Mutasavvıflar, işârî (bâtinî) manayı anlamak için Arapça bilmenin yeterli olmadığını, Allah vergisi olan feyiz ve basirete de ihtiyaç bulunduğunu dile getirirler. Ayrıca işârî yorumu, lafzın delâletinin dışında görmeyip, yorumun isabetli olması için Arap dilinin kurallarına riayet etmek gerektiğini vurgularlar.¹¹¹

Sûfilerin işârî tefsirlerinde gözetmeye çalıştıkları diğer bazı kurallar şöyle sıralanabilir:

- 1) İşârî manaların doğruluğuna başka ayet ve hadisten destek bulunmalıdır.
- 2) Hükümler, Kur'an ve Sünnet'teki prensiplere uygun olmalıdır.
- 3) İşârî manalar lafzın ve şeriatın zâhîri ve aklın prensipleriyle çelişmemelidir.
- 4) Metin analizleri yapılırken, ayet ve hadise ilave olarak, gerektiğinde şiir gibi edebî birikimden de deliller getirilmelidir.
- 5) Lafız, terkip ve cümlelerin anlatım özellikleri açısından metin işârî yorumuna imkân vermelidir. Buna metnin “bâtinî” yahut “arka plandaki anlamı” da denebilir.
- 6) Nassın te'vili ümmetin icmasının dışına çıkmamalıdır.
- 7) Nas tek açıdan değil, değişik açılardan ele alınmalı, tek anlamda ısrar edilmemelidir.
- 8) Yorumda kullanılacak hadisler, hadis ilminin belirlediği ölçülere vurulmalıdır.

109 Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1405, s. 43; Kefevî, *Külliyyât*, s. 120-121; Hâlid Abdurrahman Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut 1986, s. 205.

110 Hâlid Abdurrahman Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut 1986, s. 205; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 19; Ali Osman Koçkuzu “Hz. Peygamber'in (s.a.) Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsîr” s. 2.

111 Muhammed ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 265; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25.

9) Metni zorlayan, konuyla ilgisiz, anlamı saptırıcı yorumlardan kaçınılmalıdır.¹¹²

Kuşkusuz bu kurallar sûfî çevrelerce teoride kabul edilmiş olsa da işârî tefsir yapan her sufînin bunlara riayet ettiği söylenemez. Özellikle yukarıda “Sünnî-Batınî Tefsir” başlığı altında bahsi geçen İbnü'l-Arabî çizgisindeki sûfîlerin dinî metinlere getirdikleri yorumlar bâtınî yorum tarzına oldukça yakındır. Bu nedenle Sünnî kaynakların çoğu, bâtınî yorum yapanlar ile işârî yorum yapanları birbirinden ayırır. Mesela İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) Bâtınîlerden ayırdığı sûfîler grubuyla işârî yorum yapan kimseleri kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, ayetlerin işârî yorumlarının makbul tefsir şartlarına uygun olması hâlinde kabul edilebileceğini, değilse yapılan yorumların makbul tefsir olmayıp *Bâtınîliğe sapsmış* olacağını ifade etmektedir.¹¹³ Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 791/1389) de bazı muhakkik âlimlerin, “naslarda sûfîlere keşfolunan ince manaların (işaretlerin) bulunduğu ve bunlar ile zâhirden kastedilen manayı uzlaştırmanın mümkün olduğunu” ifade ettiklerini belirtmektedir.¹¹⁴ Benzer ifadelere Zehebî, Zerkeşî, Süyûtî gibi pek çok klasik Sünnî âlimin eserlerinde de rastlanır.¹¹⁵ Ancak anılan Sünnî âlimlerin, “bâtınî yorum” kavramına Sünnî gelenekte yüklenen olumsuz anlam dolayısıyla Bâtınîlerden ayırtırmaya çalıştıkları grubun hangi zümre olduğunu açıkça ifade etmedikleri görülür.¹¹⁶ Bu bilgileri eserinde nakleden Zehebî, onların böyle sûfîlere karşı hüsn-i zan beslediklerini düşünmektedir.¹¹⁷

112 Geniş bilgi için bk. Karapınar, *Mubaddis Sufilerin Hadis Usulü*, Konya 2009, s. 376-380.

113 Bk. Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 393.

114 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî), Kahire 1987, s. 105-106.

115 Mesela bk. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218-1219; Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 273-274.

116 Bk. Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218-1219. Bu bilgileri nakleden Mustafa Öztürk, İbnü's-Salâh için “uzlaşmacı”, Zerkeşî için “çekingen ve paradoksal”, Suyûtî için “iki arada bir derede” gibi bazı yakıştırımlarda bulunursa da (Mustafa Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, II/3 [1999], s. 117-119), bu yargılara katılmak mümkün değildir. Gerçekte onların gösterdikleri bu tav- rın, kendi zamanlarında henüz “işârî yorum” tabirinin kullanılmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. “İşârî yorum” kavramı bugün bile henüz tam oturmamıştır. Çelişki gibi görünen bazı ifadelerin sebebinin buna bağlamak daha isabetli olacaktır.

117 Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 274.

V- Fıkıh Usulünde Te'vil¹²¹

Sonuç olarak bazı sûfîler, nassın zâhirî yönden yorumlanmasına, bir de – yakın zamanlarda “işârî tefsir” diye anılacak olan- sûfî yorum tarzını ilave etmişlerdir.¹¹⁸ Kaynaklarda bu tarzdaki yorumlar ile bâtinî yorumlar arasında farklar bulunduğu bildirilir. En önemli fark ise işârî tefsir sınırlarında kalan sûfîler nasların hem zâhirî hem işârî manalarını önemseyip amelî hayatlarına uygularken, Bâtınîler -daha önce de belirtildiği üzere-¹¹⁹ bâtinî manaları ‘imam’dan ‘tâlim’ yoluyla öğrenenlerin ayetleri zâhirî manalarıyla anlamalarının yanlış, şekli anlamlarıyla uygulamalarının ise gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir. İlgili bütün Sünnî kaynaklarda Şiî-Bâtınîlerin, yorum yapanlarında yöntem olarak herhangi bir kurala bağlı kalmaksızın naslara tamamen sübjektif ve keyfî yorumlar getirdikleri ve bunun sonucu olarak formel ibadetleri te’vil yoluyla ortadan kaldırdıkları bildirilmektedir. Sûfî-bâtınî yorumcular ise Şiî-Bâtınîler kadar ileri gitmemişlerse de, kuralsız/keyfî tevil ve yorumda onlara yaklaşmışlardır.¹²⁰

118 “İşârî tefsir” kavramının ilk kez Muhammed ez-Zehabî tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır (bk. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 265).

119 Bak. Bu çalışma, s. 17-18, 23.

120 Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 91-100; İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Şâhih limen Bedele Dîne'l-Mesîh* (nşr. Ali b. Hasan v.dğr.) Suudi Arabistan 1419/1999, IV, 305-306, 498-501.

Kur'an ve Sünnet nasları ile hukuk normlarının içerik ve amaçlarının doğru anlaşılması konusunda, lafızların "kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi" bakımından taksimi içinde yer alan *zâhir, nass, müfesser ve muhkem* kavramları fıkıh usûlünde öncelikli bir öneme sahiptir. Çünkü nasların ve hukuk kurallarının anlaşılması ancak onlardaki kelimelerin açıktan kapalıya doğru hangi manalara geldiklerinin tespit edilmesiyle mümkündür.

A. Fıkıhta Lafız-Mana İlişkisi

Fıkıh usûlünde Arapça lafızlar manaya delâlet açısından "aslî delâlet" ve "râbî (bağlı) delâlet" şeklinde iki kısma ayrılabilir. *Aslî delâlet*, lafızların, lafız ve ibare olmaları dolayısıyla mutlak manalara delâlet etmeleri; *râbî delâlet* ise kayıtlı lafız ve ibare olmaları ve asıl yanında yardımcı (tamamlayıcı) manalara delâlet etmeleridir. *Aslî delâlet* unsurlarının

hükümlere delâletinin sahih olduğu konusunda dilbilimciler ve fakihler ittifak etmişlerdir. Asıl anlama, yani ilk konuldukları manalara delâlet etmelerine engel herhangi bir karine bulunmadığı sürece emir ve nehiy siygalarının delâletleri bu tür aslî delâlete örnek olarak gösterilebilir. *Tâbî delâlet* unsurlarına gelince, onlar aslî manaya ilaveten başka manalara da delâlet ederler. Bu sebeple hükümlerin elde edilmesi sırasında onların delâletlerini dikkate almanın doğru ve gerekli olup olmadığı konusunda dilbilimciler ve fakihler arasında ihtilaf vardır.¹²²

Fukaha metodunu benimseyen Hanefî usulcülerini lafız-mana ilişkileri bakımından genellikle lafızları dört gruba ayırarak incelemişlerdir:

- 1) Vazolunduğu mana bakımından lafızlar: *Hâs, âmm, müşterek, müevvel*.
- 2) Vazolunduğu manada kullanılması itibarıyla lafızlar: *Hakikat, mecaz, sarih, kinaye*.
- 3) Kullanıldığı manaya delâletinin a) açıklık derecesine göre lafızlar: *Zâhir, nass, müfesser, muhkem*; b) kapalılık derecesine göre lafızlar: *Hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih*.

121 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Ferhat Koca'nın *Kur'an'ın Bâtını ve İşâri Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 245-279) kısaltılmış şeklidir.

122 Şâtıbî, *el-Muvâfâkât* (nşr. Abdullah Derrâz), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., II, 66, 95.

4) Kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani manayı doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade etmeleri açısından lafızlar: İbare, *işaret*, *delâlet*, *iktizâ*.¹²³

Kur'an ve Sünnet nasları ile hukuk normlarının içerik ve amaçlarının doğru anlaşılması konusunda, lafızların “kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi” bakımından taksimi içinde yer alan *zâhir*, *nass*, *müfesser* ve *muhkem* kavramları fıkıh usûlünde öncelikli bir öneme sahiptir. Çünkü nasların ve hukuk kurallarının anlaşılması ancak onlardaki kelimele-
rin açıktan kapalıya doğru hangi manalara geldiklerinin tespit edilmesiyle mümkündür. Buna göre:

a) **Zâhir**, “dil veya din açısından konulduğu manaya delâleti haricî bir delil veya karineye ihtiyaç bulunmayacak şekilde açık ve anlaşılır olan lafız”dır. Aksine herhangi bir delil bulunmadıkça lafızdan anlaşılınan zâhir manaya göre amel etmek gerekir. Ancak bir delil bulunması hâlinde zâhir lafzın te'vil veya tahsise ihtimali vardır. Zâhir lafız Hz. Peygamber hayattayken neshe de açık olmuştur.¹²⁴

b) **Nass**, “manasına zâhirden daha açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden; bununla beraber te'vil, tahsis ve neshe de açık bulunan lafız”dır.¹²⁵

c) **Müfesser**, “hükme açık bir şekilde delâlet eden, te'vil ve tahsise ihtimali bulunmayan lafız”¹²⁶ demektir.

d) **Muhkem** ise manaya delâleti en açık olan lafızdır. İlk Hanefî usul-cülerinden Cessâs (ö. 370/980) muhkemi, “birden fazla manaya ihtimali bulunmayan lafız” diye tarif etmiştir.¹²⁷ Muhkemin te'vil, tahsis ve neshe

123 Ebû Bekir el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemi), Kuveyt 1985, I, 40-419; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl* (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhiyle birlikte), Dersaadet 1308, I, 30-315, II, 2-339; Serahsî, *Usûl-lû's-Serahsî* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, I, 11-99, 124-279.

124 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (nşr. Muhammed Hamidullah), Dimaşk 1964, I, 320; Alâüddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 46, 48.

125 Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl (el-Muhtasar)*, (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1984, s. 350.

126 Ferhat Koca, “Müfesser”, *DÂ*, İstanbul 2006, XXXI, 497-498.

127 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 373-377.

de ihtimali yoktur.¹²⁸

B. Te'vilin Mahiyeti: Tanımı, Şartları ve Çeşitleri

1. Te'vilin Tanımı

Başta İmam Şâfi¹²⁹ olmak üzere ilk İslam âlimleri *te'vil* terimini, “lafzın manasını tefsir ve keşfetmek”, “lafzı muhtemel olduğu manalardan birine yormak” şeklinde açıklamışlardır. Şâfi kelimacısı İmâmü'l- Harameyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre *te'vil*, “zâhiri (lafzın zâhirî manasını), te'vil yapanın iddia ettiği sonuca çevirmek”¹³⁰; ilk Hanefî usulcülerinden Debûsî'ye (ö. 430/1038) göre, “nassın işinin (anlamının) rey ile kendisine çevrildiği şey”¹³¹ manasına gelir. Te'vile karşı mesafeli durmasıyla bilinen Zâhiriyye mezhebinin büyük imamı İbn Hazm (ö. 456/1064) ise te'vili, “lafzı, zâhirinin gerektirdiği, dilde vazedilmiş bulunan manadan başka bir manaya nakletmek” şeklinde tanımlamıştır.¹³²

Te'vil hakkında sonraları daha farklı tanımlar yapılmış olup, -bu çalışmanın başında da kaydedildiği üzere- bu tanımlardan hareketle te'vili, “daha güçlü bir delil sebebiyle lafzın açık ve zâhir manasını terk ederek, lafzın muhtemel bulunduğu başka bir manayı tercih etmek” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹³³ Te'vil edilmiş olan lafza “müevvel” denir.

2. Tefsir – Te'vil Arasında Anlam İlişkisi

Tefsir teriminin ilk dönemlerden itibaren “Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini açıklamak ve yorumlamak” anlamında kullanıldığı görülür. Mesela Yemen'in tanınmış âlimlerinden Abdürrezzak es-San'ânî (ö. 211/826), tefsire dair

128 Pezdevî, *Kenzü'l-Viûl*, II, 34; Serahsî, *Usûl*, I, 166; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 353; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl* (nşr. Ebû Musab Muhammed Bedri), Beyrut 1992, s. 65.

129 Şâfi, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, s. 458-459, 560.

130 Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkḥ* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399, I, 511.

131 Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* (nşr. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut 2001, s. 168.

132 İbn Hazm, *el-İḥkâm fi Usûli'l-Aḥkâm*, Beyrut 1985, I, 42-43.

133 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıḳḫi'l-İslâmî*, Beyrut 1984, I, 366.

yazdığı kitaba *Tefsîru'l-Kur'ân*, Hûd b. Muhakkem el-Hevârî (ö. 280/893 civarı) de aynı konudaki eserine *Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz* ismini vermişti. İbn Kuteybe (ö. 276/889) bir eserini *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, diğer bir eserini *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* diye adlandırmış; yaklaşık aynı dönemde yaşayan Taberî (ö. 310/922) de *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân* adlı tefsirinde bu iki kelimeyi birçok defa eş anlamlı olarak kullanmıştır.¹³⁴

Ancak hicrî IV. asırdan itibaren *te'vil* ile *tefsir* terimlerinin farklı olduğu ileri sürülmeye başlanmıştır. Özellikle İmam Mâtürîdî, “Tefsir Sahabe-nin, te'vil ise fukahânın işidir” demiştir. Çünkü Sahabe nüzûl şartlarını müşahede etmişlerdi. Bir ayetin tefsiri demek, Şâri'in gerçek muradını ortaya koymak demektir. Bundan dolayı da tefsir te'vilden daha önemlidir. Çünkü te'vil ulemaya (fukahâ) aittir; te'vil yapan kendi yorumunu Allah'a nispet etmez.¹³⁵ Böylece “*Tefsir* sadece bir anlama gelen, başka bir anlama ihtimali olmayan bir lafzın açıklanması, *te'vil* ise çeşitli manalara gelen lafzın bazı deliller sebebiyle tek bir manaya tevcih edilmesi demektir” şeklinde özetlenebilecek anlayış yaygınlık kazanmıştır.

Tefsir ile *te'vil* kavramları arasında ortaya konulmaya çalışılan bu gibi farklılıklara bakarak “*tefsir*”in, ayetlerin Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh oluşu, nüzul sebepleri gibi daha çok rivayete dayalı ve vahyin anlaşılmasında yardımcı birer kaynak olan malzemeyle yapılan bir anlama çabasını ifade ettiği söylenebilir. “*Te'vil*” ise anlaşılması zor ve kapalı ifadeler içeren (müşterek, müşkil, mücmel, müteşabih) ayetler başta olmak üzere, lafızların aklî izahı bakımından daha ileri bir yorum faaliyetidir. Böylece tefsir, nasların nesnel şartlarının belirlemesine bağlı olduğu için “geriye dönük”; te'vil ise nasların söylediği manadan (zâhir, mantuk) söylemek istediği manaya (mefhum) ulaşmayı hedeflediği için “geleceğe yönelik” bir anlama çabası sayılabilir.¹³⁶

Hicrî V. ve VI. asırlardan itibaren Kur'an'ın nüzul döneminden ve Sahabe neslinden uzaklaştıkça rivayetlere dayanan anlamıyla “tefsir” yeter-

134 Mesela bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Müesse setür-Risâle, 1420/2000, I, 75 89, 93.

135 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 349.

136 Kılıç Aslan Mavil, “Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, X/2 (2012), s. 192-193.

Mâtürîdî sonrasında ulema ve bilhassa Hanefî âlimler, Mâtürîdî'yi izlemek yerine, rivayete dayalı ve aşırı muhafazakâr tefsir zihniyetine saplanıp kaldılar. "Dirayet tefsiri" diye bilinen eserler de Kur'an'ın geliştirici ve dönüştürücü ruhunu ve içeriğini kavrayıp dinamik bir mahiyet kazanamadı. Bu donmuşluk, tefsirde olduğu gibi temel İslâmî ilimler olarak bilinen kelimeler ve fıkhîta da hâlâ önemli ölçüde devam etmektedir.

siz kalmaya başlamıştır. Müslüman toplumlarının yeni sorunları ve ihtiyaçları, deneysel bilimlerdeki gelişmeler, toplumsal ve siyasal sorunlar gibi yeni durumlar, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin re'y ve akılla (dirayet) yorumlanması (te'vil) ihtiyacını zaman ilerledikçe daha çok hissettirmiştir. Fakat öte yandan, özellikle Şîf-Bâtınî ve sûfî çevrelerin ileri sürdükleri kontrolsüz te'viller de Ehl-i Sünnet mensuplarının "te'vil" kavra-

mına karşı mesafeli durmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine, bilhassa tefsir ilmi alanında Ehl-i Sünnet âlimleri "tefsir" kelimesini İslam'ın ilk asırlarında olduğu gibi rivayet disiplini içinde "açıklamak, beyan etmek, yorumlamak" anlamında kullanmayı sürdürmüşler; "te'vil" kelimesini de başlangıçta olduğu gibi "tefsir" ile eş anlamlı kullanmaya başlamışlar ve böylece bu iki terim arasındaki anlam ayrışması neredeyse ortadan kalkmıştır.

Halbuki hicrî IV. yüzyılın başlarında İmam Mâtürîdî "tefsir" ve "te'vil" kavramları arasında önemli bir ayırım yaparak, Müslüman Kur'an yorumcularının önüne çok değerli bir alan açmıştı. Kendi hazırladığı büyük Kur'an yorumuna "tefsir" yerine "Te'vil" (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*) adını verip, muhtevasında da ayetlere yeri geldikçe re'ye dayalı önemli açıklamalar getirmiş; sonraki nesiller için yol gösterici bir model ortaya koymuştu. Öyle görünüyor ki, bilhassa Hanefîler Sahabeye hasredilmiş bir "tefsir" anlayışına sıkışmak yerine, Kur'an'ı anlama ve yorumlama işini, İmam Mâtürîdî'nin açtığı yoldan giderek, onun tanımladığı te'vili de içine alacak şekilde geniş kapsamlı bir alan olarak ele alsalardı, sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip tam bir *tefsir/te'vil nazariyesi* kurmayı başarırlardı. Ayrıca Sahabenin yorum faaliyetini de "sahabenin tefsiri" gibi bir alt başlık olarak sistem içinde incelerlerdi. Fakat böyle olmadı; Hanefî uleması "fâsit (bozuk) te'vil" ithamına maruz kalmamak için te'vil konusuyla ilgili tartışmaları genel bir başlık altında toplamak ve büyük bir te'vil-tefsir metodolojisi ve nazariyesi ortaya koymak yerine, konuyu usulün kavramlar denizinde

gizlemeyi yeğlediler. Bu sebeple de te'vil terimiyle ilgili açıklamalar Hanefî usul literatüründe hemen hemen her müellife göre farklı yerlerde ve dağınık şekilde yer almıştır.

Böylece Mâtürîdî sonrasında ulema ve bilhassa Hanefî âlimler, Mâtürîdî'yi izlemek yerine, rivayete dayalı ve aşırı muhafazakâr tefsir zihniyetine sapanıp kaldılar. “Dirayet tefsiri” diye bilinen eserler de Kur'an'ın geliştirici ve dönüştürücü ruhunu ve içeriğini kavrayıp dinamik bir mahiyet kazanamadı. Bu donmuşluk, tefsirde olduğu gibi temel İslâmî ilimler olarak bilinen kelimeler ve fıkhîta da hâlâ önemli ölçüde devam etmektedir.

3. Usul Âlimlerine Göre Te'vilin Şartları

Çeşitli usul bilginleri te'vilin sahih ve meşru olabilmesi için şu şartları taşıması gerektiğini söylemişlerdir:

a) Lafız te'vil edilmeye elverişli olmalıdır.

Kelamcı metodunu benimseyen usul âlimleri, lafızları delâletlerinin açıklık derecesi bakımından *nass* ve *zâhir* şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan sadece *zâhir lafız* te'vile elverişlidir. Ne var ki, bu usulcüler zaman zaman *nass* ve *zâhir* lafızları birbirini yerine kullanmış, bazısının “*nass lafız*” dediğine bazısı “*zâhir lafız*” demiştir.¹³⁷ Bunun sonucu olarak aynı lafzı bazıları te'vile elverişli görmüş, bazıları görmemiştir. Bu usulcülere göre, *zâhir* lafzın kapsamına genel olarak umum ifade eden lafızlar (âmm) ile emir ve nehiy lafızları ve bir şeyin yokluğunu ifade eden lafızlar girer.¹³⁸ Hanefîlere göre ise sadece *müfesser* ve *mubkem* lafızlar te'vili kabul etmez. Hanefî usul literatüründe *müşterek* lafzın anlamlarından birinin re'y ve içtihat yoluyla belirlenmesine “te'vil”, bu şekilde anamı belirlenen *müşterek* lafza da “*müevvel*” adı verilir.

b) Lafız te'vil edildiği manaya muhtemel olmalıdır.

Lafzın muhtemel bulunmadığı ve hiçbir şekilde delâlet etmediği bir ma-

137 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 279.

138 H. Yunus Apaydın, “Te'vil - Fıkıh”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 29.

Herhangi bir konuda akıl deliliyle ulaşılan bir hüküm ile şeriatın (nakil) zâhiri çatıştığı zaman, zâhiri hükmün te'vil edilmesi gerektiği hususunda Ehl-i Sünnet bilginleri büyük oranda ittifak etmişlerdir. Çünkü burada te'vile ihtimali olan akıl değil nakildir.

naya te'vil edilmesi caiz değildir. Aksi hâlde, yapılan te'vil, kişinin şahsi düşünce ve arzularını mütekellime (şârî/kanun koyucu) söyletmekten ibaret keyfi bir iş olur.¹³⁹

c) *Te'vil şer'î bir delile dayanmalıdır.*

Şârî'nin (yasa koyucunun) lafızları, onlardaki açık ve gerçek anlamların kalıplarıdır. Dolayısıyla bu zâhir anlamlarla amel etmek gerekir. Ancak, söz konusu lafzı zâhir manasıyla anlamayı engelleyen veya ondan vazgeçmeyi gerektiren bir delilin bulunması hâlinde, onun muhtemel olduğu (ikincil) manası tercih edilebilir. Mesela, *emir* siygası *vücup* (gereklilik) ifade eder ve bu sebeple de hakkında emir bulunan bir işle amel etmek mükellefe vaciptir. Ancak, söz konusu emrin *nedb* veya *irşat* ya da *dua* manasına kullanıldığını gösteren bir delilin bulunması hâlinde bu emir, vücup anlamına değil, bu ikincil manalardan uygun biriyle yorumlanır.¹⁴⁰ Bir te'vil işleminin sahih olabilmesi için şer'î bir delilin bulunması şartı, zâhir anlamın keyfî bir şekilde terk edilmesini önleyen bir mekanizma niteliğindedir. Usulcülerin çoğunluğuna göre bu deliller Kitap ve Sünnet nasları, icma, kıyas ve şeriatın genel ilkeleridir (makâsıdu's-şerîa).¹⁴¹

Te'vil delilinin, lafzın zâhir anlamını ifade eden delilden daha kuvvetli olması lazım geldiğini savunan âlimler, te'vile gitmeyi gerektiren durumu delillerin tearuzu (çatışması) olarak nitelemiş ve bu durumu te'vilin bir şartı olarak ileri sürmüşlerdir. Buna göre, yapılan te'vilin sarîh (zâhir, açık) kati bir *nass* ile çatışmaması gerekir. *Zâbir delili* ile *te'vil delili* çatışırsa, daha kuvvetli olanla amel etmek vacip olur.¹⁴²

Şer'î naslar ile akıl arasında bir çatışmanın meydana gelmesinin mümkün olup olmadığı, böyle bir çatışmanın varlığı hâlinde onun nasıl giderileceği ve bu durumda şer'î nasların akıl yoluyla te'vil edilip edilemeyeceği soruları

139 Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 381-382; Müfid Ebû Aşîyye, "Dâvâbıtu't-Te'vil 'inde'l-Usûliyyîn", *Dirâsât*, XX, 192.

140 Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 381-382.

141 Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 384.

142 Zerkeşî, *el-Bağru'l-Muğîb*, III, 438.

kalam ve İslam felsefesinin temel tartışma alanlarından biri olmuştur. Bu konu usûl-i fıkıh ilminde özellikle “tearuz ve tercih” başlığı altında geniş bir şekilde incelenmiştir. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) naklî delillerin yakîn ve kesinlik ifade etmeyeceği gerekçesine dayanarak bu konuda naklin akla göre tevil edilmesi gerektiğini savunurken,¹⁴³ Yeni Selefîyenin öncüsü İbn Teymiyye (ö. 728/1327) gibi muhafazakâr âlimler akli önceleyen görüşü eleştirmişlerdir.¹⁴⁴ Netice olarak herhangi bir konuda akıl deliliyle ulaşılan bir hüküm ile şeriatın (nakil) zâhiri çatıştığı zaman, zâhirî hükümün tevil edilmesi gerektiği hususunda Ehl-i Sünnet bilginleri büyük oranda ittifak etmişlerdir. Çünkü burada te'vile ihtimali olan akıl değil nakildir. Hatta İbn Rüşd (ö. 595/1198) şeriat tarafından anlatılıp da zâhiri itibariyle akli kanıt (burhan) muhalif olan bütün konuların, iyice incelirse, zâhiri itibariyle bile akli te'vili doğrulayan veya bu dereceye yaklaşan başka bir şer'î delilin mutlaka bulunacağını söylemiştir.¹⁴⁵

4. Te'vilin Çeşitleri

Usul âlimleri te'vili geçerlilik bakımından *sahib* ve *fâsit* (bâtıl) şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Yukarıda sunduğumuz şartları taşıyan te'vil sahih, taşımayan ise fâsit te'vidir.¹⁴⁶

Bazı usulcüler ise te'villeri hemen akla gelip gelmemeleri açısından yakın (karîb) ve uzak (baîd) te'vil olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

a. Yakın Te'vil

Yakın te'vil, lafzı yorumlarken kolayca akla gelen te'vidir. Bu tür te'vili

143 Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Mubassal-Kelama Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 45-46.

144 İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 4-8, 194-195; M. Said Özervarlı, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin - İtikadi Görüşleri”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 405.

145 İbn Rüşd, *Faṣlu'l-Maḳâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire ts., s. 33.

146 Zerkeşî, *el-Baḫru'l-Muḫîṭ*, III, 437; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḫûl*, s. 301. Fırkaların fâsit/merdut te'vil örnekleri için bk. Yusuf el-Karadâvî, “Tefsirin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vil”, çev. Ramazan Şahan, *Marîfe*, XII/1 (2012), s. 151-184.

yapabilmek için kuvvetli bir delile ihtiyaç olmayıp asgari (ednâ) derecede bir tercih delilinin (mürecchih) bulunması yeterlidir. Yakın çağrışumlu te'vile Hanefîlerin şu hadis üzerine yaptıkları te'vil örnek gösterilebilir: Hz. Peygamber, “*Her kırk koyunda bir koyun (zekât verilmesi) gerekir*” (في كل أربعين شاة شاة)¹⁴⁷ buyurmuştur. Hanefîler bu hadiste geçen “bir koyun” ifadesini, “koyun veya onun değeri” şeklinde te'vil etmişlerdir. Bu sebeple Hanefîler koyunun aynı yanında, kıymetinin de zekât olarak verilebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler bu te'vili yaparken zekâttan amacın fakirlerin ihtiyacını karşılamak olduğu, bu amaca ise koyun vererek de parasını vererek de ulaşılabileceği delilinden hareket etmişlerdir.

Şâfiîler ise şöyle demişlerdir: Zekât olarak koyun yerine, onun değerini vermek “uzak te'vil”dir. Çünkü nassın zâhirinden aynı olarak koyunun verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu zâhir anlamdan vazgeçmeyi gerektirecek bir delil yoktur. Dolayısıyla, zekât olarak yine koyun verilmesi şarttirez.¹⁴⁸ Mâlikîler ve Hanbelîler de Şâfiî mezhebinin görüşünü benimsemişlerdir. Ne var ki, Hanefîlerin yaklaşımları, fakirlerin maslahatlarına daha uygun gözükmektedir.

b. Uzak Te'vil

Lafzı yorumlarken akla hemen gelivermeyen te'vile “uzak te'vil” denir. Bu tür bir te'vilin yapılabilmesi için uzaklığı telâfi eden ve te'vil ile ulaşılan manayı zâhir manadan daha üstün kılan kuvvetli bir delilin bulunması şarttır. Uzak te'vile şu örnek verilebilir: Hz. Peygamber “*Ana karnındaki hayvanın (cenin) boğazlanması, anasının boğazlanmasıdır*” (ذكاة الجنين ذكاة أمه)¹⁴⁹ buyurmuştur. Ebû Hanife (ö. 150/767) bu hadisi bir teşbih (benzetme) şeklinde anlamış ve bir “gibi” takdir ederek özetle şöyle te'vil etmiştir: Bu hadise göre, kesilen bir hayvanın karnından canlı olarak çıkan yavrusunun da *annesini gibi kesilmesi* gerekir; yavru ölü olarak çıkmışa yenilmesi haramdır.

Şâfiîler bu te'vili uzak bir te'vil kabul etmişlerdir. Onlar, Ebû Hanife'nin söz konusu hadisi “*Ceninini tezkiyesi, anasının tezkiyesi (gibi)dir*” şeklinde

147 Tirmizî, “Zekât”, 4.

148 Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, Kahire 1904, I, 395.

149 Ebû Dâvûd, “Edâhi” 18; Dârimî, “Edâhi” 17.

anladığını, hadiste “gibi” anlamında bir benzetme (teşbih) edatı bulunmadığı halde böyle bir edatın varlığını farz etmenin kural dışı olduğunu ileri sürmüşlerdir. O hâlde söz konusu hadisin anlamı şudur: Ana hayvanın kesilmesi, yavrusu için de kesilmedir; yavrunun ayrıca kesilmesi gerekmez. Yavru ölü dahi olsa, anasına tâbi olduğu için yenilmesi helâldir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbelî'nin (ö. 241/855) yanı sıra Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî de Şâfiîlerin görüşünü benimsemişlerdir.¹⁵⁰

C. Te'vilin Alanı

Kur'an ve Sünnet naslarında yapılabilecek te'viller genel olarak fûrû (**fıkıh**) ve usûl (usûlüddin/**akaid**) alanlarında söz konusu olabilir.

1. Fıkıh. İnsanların fıkıh alanına giren her türlü eylem ve işlemleriyle ilgili Kur'an ve Sünnet naslarının, yukarıda belirtilen şartlar dâhilinde te'vil edilebileceği konusunda hemen bütün İslam âlimleri ittifak etmişlerdir.¹⁵¹ İhtilaf, te'vilin şartlarında ve fıkıh alanını düzenleyen nasların lafızlarının yapıları, delâletleri ve hangilerininin te'vile açık olduğu meselelerindedir.

Faha önce de belirtildiği üzere, usulcülerin çoğunluğu (cumhur) lafızları açıklık bakımından *nass* ve *zâhir* şeklinde iki kısma ayırmış; bunlardan *nass* kısmına giren lafzın te'vile ihtimali olmadığını, sadece *zâhir* lafzın te'vil edilebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler ise *zâhir* ve *nass* lafızların te'vile ihtimalleri bulunduğunu, *müfesser* ve *mubkem* lafızların ise te'vile kapalı olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca Hanefî usulcülerinin rey ve içtihat yoluyla hâss (özel) anlamlı bir lafzın hakiki anlamının yerine mecaz olarak anlaşılmasını, âmm (genel) lafzın tahsis edilmesini, müşterek (ortak) anlamlı lafzın, anlamlarından birine yönlendirilmesini (müevvel); hafî (anlamı gizli) ve müşkil (anlamı karışık) gibi kapalı lafızların açıklığa kavuşturulmasını da **te'vil** olarak nitelemişlerdir.

2. Akaid. Te'vilin söz konusu olduğu ikinci saha ise akaid (inanç) esaslarıyla ilgili naslardır. Yüce Allah'ın sıfatları, âhiret hayatı, melekler, pey-

150 Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, III, 437; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 301.

151 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 376-377.

Müçtehidin içtihat ve te'ville ulaştığı hükümler nasların zâhirlerine ve dininin genel ilkelerine arz edildiği gibi sūfinin keşf, ilham vb. sübjektif yollarla ulaştığı bâtinî te'vil de nassın zâhirine ve dinin genel ilkelerine arz edilerek kabul veya reddedilir.

gamberlerin mucizeleri vb. inanç alanıyla ilgili nasların te'vil edilip edilemeyeceği gibi meseleler esasında kelam ilminin konusudur. Fakat usûl-i fıkıh eserlerinde de bu konular kısaca incelenmiştir. Akaidle ilgili nasların te'vil edilip edilemeyeceği hususunda âlimler üç farklı görüşleri sürmüştür:

a) Akaid alanında te'vile imkân yoktur. Bu sahada lafızların zâhir anlamları olduğu gibi kabul edilir. Bu görüş Müşebbihe ve Mücessime'ye isnat edilmiştir.

b) Akaid alanında çok kısıtlı da olsa te'vil imkânı vardır. Bu görüşü savunanlar te'vil yaparken bir yandan her türlü teşbih ve ta'tilden (ilâhî sıfatları iptalden) kaçınılması, diğer yandan Yüce Allah'ın beşerî sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüş Selefî düşünce mensuplarına aittir.

c) Akaid alanında kayıtsız ve şartsız te'vil yapılabilir. Bunlar, Kur'ân-ı Kerim'in kendisini "apaçık bir kitap" olarak nitelediğini¹⁵² belirterek onda mükelleflerin anlayamayacağı herhangi bir nassın bulunmadığını savunmuşlardır. Rivayetlerde Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah İbn Mesud (ö. 32/652) Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687) gibi sahabilere dayandırılan¹⁵³ bu görüş, başta Mu'tezilîler olmak üzere, Mâturidîler ve Eş'arîlerin çoğunluğu tarafından savunulmuştur.¹⁵⁴

Te'vilin alanıyla ilgili son olarak tasavvuf tarihinde yapılmış olan bâtinî (işârî) yorum ve te'viller (tefsirler) ile ilgili olarak da kısa bir değerlendirme yapmak gerekmektedir.

152 Mâide 5/15; Yusuf 12/1; Hicr 15/1; Şuarâ 26/2; Neml 27/1; Kasas 28/2; Yâsin 36/69; Duhân 44/2.

153 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *İbţâlü't-Te'vilât li-Abbâri's-Şîfât* (nşr. Übey Abdullah Muhammed b. Ahmed en-Necdî), Kuveyt ts, I, 60; Zerkeşi, *el-Bağru'l-Muḥîṭ*, III, 440; Şevkānî, *İrşâ- dü'l-Fuḥûl*, s. 299.

154 Te'vili kabul eden ve etmeyen gruplarla ilgili geniş bir tasnif için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil - Kelam, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 41, 27.

Ulema arasındaki hâkim anlayışa göre tasavvufî (işârî) te'vil, ilgili olduğu fıkıh veya akâid/kelam alanının kurallarına tâbi olmalı ve bu ilimlerin sahih bir te'vilde aradığı şartları taşımalıdır. Ayrıca bir işârî yorumun usulî fıkıh ilmince sahih sayılması için ileri sürülen anlamın Arapça'daki ifade ölçüleri ve zâhirî anlamla örtüşmesi, te'vilin doğruluğunu destekleyen bir nassın yahut zâhirî delaletin¹⁵⁵ bulunması, te'ville ulaşılan mananın aksini gösteren herhangi bir delilin bulunmaması gerekir.¹⁵⁶ Kısaca, müçtehidin içtihat ve te'ville ulaştığı hükümler nasların zâhirlerine ve dininin genel ilkelerine arz edildiği gibi sûfinin keşf, ilham vb. sübjektif yollarla ulaştığı bâtinî te'vil de nassın zâhirine ve dinin genel ilkelerine arz edilerek kabul veya reddedilir.

D. Te'vilin Değeri

Te'vile gidilmesini gerektiren şer'an geçerli bir delil bulunmadıkça lafzın zâhir anlamına uyulması zorunludur. Ne var ki, bazen lafızların zâhirleri herhangi bir sebeple (delille) terk edilerek te'vile gitmek ve lafızların ikin-

cil manalarını almak gerekebilir. Bu durum, -İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) anlatımıyla- lafızların umum, husus, müşterek ve mürekkep şeklinde nitelenmesinden yahut irabından ileri gelebilir. Lafızların hakikat, mecaz veya istiareye uygunluğundan; mutlak yahut mukayyet olarak kullanılmasından kaynaklanabilir. Bu lafız çeşitleri birbiriyle çatışabilir. Hz. Peygamber'in kavli ile fiili veya ikrarı birbiriyle çatışabilir ya da onun kavli, fiili ve ik-

- **Gerekli şartların bulunup**
- **bulunmadığını araştırmadan**
- **nasları te'vil etmek; onları tahrif**
- **etmeye, hükümsüz kılmaya,**
- **sonuçta toplumsal çatışmalar**
- **üretmeye kadar varan sorunlara**
- **yol açabilir. Nitekim İslam**
- **tarihinde birçok dinî-siyasi**
- **fırkaların doğmasının, pek çok**
- **toplumsal ihtilaf, gerilim ve**
- **katliamların yaşanmasının ve**
- **yaşamaya devam etmesinin**
- **sebepleri arasında bu tür başıboş**
- **te'viller de bulunmaktadır. Öte**
- **yandan te'vil kapısını kapatmak**
- **da dogmatik düşüncenin yerleşip**
- **zihinlerin taşlaşması, fikir**
- **özgürlüğünün ortadan kalkması,**
- **hayatın tıkanması gibi ağır**
- **sorunlar doğurur ve doğurmuştur.**

155 Bk. Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XVII/33 (2012), s. 131.

156 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 92-93, 357.

rarı kıyasla çatışabilir.¹⁵⁷ Sonuçta bütün bu ve benzer sebepler zâhir lafzın te'vilini gerektirebilir. Hatta nasların te'vile açık olmasını onların icazının doğal bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür.

Usûl-i fıkıh ilminde te'vil, aslında “lafzın medlülünü anlama konusunda bir beyan içtihadı” demektir. Te'vil şayet rey ve içtihat gibi zannî bir delil ile yapılmış ise te'vil edilen lafza “müevvel”, delaleti ve sübutu kat'î bir delil ile yapılmış ise te'vil edilen lafza “müfesser” adı verilmiştir.¹⁵⁸ Bilgi kuramlarında nassın otoritesini merkeze alan ehl-i beyan arasında te'vilin gerek tanımını ve türleri gerekse sıhhat şartları üzerinde en fazla çalışan zümre usûl-i fıkıh uleması olmuştur.¹⁵⁹ Onlar yorum sistemlerini dilin objektif kuralları üzerine inşa ederek nasların nesnel anlamını belirlemeye çalışmışlar ve bu amaçla usûl-i fıkıh ilminde te'vil konusuyla ilgili pek çok kural koymuşlardır.¹⁶⁰

Sonuç olarak, te'vil yaparken her türlü içtihadî dikkat ve titizliğin gösterilmesi gerekir. Çünkü gerekli şartların bulunup bulunmadığını araştırmadan nasları te'vil etmek; onları tahrif etmeye, hükümsüz kılmaya, sonuçta toplumsal çatışmalar üretmeye kadar varan sorunlara yol açabilir. Nitekim İslam tarihinde birçok dinî-siyasi fırkaların doğmasının, pek çok toplumsal ihtilaf, gerilim ve katliamların yaşanmasının ve yaşamaya devam etmesinin sebepleri arasında bu tür başıboş te'viller de bulunmaktadır. Öte yandan te'vil kapısını kapatmak da dogmatik düşüncenin yerleşip zihinlerin taşlaşması, fikir özgürlüğünün ortadan kalkması, hayatın tıkanması gibi ağır sorunlar doğurur ve doğurmuştur.

157 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut 1398/1978, I, 2-6.

158 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 44.

159 Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname*, I/2 (2003), s. 182.

160 Bu kurallar için bk. . Ferhat Koca, “Fıkıh Usulüne Göre Te'vil Fıkıh Usulüne Göre Te'vil”, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018), s. 276-277.

VI- Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtînî Yorumu¹⁶¹

Talmud'da anlatılan bir hikâyeye göre Mabed'in M.S. 70 yılında yıkılmasından sonraki bir dönemde İsrail'de, Tel Aviv'in yirmi kilometre güneyinde bir şehir olan Yavne'de bir araya gelen Yahudi din bilginleri, yeni kullanılmaya başlayan bir tandırın dinî açıdan temiz olup olmadığını tartışırlar. Bütün hahamlar bu tandırın temiz olmadığını iddia ederken Sadece Rabbi Eliezer ben Hirkanus tandırın temiz olduğunu iddia eder ve birbiri ardınca pek çok argüman öne sürerse de heyettekileri ikna edemez. Rabbi Eliezer, tandırın temiz olduğu iddiasını ispatlamak için, "Eğer Tanrı katında da hüküm bu tandırın temiz olduğu yönündeyse, o zaman gökler (Tanrı) buna işaret etsin" der. Bunun üzerine göklerden, "Niçin Rabbi Eliezer'in fetvasının aksine şeyler söylüyorsunuz? Zira fıkhî hükümler, görüş beyan ettiği her konuda onun takdiri istikametindedir" şeklinde bir ses gelir. Bunun üzerine heyetten Rabbi Yeşu, "Tevrat, göklerde değil ki göklerden işaret alalım" diyerek bunu da reddeder.¹⁶¹

"*Tevrat, göklerde değil ki göklerden işaret alalım*" ifadesi, Hz. Musa'nın vefatından önce İsrailoğulları'na yaptığı konuşmadan alınmıştır.¹⁶² Bu örnek,

161 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Doç. Dr. Yasin Meral'in *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 141-167) kısaltılmış şeklidir.

162 Tesniye, 30: 12-14.

Yahudi dinî literatüründe keşf, keramet, ilham, müşahede türü vasıtalarla dinî hükümler çıkarmanın kabul görmeyeceğine dair en meşhur örneklerden biridir. Öyle ki, Tanrı'nın müdahalesi dahi hahamlar meclisinin ortak kararını değiştirememektedir. Yahudi fakihler, Tevrat'tan hüküm çıkarmanın bir insan ameliyesi olduğuna, bu sebeple gizemli ve metafizik yöntemlere kapı aralanmaması gerektiğine bu hadiseyi delil gösterirler. Buna rağmen Yahudi geleneği, kutsal metinlerin bânîni yorumlarına dair çok zengin bir literatüre sahiptir.

A. Tevrat Tefsir Geleneği

Yahudi kaynaklarında “tefsir” kelimesini ifade etmek üzere kullanılan en yaygın terim, “açıklamak, şerh etmek, yorumlamak” gibi anlamlara gelen “**peruş**”tur. *Peruş* kelimesini Türkçe'ye tercüme ederken, Tevrat için kullanıldığında “tefsir”, diğer rabbanî literatür için kullanıldığında ise “şerh” diye karşılamak mümkündür. Ayrıca Arapça'daki “tefsir” kelimesinin türetildiği “*f-s-r*” kökünün İbrânîce'deki söylenişi olan ve sözlükte “gevşetmek, çözmek” anlamına gelen “*p-s-r*” (*peşer*) kelimesi de İbrânîce Tanah'ta “yorum” anlamında kullanılmıştır.¹⁶³ *Peşer* kelimesi Daniel'in Âraâmîce bölümlerinde “rüya yorumlamak” anlamında sıkça geçmektedir. Bu kelime terimsel olarak Ölü Deniz Yazmaları arasında özellikle Tanah'taki Neviim-Ketuvim bölümlerine yapılmış açıklama ve yorumlama faaliyetlerine verilen genel bir isimdir.¹⁶⁴ Kumran metinlerinde, bânîni manaları ifade etmek üzere, “sır ve gizem” anlamında *raz* kelimesi de geçmektedir. Bu kelime, ayetin derininde bulunan ve ancak seçkin kişiler tarafından ortaya çıkarılan anlamlar için kullanılır.

Peşer türü metinlerin üç ana hususiyeti bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın, ilgili kitaplardaki bilgileri peygamberlere gönderdiği, fakat hadiselerin ne zaman gerçekleşeceği bilgisini, belirtilen seçkinlerin en önemlisi olan ve “Doğruluk Öğretmeni” (More Sedek) diye isimlendirilen

163 Vaiz, 8:1.

164 Bu tür metinler Ölü Deniz Yazmaları içerisinde “Tefsirler” adı altında Türkçeye çevrilmiştir (bk. Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, çev. Nurfer Çelebioğlu, İstanbul 2005, s. 451-522).

bir karaktere açıkladığı şeklindedir. İkincisi, hemen hemen her pasajın âhir zamana bakan bir yönünün (apokaliptik) olmasıdır. Üçüncüsü ise bu zamanın çok yakın olduğu düşüncesidir. *Peşer* türü metinlerdeki yorumların en dikkat çekici özelliği kesin, burjuva ve otoriter yorum formatında olmasıdır.

Yahudi bilginlerin eserlerinde sıklıkla “Tevrat, insanoglunun diliyle konuşmuştur” şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir. Bu ifade, Tevrat'ın dilinde

insan kapasitesinin ve bilgi dağarcığının esas alındığını anlatır. Fakat Tevrat'ta anlamada güçlük çekilen, akılla açıklanması zor olan sembolik ifadeli birçok pasaja rastlanır. Bu durum zaman içerisinde Tevrat üzerine kafa yoran Yahudi din bilginlerini çok farklı yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Bu yorumlar zamanla öyle esnek bir hâl almıştır ki Yahudi geleneğinde Tevrat'ın yetmiş yüzünün olduğu şeklinde bilgilere rastlanmaktadır.¹⁶⁵ Bu ifade de kesretten kinâye olup, Tevrat'ın tefsirinin sınırsız olacağı anlamına gelir.¹⁶⁶

Geleneksel Yahudi anlayışına göre Tevrat tefsirinde dört farklı yöntem uygulanmaktadır. Bunlar *peşat*, *deraş*, *remez* ve *sod*'dur.

a) *Peşat*. Kelime anlamı itibariyle “yaymak, genişletmek, düzlemek, basit, yalın” demektir. *Peşat* türü yorumlarda dikkat edilen hususların başında ilgili kelime ya da ifade birimlerinin bağlamsal anlamı gelmektedir. Bu yorumlarda ilgili pasaj hakkında geleneksel Yahudi anlayışı son derece önemlidir. Bu tür tefsirlerin en meşhuru Rabbi Şlomo Yitshaki (Raşi, ö. 1105) adlı din adamına ait tefsirdir. Bu, İslam tefsir geleneğindeki zâhirî yorum tarzına benzer.¹⁶⁷

- **Tevrat'ta anlamada güçlük**
- **çekilen, akılla açıklanması zor**
- **olan sembolik ifadeli birçok**
- **pasaja rastlanır. Bu durum zaman**
- **içerisinde Tevrat üzerine kafa**
- **yoran Yahudi din bilginlerini çok**
- **farklı yorumlar yapmaya sevk**
- **etmiştir. Bu yorumlar zamanla**
- **öyle esnek bir hâl almıştır ki**
- **Yahudi geleneğinde Tevrat'ın**
- **yetmiş yüzünün olduğu şeklinde**
- **bilgilere rastlanmaktadır. Bu**
- **ifade de kesretten kinâye olup,**
- **Tevrat'ın tefsirinin sınırsız olacağı**
- **anlamına gelir.**

165 Bamidbar Rabba, 13: 15-16.

166 Buna göre kutsal metnin bâtinî manasının sınırsızlığı konusunda sûfiyedeki işârî tefsir ile Yahudilikteki bâtinî tefsir birleşmektedir (krş. bu çalışma, s. 6, 46-47).

167 Bk. Musa b. Meymûn, *Tişvot ha-Rambam* (ed. Joshua Blau), Yeruslayim 1989), II, 508; III, 110; IV, 18.

Philo, Tevrat metnindeki antropomorfik ifadeler ile diğer bazı anlatımları mecaz olarak anlamakta ve açıklamakta; bu suretle metnin insanlar için daha anlaşılır olacağını savunmaktadır.

b) *Deraş*. Sözlükte “açıklamak, araştırmak” anlamına gelir. Terim olarak “ahlakî öğeler içeren menkıbevi, teolojik, kıssadan hisse türü anlatımların yoğunlukta olduğu yorumlar” anlamını içerir; ayrıca bu terim hukukî metinler için de kullanılabilir. Aynı kökten türeyen *Midraş* hem bu tür anlatımlara hem de bu anlatımların toplandığı kitaplara ad olmuştur.

c) *Remez*. Sözlükte “ima, işaret” anlamına gelir. Arapçadaki *remz* ile aynı kökendir ve aynı anlamda, yani alegorik/mecazi anlatımlar için kullanılır. Yahudi tefsir geleneğinde bu tür yorumun en ünlü temsilcisi İskenderiyeli Philo (ö. 50) olarak bilinmektedir.¹⁶⁸ Philo, Tevrat metnindeki antropomorfik ifadeler ile diğer bazı anlatımları mecaz olarak anlamakta ve açıklamakta; bu suretle metnin insanlar için daha anlaşılır olacağını savunmaktadır.

d) *Sod*. Kelime anlamı itibarıyla “sır, gizem” demektir. Kutsal metnin ezoterik ve bâtinî tefsiri için kullanılır. Bu türün en güzel örneği *Zohar* kitabıdır. İslam topraklarında yaşayıp eserlerini Arapça kaleme alan Yahudi âlimler, Tevrat’ın bu şekildeki yönü için *bâtın*, *mahfiy* ve *esrâr* gibi ifadeler kullanmışlardır. Bazı Arapça metinlerde literal olanın dışındaki anlamlar için şemsiye isim olarak *te’vil* kelimesi geçer. Saadya Gaon, *Kitâbu’l-Emânât ve’l-İtikadât* adlı eserinde metni zâhirî ve lafzî anlamın dışında anlamının hangi yollarla mümkün olacağını anlatmakta, zâhirî anlamın dışındaki yorumları *te’vil* olarak ifade etmektedir.¹⁶⁹

Dört farklı yöntemin bir arada ilk uygulandığı tefsir olarak genelde Bahya ibn Aşer’in Tevrat tefsiri gösterilir. Yahudi geleneğinde Rabenu Bahya olarak bilinen müellif, tefsirinin mukaddimesinde bu dört yöntemi ismen

168 Philo Philo, *On Husbandry*, 97.

169 Haggai Ben-Shammai, “The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia’s Method”, *With Reverence for the Word*, ed. Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, Oxford University Press, New York 2003, s. 35-43. Yukarıdaki dört farklı yorum tarzının kaynağı için bk. Moshe Idel, “The Zohar as Exegesis”, *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 90.

zikretmekte; bâtinî yöntemin (Kabala yorumu) en doğrusu olduğunu ve gerçek manayı ihtiva ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁰

Yahudi araştırmacılara göre ilk tam tefsir, Raşi'nin *peşat* (zâahirî) türündeki Tevrat tefsiridir. Raşi'yi takiben Avraham ibn Ezra, Yosef Kara, Şmuel ben Meir, Beaugencyli Rabbi Eliezer *peşat* türü tefsir ekolünün önde gelen isimleri olmuşlardır.¹⁷¹

B. Yahudî'likte Bâtınî Tefsir Geleneği

Yahudi geleneğinde Tevrat'ın ve diğer kutsal metinlerin bâtinî yorumları çok eski dönemlere kadar gitmektedir. Bunun ilk örnekleri, İskenderiye Yahudi cemaati arasında bilinen alegorik yorum yöntemidir. *Alegori*, Grekçe *allos* kelimesinden gelmekte olup, terim olarak bir metinden ilk okunuşta anlaşıl-

- **Philo ve diğer Yahudi**
- **müfessirlerinin Tevrat'ı bâtinî**
- **yorumuna tabi tutmalarının temel**
- **amacı, Tevrat'ın Tanrı sözü**
- **olmakla birlikte makul, kabul**
- **edilebilir ve insanlar tarafından**
- **anlaşılabilir bir yapıya sahip**
- **olduğunu ortaya koymaktı.**

lan anlamın dışında başka bir anlam kastedilmesi için kullanılmaktadır. Alegoriye başvurulmasının sebebi, okurun metni daha kolay anlamasını sağlamaktır. Bu, bazen sembolik anlatımla, bazen de mecazla sağlanır.

Yahudiler arasında alegorik/bâtinî yorum örneklerine ilk olarak Tevrat bilgini Philo'nun öncüsü kabul edilen Aristobulus'ta (m.ö. II. yüzyıl) rastlanmaktadır. Philo bu geleneği zirveye taşımıştır. Philo ve diğer Yahudi müfessirlerinin Tevrat'ı bâtinî yorumuna tabi tutmalarının temel amacı, Tevrat'ın Tanrı sözü olmakla birlikte makul, kabul edilebilir ve insanlar tarafından anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktı. Bu amaçla hem Tanrı'yı antropomorfik bir üslupla anlatan pasajlar yorumlandı hem de Tevrat'ın birçok pasajı sembolik ve bâtinî yorumla açıklandı. Philo'ya

170 Bahya ben Aşer, *Peruş al ha-Tora*, Hakdama. Ayrıca bk. Arthur Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 65-66.

171 Robert A. Harris, "Jewish Biblical Exegesis from its beginnings to the twelfth century", *The new Cambridge history of the Bible, 2, From 600 to 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 604-612; Robert A. Harris, "Twelfth-Century Biblical Exegesis and the Invention of the Literature", *The Multiple Meaning of Scripture*, Leiden 2009, s. 311-315.

göre Tevrat pasajlarının bir bedeni bir de ruhu vardır. Önemli olan o ruhu açığa çıkarmaktır. Philo, risalelerinde Tekvin Kitabı'nın baş kısımlarındaki ayetlere konu olan dünyanın yaratılışı, Tanrı'nın ruhu, Tanrı'nın yedinci gün dinlenmesi, adamın ve kadının yaratılması, yasak meyveden yenilmesi, cennetten kovulma gibi hususlarda zâhirî anlamın dışında açıklamalar yaparak Tevrat metnini akıl ve mantıkla bağdaştırmaya çalışmıştır. Müslüman sûfiler gibi Philo da Tevrat ayetlerini bâtinî olarak yorumlarken zâhirî anlamı yok etmediğini, fakat asıl anlamın alegorik açıklamalar olduğunu vurgulamıştır.¹⁷²

Yahudiler arasında iki konuda yoğun bir mistik anlatım hareketlenmesi görülür. Bunlardan ilki, Tekvin Kitabı'nın baş kısmıdır; burada dünyanın yaratılışından bahsedilir. İkincisi ise Hezekiel Kitabı'nın ilk üç bölümü olup Hezekiel'in, Tanrı'nın tahtı ile ilgili vizyonlarını içermektedir.¹⁷³ Yaratılış anlatılarının Yahudi mistik literatüründeki başyapıtı *Sefer Yetsira* olarak bilinen kitaptır. Talmud döneminde Filistin coğrafyasında dolaşıma giren *Sefer Yetsira*, kâinatın 32 ilâhî güçten oluştuğundan bahsetmektedir. Bu güçlerin 22'si İbrânî alfabesi, 10'u da *on sefirot*, yani Tanrı'dan sudur eden metafizik âlemlerdir.¹⁷⁴

Yahudi mistiklerinin bir diğer metni de *Sefer ha-Bahir* olarak bilinmektedir. Bu eser, 1175 yılında Fransa'nın güneyindeki Provence bölgesinde ortaya çıkmış, miladî I. asırda Filistin'de yaşayan Rabbi Nehunya ben ha-Kana'ya atfedilmiştir. Anlaşılması çok zor bir metin olarak bilinir. *Sefer ha-Bahir*'de *on sefirot* (Tanrı'dan sudur eden metafizik âlemler), İbrânî alfabesi, reenkarnasyon ve hayatın devamlılığını sağlayan enerji gibi hususlar anlatılmaktadır.¹⁷⁵

172 Detaylı bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011, s. 97-124.

173 Bk. Michael D. Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011, s. 34-35.

174 Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. Allan Arkush, Princeton University Press, New Jersey 1987, s. 24-35; Steven Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 52-53. Sefirotlarla ilgili geniş bilgi için bk. Green, *A Guide to the Zohar*, s. 28-59; Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, İstanbul 2015, s. 17-31; Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil, İstanbul 2012, s. 93-103.

175 Detaylı bilgi için bk. Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah* (trans. Allan Arkush), Princeton University Press, New Jersey 1987, s. 49-198; Gabriella Samuel, *The Kabbalah Handbook*, Penguin Books, New York 2007, s. 444.

Yahudi mistik geleneğine göre İbrânîce son derece önemlidir. Mesela Kabbalâcılara göre İbrânî harfleri Tanrı'nın kâinatı yaratmada kullandığı araçlar olup, hayat enerjisiyle kâinatın devr-i daimi enerjisini oluşturur.¹⁷⁶

Yahudi mistiklerine dair eserler incelendiğinde, onların edindikleri tecrübelerde ve kazandıkları manevi makamlarda Tevrat taliminin son derece önemli bir

yere sahip olduğu fark edilir. Fakat bu talim sıradan bir ders talimi şeklinde olmayıp belirli ritüelleri vardır. Yahudi mistik literatüründe *sar ha-Tora* (Tevrat'ın prensi) adı verilen bir melek, insanlardan hak edenlere Tevrat'ın nasıl talim edileceğini ve gizli sırlarını öğretir. Bunun için adayın kırk gün oruç tutmak, haram yememek, kadına bakmamak gibi bazı pratikler uygulaması gerekir.¹⁷⁷ Yahudi mistiklere göre Tevrat talimi yapacakların bilmeleri gereken en önemli şey, Tevrat'ın literal anlamının dışında gizli/sırlı sayısız anlamının olduğudur. Tevrat'ın her bir kelimesi semavî sırlar içermektedir.¹⁷⁸ Buna göre literal/lafzî anlam sadece görüntü olup metinde kastedilen anlam bambaşkadır.¹⁷⁹

Müslüman sûfiler gibi Yahudi mistikler de Tevrat'ın sırlarını sıradan insanlarla paylaşmayı yanlış bulurlar.¹⁸⁰

- **Yahudi mistiklere göre**
- **Tevrat talimi yapacakların**
- **bilmeleri gereken en**
- **önemli şey, Tevrat'ın literal**
- **anlamının dışında gizli/sırlı**
- **sayısız anlamının olduğudur.**
- **Tevrat'ın her bir kelimesi**
- **semavî sırlar içermektedir.**
- **Buna göre literal/lafzî**
- **anlam sadece görüntü olup**
- **metinde kastedilen anlam**
- **bambaşkadır.**

176 Yonathan Kolatch, *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*, New Jersey: Ktav Publishing House, 2006, I, 248-249.

177 Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, §314; Michael D. Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbala* (ed. Frederick E. Greenspahn), New York 2011, s. 40-41.

178 *Zohar*, III: 149a.

179 Meesela bk. *Zohar*, III: 152a. Ayrıca bk. Frank Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages* (ed. Arthur Green), New York 1986, s. 119-120.

180 Mesela bk. Aviezer Ravitzky, "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed" *AJS Review* VI (1981), s. 113; Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", s. 117.

C. Bâtınî Tefsir Olarak Zohar Kitabı

Kelime olarak “parlama, ihtişam” anlamına gelen *Zohar*, Yahudilik mistisizminin en önemli ezoterik (bâtınî) yorumu olan *Kabala* geleneğinin temel kitabı kabul olup, Ârâmîce yazılmıştır.

Ortaçağ'ın büyük Yahudi düşünürü İbn Meymun, felsefi birikimini de kullanarak, Yahudilik'teki emirlerin akla uygunluğunu, inançlarının akılla çelişmediğini anlatmaya çalışmıştır. Bu çerçevede İbn Meymûn, ilâhî emirler ve yasakların sembolik bir değer taşıdığını, bunların yegâne hikmetinin de insanın rabbini bilmesi yönünde bir eğitim olduğunu söyler. Fakat emir

1200'lü yıllarda hem Müslüman hem de Hıristiyan dünyada yoğun bir zühd ve riyazet hayatı yaşayan sûfî/mistik tarikatların arttığı görülmektedir. Bir yandan Hıristiyan Fransiskanlar ve Dominikanlar, diğer yandan İslam dünyasındaki tasavvuf rüzgârı Yahudilerde de alternatif bir mistik söylem oluşturma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İşte Zohar adı altında kitaplaştırılan önceki tecrübe ve birikimler, mistik eğilimlerin arttığı bir ortamda Yahudilerin de kendi mistik söylemleri olarak doğmuştur.

ve yasakların hikmetleri ve Tanrı'nın bunlar aracılığıyla alınmasını istediği ders/amaç anlaşılınca artık bunların uygulanmasına gerek kalmayacağı yolunda yorumlar ortaya çıkmaya başlayınca, bu yorumların sebebi olarak görülen İbn Meymûn hedef tahtasına oturtulmuş; İspanya ve Fransa'da büyük bir tepkiyle karşılanmış, başta *Delâletü'l-Hâirîn* olmak üzere kitapları yakılmıştır.

Aynı dönemlerde yani 1200'lü yıllarda hem Müslüman hem de Hıristiyan dünyada yoğun bir zühd ve riyazet hayatı yaşayan sûfî/mistik tarikatların arttığı görülmektedir. Bir yandan Hıristiyan Fransiskanlar ve Dominikanlar, diğer yandan İslam dünyasındaki tasavvuf rüzgârı Yahudilerde de alternatif bir mistik söylem oluşturma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.¹⁸¹ İşte *Zohar* adı altında kitaplaştırılan önceki tecrübe ve birikimler, mistik eğilimlerin arttığı bir ortamda Yahudilerin de kendi mistik söylemleri olarak doğmuştur.¹⁸² Yukarıda da

181 Tasavvuf ve Yahudi mistisizmi arasındaki etkileşimler için bk. Tom Block, *Selam-Şalom*, Bilim, İstanbul 2010, s. 177-248.

182 Bk. Green, *A Guide to the Zohar*, s. 20-21, 90-91, 97-98.

ifade edildiği gibi Yahudi mistikleri arasında ezoterik (bâtinî) tecrübe ve sırların başka insanlarla paylaşılmaması önem arz etmektedir. *Zohar*, bu anlamda Yahudi mistiklerin asırlardır şifahi olarak aktardıkları sırların yazıya dökülüp açığa çıkarılmış hâli olarak istisnai bir metindir.

Günümüzde geçerli kanaate göre *Zohar*, Moşe de Leon tarafından 1280'li yıllarda derlenmiştir.¹⁸³ Moşe de Leon ile Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin çağdaş olması, ikisinin de İspanya'da yaşaması ve benzer konuları işlemele-ri, aralarında bir etkileşimin olduğunu akla getirmektedir.¹⁸⁴

Zohar'ın öğretisi, efsanevi bilgilere göre M. 2. yüzyılın ilk yarısında ölen Rabbi Şimon bar Yohay'ın, talebeleriyle birlikte bir beldeden diğerine sürekli olarak dolaşmaları üzerinden anlatılmaktadır. *Zohar*'ın anlatılarında Bar Yohay ve talebeleri, insanlarla karşılaşarak onlardan farklı sırlar öğrenirler. Karşılaştıkları insanlar tanınmadık kimseler olmalarına rağmen, onları şaşırtacak derecede sırlara vakıftırlar. Bu gizemli üstadlar bazen bir pir-i fani, bazen bir çocuk, bazen bir tüccar, bazen de merkebinin üzerinde dolaşan sıradan bir adamdır. Hem Şimon bar Yohay hem de talebeleri hiç beklenmedik sırlara vakıf olan bu insanların bildikleri karşısında her defasında şaşkınlık yaşamaktadırlar. *Zohar*'daki bu ve diğer anlatıların kurgu olduğu açıktır. Bu anlatılarda dikkat çeken ilginç bir husus, bu irfanî bilgilerin bir sinagogda ya da *beyt midraş*'ta değil, bir ağaç altında, bir pınar başında yahut bir yol üzerinde edinilmesidir.¹⁸⁵

Zohar, üç ana bölümden oluşur. (1) *Sefer ha-Zohar al ha-Tora* (Tevrat'ın Zohar Tefsiri); (2) *Tikkuney Zohar* (Zohar'a Eklemeleler); (3) *Zohar Hadaş* (Yeni Zohar).¹⁸⁶

183 Eitan P. Fishbane, "The Zohar", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011, s. 55-57; Kolatch, *Masters of the Word*, I, 234-235; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 162-168.

184 Görebildiğimiz kadarıyla İbnu'l-Arabî'nin eserleriyle *Zohar* arasında Türkçe karşılaştırma-lı bir çalışma yapılmamıştır. Diğer dillerde ise, doğrudan konuyla ilgili Ariel Bension'a ait 1932 yılında yayımlanan *Zohar in Moslem and Christian Spain* adlı kitap ile Ronald Kiener'e ait "İbn al-'Arabi and the Qabbalah", *Studies in Mystical Literature* II (1982), s. 26-52" ve "Jewish Mysticism in the Land of the Ishmaelites: A Re-Orienta-tion", *The Convergence of Judaism and Islam* (ed. Laskier Michael and Yaacov Lev), Gainseville 2011, s. 147-167" künyeli çalışmalar mevcuttur.

185 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 71-73.

186 Scholem, *Kabbalah*, s. 214-219; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 250-251; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 159-161.

1. *Sefer ha-Zohar al ha-Tora*. Tevrat tefsir olup Zohar'ın ana bölümünü oluşturur. Klasik baskıları üç ciltten meydana gelir. Birinci cilt “Tekvin”, ikinci cilt “Çıkış”, üçüncü cilt Tevrat'ın diğer üç kitabı hakkındadır.

2. *Tikkuney Zohar* (Zohar'ın Eklmeleri). *Zohar*'a sonradan eklendiği kabul edilir. Tevrat'ın ilk kelimesi olan “bereşit” (başlangıçta) kelimesinin yetmiş farklı açıklamasını yapmaktadır. Burada “Tevrat'ın yetmiş yüzü/ açıklaması vardır” şeklindeki sözün uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu bölümde ayrıca İbrânî harflerinin sırları işlenir. Zohar'ın ana bölümünü oluşturan az önceki üç ciltlik esere ek şeklinde dördüncü cilt olarak basılmaktadır.

3. *Zohar Hadaş* (Yeni Zohar): Farklı *Zohar* el yazmalarından derlenerek bir araya getirilmiş ilaveleri içermektedir. *Zohar*'a yapılan ilavelerin dışında “Rut”, “Neşideler Neşidesi” ve “Vaiz” kitaplarına yapılan kısa yorumlardan oluşur. Bu bölüm *Zohar*'ın ilk baskılarında bulunmaz; *Zohar*'ın üç ciltlik ana bölümünü ve bir ciltlik ekiyle birlikte beşinci cilt olarak basılmaktadır.

XIII. yüzyılda yazıldıktan sonra Yahudiler arasında büyük bir rağbet gören *Zohar*, birçok tartışmaya da yol açmıştır. Bu yüzden bazı Yahudi âlimleri, insanların *Zohar*'ı hakkında anlayamayacaklarını ve heretik (sapkın)

Kabalacıların en önemli eseri olduğuna ve içinde bütün sırları barındırdığına inanılan Zohar'ın dinamik bir yapısının olduğu, kâinatın her saat değişmesine paralel olarak Zohar'ın anlam ve sırlarının da sürekli değiştiği iddia edilir. Dolayısıyla Zohar, yorumu ve açıklamaları bitmek tükenmek bilmeyen bir hazine sayılır.

grupların çoğalacağını, o nedenle *Zohar* talim etmenin gizli kalması ve ehli olmayanın bu tür ilimlerle uğraşmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Kabalacılar arasında, “kutsal sessizlik” sırrını ifşa etmemeye yönelik eğilimler önemlidir.¹⁸⁷

Önce Ârâmîce yazılan *Zohar*'ın, daha geniş kitlelere ulaştırılması için XIV. yüzyıldan başlamak üzere bazen kısmi bazen de tam olarak İbrânîce'ye çevirileri yapılmıştır.

Kabalacıların en önemli eseri olduğuna ve içinde bütün sırları barındırdığına inanılan *Zohar*'ın dinamik bir yapısının olduğu, kâinatın

187 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 8.

her saat değişmesine paralel olarak Zohar'ın anlam ve sırlarının da sürekli değiştiği iddia edilir.¹⁸⁸ Dolayısıyla *Zohar*, yorumu ve açıklamaları bitmek tükenmek bilmeyen bir hazine sayılır.

D. Tevrat Metinleri Üzerine Yapılmış Bâtinî Tefsir Örnekleri

Bu kısımda *Zohar* başta olmak üzere, Tevrat pasajlarını literal anlamın dışında anlayıp bâtinî tarzda yorumlayan metinlerden örnekler sunulacaktır.¹⁸⁹

1. Peşer Habakkuk

*Nöbet yerinde, gözcü kulesinde durayım, bakayım Rab bana ne diyecek, yakınmalarına ne yanıt verecek göreyim. Şöyle yanıtladı Rab: “Göreceklerini taş levhalara oyarak yaz. Öyle ki, okuyanlar hızlı okusunlar.”*¹⁹⁰

Tefsiri (*peşaro*): Tanrı, Habakkuk'a son kuşağın başına gelecekleri yazmasını söyledi; ancak ona bu olayların ne zaman yaşanacağını bildirmemi. “Okuyanlar hızlı okusunlar” sözleriyle, Tanrı'nın hizmetkârları olan peygamberlerin sözlerindeki sırları Tanrı tarafından anlaması sağlanan Doğruluk Öğretmeni kastedilir.¹⁹¹

2. Dünyanın bet (be) harfiyle yaratılışı¹⁹²

*“Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı.”*¹⁹³

Rav Hammuna dedi ki: Harflerin sıralamasını ters buluyoruz. Zira “**b**ereşit **b**ara **E**lohim **e**t” derken ilk iki kelime *bet* (be) ile ondan sonraki iki kelime *alef* (elif) ile başlıyor. Sebabi şudur: Tanrı, yer-

188 Idel, “The Zohar as Exegesis”, s. 97.

189 Bu kısımda Tevrat pasajlarının tefsiri doğrudan tercüme edilerek korunmuş, herhangi bir yorum katılmamıştır.

190 Habakkuk, 2: 1-2.

191 Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London 2004, s. 512; Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, s. 500.

192 Zohar, I: 2b-3b.

193 Tekvin, 1: 1.

yüzünü yaratmak istediğinde bütün harfler Tanrı'nın zihninde gizliydi. Dünyayı yaratmadan önce Tanrı 2000 yıl boyunca onlarla oynadı ve onlar üzerine düşündü. Yeryüzünü yaratmasının arifesinde harfler kendilerini sondan başa doğru Tanrı'ya sunmaya başladılar.

Önce (İbrânî alfabesinin son harfi olan) *tav* (ת [te]) harfi Tanrı'nın huzuruna girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin mührün olan *Emet* (אמת [hakikat/hakk]) kelimesinin son harfi olarak mührünü ben tamamlıyorum. Nitekim sen de **Hak** olarak isimlendiriliyorsun. Hakkın Kralı'na dünyayı hakikatle yaratmak yaraşır. Yüceler Yücesi şu şekilde cevap verdi: Görünüşte buna layık gibisin ama yaratmayı seninle başlatmak uygun değildir. Zira sen aynı zamanda *maveť* (מת [mevt: ölüm]) kelimesini tamamlayan harfsin. Bu sebeple yaratmanın aracı olarak kullanılmayı hak etmiyorsun. Bunun üzerine *tav* harfi hemen huzurdan ayrıldı.

Ardından *şin* (ש) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin adın *Şadday*'dır (שדד el-Kâdir). Dünyayı kutsal isminle yaratman çok yakışık alır. Yüceler Yücesi cevapladı: Görünüşte buna layık gibisin ve haklısın ve iyisin de. Fakat aldatma ve yalan anlamına gelen *şeker* (שקר) kelimesi senin *şin* harfini arasına almadan kelimeyi tamamlayamıyor. Her ne kadar sen doğruluk timsali olan üç atayı (İbrahim, İshak ve Yakup) içinde barındırsan da (*şin* [ש] harfindeki üç çatal) diğer iki harf sana eklenerek “yalan”ı (*şeker*) ortaya çıkarıyorsunuz. Bunu görünce *şin* harfi hemen huzuru terk etti.

Bu suretle bahsedilen bâtinî tefsirde İbrânî alfabesindeki harfler sondan başa doğru sırasıyla Tanrı'nın huzuruna girip kendilerini Tanrı'ya sunarlar.¹⁹⁴ Nihayet *bet* (ב) harfinin de huzura girip çıkmasının ardından tefsir şöyle tamamlanır:

Alef (א) [elif] harfi ayakta dikili kaldı ve huzura girmedi. Yüceler Yücesi ona “*Alef alef!* Neden diğer harfler gibi huzuruma girmiyorsun?” diye ses-

194 Bu harflerin kendilerine Tanrı'ya asıl sunduklarına ilişkin bilgiler için bk. Yasin Meral, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtinî Yorumu”, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*, KURAMER Yay., İstanbul 2018, s. 160-163.

lendi. *Alef* şöyle cevap verdi: “Âlemlerin efendisi! Gördüm ki harfler birer birer huzurundan eli boş döndüler. Ben ne yapabiliyordum ki! Ayrıca sen bu şerefi *bet* harfine bahşettin bile. Bir kuluna verdiği hediyeyi geri alıp bir başka kuluna vermesi Yüce Kral'a yakışmaz.” Bunun üzerine Yüceler Yücesi şöyle dedi: “*Alef alef!* Her ne kadar dünyayı *bet* harfiyle yaratacak olsam da sen harflerin ilki olacaksın. Ben seninle tek (*Abad*) olarak anılacağım. Seni hesaba katmadan hiçbir sayı sayılamayacak ve her şeyin sırası senden başlayacak.”

3. Gematria (Ebcad) Kullanımları

Birinci örnek: “Şabat *Günü'nü kutsal sayarak hatırla (Zahhor)*!”¹⁹⁵

Pasajda geçen “hatırla” (*zahhor* זכר) kelimesinin harflerinin ebcad değerleri $7+20+200=227$ şeklindedir; “*braba*” (ברכה) [bereket/kutsama] kelimesinin ebcad değerleri de $2+200+20+5=227$ 'dir. Buradan şu sonuç çıkar: “Cumartesi yaşağı”nı (Şabat) gözetenin hayatına bereket gelir.¹⁹⁶

İkinci örnek: Yakup Edom topraklarında, Seir ülkesinde yaşayan ağabeyi Esav'a önceden haberciler gönderdi. Onlara şu buyruğu verdi:

*“Efendim Esav'a şöyle deyin: Kulun Yakup diyor ki: Şimdiye kadar Lavan'ın yanında konuk olarak kaldım.”*¹⁹⁷

“*גרתִי*” (kaldım) kelimesinin ebcad değeri 613'tür. Bu rakam Yahudilik'teki emir ve yasakların toplamına eşittir. Buradan şu çıkar: Yakup, “Kaldım” ifadesiyle “Her ne kadar Lavan gibi bir sahtekârın yanında yaşasam da Tanrı'nın buyruklarından ayrılmadım, 613 emri yerine getirdim, yani onun kötülükleri bana bulaşmadı” demek istemiştir.¹⁹⁸

195 Çıkış, 20:8.

196 Katz, “Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture,” s. 56.

197 Tekvin, 32: 4-5.

198 Raşi, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit 32:5. Üçüncü bâtinî tefsir örneği için bk. Yasin Meral, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtinî Yorumu”, *a.g.e.*, s. 164; “Yakup'un Tanrı'nın Meleğiyle Güreşmesi”ni anlatan Tevin 32: 22-28'in bâtinî yorumu hakkında bilgi için bk. aynı yazı, s. 164-165.

4. Kadının, Erkeğin Kaburga Kemiginden Yaratılması

“Tanrı Âdem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi.”¹⁹⁹

Tevrat’ın başından, bu metindeki “וייסגור בשר” (etle kapadı) ifadesine kadar *sameh* (ס) [s] harfi hiç kullanılmadı. Bu da kadının yaratılmasına kadar şeytanın dünyaya giriş yapacağı bir yer bulamadığını gösteriyor. Havva yaratılır yaratılmaz şeytan onunla birlikte yaratıldı. Bir başka noktada da *sameh* (ס) harfinin şekline baktığımızda onun kapalı oluşundan kadının kocasına karşı daima kapalı kutu olacağına işaret çıkarabiliriz.²⁰⁰

Sonuç olarak, Tevrat’ın bâtinî tefsirine dair buraya kadar ele alınan konularda şu hususlar dikkati çekmektedir:

- 1) Verilen bilgilerden, Yahudilik’teki mistik tecrübelerin ve bunlara dayalı Tevrat yorumlarının –sûfî-işârî tefsirdekiler gibi- bireysel, indî ve sübjektif görüşler olduğu ortaya çıkmaktadır.
- 2) Hıristiyanların manastır gelenekleri ve buna bağlı olarak Fransisken ve Dominiken tarikatlar ile İslam dünyasındaki Sûfî akımlar, Yahudileri kendilerindeki mistik yorumları ortaya çıkarmaya yönelmiştir. Özellikle mistik/bâtinî *Zohar* kitabı, Hıristiyan ve Müslüman meydan okumalarına Yahudi cevabını temsil etmektedir.
- 3) *Zohar* öncesinde hem mistik tecrübeler hem de Tevrat’ın yorumuyla ilgili sırlar kapalı kapılar ardında ve sadece şifahi olarak nakledilirken *Zohar* ile birlikte nakiller iki kapak arasında insanlara sunulmuştur.
- 4) Yahudi mistiklerinin Tevrat’ın bâtinî tefsiriyle ilgili tutumları dinamik ve değişkendir; aynı ayet farklı zamanlarda farklı mistiklere göre değişik anlamlar kazanabilmektedir.

199 Tekvin, 2: 21-22.

200 Hezekiah ben Manoah, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit 2: 21-22; Bahya ben Aşer, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit, 2: 21-22.

- 5) Tevrat'ın bâtinî tefsiri sadece Orta Çağ'da değil, bugün de Yahudilerde çok rağbet gören bir alandır. Öyle ki, günümüzde *Zohar*'ı yaygınlaştırma konusunda Hıristiyan misyonerlerin çalışmalarını andıran faaliyetler icra edilmektedir.
- 6) Literal/lafzî tefsir anlayışıyla öne çıkan Rabbi Şlomo Yitshaki (Raşi, ö. 1105) ve onu takip eden ekol bile birçok Tevrat pasajını yorumlarken bâtinî yorumlara yer vermişlerdir.
- 7) Günümüzde İsrail'deki birçok dinî grup *Zohar*'dan “Zohar ha-Kadoş” (kutsal Zohar) diye bahseder ve onu vaazlarında temel başvuru kaynağı olarak kullanırlar.
- 8) Sûfî-işârî tefsirlerde olduğu gibi Yahudi dinî metinlerinin bâtinî yorumda da sınırsız esneklik vardır. Ancak bu esneklik, Tevrat'taki bir sorunu yorumlarken daha büyük metafizik/mistik sorunlar üretir.
- 9) Tevrat'ta anlaşılması zor, aklen veya ahlaken kabul edilmesi imkânsız gibi görülen birçok sorun, bâtinî anlamın verdiği yorum esnekliği sayesinde çok rahat çözülmektedir. Bu anlamda bâtinî yoruma başvurmanın Yahudi hahamlar açısından birçok pratik faydası vardır.

VII- Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî-İşârî Yorumun İlmî Değeri²⁰¹

İslam ilim tarihinde tefsir faaliyeti erken dönemlerde başlamış olsa da, “*tefsir*” kavramıyla ilgili ilk terimsel tanımlar oldukça geç bir döneme rastlar. Görebildiğimiz kadarıyla bu dönem hicrî V. asırdır. Daha önce de belirtildiği üzere²⁰² müfessir Sa‘lebî (ö. 427/1035) tefsir konusunda rivayetlere dayalı olarak konuşmak gerektiğini ifade etmişti. Begavî’nin (ö. 516/1122) de benzer açıklamalar yaptığını görmüştük. Bunlardan önce İmam Mâtürîdî “tefsir” ile “te’vil” kavramını birbirinden ayırarak tefsiri, “sahabenin ayetlere ve ayetlerin geldiği ortama dair sahip oldukları bilgiler ve beyanlar” ile sınırlamıştır. Sahâbe topluluğu Kur’an’ın

- İmam Mâtürîdî “tefsir” ile
- “te’vil” kavramını birbirinden
- ayırarak tefsiri, “sahabenin
- ayetlere ve ayetlerin geldiği
- ortama dair sahip oldukları
- bilgiler ve beyanlar”
- ile sınırlamıştır. Sahâbe
- topluluğu Kur’an’ın indiği
- muhatabı ve inmesine
- sebep olan olayları bildikleri
- için onların tefsiri Allah’ın
- muradıdır. Bundan dolayı
- da tefsir te’vilden daha
- önemlidir. Çünkü te’vil
- ulemaya (fukahâ) aittir ve
- muhtelif şekillerde yapılabilir;
- te’vilde sözün sahibi beşerdir;
- o te’vil yapan kendi yorumunu
- Allah’a nispet etmez.

201 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Nihat Uzun’un *Kur’an’ın Bâtînî ve İşârî Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 181-236) kısaltılmış şeklidir.

202 Bk. Bu çalışma, s. 2.

indiği muhatabı ve inmesine sebep olan olayları bildikleri için onların tefsiri Allah'ın muradıdır. Bundan dolayı da tefsir te'viliden daha önemlidir. Çünkü te'vil ulemaya (fukahâ) aittir ve muhtelif şekillerde yapılabilir; te'vilde sözün sahibi beşerdir; o te'vil yapan kendi yorumunu Allah'a nispet etmez.²⁰³

İlerleyen zamanlarda, Sahâbeden rivayet şartını merkeze almadan yapılan tefsir tanımlarına da rastlanır. Mesela Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ulema arasında yaygınlaşan tefsir tanımına Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetini de dâhil ederek şöyle bir tanım yapmıştır: “Tefsir, *Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin*, bu lafızların delaletlerinin, kelime ve terkip durumundaki hükümlerinin, bu terkip hâlinin onlara yüklediği manaların ve bunları tamamlayıcı hususların araştırıldığı ilimdir.”²⁰⁴ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) “tefsir ilmi, *beşerin gücü nispetinde* ve Arapça kaidelerin gerektirdiğine göre Kur'an nazımının manasını araştıran ilimdir” demektedir.²⁰⁵ Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) ise, tefsirin, “Kur'an-ı Kerim'in manasını açıklamak ve beyan etmek” anlamında kullanılmasının âlimler arasında adet haline geldiğini söyler.²⁰⁶

Tefsiri ayetlerin anlamlarını sadece sağlam senetli rivayetlere dayalı olarak izah etmek şeklinde anlayan ulemanın yanında, hem *rivayetleri* hem de *aklın faaliyetini* (dirayet) tefsire dâhil eden âlimler de vardır. Giderek sayıları artan bu âlimlere göre tefsir, nihayetinde Kur'an'ın lafızlarının manasını ortaya koymaktır. Bu konuda Resûlullah ve ashabından gelen sağlam rivayetler önemli olmakla birlikte, bu rivayetlerin Kur'an'ın tamamını tefsir

203 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 349.

204 Ebû Hayyân Muhammed el-Endelüsî, *el-Babru'l-Mubîh fi't-Tefsîr* (nşr. Sıdkı M. Cemil), Beyrut 1420/2000, I, 26.

205 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn 'an Esâmi'l-Kütüb*, Bağdat 1941, I, 427. Benzer tanımlar için bk. M. Abdülazîm *ez-Zürkânî*, *Menâbilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, II, 3; Muhammed es-Seyyid Hüseyin *ez-Zehebî*, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 13; Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1423/2003, s. 26.

206 Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhâtü'l-Fünûn* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, I, 493; genel manalı benzer tefsir tanımları için keza bk. Ebû Abdillâh Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr fi Kavâ'idü 'İlmi't-Tefsîr*, çev. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1989, s. 47; Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mer'âşî, *Tertîbü'l-'Ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 163.

için yetmeyeceği açıktır. Zira Resûlullah zamanında Kur'an'ın bütünü tefsir edilmediği gibi buna ihtiyaç da duyulmuyordu.²⁰⁷ Dolayısıyla bir tefsir faaliyetinde, -“*riwayet*”in yanında- *aklı ve Arap Dili'nin imkânlarını* kullanmak demek olan “*dirayet*”i de konuya dâhil etmek kaçınılmaz olmuştur.

Bu bilgilerden şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Tefsir, Allah'ın kelamından kastedilen manayı ortaya koymaya çabasıdır. Müfessir bu çabayı sergilerken, Resûlullah'tan ve nüzul ortamına şahit olan Sahâbeden gelen *sağlam nakillere* ve *Arap Dili'nin imkânlarına* dayandığı müddetçe kendi öznelliğinin yorumlara etkisi en az seviyede kalmalıdır. Tefsir faaliyetinde anılan *nakiller* ve *Arap dilinin imkânları* ihmal edildiği oranda öznel de artacaktır. *Kur'an'ın bâtinî ve işârî yorumları* işte bu müfessir öznelliğinin en fazla ekin olduğu yorum biçimleridir.

A. Bâtînî ve İşârî Yorum Ne Demektir?

Buraya kadar verilen bilgilerden çıkan sonuca göre tasavvuf'ta işaret, “Bir manayı, düşüncüyü veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatma; maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca *ilham* ve *keşif* gibi yollarla elde edilmiş bilgi; *sezgi* sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” gibi değişik şekillerde açıklanmıştır. Buna bağlı olarak “işârî” sözcüğü ile de, “sembolik olarak, ima ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine aniden doğan” bilgi türü kastedilmektedir.²⁰⁸ Tasavvufî tanımlarda dikkat çeken en önemli husus, işârî tefsir yöntemini benimseyenlerin, Kur'an'ı, zâhir manasının dışında başka manalar hatta sırlar taşıyan farklı anlam katmanlarına sahip, bir çırpıda erişilemeyecek kadar derin manaları bulunan bir metin/hitap olarak görmeleridir. Kur'an'ın bu katmanlı yapısını Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) şöyle izah etmektedir:

207 Bk. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 107-110.

208 Süleyman Uludağ, “İşâret”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 423; a.m.f., “İşârî Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 424; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 19.

“Malumun olsun ki, Kur’an’ın zâhirî manası olduğu gibi o zâhirin altında kat kat bâtınî manaları da vardır. O bâtınî manalardan üçüncü bir mana vardır ki, onun idrakinde akıllar hayran olup kaybolur. Kur’an’ın dördüncü bâtınî manası ise gizlidir. Onu nazirsiz ve misalsiz olan Allah’tan başkası bilemez. Yedinci bâtına kadar birer birer bu böyledir. Bu Mustafâ’nın (sav) sözüdür, şüphe etme!”²⁰⁹

Esasında bütün bâtınî anlam peşinde koşanların Kur’an’a ortak yaklaşım biçimleri olan bu anlayış, doğal olarak *tam bir subjektiflik*, hatta *keyfilik* riskini de beraberinde getirmektedir. Çünkü Kur’an’ın “derin sırlar” barındırdığını düşünen yorumcu, onun asla tüketilemeyen bir mana zenginliğine sahip olduğunu düşündüğü müddetçe, Kur’an’ın “gerçekte” ne dediğini ve ne demek istediğini her zaman gözden kaçırabilecektir.

Sûfîler “işaret” tabiriyle iki şeyi kastetmişlerdir: (1) Fıkıh ve akide alanıyla ilgili ayetler söz konusu olduğunda sûfîler Sünnî fıkıh ve kelam âlimlerinin görüşlerine bağlı olduklarını ifade etmek istediler. Onlar ahlak ve nefsin terbiyesiyle ilgili naslarda ise kendi görüşlerini dile getiriyorlardı. (2) Sûfîler, “işaret” tabirini kullanmakla yorumlarına delil gösterme sıkıntısından kurtulmak istemişlerdi. Bu durumda *işaret*, tasavvuf ehlini tartışmanın dışında tutarak, onlara kendi görüşlerini sadece “ehli” ile konuşma imkânı kazandırmıştı.²¹⁰ İbnü’l-Arabî, “tartışmanın dışında kalma” durumunu daha dolaysız ifadelerle izah eder ve “ehlullah”ın nefislerinde gördükleri manalara “işaret” demelerini, onların “*rüsûm sabibi* (şekilci) fakihin şerrinden korunma ve küfürle itham edilmekten kaçınma” istekleriyle açıklar.²¹¹

Bu iki amaçtan ilkinde göre sûfîlerin işârî tefsirleri ahlak ve nefsin terbiyesiyle ilgili naslarla sınırlı kalmalıydı. Fakat onlar eserlerinde bu ilkeye tam olarak uymadılar, itikadî ve fikhî ayetler üzerine de işârî yorumlar yaptılar. Mesela açıkça fiziki savaş anlamı taşıyan ayetleri “nefis terbiye-

209 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nabîfi Tercümesi I-VI]*, haz. Amil Çelebioğlu, İstanbul 2000, III, 4287. Ayrıca bk. Uludağ, “İşârî Tefsir”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DLA)*, XXIII, 424-425.

210 Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2013, XL, 121.

211 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futûḫatu’l-Mekkîyye*, I, 421-423; ayrıca bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 180-181.

si” alanına çektiler.²¹² İkinci amaç, yani sûfîlerin tartışma dışında kalma istekleri ise tersi bir sonuç vermiş, bu yorumları sebebiyle sûfîler daha fazla tepki çekmişlerdir. Çünkü onların ayet ve hadisler hakkındaki yorumları “ehline konuşmak”la sınırlı kalmamış; tersine, bir kitap çerçevesi içinde halka sunulmuş ve “ehil olmayanlar” da o yorumlara muttali olmuşlardır.

Bir hitabı yahut metni, dilin meşru ve makul imkânları, bağlamın delaleti, sözün sevk edilme sebep ve maksadı gibi objektif unsurları göz ardı ederek yorumlamak, farklı şekillerde isimlendirilse de “bâtinî yorum” içinde değerlendirilebilir. Çünkü “işârî, tasavvufî, keşfî, ilhamî, zevkî” diye adlandırılan bütün yorumlar da netice itibariyle bir konuşma yahut metinden doğal olarak yahut meşru bir akıl yürütmeye elde edilen objektif bir yorum olmayıp, yorumcunun öyle olmasını istediği ve arzu ettiği, *sübjektif ve keyfilik* riski taşıyan yorumlardır. “İşârî tefsir” kavramına klasik eserlerde pek rastlanmaması ve bu ibarenin son zamanlarda yaygın olarak kullanılmaya başlandığına dair bilgiler de bu yargımızı destekler niteliktedir. Câbirî gibi bazı çağdaş araştırmacılar işârî tefsiri “bâtinî yorum” içinde değerlendirmektedir.²¹³ Bununla birlikte “Bâtinîyye” kelimesinin dar anlamdaki, yani İslam mezhepler tarihi terminolojisindeki reel karşılığı Şii-İsmâiliyye fırkasıdır.²¹⁴ Diğer yandan “Nasların, herkesçe bilinen ve anlaşılının ötesinde anlamları bulunmakta olup, bunları sadece özel

- **Bir hitabı yahut metni, dilin**
- **meşru ve makul imkânları,**
- **bağlamın delaleti, sözün sevk**
- **edilme sebep ve maksadı**
- **gibi objektif unsurları göz**
- **ardı ederek yorumlamak,**
- **farklı şekillerde isimlendirilse**
- **de “bâtinî yorum” içinde**
- **değerlendirilebilir. Çünkü**
- **“işârî, tasavvufî, keşfî, ilhamî,**
- **zevkî” diye adlandırılan**
- **bütün yorumlar da netice**
- **itibariyle bir konuşma yahut**
- **metinden doğal olarak yahut**
- **meşru bir akıl yürütmeye**
- **elde edilen objektif bir yorum**
- **olmayıp, yorumcunun öyle**
- **olmasını istediği ve arzu**
- **ettiği, *sübjektif ve keyfilik* riski**
- **taşıyan yorumlardır.**

212 Bir örnek için bk. Zerkeşî, *el-Burbân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. M. Ebu’l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1376/1957, II, 170.

213 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 373-375.

214 Bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te’vil Geleneği*, İstanbul 2011, s. 45. Bu fırkaya neden “bâtinîyye” dendiğine dair bazı açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamaların ortak noktası İsmâilîler’in gerek itikadî yönelişlerinde gerek naslara yaklaşımlarında belli bir gizliliği ve zâhirin ötesinde olanı tercih etmeleridir. Bu açıklamalarla ilgili olarak bk. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 188; Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik*, s. 50.

bazı kimseler fark eder” anlamındaki “bâtın” kelimesinin hicrî II. asırdan itibaren kullanıldığı ama fırka anlamında “bâtıniyye” kelimesinin hicrî IV. asrın ilk yarısında ortaya çıktığı belirtilmektedir.²¹⁵

Sonuç itibarıyla *bâtînî tefsir*, naslara her türlü anlamı yüklemeyi mubah sayan sübjektif, keyfi ve yöntemsiz bir yorum tarzıdır. Bâtînî tefsirin neden böyle “bâtînî” diye nitelendiğini anlamak için bu tarz yorumların bazı örneklerine bakmak yeterlidir. İslam dünyasında Şîî gruplar –özellikle Hicrî I. yy.’ın ikinci yarısında ortaya çıkan Keysâniyye fırkası- eliyle başlatılan *bâtînî* yorum geleneği, temelde Kur’an ayetlerini ve kimi hadisleri Şîî imamet anlayışı çerçevesinde açıklamış ve hiç ilgi olmayan noktalarda bile ayetlerden kendi imamet anlayışına giden bir yol bulmaya çalışmıştır. Mesela onlara göre Tîn suresinin başında yer alan “*tîn, zeytûn, tûri sînîn ve el-beledi’l-emîn*” ifadeleri kinâye yoluyla dört imamı sembolize etmektedir. Bu dört imam, ayette geçen dört kelimenin *bâtînî* manası olan Hz. Ali ile oğulları Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefiyye’dir. Keysânîlere göre Allah Muhammed b. el-Hanefiyye’yi “beled-i emîn” kılmıştır; çünkü o, imameti vasiyet edilenlerin sonuncusudur ve “*beklenen Mehdî*”dir. Beled-i Emîn’de Bedir ehlinin arasından çıkacak, zorbalarla (Emevîler) savaşıacak, onların yurdu olan Dimaşk’ı (Şam) yerle bir edecektir.²¹⁶

Genel olarak Şîî-Bâtînî fırkaların, büyük ölçüde siyasi sebeplerle Ehl-i beyti yüceltmek için te’vil ettikleri ayet sayısı epeyce kabarıktır. Fakat bu ayetlerin, onların te’vil ve tefsirleriyle en ufak bir ilgisi bulunmamaktadır.²¹⁷ Bununla birlikte, Kur’an’daki nispeten kapalı ifadeler *bâtînî* te’vili meşrulaştırmak isteyen fırkalar için bulunmaz fırsatlar sunmuştur. Onlar özellikle Kur’an’daki *müphem* kelimeleri (zamirler, ism-i işaretler vs.) bağlamından kopararak istedikleri doğrultuda te’vil etmiş; olumlu muhtevaya sahip ifadeleri kendi lehlerinde, olumsuz ifadeleri de rakiplerinin aleyhinde te’vil etmişlerdir.²¹⁸ Bu te’villeri yapanlar, Ehl-i Sünnet taraftarlarının

215 Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 191.

216 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, Dâru’l-Maârif, Kahire ts., II, 76.

217 Abdülcelil eş-Şelebî, “Bâtînî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri”, çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1 (2004), s. 101.

218 Bazı örnekler için bk. Mevlüt Erten, “Mübhemâtü’l-Kur’ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, III/1, s. 65-84; Mustafa Öztürk, “Mübhemâtü’l-Kur’ân ve İmamîyye Şiâsi”, *Dinî Araştırmalar*, III/8 (2000), s. 117-136.

kendi dairelerinin dışında gördükleri firkalardır. Fakat Ehl-i Sünnet'in onları dışlamalarının temelinde de büyük oranda siyasî kamplaşmalar vardır. İşârî tefsir anlayışını sürdüren tasavvuf çevrelerinin aksine, İsmailîler'in hem Abbasiler hem de Sünnî düşüncedeki Selçuklularla yaptıkları siyasî mücadeleler, Ehl-i Sünnet çevrelerinin onları sapkın (ehl-i dalâlet) yahut İslam dışı fırka olarak etiketlemesinde etkili olan faktörlerin başında gelir.²¹⁹

- İşârî tefsir anlayışını sürdüren
- tasavvuf çevrelerinin aksine,
- İsmailîler'in hem Abbasiler
- hem de Sünnî düşüncedeki
- Selçuklularla yaptıkları siyasî
- mücadeleler, Ehl-i Sünnet
- çevrelerinin onları sapkın (ehl-i
- dalâlet) yahut İslam dışı fırka
- olarak etiketlemesinde etkili
- olan faktörlerin başında gelir.

Ne var ki, Kur'an'ın *müphem* kelimelerini ve başka bazı ayetleri kural-sız-mesnetsiz te'vil etmek konusunda bazı Sünnî ulema da oldukça cesur davranmışlardır. Ehl-i Sünnet'e bağlı olduğu bilinen ve yaptığı te'viller "işârî te'vil" kabilinden görüldüğü için makbul addedilen âlimler de ortaya ilginç yorumlar koymuşlardır. Bunların son zamanlardaki örneklerinden biri de "Bediüzzamân" lakabıyla şöhret bulmuş olan Said Nursî'nin (ö. 1960) yorumlarıdır. Nursî, mesela Fetih suresinin son ayeti üzerine yaptığı işârî yorumla, Ehl-i Sünnet'in Ashab hakkında sonradan tertiplediği fazilet sıralamasını Kur'an'a onaylatmaya çalışmıştır.²²⁰ Gerçekte bu yorumun Keysâniyye, İsmailiyye gibi Şîî firkaların yine ayetlerin te'vili ile elde ettikleri Hz. Ali ve evladı hakkındaki fazilet sıralamasından hiçbir farkı yoktur.

B. Bâtînî/İşârî Yorumun Tarihsel Serencamı

İlk bâtinî yorum örnekleri Antik Yunan'da M.Ö. IX. yüzyılda yaşayan şair Homeros'un şiirleri üzerinde Antisthenes ve onun öncülük ettiği Kinizm ekolünün temsilcileri tarafından uygulanmış; daha önce de belirtildiği üzere bu yorum yöntemi Hz. İsa ile aynı zamanlarda yaşayan İskenderiyeli Yahudi filozof Philo eliyle Yahudi kültürüne aktarılmıştır. Yahudi ve pagan

219 Abdülkerim Özeydin, "Hasan Sabbâh", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 348-349; Ali Avcu, *Karmanın Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 312-320; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtînlilik*, s. 265.

220 Bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, İstanbul 1995, s. 31-32; Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*, KURAMER Yay., İstanbul 2018, s. 198.

Tasavvufî tefsirin –mahiyet olarak bâtinî karakterli olduğu halde- “işârî tefsir” gibi bir başlık altında incelenmesi, tasavvufun Ehl-i Sünnet içerisinde bir meşruiyete sahip olması sebebiyledir. Tıpkı tasavvuf gibi işârî tefsir anlayışı da doğuşu itibariyle Tâbiün, Sahâbe, hatta Peygamber dönemlerine kadar götürülür ki, bu da yine işârî tefsire Ehl-i Sünnet içinde bir meşruiyet kazandırma arayışından kaynaklanmış görünmektedir.

• çevrelerini etkileyen; itibarlı ruhani sınıftan bir ailenin oğlu olup, dinen Yahudi olmakla birlikte kültürel bakımdan Yunanlı kabul edilen⁶⁷ Philo'nun sistemleştirdiği alegorik/sembolik yorum nazariyesi daha sonra Hıristiyan tefsir geleneğine de aktarılmıştır. Akabinde Kilise Babaları tarafından lafzî anlamın dışına çıkan tipik bâtinî te'vil örnekleri ortaya konmuştur. Hatta Şîî ve sûfî gelenekte yaygın olarak görülen Kur'an ayetlerinin *zâbir*, *bâtın*, *had* ve *matla'* şeklinde dört anlam boyutunun olduğuna dair anlayışın da Kilise Babalarının te'vil yönteminden etkilendiği söylenmektedir. Nitekim Kilise Babalarından Clement'in (ö. 215) Tevrat'taki hükümlerin her birinin

dört anlam düzeyi olduğunu ve bunların manevî dereceleri bakımından farklı kesimlere hitap ettiğini iddia ettiği belirtilir.²²¹

Diğer yandan İsmâiliyye mezhebiyle özdeşleşmiş olan Bâtınîlik anlayışının ve bâtinî te'vil nazariyesinin akli tamamen devre dışı bırakan İskenderiye kökenli Hermetik felsefeden aktarıldığı; Bâtınîliğe ait fikirlerin büyük çoğunluğunun Ortadoğu'nun kadim dinlerinden ve özellikle Yeni Eflâtuncu felsefelerden geldiği de söylenmektedir.²²²

Metne/söze ve dil araçlarına (sarf, nahiv, belagat) müracaat etmeden, bağlamı görmezden gelerek yapılan yorumların genel olarak “bâtinî tefsir” diye adlandırılabilmesi bu çalışmada yeri geldikçe belirtilmiştir. Buradan bakıldığında “tasavvufî/işârî tefsir” adıyla yapılan bazı yorumları da aynı başlık altında değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Çünkü o tür tasavvufî tefsirin –mahiyet olarak bâtinî karakterli olduğu halde- “işârî tefsir” gibi bir başlık altında incelenmesi, tasavvufun Ehl-i Sünnet içerisinde bir meş-

221 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 151-159. (Philo'nun, sûfî gelenekteki yorumlara benzer yorum örnekleri için bk. aynı eser, s. 154, 156, 157, 158).

222 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329-334; ayrıca bk. Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997, s. 203-204.

ruiyete sahip olması sebebiyledir. Tıpkı tasavvuf gibi işârî tefsir anlayışı da doğuşu itibarıyla Tâbiûn, Sahâbe, hatta Peygamber dönemlerine kadar götürülür⁷⁰ ki, bu da yine işârî tefsire Ehl-i Sünnet içinde bir meşruiyet kazandırma arayışından kaynaklanmış görünmektedir.

Tasavvuf erbabı erken dönemlerden itibaren tefsir eserleri kaleme almışlarsa da “işârî tefsir” ifadesinin terim olarak geçmiş dönemlerde kullanıldığına rastlanmamaktadır. Özellikle Kur'an ilimleriyle ilgili en meşhur ve kapsamlı iki kaynak olan, Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/ 1392) *el-Burhân* ve Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserlerinde bu ifade yer almaz. “İşârî tefsir” ifadesinin terim olarak ilk kez Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî (ö. 1948),²²³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (ö. 1977)²²⁴ gibi çağdaş müellifler tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mutasavvıfların tefsir anlayışını “remzî tefsir” olarak nitelendiren çalışmalar da vardır.²²⁵ Ayrıca ilk defa M. Hüseyin ez-Zehabî mutasavvıfların tefsir anlayışlarını “nazarî sûfî tefsir” ve “işârî sûfî tefsir” diye iki kısımda incelenmiş, ondan sonra bu konuda eser verenler de bu sistemi benimsemişlerdir.²²⁶ Buna göre *nazarî sûfî tefsir*, yorum sahibi sûfî ya da filozofun ön kabullerine veya keyfî görüşlerine dayandığı gerekçesiyle Sünnî ulema tarafından reddedilirken, *işârî sûfî tefsir*, sûfinin riyazetine ve keşfiyatına dayandığı şeklindeki göreceli bir yaklaşımla makbul sayılmıştır.

Tasavvuf erbabının tefsir yönelişleri her ne kadar merdut ve makbul şeklinde tasniflere tâbi tutulsa da, bu ayırımı rivayet-dirayet ayırımında olduğu gibi net çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü tasavvuf erbabının yaptığı yorumların merdut veya makbul görülmesi büyük çoğunlukla konuya bakanların durdukları yerle ilgilidir. Gerçekte ise “işârî” denilen Kur'an yorumlarının yer aldığı eserler incelendiğinde, makbul sayılan âlimlerin yazdıklarında “nazarî sûfî tefsir” kısmına dâhil

223 Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, II, 11, 68, 69, 78, 79, 81, 82, 84; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 64.

224 Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 251, 261.

225 Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsir fi'l-Çarnî'r-Râbi' Aşer*, Suudi Arabistan 1418/1997, I, 409.

226 Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 251, 261; keza bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1996, II, 9-11.

Hangi zümre tarafından yapılmış olursa olsun, yorumda izlenmesi gereken yol, dil araçları, sözel ve tarihsel bağlam, sözün sevk edilme sebep ve maksadı gibi objektif unsurların yardımını dışlayarak sergilenen keyfi ve kapalı devre bütün yorumları “bâtınî yorum” adı altında toplayıp öyle incelemektir.

edilebilecek yorumlar bulunabilmektedir; bunun tersi de mümkündür.²²⁷ Bu sebeple, hangi zümre tarafından yapılmış olursa olsun, yorumda izlenmesi gereken yol, dil araçları, sözel ve tarihsel bağlam, sözün sevk edilme sebep ve maksadı gibi objektif unsurların yardımını dışlayarak sergilenen keyfi ve kapalı devre bütün yorumları “bâtınî yorum” adı altında toplayıp öyle incelemektir.

C. Bâtınî/İşârî Yorumun İmkânı Meselesi

Bâtınî ve işârî karakterli yorumlar, nasların içerdiği anlamın *zâhir* ve *bâtın* şeklinde iki boyutlu olduğu ön kabulüne dayanır. Bu yorum sahiplerine göre *zâhir* sureti ve yüzeyselliği, *bâtın* ise iç dokuyu ve derinliği ifade eder. Şu halde “Zâhir, dinî çerçevede herkese hitap eden Şeriat’a ve bunun bilgisine; *bâtın* ise yalnızca irfanî bilgi kaynağından beslenen seçkinlere (havâs) özgü hakikate ve hakikatin bilgisine denk düşmektedir.”²²⁸ Mu-tasavvî Kuşeyrî bu “yüzeysellik-derinlik” meselesini “ulema ve seçkinler” tanımlamasıyla şöyle anlatır:

“Allah, âlimlerin kalplerine Kur’an’ın bilgisini ve te’vilini yerleştirmiştir. Kur’an’ın kıssalarının, esbâb-ı nüzulünün bilgisiyse âlimlere lütufta bulunmuş; onları Kur’an’ın muhkem ve müteşabihine, nâsih-mensuhuna, vaad ve vâdiyle ilgili ayetlerine imanla nitelendirmiştir. Seçilmiş kullarına ise, Kur’an’ın gizli inceliklerini, bu inceliklerin içermiş olduğu işaretlerin nurlarını ve gizli sembollerini anlamayı lütfetmiştir. İşte bu yüzden onlar, kendileri dışındakilere gizli kalan gaybın nurlarından kendilerine özgü kılınanlara vâkıf olurlar; böylelikle de kendi derecelerine ve yetkinliklerine göre konuşurlar. Yine onlar, Allah’ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hak’tan konuşur, Hakk’ın sırlarını haber verir, O’na işaret eder, O’nu açıklarlar. Seçilmiş kulların söyledikleri her söz, yaptıkları her iş hüküm itibariyle Hakk’a aittir.”²²⁹

227 Mahmut Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 70-71.

228 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 141; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 142-143.

229 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Le’âtîfü’l-İşârât* (nşr. İbrâhim el-Besyûnî), el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Âmme, Kahire ts., I, 41.

İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilen, “Kur'an'ın ibareleri avam, işaretleri havas, letâif evliya, hakikatleri enbiya içindir” sözü hem nasların herkese açık olmayan *işaret* türü anlamlarının varlığına hem de *letâif* ve *hakikat* gibi derecelerinin bulunduğu delil olarak gösterilir.²³⁰ Bu işaret, letâif ve hakikatlere ulaşabilmek için öğretimden tamamen farklı bir metod takip etmek gerekir. Bu metodu mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) şöyle izah etmektedir:

“Kul, kendisini işiten (Allah) karşısında kulak kesilip kelimanın sırrına eğilir. Kendisini görenin (Allah'ın) sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşahede eder. O'nun kudretine nazar edip, akılcılığını ve aşına olduğu bilgileri terk eder. Takat ve kudretten soyutlanır. Kelam sahibini tazim edip O'nun huzurunda durur, manayı anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz eder. Bütün bunları yaparsa düzgün bir hal, temiz bir kalp ve berrak bir iman ile, temkin ve ilim kuvveti ile O'nun hitabını duyar, bilinmeyen cevabın bilgisini müşahede eder.”²³¹

Sûfîlerin Kur'an'ı keşif ve ilhamla yorumlamalarını “sahih ilim” olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın metni gibi “ehlullah” dediği sûfîlerin işari tefsirlerinin de Allah katından olduğunu belirtir.²³² Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) de sûfîlerin “ulemâ-i rüsûm” (şekilci âlimler) diye tanımladıkları kimselere hitaben şunları söylemiştir:

“Siz ilminizi ölü olarak ölüden alırken biz ilmimizi hiç ölmeyecek olan Hay'dan (Allah'tan) alıyoruz. Bizim gibiler 'Kalbim bana Rabbimden haber verdi (söyledi)' derler; siz ise 'Filan kişi bana söyledi' dersiniz. Oysaki size söyleyen de, size söyleyene söyleyen de ölmüştür.”²³³

Sûfîlerden Şeyh Ebû Medyen benzer şeyler söylemiştir.²³⁴

230 İsmail Hakkı b. Mustafa Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., V, 201.

231 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķûtü'l-Ķulûb* (nşr. Asım İbrahim el-Kiyâfî), Beyrut 1426/2005, I, 85; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 381.

232 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûḫatu'l-Mekkîyye*, I, 422-423; ayrıca bk. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, s. 180-181; Uludağ, “İşâri Tefsîr”, *DİA*, XXIII, 426.

233 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûḫatu'l-Mekkîyye*, I, 423.

234 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûḫatu'l-Mekkîyye*, I, 423.

Zâhir-bâtın düalizmi tasavvufta “şeriat-hakikat” ikilisini ortaya çıkarmıştır. Buna göre şeriat Müslümanlığın basit seviyede yaşanılmasına denk gelirken, hakikat “seçkinler”in yahut “ehlullah”ın, *keşf* ve *ilbam* ile algıladıkları ve yaşadıkları İslam’ı ifade etmektedir. Ebu’l-Alâ Afifî’ye göre “Şeriat ile hakikat arasındaki bu karşıtlık, ... gerçekte zâhir ile bâtın arasındaki çatışmadan kaynaklanır.” Bu çatışma, “her şeyin bir zâhiri bir de bâtını vardır; Kur’an’ın zâhiri ve bâtını vardır; her ayetin hatta her kelimenin zâhir ve bâtını vardır” iddiası taşıyan Şia mezhebiyle ortaya çıkmıştır. Şia’nın ilm-i bâtın dediği şey, Kur’an naslarının, dinî uygulamaların te’villeri ve başka metodlarla sâliklere açılan gaybî manalardan oluşmaktadır. Onlara göre, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye, onun da kendilerini varisler konumunda gören ilm-i bâtın mensuplarına bıraktığı ilim budur. Bu te’vil metodunu kullanan sûfîler, hem Şia’nın metod ve ıstılahlarından son haddine kadar faydalanmış hem de kendi özel metodlarını geliştirmişlerdir.²³⁵

Bâtınî ve işârî yorumlar netice itibariyle birer te’vildir. Te’vil ise –daha önce de belirtildiği gibi– terim olarak “bir metni yahut sözü bir gerekçeden dolayı zâhirî manasının dışında, muhtemel olduğu anlamlardan birisine yöneltmek” anlamında kullanılır ve bunun gelişigüzel yapılmaması için şöyle bazı şartlardan bahsedilir:

- 1) Te’vile konu lafız o te’vile müsait olmalı, te’villi mana başka bir nasla çelişmemelidir.
- 2) Te’villi mana şer’î ve aklî bir esasla çelişmemelidir.
- 3) Te’villi mana zâhirî mana ile çelişmemeli, lafız te’vil edildiği manayı da içermelidir.
- 4) Te’villi manayı destekleyen bir nas bulunmalıdır.
- 5) Metinden sadece te’villi mananın kastedildiği gibi bir iddiada bulunulmamalıdır.²³⁶

235 Ebu’l-Alâ Afifî, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 102.

236 Şevkânî, *İrşâdî’l-Fuḫûl* (nşr. Şeyh Ahmed Azv İnâye), Beyrut 1419/1999, II, 34-35; Ebu’l-Münzir Mahmud el-Minyâvî, *eş-Şerḫu’l-Kebîr li Muḫtaşari’l-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl*, Kahire 1432/2011, s. 328-329.

Sufînin yahut ârifin *keşf*, *ilham* gibi yollarla ulaştığı işârî yorum, diğer tefsir türlerindeki *kıyas* ve “*i’tibar*”da, yani bir metni benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak anlama, bir karineye dayanarak ondan ibretli sonuçlar çıkarma işleminde söz konusu olan özellik ve karineden bağımsızdır. İşte bu durum, ârife, kalbine doğduğu veya doğrudan Allah’tan aktardığı iddiasıyla herhangi bir nassa istediği anlamı yüklemek imkânı vermektedir. Nitekim sûfîlerin bu çalışmada yer yer sunulan yorum örneklerinden de anlaşılacağı gibi, i’tibarın

- **Bir Kur’an cümlesine atfedilen herhangi bir anlam Hz. Peygamber’e ve muasırlarına yabancı ise, Kur’an’ın inzal edildiği dönem insanı için bir anlam ifade etmiyorsa, yani ilk muhatapların dünya algıları, bilgi ve idrak kapasiteleri itibariyle metinden öyle bir anlam çıkarmaları mümkün değilse o anlamlar Kur’an’ın doğrudan/ilk manaları değildir.**
- **Diğer yandan, elde edilen anlam Kur’an’ın bütünlüğü açısından da sorun teşkil etmemelidir.**

gerçekleşme sürecinde yorumla doğrudan ilgili herhangi bir şart veya vasıta bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle, olağan te’vilde lafızdan manaya geçiş, illet veya delaletle kurulan bir karine aracılığıyla gerçekleşirken, irfanî veya sûfî te’vilde manaya geçiş, karineden bağımsız, vasıtasız ve yöntemsiz olarak doğrudan müşahede yoluyla tahakkuk etmektedir.²³⁷ Halbuki tefsirin nasıl olması gerektiğine dair ciddi ve ilmî eserler ortaya koyan ulemaya göre tefsir, Kur’an’ın lafzî metninin, mümkün olan en mükemmel şekilde anlaşılmasını amaçlar. Tefsir faaliyeti için ilk önce Arapça’nın gramer bilgileri ve lügatine dair bütün kaynakların kullanılması gerekir. İkinci sırada vahyin hangi ortamda indiğini bildiren sebep-i nüzûl, üçüncü sırada da tetkik edilen konuyla ilgili hadislerle yer verme işlemi gelir. Bunlar bir ayetin en doğru ve en mükemmel şekilde anlaşılması için temel unsurlardır.²³⁸ Ayrıca, bir Kur’an cümlesine atfedilen herhangi bir anlam Hz. Peygamber’e ve muasırlarına yabancı ise, Kur’an’ın inzal edildiği dönem insanı için bir anlam ifade etmiyorsa, yani ilk muhatapların dünya algıları, bilgi ve idrak kapasiteleri itibariyle metinden öyle bir anlam çıkarmaları mümkün değilse o anlamlar Kur’an’ın doğrudan/ilk manaları değildir. Diğer yandan, elde edilen anlam Kur’an’ın bütünlüğü açısından da sorun teşkil

237 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 392; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik*, s. 229.

238 Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul 2001, s. 16.

etmemelidir.²³⁹ Bu noktalardan bakıldığında bâtinî/işârî tefsir, Kur'an'ın ne dediğinden ve ne demek istediğinden ziyade, yorumcunun ondan ne istediğini ortaya koyacaktır.

D. Kur'an'da, Resûlullah'ta ve Sahabede İşârî Tefsirin Dayanakları

Bâtinî/işârî yorum taraftarları bu tarz bir yorumun imkânını temellendirmek için hem Kur'an'a hem de Resûlullah'ın ve Sahabenin uygulamalarına müracaat etme gereği duymuşlar; bazı ayetlerden ve pasajlardan kendilerine meşruiyet delilleri devşirmeye çalışmışlardır. Bunun için kullandıkları ayetlerden bazılarında “zâhir-bâtın” kelimeleri geçerken (Lokman 31/20), bazılarında Arap olmalarına rağmen kâfirlerin Kur'an'ı anlamamaları eleştirilmektedir (Nisa 4/78). Sûfî müfessirlere göre kâfirlerin Arapça'yı bildikleri halde Kur'an'ı anlamıyor olmaları Kur'an'ın bâtinînin de bulunduğunu gösterir. Sûfîler, Kur'an hakkında derin tefekkürü emreden ayetleri (Bakara 2/219, 266; Nisa 4/82; Sâd 38/29) de işârî tefsire delil olarak kullanırlar. Onlara göre, Kur'an üzerinde derinlemesine tefekkür etmekten bahsediliyorsa, demek ki Kur'an'ın, herkesin erişemeyeceği bir bâtinîni de vardır.²⁴⁰

Allah Teâlâ'nın, insanlara verdiği “gizli ve açık” nimetlerin anlatıldığı Lokman 31/20. ayette¹¹³ “zâhir-bâtın” ifadelerinin geçmesi sûfî müfessirler için büyük bir dayanak teşkil etmiştir. Aslında rivayet ve dirayet metoduna göre yazılmış tefsirlerde, Arap dilinin araçları ve bağlam bilgileri kullanılarak, bu ayetteki ifadenin dilde ne anlama gelebileceğine dair ihtimaller sıralandığı halde,²⁴¹ anılan ayet sûfî tefsirlerde keşf ve ilham adı verilen kaynağa göre yorumlanmış ve ortaya ilginç anlamlar çıkarılmıştır. Mesela *Letâîfü'l-İşârât* isimli tefsirinde Kuşeyrî ayetteki zâhir-bâtın kelimelerine şunlar gibi karşılıklar verir: “Nimetin vücudu - nimeti verenin şühudu, dünyevî nimetler - uhrevî nimetler, fiziki güzellik - ahlak güzelligi, hatasız nefis - gafletsiz

239 Murat Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -I-* içinde, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Ankara 2013, s. 229.

240 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 28-29.

241 Mesela bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (nşr. M. Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut 1419/1999, VI, 310; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1420/2000, XXXV, 124.

kalp, (Allah'tan) bağış - (kuldandan) hoşnut oluş, nimet - ismet, salihlerle bir arada bulunmak - onların saygınlığını korumak".²⁴² Bir başka sûfî müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809), aynı ayeti önce "zâhir-bâtın nimetleri"nin buldukları bağlamda anlaşılması gerektiği gibi tefsir ederek "duyularla algılananlar - ilim ve içe bakış (vicdan) ile algılananlar" açıklamasını yapar. Daha sonra "el-İşâre" başlığı altında bu kelimeleri "Şeriatla ilgili ameller hususunda dış görünüşlerin istikamet üzere olması - içlerin hakikat nurlarına hazır olabilmesi için saflaştırılması" şeklinde yorumlar. İbn Acîbe ayrıca Kuşeyrî'nin yukarıdaki açıklamalarını da aktarır.²⁴³

Bâtîni/ışâri tefsir taraftarları Resûlullah'a atfedilen bazı sözleri de kendi anlayışlarının kaynağı olarak değerlendirmek istemişlerdir. Mesela Resûlullah'tan nakledildiği söylenen, "*Her ayetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır*" şeklindeki rivayet, sûfîler için çok elverişli bir delil olmaktadır.²⁴⁴ Ancak bu rivayetin hem sübut hem de delalet açısından sorunlu olduğunu gösterilmiş; İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise bunun tamamen uydurma olduğunu söylemiştir.²⁴⁵ Şâtîbî'ye göre bu rivayetdeki **zâhir** "tilavetin zâhiri", **bâtın** da "Allah'ın muradını anlamak" şeklinde yorumlanabilir. Bu yorum Kur'an bütünlüğüne de uygundur.²⁴⁶

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, bâtîni/ışâri tefsir taraftarları Kur'an ayetlerinden ve hadislerden kendilerine kaynak ve delil olarak gösterdikleri metinleri muhtemel ve kolayca elde edilebilecek ve bağlamlarına da uygun manaların dışına taşımaya yönelmişlerdir. Esasında tasavvuf ehlinin Kur'an'dan kendi görüş ve anlayışlarını haklı gösterecek deliller bulmaları

242 Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-İşârât*, III, 133.

243 Ebu'l-Abbâs İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (nşr. A. Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire 1419/1999, IV, 374-375.

244 *Kütüb-i Tis'âda* yer almayan bu rivayetin değerlendirmesi için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtînilik*, s. 240-248; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşâri Tefsir*, s. 112-117.

245 İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlimine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk - Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/6 (2001), s. 260-270.

246 Ebû İshak İbrahim eş-Şâtîbî, *el-Muwâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, III, 368-370. Sûfî çevrelerin diğer bazı ayetler ve hadislerle ilgili işâri yorumları ve bunların değerlendirmeleri için bk. Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtîni ve İşâri Yorumun İlmî Değeri" *Kur'an'ın Bâtîni ve İşâri Yorumu*, s. 217-221.

son derece güçtür.²⁴⁷ Delil olarak kullandıkları hadis ve haberler de ya sübut ve delalet bakımından ciddi olarak problemlidir veya onların anlamak istediklerinin aksine, keşf ve ilhamı gerektirmeyecek manalar içermektedir.

E. Gelenekte Bâtınî/İşârî Yorumlara Yöneltilen Eleştiriler ve Bunların Değeri

İslam tarihinde Sünnîlerle giriştikleri ideolojik ve siyasî çatışmalar sebebiyle İsmâîlî-Bâtınîler her zaman heterodoks (Sünnet dışı) görülmüş; naslar hakkında yaptıkları yorumlar da reddedilmiştir. Buna karşılık sûfîler esasında genel bir kabule mazhar olmuşlar; metodları kategorik olarak reddedilmemiş, sadece yaptıkları bazı yorumlar aşırı bulunarak yerilmiştir. Bâtınî/işârî yorum tarzına kategorik olarak eleştiri yöneltenler de vardır. Mesela Zâhiriyye âlimi İbn Hazm (ö. 456/1063), Hz. Peygamber'in İslam şeriatını insanlara ulaştırırken hiçbir şeyi gizlemiş olamayacağını belirtir ve Kur'an'da bâtinî mananın bulunduğu iddiasını reddeder. O, tasavvuf ehlinin delil kabul ettiği "*Her ayetin bir zâhiri bir de bâtinî vardır*" anlamında gelen bütün rivayetlerin mürsel olduğunu ve hüccet saylamayacağını belirtir.²⁴⁸

Şâtibî de sûfîlerin yaptığı tefsir bağlamında manaların Arabîliğini gündeme getirir. Mesela "*Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir*" (Âli İmran 3/96) mealindeki ayette geçen "ev" hakkında sûfîlerce yapılan, "Evin bâtinî tefsiri Muhammed'in (sav) kalbidir. Allah'ın kalbine tevhi-di koyduğu kimseler ona inanır ve tâbi olurlar" şeklindeki açıklama için Şâtibî şöyle demektedir:

"Bu tefsir izaha muhtaçtır. Çünkü böyle bir manayı Arap bilmez. Üstelik ona uygun mecâzî bir kullanım şekli de yoktur ve sözün akışı ile herhangi bir münasebeti de bulunmamaktadır. Hâl böyle iken nasıl böyle bir izah yapılabilir!"²⁴⁹

247 Bu yöndeki bir değerlendirme için bk. Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 201, 208.

248 İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Abkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut ts., III, 16-17, 281.

249 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, III, 387.

Şâtıbî, Nisa suresi 36. ayet hakkında yapılan, “*el-câri zi'l-kurbâ* kalptir; *el-câri'l-cünüb* nefsi-i tabiidir; *es-sâhibu bi'l-cenb* Şeriatın işine uyan akıldır; *ibnü's-sebîl* Allah'a itaatkâr olan organlardır” şeklindeki yorum hakkında da özetle “Bu manalar Arabın bilmediği şeylerdir. Bu tefsirlerin doğruluğunu gösteren bir delil de yoktur. Dolayısıyla bu gibi yorumlar, Kur'an hakkında ileri sürülen ve reddi sabit olan **bâtînî** vb. te'villere daha yakın gözükmetedir” der.²⁵⁰

Buraya kadar sunulan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla özellikle Sünnî kabul edilen sûfî müfessirler, her ne kadar ayetlerin hakiki yahut mecâzî delaletlerinin dışına çıkmış olsalar da Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunluğu nezdinde meşru yorum sahipleri olarak görülmüşlerdir. Buradan hareketle iki tespit yapılabilir: 1) İlk dönemlerden başlayarak, çeşitli siyasî ve sosyolojik sebeplerle müesses tasavvuf, zâhirî yöntemi kullanan ilimlerle uzlaştırılmaya girişmiş ve bunda büyük ölçüde başarılı olmuştur. Hem Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi ilk dönem mutasavvıflar hem de bizzat Gazzâlî bu konuda önemli başarılar kaydetmişlerdir. Böylece tasavvufun Sünnî dünyadaki meşruiyeti tahkim edilmiş; genel manada Ehl-i Sünnet'in itikadî ve siyasî yönelimine zıt görülmeyen tasavvuf anlayışı ve ondan neş'et eden işârî yorumlar makbul sayılmıştır.²⁵¹ 2) Sünnî ulema ekseriyetinin “**lafzın umumluğu**” hakkındaki düşünceleri işârî tefsire meşruiyet sağlamıştır. Çünkü –her ne kadar keşfe ve ilhama dayalı olduğu söylene de– netice itibarıyla sûfîlerin yaptıkları yorumlar da lafzın umumiliğinin kabulünden büyük bir destek almıştır. Hiç şüphesiz –İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle²⁵²– “Kur'an'dan her istediğini bulma”nın en kestirme yolu, onun lafızlarını her zaman ve zemine, her gönle hitap edecek şekilde umumileştirmektir.

Sonuç itibarıyla Bâtînî yahut işârî tefsirin, kendisine meşruiyet kazandırabilmesinin temelinde Kur'an'ın zâhirî anlamının ötesinde derin manalar ve sırlar barındırdığına inanılması yatar. Bunu en iyi ifade edenlerden biri,

250 Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, III, 388.

251 Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 358-377; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtînlilik*, s. 256-257.

252 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûḥatü'l-Mekkîyye*, V, 137-138.

işârî tefsirin ilk örneklerini ortaya koyanlardan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî olmuştur. O, “*De ki: Rabbimin kelimelerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir. Bunun bir mislini daba getirmiş olsak (yine Rabbimin kelimeleri tükenmez)*” mealindeki ayetle (Kehf 18/109) ilgili olarak şunları söyler:

“Eğer kul, Kur’an’ın her harfine bin mana verse, yine Allah’ın o harfte bulunan ilminin sonuna varmış olmaz. Çünkü Kur’an Allah’ın ezeli kelamıdır. Kelam, Allah’ın sıfatıdır. Nasıl Allah’ın sonu yoksa kelamın da sonu yoktur. Allah, velilerinin kalplerine ne kadarını açmışsa ancak o kadarını anlayabilirler.”²⁵³

Bu düşünceyi hareket noktası olarak alan bir yöneliş, yorum hususunda kendisini herhangi bir şeyle kısıtlama gereği duymadan yoluna devam edebilecek ve “Kur’an’ın sırları”nı olabildiğince ortaya çıkarmak için elinden geleni ardına koymayacaktır.

253 Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Tüsterî*, s. 98.

VIII- Bâtınî ve İşârî Yorumla Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler²⁵⁴

A. Bâtınî Yorum – İşârî Yorum İlişkisi²⁵⁴

“Bâtınî yorum” ve “işârî yorum”, özellikle klasik Sünnî kaynaklarda terimsel olarak birbirinden farklı iki kategori olarak görülüp az çok farklı şekillerde tarif edilse de –buraya kadar verilen bilgilerin toplamından çıkan sonuca göre– aslında her ikisi de gerek kutsal metin tasavvuru gerekse te’vil tarzı itibarıyla aynı epistemolojik paradigmanın ve zihinsel mekanizmanın ürünüdür. Dolayısıyla bu konuda İsmâiliyye, Karmatiyye gibi aşırı Şii fırkalara atıfla “Bâtınî te’vil düpedüz heretiklik (sapkınlık), işârî yorum ise manevî zenginliktir” gibi bir ayırım yapmak yanlış ve yanıltıcı olabilir. Zira öncelikle her iki yorum tarzı da *zâbir-bâtın* ayırımına dayanır ve bu ayırımda *zâbir* “kabuk”, *bâtın* “öz” olarak algılanıp tanımlanır. Aslında varlık âlemindeki bir nesnenin ya da kutsal metindeki bir lafzın bâtınî anlamına dair ezoterik ve spekülâtif karakterli tüm yorumsal yönelimlerde de böyle bir ayırım mevcuttur. Mesela, sayı gizemciliğiyle tanınan Yeni Pisagorculuk’tan Yeni Eflatunculuk gibi hermetik ve gnostik felsefelerin

254 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Mustafa Öztürk’ün *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (KURAMER Yay., İstanbul 2018) adlı eserde yayımlanan “Kapanış ve Değerlendirme Konuşması”nın (s. 297-306) kısaltılmış şeklidir. Yukarıdaki başlık ile ara başlıklar bu çalışmayı hazırlayan tarafından konulmuştur.

Tasavvufî gelenekte sınırlı sayıdaki Kur'an ayetlerinden bitmez tükenmez, hatta akla hayale gelmez işârî, remzî, sembolik manalar çıkarıldığını görürüz.

- âlemdaki her şeyi çift boyutlu görme
- alışkanlıklarını biraz irdeleseک karşımıza
- zâhir-bâtın ayırımı çıkar.
- Gerçekte Şii-İsmâilî gelenekteki “bâtînî te'vil” nazariyesinde işleyen mekanizma ile özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.

638/1240), İbn Seb'in (ö. 669/1270), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi, tasavvufun daha ziyade felsefesine kafa yoran mutasavvıfların nasları anlama ve yorumlama tarzında işleyen mekanizma arasındaki fark, suret farkından ibarettir. Yani Şii İsmâilî, Karmâtî bātînî te'vilde, sözelimi “hac” kavramındaki asıl içerik anlam “İmam”a yönelmekse, bu anlam tasavvufî-işârî te'vilde de “şeyhe yönelip ona gönül bağlama”ya evrilebilir.

B. Tasavvuf Gelenekte İşârî/Sembolik Yorumun Sınırsızlığı

Tasavvufî gelenekte sınırlı sayıdaki Kur'an ayetlerinden bitmez tükenmez, hatta akla hayale gelmez işârî, remzî, sembolik manalar çıkarıldığını görürüz. Mesela meşhur sûfî âlim Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserinde aktardığı bir rivayete göre hâtiften gelen bir ses Hz. Musa'ya Kur'an hakkında şöyle demiştir:

“Ahmed'e (Muhammed'e) gönderilen Kur'an'ın diğer bütün kutsal kitaplar arasındaki konumu, içinde süt bulunan bir yayığa benzer ki, onu her çalkalayışında tereyağı ve kaymak çıkarırsın...”

إنما مثل كتاب أحمد صلى الله عليه وسلم في الكتب بمنزلة وعاء فيه لبن كلما
(مخضته أخرجت زبدته)²⁵⁵

İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre, Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen (ö. 594/1198), “Bir mürid Kur'an'da her istediğini bulmadıkça gerçek mürid değildir; son derece genel, geniş ve kapsayıcı olmayan hiçbir kelam da Kur'an değildir” demiştir.²⁵⁶

255 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Kahire 1974, X, 12.

256 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûḥatü'l-Mekkîyye*, V, 137.

Kur'an metnindeki anlamların sonsuzluk ve sınırsızlığından bahsedilmesi, her bir Kur'an lafzının semantik açıdan kırkambar gibi algılanması nasıl bir teolojik tasavvura dayanıyor? Çünkü İslam geleneğinde dirayet niteliğindeki her türlü tefsir-te'vil tarzı öncelikle kelâmî ön kabullere göre belirleniyor. Meşhur mutasavvıf Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Kehf suresinin 109. ayetini yorumlarken şöyle der:

- İbnü'l-Arabî'nin
- aktardığına göre,
- Medyeniyye tarikatının
- kurucusu Ebû Medyen
- (ö. 594/1198), "Bir mürid
- Kur'an'da her istediğini
- bulmadıkça gerçek mürid
- değildir; son derece genel,
- geniş ve kapsayıcı olmayan
- hiçbir kelam da Kur'an
- değildir" demiştir.

"Kur'an Allah'ın ilminin bir parçasıdır. İnsanoğluna Kur'an'daki her bir harfle ilgili olarak bin fehm, idrak, anlayış, kavrayış imkânı bahşedilse, yine de o harfte saklı olan ilâhî ilmi tüketemez. Çünkü Kur'an Allah'ın '*kadîm kelamı*'dır. Kelam Allah'ın sıfatıdır. O'nun sıfatı namütenahi olduğuna göre kelimadaki anlamlar da namütenahidir."

Biz bu sonsuz-sınırsız anlam deryasından ne kadar nasiplenebiliriz? Tüsterî, "Allah'ın, veli kullarının kalplerine bahşettiği enginlik nispetinde..." diye cevap veriyor.²⁵⁷

C. İşârî Yorumun Sünnî İtikadî Temeli

Tüsterî'nin yukarıdaki sözü, tasavvufî ıstılahlarla formüle edilmiş görünse de arka plandaki ana fikir, erken dönem Ehl-i hadis ekolünce benimsenen "kelâm-ı kadîm" telakkisidir. Bu telakkiyle paralellik arz eden birtakım mitolojik tasavvurların Zerkeşî ve Suyûtî gibi beyan âlimlerince "ulûmü'l-Kur'ân" kitaplarına taşındığı da vakidir. Bu iki âlimin Kur'an vahyinin nüzul keyfiyetine dair zikrettikleri görüşler çerçevesinde Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'daki varlığından bahsedilir; Levh-i Mahfuz Kur'an'ındaki her bir harfin Kaf Dağı büyüklüğünde olduğu ve her harfin altında sayı-

257 Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 98.

Bâtınî te'vilcilikle nam salan Şii-İsmâilî gelenek "Kur'an kadimdir" görüşünü tercih eder. Çünkü bu sayede aradığınız her şeyi Kur'an'da bulmanız, onu her konuda konuşturmanız mümkündür. Bu husus sûfiyye için de böyledir. Yani Kur'an kadim, anlam dünyası da sonsuz ve sınırsız olmalı ki keşf ve ilham yoluyla zihnimize düşen her fikri Kur'an'a bağlayabilelim.

sız mana bulunduğu belirtilir.²⁵⁸ İlginçtir ki, bu Kur'an telakkisi ve anlatısının kaynağının da yine tasavvuf kitapları olduğu görülmektedir.²⁵⁹

Gerçek şu ki, Sünnî gelenek sûfiyyeyi Şîa'dan ayrı tutmak ve kendi bünyesine katmak için evvela tasavvufun itikadını Sünnîleştirmiş, bu yöndeki en önemli adım Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Te'arruf* adlı eseriyle atılmıştır. Sonra Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâle* adlı

eserinde tasavvufun kavram dünyasını Sünnî itikada uygun bir çerçeveye oturtmuş; son safhada ise Gazzâlî İhyâu *Ulûm'id-Dîn*'de tasavvuf ile şeriatı birbiriyle kucaklaştırmıştır. İşte bu üç büyük adım neticesinde tasavvufun Sünnî dünyadaki meşruiyeti neredeyse tartışılmaz olmuştur. Hâl böyle olunca, Sünnî dünyada sûfilerin –bu çalışmada yeri geldikçe örnekleri sunulan– en aşırı yorumları dahi bir şekilde tolere edilmeye çalışılmış ve bu tür yorumlar Kur'an'ın sonsuz anlam deryasından birer katre olarak zenginlik sayılmıştır.

Özellikle imamet konusundaki mitolojik tahayyüllere düşkünlükle maruf olan Şii-İmâmî geleneğin usûlî/reyci kolunda böyle bir Kur'an tasavvuru yoktur. Usûlî Şiîler, Mu'tezile kelamcılarıyla aynı istikamette düşünerek Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul ederler; dolayısıyla Kur'an lafızlarındaki manaların da Arap dilinin imkânlarıyla sınırlı olduğu fikrini benimserler. Buna mukabil bâtınî te'vilcilikle nam salan Şii-İsmâilî gelenek "Kur'an kadimdir" görüşünü tercih eder. Çünkü bu sayede aradığınız her şeyi Kur'an'da bulmanız, onu her konuda konuşturmanız mümkündür. Bu husus sûfiyye için de böyledir. Yani Kur'an kadim, anlam dünyası da sonsuz ve sınırsız olmalı ki keşf ve ilham yoluyla zihnimize düşen her fikri Kur'an'a bağlayabilelim.

258 Celâlddîn es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'an: İcâzu'l-Kur'an ve Mu'terleku'l-Akrân*, Beyrut 1408/1988, II, 263; Zerkeşi, *el-Burbân fi 'Ulûmi'l-Kur'an* (M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm), I, 229.

259 Mesela bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķutu'l-Ķulûb* (nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut 1426/2005, I, 88; Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1332, I, 280.

Daha önce de birkaç defa değinildiği üzere,²⁶⁰ bâtinî ve işârî yorum geleneklerinde, “*Kur'an'daki her bir ayetin bir zabr/zâhiri, bir batnî/bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır*” şeklindeki rivayet çok önemli bir meşruyet argümanı olarak kullanılmıştır.²⁶¹ Rivayetteki *had* ve *matla'* kelimeleriyle neye atıfta bulunulduğu hayli belirsizdir. Sanki herkes içinden geçen anla- mı bu iki kelimeye yüklemiş gibidir. Bu rivayet çoğu kaynakta sahâbî veya tâbiî sözü olarak geçer. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu rivayetin uydurma olduğunu belirtmişti.²⁶²

D. Denetlenebilir ve Kanonik Olma Yönünden İşârî Yorumunun Değeri

Kur'an'daki anlam potansiyelinin fıkıh usulündeki *te'vil* yöntemiyle tüketilebileceğini söylemek doğru olmaz. Ancak şunu söylemek gerekir: Arap dili ve mantık kuralları dâhilinde Kur'an metninden çıkarılacak anlamlar bir bakıma *kanonik* anlamlardır. Çünkü bunlar gerek dilsel gerek rivayet temelli tarihsel bilgiler çerçevesinde *denetlenebilir* ve hesabı verilebilir anlamlardır. Buna mukabil Kur'an metninden *apokrif* anlamlar da üretilebilmektedir. “Apokrif” demek, asılsız ve uydurma demek değildir. Apokrif anlam “dil, tarih ve mantık verilerine dayalı tefsir-tevil metodolojisi içerisinde tescillenemeyen, üzerine bağlayıcı hüküm bina edilemeyen gayr-i resmî anlam” demektir. Sûfîlerin keşf ve ilham yoluyla ürettikleri işârî, remzî anlamlar bu kabildendir; yani tamamen öznel, kişiseldir.

Bir mümin olarak abdest alıp rahleyi önünüze çeker, huşu içinde Kur'an'ı okumaya başlarsınız. Bu sırada okuduğunuz bir ayet size o güne kadar hiç hissetmediğiniz bir manevi duygu yaşatabilir, zihninizde yepyeni anlamlar çağrıştıracaktır, gönül dünyanızda farklı pencereler açabilir. Hiç kimse bir müminin Kur'an okurken hangi duygu hâlini tecrübe edeceğine, zihninde ne tür fikirler belireceğine karar veremez. Lakin bu mümin, Kur'an'la kurduğu böyleleri özel ilişkiyle zihninde ve kalbinde beliren öznel anlam ve çağrışımları kanonikleştirme hakkına sahip değildir.

260 Bk. bu çalışma, s. 14, 31, 35.

261 Mesela bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, I, 284; V, 138.

262 Bk. bu çalışma, s. 35.

E. Tasavvufî/İşârî Yorumcuların Ahlâkî Çelişkileri

Kabul etmemiz gerekir ki, “derûnî ve samimi dinî tecrübe” anlamında tasavvuf bugünkü sosyolojide Müslümanlar ve hatta insanlık olarak belki her şeyden daha çok ihtiyaç duyduğumuz şeydir. Çünkü günümüzdeki genel dindarlık tarzı, Nikola Tesla’nın, “O kadar cahilsiniz ki, dininiz var diye ahlaka ihtiyacınız kalmadığını sanıyorsunuz” şeklindeki meşhur sözünü hatırlatıyor. Bu bakımdan, ister zühd/zâhidlik denilsin, ister âbidlik denilsin, özellikle bugünün Müslüman toplumların ahlâkî dindarlıktan yana nasipsiz oldukları ortadadır. Hâl böyleyken, zamanımız tasavvufu “ahlaksız dindarlık” yaralarına merhem olma ümidi vermiyor; bilakis mahviyet edebiyatıyla başlıyor, tevazu kılıklı bir kibirle sonlanıyor.

Aslında bu çelişkili durum klasik tasavvufta da kendini gösteriyor. Mesela, tasavvuf literatürünün temel klasiklerinde hemen her dinî kavram “avâm, havâs, havâssü’l-havâs” olmak üzere üç ayrı kategoride değerlendiriliyor ve ilginçtir ki, en büyük sûfiler en seçkinler (havâssü’l-havâs) oluyor. Gazzâlî (ö. 505/111), vefatından kısa bir süre önce yazdığı *İlcâmü’l-Avâm* adlı eserinde, sıradan Müslümanlara “*takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim*” şeklinde nitelediği Selef akidesini salık veriyor. İlk bakışta Gazzâlî bu akideyi yüceltiyor gibi görünüyorsa da gerçekte Selef akidesini avâm akidesi olarak gösteriyor, kendisinin de içinde yer aldığı sûfiyyeyi ise havâs ve havâssü’l-havâssı temsilen *marifet ehli* sayıyor. Kısacası Gazzâlî, genel kanaatin aksine, Selef akidesini övmüyor, bilakis dolaylı bir tarzda yeriyor. Sûfiyyenin, başından itibaren kendilerinden görmedikleri Kur’an, hadis, kelim, fıkıh vb. alanların âlimlerini bile “kışr ehli” (kabukla uğraşanlar) aşağılayıcı ifadelerle anmalarını kibirden başka bir huyla açıklamak mümkün değildir.

Tasavvuftaki ahlâkî sorun, tasavvufî hayatın mahremiyeti konusundaki iddia ve uygulama arasındaki çelişkide de görülüyor. Nitekim tasavvuf edebiyatında kerametler, manevî hâller ve makamların mahrem tutulması gerektiğine dair çok güçlü söylemler ve retorikler vardır. Fakat ne hikmetse keramet menakıba, her türlü manevî hâlden makamlara kadar, ehl-i tasavvufun ortalığa yayılmadık hemen hiçbir sırrı kalmamıştır. Keza sûfiyyenin keşf ve ilham yoluyla Kur’an’dan çıkardıkları sayısız işârî, remzî anlamların tümü de orta yerededir ve çoğu zaman büyük bir hevesle teşhir edilir.

F. Bazı Sûfî/İşârî Yorum Örnekleri, Değerlendirmeler ve Kültürümüzden Eleştiriler

Ehl-i tasavvuf, “Kur'an metnindeki açık, sade, düz anlamlarla yetinmeyip, kuralsız-denetlenemez bir bâtinî anlam arayışına girişmelerinin sebebi konusundaki bir soruya muhtemelen şöyle bir cevap verecektir: Kur'an'daki birçok ayetin ilk nazil olduğu tarihî bağlam içerisindeki özgün mana ve medlulleri, tarihin farklı uğraklarında karşılık bulmamaktadır. Öyle olunca, “Kelamın 'imâli ihmalinden evlâdır” fehvasınca işârî, remzî, bâtinî te'viller kaçınılmaz olmuştur. Mesela Kur'an, “*Ey müminler! Yakın civarımızdaki kâfirlerle savaşın*” (Tevbe 9/123) diyor. Bugün yakın civarımızda Mekkeli-Medineli müşrikler gibi kendileriyle savaşılacak bir kâfirler zümresi yoksa, diğer kâfirlerle savaşmak da bugünkü şartlarda mümkün değilse, bu ayetteki kelimeler ihmal edilmiş olacaktır. İlâhî kelimeler ihmal edilmektense onu bir şekilde etkin kılmak kuşkusuz daha evlâdır. O zaman, kıyas yoluyla “İşte bize en yakın düşman kendi nefsimizdir” diyelim ve ayete de bu minvalde bir anlam yükleyelim.²⁶³

Sûfîyyenin en yakın düşman kitlenin tarihî ve zâhirî medlulünden, yani nüzul dönemindeki müşriklerden hareketle bâtinî medlul ve mefhumu, yani “düşman nefis”e ulaşması *‘itibar* veya *kıyas* diye adlandırılır. İşârî yorum mekanizması büyük ölçüde –“irfanî kıyas” da diyebileceğimiz- bu analogi ile çalışır. Şu var ki, mantıkta kıyas kurulurken hem büyük hem küçük önermede geçen ve kıyasın yapılmasını makul ve mümkün kılan *bir orta* terim bulunur. Oysa tasavvufî *‘itibar*/analogi mekanizması çoğu kez orta terimden yoksun çalıştırılır. Tâhâ suresinin 12. ayetindeki “*Ey Musa! Ayakkabılarını çıkar*” mealindeki ifadeden, “*Ey Musa! Hem dünyevî hem uhrevî kaygılardan kendini soyutla*”²⁶⁴ veya “*tabiattan ve nefisten kurtul*”²⁶⁵ gibi bir manaya ulaşılması böyle bir kıyas yahut *‘itibar*dır. Burada orta terime niçin ihtiyaç duyulmadığını sorgulamak lazımdır. Aksi hâlde bâtinî yorum, “Ben yaptım, oldu” tarzında bir yakıştırmadan farklı olmayacaktır.

263 Mesela bk. Sülemî, *Ḥakâ'iku't-Tefsîr* (nşr. Seyyid İmrân, Beyrut 1421/2001, I, 292; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dârul-Fikr, Beyrut ts., X, 58.

264 Mesela bk. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Le'tâifu'l-İşârât* (nşr. İbrahim el-Besyûnî), Kahire 2000, II, 448; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 370.

265 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 213;

Meşhur mutasavvıf Niyazî Mısırî (ö. 1096/1685), *Mevâ'idü'l-İrfân* adlı eserinde, Tâhâ 20/42. ayette geçen "Velâ teniyâ fi zikrî" (Beni anma hususunda gevşeklik göstermeyin) ifadesini, Kâdızâde zihniyetini temsil eden ve tasavvuf karşıtlığıyla bilinen Vâni Mehmed Efendi'yi (ö. 1096/1685) kastederek, "Beni anma hususunda Vâni olmayın" diye yorumlar. Bu ifade, Allah kelamı üzerine yapılan işârî yorumların hangi noktalara kadar vardırılabileceğini göstermesi bakımından ibretliktir.

Meşhur mutasavvıf Niyazî Mısırî (ö. 1096/1685), *Mevâ'idü'l-İrfân* adlı eserinde, Tâhâ 20/42. ayette geçen "Velâ teniyâ fi zikrî" (*Beni anma hususunda gevşeklik göstermeyin*) ifadesini, Kâdızâde zihniyetini temsil eden ve tasavvuf karşıtlığıyla bilinen Vâni Mehmed Efendi'yi (ö. 1096/1685) kastederek, "Beni anma hususunda Vâni olmayın" diyorlar.²⁶⁶ Bu ifade, Allah kelamı üzerine yapılan işârî yorumların hangi noktalara kadar vardırılabileceğini göstermesi bakımından ibretliktir. Bunun içindir ki, klasik dönemlerde İbn Teymiyye ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler "Kur'an'ın bâtını", "bâtını anlam", "bâtını yorum" gibi

konular ve kavramlarla ilgili olarak sağlıklı bir çerçeve çizmeye, bu tür yorumların az çok denetlenebilir ve sıhhat açısından test edilebilir olmasına yönelik bir metodoloji geliştirmeye çalışmışlardır. Şâtıbî *el-Muvâfakât* adlı eserinde, İbn Teymiyye de zâhir ve bâtın ilmine dair risalesinde belirtilen konular ve kavramlar meselelerini nasıl değerlendirmek gerektiği ve Kur'an yorumunda "bâtın"ın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hususunda çok önemli şeyler söylemişlerdir. Modern zamanlarda "işârî yorumun kabul şartları" gibi başlıklar altında sıralanan, yukarıda da yer yer ifade edilen şartlar büyük ölçüde bu iki âlimin söylediklerine dayanır. Öte yandan, işârî yorumun kabul şartları ile klasik fıkıh usulünün te'vil bahsinde zikredilen sıhhat şartları da epeyce örtüşmektedir.

İbn Teymiyye, Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348), Bikâî (ö. 885/1480), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve daha pek çok âlim özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi mutasavvıfların bâtını Kur'an yorumlarının Şii-İsmâîlîlerin bâtını te'villerinden farksız olduğunu açıkça dillendirmişlerdir. Buna rağmen meşhur hadisçi İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), ardından kelâmcı Tefâtânî (ö. 792/1390) gibi bazı âlimler

266 Niyazî-i Mısırî, *İrfan Sofraları* (çev. Süleyman Ateş), İstanbul ts., s. 178-179.

işârî yorum geleneğinin Sünnîlik dairesi içinde meşru bir yer edinmesine ön ayak olmuşlardır. Bu bağlamda Teftâzânî “Mülhidler, ‘Bâtîniyye’ diye isimlendirilir; çünkü onlar Kur'an'ın zâhirî anlamlarını reddeder... Oysa sûfîler böyle değildir”²⁶⁷ diyerek Şîî-Bâtîni te'vil geleneği ile tasavvufî-işârî yorum geleneği arasına kalın bir çizgi çekmiştir. Hâlbuki İsmâîlî müellif İbnü'l-Velîd (ö. 612/1215) Gazzâlî'nin *Fedâîbu'l-Bâtîniyye*'sine reddiye olarak yazdığı *Dâmiğü'l-Bâtil ve Hatfü'l-Münâdil* adlı eserde, “Ey Gazzâlî! Bizi Kur'an'ın zâhirini inkâr etmekle suçluyorsun. Rûz-i mahşerde iki elim iki yakanda olacak ve bu iftiranın hesabı o gün sana sorulacak!” mealinde serzenişlerde bulunuyor. Bu arada Gazzâlî'ye, “Senin *Mişkâtü'l-Envâr, Mađnûn bib 'alâ Ğayri Ehlib* gibi eserlerindeki bâtinî te'villerinin bizim te'villerden ne farkı var?” diye soruyor.

Yakın geçmişte Muhammed Hüseyin ez-Zehbî (ö. 1977) gibi müelliflerin, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bazı aşırı tevilleri tarzındaki tasavvufî-işârî yorumları “nazarî sûfî tefsir” başlığı altında değerlendirip, bunların kabul edilemezliğine hükmettiklerini daha önce görmüştük. Bunlar, başka birçok sûfinin riyazet ve keşfe dayandığı varsayılan görece itidalli yorumlarını ise “işârî sûfî tefsir” başlığı altında onaylamışlardı. Böylece nazarî sûfî tefsir kategorisindeki yorumlar keyfilik gerekçesiyle reddedilirken, işârî sûfî tefsir keyfilik gerekçesiyle kabul görmüştür. Ancak özellikle Zehbî'nin, bu iki yorum türünden hangisinin keyfî, hangisinin keşfî olduğunu belirlemek için ikna edici ölçütler koyduğunu söylemek güçtür.

Sonuç itibarıyla, “Ebced ve cifir yoluyla hesapladım, Kur'an'ın otuz üç âyeti hem manasıyla hem cifirle, *Risâle-i Nur'a* işaret ediyor”²⁶⁸ kabilinden sözler söyleyen Saîd Nursî'nin hurûfîliğinden, Nisâ suresinin ilgili 34. ayetindeki “*vadribûbünne*” lafzına “(o kadınlara) bir demet ot-çöple

267 Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidü'n-Neseftiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1988, s. 106.

268 Mesela bk. Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul 1960, s. 44-46, 60-86, 157-159; Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nûr'un Kudsi Kaynakları*, İstanbul 2003, s.790-792; Sabahaddin Aksakal, *Hakkın Müdafası*, İstanbul 1973, s. 214-227.

vurun”²⁶⁹ veya “onlarla cinsel ilişki kurun”²⁷⁰ gibi akla ziyan anlamlar yarıkıştıran modernist uyarlamalara kadar, Kur’an yorumunda hemen hiçbir kural tanımayan, kendi ön kabulünü tek yorum ilkesi sayan her yaklaşım “bâtınî” kategorisinde görülebilir. Esasında yorum, az çok nesnellik imkânı sağlayan ölçütlere riayet ederek yürütülmesi gereken bir faaliyettir. Ölçütten bağımsız yorum ancak *tabrif* olabilir. Söz konusu ölçütler öncelikle dilbilimden tedarik edilmelidir. Çünkü Kur’an bizzat kendi ifadesiyle *Arabî* lisanla inzal edilmiştir. Öte yandan, Kur’an’da ne söylendiği, Allah’ın insanoglundan neler istediği hususunda Hz. Peygamber ve kurucu ümmet tecrübesi de önemli ölçüde *yaşayan sünnet* yoluyla bize intikal etmiştir. İntikal sürecinde ciddi aksaklıkların vuku bulduğu, hatırı sayılır nispette kayıp kaçaklar olduğu şüphesizdir. Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen Kur’an’daki temel manalar ve mesajlar aslî hüviyeti bozulmadan bugüne kadar gelmiştir.

Hz. Peygamber ve ilk Müslüman nesillerin tecrübeleri içerisinde somutlaşan mana ve mesajlarıyla Kur’an’ı –sözüm ona- her çağla çağdaş kılmak için zihnimiz ve fikrimize düşen her fanteziyi sözde bâtınî veya işârî yorum marifetiyle ortalığa saçtığımızda, yaptığımız işin sadece *ifsat* olacağını belirtmek gerekir.

269 Ahmet Tekin, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru - Tefsîrî Meal*, İstanbul 2019 (Nisâ 34. ayetin mealî).

270 Hüseyin Atay, *Kur’an – Türkçe Çeviri*, Ankara 2013 (Nisâ 34. ayetin mealî).

Kaynakça

- Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İstanbul 2003.
- Abdülcelil eş-Şelebî, “Bâtînî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri”, çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1 (2004), s. 99-108.
- Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281-290.
- Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nûr’un Kudsi Kaynakları*, İstanbul 2003.
- Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-Fırak (Mezbepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (nşr. Ma’rûf Züreyk & Ali Abdülhamîd Baltacı), Beyrut 1993.
- , *Letâîfü’l-İşârât* (nşr. İbrâhîm el-Besyûnî), Kahire 2000.
- Abdülkerim Özeydin, “Hasan Sabbâh”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Ahmet Cahid Haksever, *XI. Yüzyıl Bir Türk Sufisi Yakub-ı Çerhî* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmiden Niyâzî-i Mısri’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van 2005.
- Ahmet Tekin, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru - Tefsiri Meal*, İstanbul.
- Ahmet Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta 2006, s. 155-164.
- Alaeddîn Ata Melik Cüveynî, *Târib-i Cihan Gûşa III*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1988.
- Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, Dersaadet 1308.
- Alâüddîn es-Semerkindî, *Mizânü’l-Uşûl fi Netâici’l-‘Ukûl (el-Muhtasar)*, (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1984.
- Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, IX, 53-92.
- Ali Avcu, “Bâtînî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, Sivas 2016, XX/2, s. 101-135.

- Ali Avcu, *Horasan Maverâünnibir'de İsmaililik*, Ankara 2014.
- , *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas 2011.
- Ali Osman Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcı ve Hadiste İşâri Tefsir", , *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002.
- Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Kahire ts.
- Annemarie Schimmel, *İslam in Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2004.
- Arthur Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford University Press, Stanford 2004.
- Aviezer Ravitzky, "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed" *AJS Review* VI (1981), s. 87-123.
- Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, V, 190-194.
- Bahya ben Aşer, *Peruş al ha-Tora*, Hakdama. Ayrıca bk. Arthur Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford University Press, Stanford 2004.
- Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlip'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII./VIII. Yüzyıldan Kalma Yayımlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi" Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2005
- Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burbân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1376/1957.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Ḳur'ân* (nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr.), Riyad 1417/1997.
- Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, KURAMER Yay., İstanbul 2017.
- Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. Kemal Sarisözen, İstanbul 2004.
- Câhız, Ebû Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1998.
- Celâlddîn es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân fi İcâzi'l-Ḳur'ân: İcâzu'l-Ḳur'ân ve Mu'tereku'l-Akrân*, Beyrut 1408/1988.
- Cessâs, Ebû Bekir, *el-Fusûl fi'l-Uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1985.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1995; (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1405.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halil Muhyiddîn Meys), Beyrut 2001.
- Dursun Ali Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011.
- Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh* (nşr. Hasan Minûçehr - Mehdi Muhakkik), Tahran 2004, s. 221.
- Ebû Hayyân Muhammed el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsir* (nşr. Sıdkî M. Cemîl), Beyrut 1420/2000.

- Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, Kahire 1974.
- Ebü Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1423/2003.
- Ebü Tâlib el-Mekkî, *Ḳûtu'l-Ḳulûb* (nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut 1426/2005.
- Ebü Ubeyd, *Ġaribu'l-Ḥadîş* (nşr. Hüseyin M. Şeref), Kahire 1404/1984.
- Ebü Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî, *Süllemü'n-Necât, Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat içinde* (nşr. Mohamed Abualy Alibhai), Harvard University 1983.
- , *Tuḥfetü'l-Müstecîbin, elâ ü Resâili'l-İsmâiliyye* içerisinde (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1983.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *İbtâlî'ü't-Te'vîlât li-Abhâri's-Şifât* (nşr. Übey Abdullah Muhammed b. Ahmed en-Necdî), Kuveyt ts.
- Ebu'l-Abbâs İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd* (nşr. A. Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire 1419/1999.
- Ebu'l-Alâ Afifî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996.
- Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Muştalahât ve'l-Furûki'l-Luġaviyye* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), Beyrut 1993.
- Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1964.
- Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burbân fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399; (nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîda), Beyrut 1418/1997.
- Ebu'l-Münzir Mahmud el-Minyâvî, *eş-Şerḥu'l-Kebîr li Muḥtasari'l-Uşûl min 'İlmi'l-Uşûl*, Kahire 1432/2011.
- Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhil-İslâmî*, Beyrut 1984.
- Eitan P. Fishbane, "The Zohar", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011.
- Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'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*, Erzurum 2013, XL, 121-142.
- , *İslam Metafizliğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vücûd Geleneği*, İstanbul 2009.
- Elbânî, *Silsiletü'l-Eḥâdîsi'd-Ḍa'îfe ve'l-Mevdû'a*, Riyad 1412-1425.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İbtîlâfu'l-Musallîn* (İlk Dönem İslam Mezhepleri), çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.

- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004.
- Ezherî, *Mu‘cemü Tebhâbi‘l-Luġa* (nşr. Riyâd Zekî Kâsım), Beyrut 2001.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal-Kelama Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978.
- , *et-Tefsîru‘l-Kebîr, (Mefâtihu‘l- Ğayb)*, Beyrut 1981; Beyrut 1420/2000.
- , *Me‘âlimu Usûli‘d-Dîn*, Kahire 1905.
- Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü‘t-Tefsîr fi‘l-Ķarni‘r-Râbî‘ Aşer*, Suudi Arabistan 1418/1997.
- Ferhat Koca, “Müfesser”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 497-498.
- Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2007, V/2, s. 89-104.
- , *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü*, Konya 2009.
- Frank Talmage, “Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism”, *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages* (ed. Arthur Green), New York 1986.
- Gabriella Samuel, *The Kabbalah Handbook*, Penguin Books, New York 2007.
- Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min ‘İlmi‘l-Usûl*, Kahire 1904, 1324.
- , *Fedâihü‘l-Bâtiniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964.
- , *İhyâ‘u Ulûmi‘d-Dîn*, Kahire 1332.
- , *Mişkâtü‘l-Envâr, Mecmû‘atü‘r- Resâil* içinde, Beyrut 1996.
- Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah* (trans. Allan Arkush), Princeton University Press, New Jersey 1987.
- Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, çev. Nurfer Çelebioğlu, İstanbul 2005. —, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London 2004.
- Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygöl Baş-Bilal Baş, İstanbul 2005.
- H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmer Dağ, Samsun 2000.
- H. Yunus Apaydın, “Te‘vil - Fıkıh”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 28-31.
- Haggai Ben-Shammai, “The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia’s Method”, *With Reverence for the Word*, ed. Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, Oxford University Press, New York 2003, s. 35-43.
- Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru‘l-Usûl fi Ehâdîsi‘r-Rasûl* (nşr. Tefvik M. Tekeli), Beyrut 1431/2010.
- Hâlid Abdurrahman Akk, *Usûlü‘t-Tefsîr ve Ķavâidub*, Beyrut 1986.

- Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs* (nşr. A. Ahmed Arâ), Beyrut 1407/1987.
- Hücvîrî, *Keşfu'l-Mabçûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.
- Hüseyin Atay, *Kur'an – Türkçe Çeviri*, Ankara 2013.
- Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, İstanbul 1927.
- Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997.
- İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Luğa* (nşr. Şihâbüddîn Ebû Amr), Beyrut 1994.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985; (nşr. Ahmed M. Şâkir), Dârul-Âfâki'l-Cedide, Beyrut ts.
- İbn Hibbân Ebû Hâtim el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (nşr. Şuyab el-Arnaût), Beyrut 1993.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (nşr. M. Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut 1419/1999.
- İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, Beyrut 1414.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut 1398/1978.
- , *Faşlu'l-Makâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire ts.
- İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye”, çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk – Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/6 (2001), s. 260-270.
- , *el-Cevâbu's-Şahîh limen Bedele Dîne'l-Mesîh* (nşr. Ali b. Hasan v.dğr.) Suudi Arabistan 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1421/2001.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1996.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dârul-Fikr, Beyrut ts.
- Joshua Abelson, *Yabudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil, İstanbul 2012.
- Kâfiyecî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn, *Kitâbü't-Teyisr fi Kavâ'idi 'İlmi't-Tefsîr*, çev. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1989.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb*, Bağdat 1941.
- Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezbebi Ehli't-Tasavvuf* (nşr. Mahmud Emin en-Nevevî), Kahire 1992.
- Kılıç Aslan Mavil, “Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, X/2 (2012), s. 187-202.
- Kitâbu'l-Mecmû'* (Nusayriliğin kutsal kitabı), *İslam Mezhepleri Tarihi* içerisinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2012, s. 605.

- KURAMER, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, İstanbul 2018.
- Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, İstanbul 2015.
- M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire ts.
- M. Said Özervarlı, "İbn Teymiye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 405-413.
- Mahmud Erol Kılıç, "Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş", *Cogito*, XLVI (2006), 103-125
- Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, İstanbul 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne* (nşr. Mecdî Bâsellûm), Beyrut 1426/2005.
- Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003.
- Meir Bar Aasher - Aryeh Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlip'in İlähî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *Tarihî Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali içerisinde* (s. 55-5), haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2005.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1998; *Mesnevî-i Şerif*, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nabîfi Tercümesi I-VI], haz. Amil Çelebioğlu, İstanbul 2000.
- Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, III/1, s. 65-84.
- Michael D. Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbala* (ed. Frederick E. Greenspahn), New York 2011.
- Moshe Idel, "The Zohar as Exegesis", *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000.
- Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire ts.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr., İstanbul 2001.
- Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḫûl* (nşr. Ebû Musab Muhammed Bedri), Beyrut 1992; (nşr. Şeyh Ahmed Azv İnâye), Beyrut 1419/1999.
- Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtıniyye* (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1039.

- Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts.
- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûḫatu'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 2006.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, s. 307.
- Murat Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşâri Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -I-* içinde (s. 205-230), ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Ankara 2013.
- Musa b. Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam* (ed. Joshua Blau), Yeruşalayim 1989.
- Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname*, I/2 (2003), s. 179-197.
- , “Mübhemâtü'l-Kur'an ve İmamiyye Şiası”, *Dinî Araştırmalar*, III/8 (2000), s. 117-136.
- , “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, II/3 (1999), s. 101-120.
- , “Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, XIV/1 (2001), s. 77-89.
- Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum - Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003.
- , *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003.
- , *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, İstanbul 2011.
- Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Meseleler”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, çev. ve şrh. Ahmed Awni Konuk, haz. Mustafa Tahralı & Selçuk Eraydın, İstanbul 1994.
- Müfid Ebü Aşıyye, “Davâbü't-Te'vil 'inde'l-Uşüliyyîn”, *Dirâsât*, XX, 192.
- Nasr Hâmid Ebü Zeyd, “Sûfi Düşünce de Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an”, çev. Ömer Özsoy, *İslamiyat*, II/3, Ankara 1999, s. 15-38.
- Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları* (çev. Süleyman Ateş), İstanbul ts.
- Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XVII/33 (2012), s. 103-132.
- Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, §314.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl* (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhiyle birlikte), Dersaadet 1308.
- Philo, *On Husbandry*, 97.

- Pierre Guiraud, *Anlambilim -La Sémantique-*, çev. Berke Vardar, İstanbul 1999.
- Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul 2001.
- Râğîb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi l-Ķur'ân* (nşr. S. Adnan ed-Dâvûdî), Dimaşk - Beyrut 1412; Dimaşk 2002.
- Robert A. Harris, "Jewish Biblical Exegesis from its beginnings to the twelfth century", *The new Cambridge history of the Bible, 2, From 600 to 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 596-615.
- , "Twelfth-Century Biblical Exegetes and the Invention of the Literature", *The Multiple Meaning of Scripture*, Leiden 2009, s. 311-329.
- Ronald Kiener, "Ibn al-'Arabi and the Qabbalah", *Studies in Mystical Literature II* (1982), s. 26-52.
- , "Jewish Mysticism in the Land of the Ishmaelites: A Re-Orientaion", *The Convergence of Judaism and Islam* (ed. Laskier Michael and Yaacov Lev), Gainseville 2011.
- Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerbü'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1988s. 106.
- Sa'lebi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Kesf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Ķur'ân* (nşr. İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrut 1422/2002.
- Sabahaddin Aksakal, *Hakkın Müdafaası*, İstanbul 1973.
- Sâbit b. Sinan es-Sâbiî, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmiça, Ahbâru'l-Karâmiça* içerisinde (nşr. Süheyl Zekkar), Riyad 1989.
- Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mer'aşî, *Tertîbu'l-'Ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988.
- Said Nursî, *Lem'alar*, İstanbul 1995.
- , *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul 1960.
- Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî* (nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 1423.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed, *Kitâbu İ bâti'n-Nübûât*, nşr. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982.
- Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2008.
- Steven Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 7-67.
- Suyûtî, *el-İtkân* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Beyrut 1987.
- Sülemî, *Hakâ'îku't-Tefsîr* (nşr. Seyyid İmrân, Beyrut 1421/2001.
- , *Tabakâtü's-Şûfiyye* (nşr. Nüreddin Şüreybe), Halep 1986.

- Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, İstanbul 1969, 1998; Ankara 1974.
- Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul 2005, II, 1041-1076.
- Süleyman Uludağ, “İşâret”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 423.
- , “İşârî Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 424-428.
- , “Kerâmet II”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XV (2005), 7-35.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1995.
- Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim, *el-Muvâfakât* (nşr. Abdullah Derrâz), Dârul-Ma’rifet, Beyrut ts.; *el-Muvâfakât -İslâmî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990.
- Şefûr bâhir el-İsferâyînî, *et-Tebşîr* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1359.
- Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl* (nşr. A. Fehmî Muhammed), Beyrut 1992.
- , *İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005.
- Şinasi Gündüz, *Sâbiûler Son Gnostikler*, Ankara 1999.
- Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vîli ’Âyi’l-Çurân* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000.
- Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1988.
- TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).
- Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid en-Neseftiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî), Kahire 1987.
- Tehânevî, *Keşşâfu İstîlâhâtî’l-Fünûn*, İstanbul 1984; (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 1996.
- Tom Block, *Selam-Şalom*, Bilim, İstanbul 2010.
- Tüsterî, *Tefsîru’l-Çur’ânî’l-‘Azîm*, Kahire 1908; (nşr. M. Bâsil Uyûnu’s-Sûd), Beyrut 1423.
- Yonatan Kolatch, *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*, New Jersey: Ktav Publishing House, 2006.
- Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsîr*, İstanbul 2013, s. 64.
- Yusuf el-Karadâvî, “Tefsirin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te’vil”, çev. Ramazan Şahan, *Marifet*, XII/1 (2012), s. 151-184.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vil - Kelam”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 27-28.
- Zerkeşi, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ* (nşr. Abdüsettar Ebû Gudde - M. Süleyman el-Aşkar), Kahire 1992.
- , *el-Burbân fi ’Ulûmi’l-Çur’ân* (nşr. M. Ebu’l-Fazl İbrahim), 1376/1957, Kahire 1984.

