
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach,
Martin Mittwede, Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand,
Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann

Goethe-Universität Frankfurt am Main
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;
<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>; <http://www.wissenschaftliche-irenik.org/>

Nr. 220 (2016)

Ana Hatlarıyla İşârî Kur'ân Tefsiri (*et-tefsîr el-işârî*)¹

Hüseyin İlker Çınar

Abstract: The principles of the Islamic mystical exegesis are presented in this article. The sources of Islamic mystical exegesis of the Qur'an starts with Prophet Muhammad and his companions and continues with the following generations. In this regard, the narratives of 'Umar and Ibn 'Abbās are noteworthy because they were the first who disclosed the underlying meaning of certain verses which have reached us until today. The commentaries of the Islamic mystical exegetes are supported by the Qur'an, some key Hadith of the Prophet and actions and words of his companions. This is a type of knowledge by unveiling (*kaşf*) and is obtained by a channel that is

¹ - Bu makale, Journal of Religious Culture dergisinin 127. sayısında (2009) Almanca olarak yayınlanan "*Die islamisch-mystische Koranexegese (at-tafsîr al-işârî) im Überblick*" başlıklı makalenin Türkçe çevirisidir.

- Dieser Beitrag ist die türkische Übersetzung des deutschsprachigen Artikels "*Die islamisch-mystische Koranexegese (at-tafsîr al-işârî) im Überblick*", welcher im Journal of Religious Culture, Nr. 127 (2009) veröffentlicht wurde.

- This article is the Turkish Translation of the German article: "*Die islamisch-mystische Koranexegese (at-tafsîr al-işârî) im Überblick*", which was published in the Journal of Religious Culture, no. 127 (2009).

Link: <http://irenik.org/uploads/pdf/a101218172826636.pdf>

confidential and closed to others. This leads to an ongoing debate as the confirmability is difficult. It is acknowledged that as long as these commentaries do not contradict with the literal meaning of the verses, are supported by solid narrations, or do not harm the boundaries of sharia they should be accepted as an enrichment.

Keywords: Qur'ân, Tafsîr, at-Tafsîr al-işârî, Islamic Mystical Exegesis, Taşavvuf, Knowledge by Unveiling (*kaşf*)

Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etme ve yorumlama ekollerinden bir tanesi de işârî tefsir (*et-tefsîr el-işârî*) ekolüdür. Kur'ân âyetlerini keşf² (ortaya çıkarma, bulma) veya ilham (esin) yoluyla tefsir eden bu ekolün müfessirleri, âyetlere ait manaların Allah tarafından kalplerine yerleştirildiği kanaatindedir.

1. Tanımlama

Sözlükte işaret, belirti, ima, sinyal gibi manalara gelen *el-işâre* kavramı,³ İslâm tasavvufunun bir terimi olarak belirli bir konunun kelimeler kullanılmaksızın bir kimseye iletilmesi veya muayyen bir mananın sadece ilham veya keşf yoluyla bildirilmesidir. Bu türden tefsirlere “el-işârî” isminin verilmesi, Kur'ân'ın bütün veya bazı âyetlerinin ilham veya keşf yoluyla yorumlanmasından dolayıdır.⁴ es-Serrâc (öl. 378/988)'ın naklettiğine göre Ebû 'Alî er-Ruzbârî, ibarenin gizli/kapalı olması nedeniyle, ilimlerinin (tasavvuf ilminin) işaret ilmi olduğunu belirtmiştir: “*kâle Ebû 'Alî er-Rûzbârî, rahimehu Allâhu: 'ilmunâ hâzâ işâratun fa-izâ şâra 'ibâraten hafîyyen*”.⁵ Ayrıca mutasavvıfların, riyâzet (*riyâdâ rûhiyye*) yoluyla belirli makamları kat ederek, ruhlarının belirli derecede safiyete ermesi nedeniyle Kur'ân'da kapalı olan kimi manaların kendilerine açıldığını iddia ettikleri bilinmektedir. Ayet veya âyetlerin kapalı olan manaları, ehl-i keşf diye adlandırılan insanların kalplerine telkin edilmekte ve bunlar da bu âyetleri işaretler/belirtiler yardımıyla veya ilhamla tefsir etmektedirler. Mutasavvıfların ruhsal egzersizler (riyâzet) sayesinde elde ettikleri bu manaların genelde çok zor anlaşılır olması, onları daima insanlar tarafından yanlış anlaşılma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Bu yüzden mutasavvıflar, bizzat Allah tarafından kalplerine aracısız telkin edilen kapalı manaları insanlara aktarırken çoğu zaman sembol veya benzetme yöntemini kullanmışlardır. Bundan dolayıdır ki bu tür tefsir yapan sufi müfessirler, yaptıkları yorumlara başlangıcından beri tefsir değil, *işârât* ismini vermişlerdir. Bu tür Kur'ân tefsirlerinin işârî tefsir olarak adlandırılmasının sebeplerinden bir tanesi de budur.⁶ Klasik kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre mutasavvıflar, tefsirlerinde sembol ve üstü kapalı işaretlere yer verme

² Tasavvuf ilmine ait bir kavram olan *keşf* mevcut duyu organlarıyla kavranılamayan veya gizli olan kimi şeylerin zühd ve mistik/derunî terbiye ve tezkiye sonrasında bilinir hâle gelmesidir. Bu kavram, aralarındaki yakın bağ nedeniyle zaman zaman ilham (*ilhâm*) kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Burada söz konusu olan vasıtasız, yani direk Allah'tan alınan bilgi ve ilimdir. Nefsin tezkiye ve terbiyesinden ve çeşitli riyazattan sonra üzerinde keşf hâli belirmiş kişilere, tasavvuf literatüründe *ehl-i keşf* veya *ehl-i mükâşefe* denmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. EL-HÜSEYNÎ, 'Abd el-Kerîm el-Kesnizân: *Mevsû'at el-Kesnizân fîmâ işâlağa 'aleyhi ehli t-taşavvuf ve-l-irfân*, Beyrut 2005, C. IXX, s. 107 vd. ULUDAĞ: 1977, s. 310 vd. YILMAZ, Hasan Kamil: *İslâm Tasavvufu: Tasavvuf ile İlgili Sorular-Cevaplar*, İstanbul 1996, s. 546 vd.

³ KROPFİTSCH, Lorenz: *Arabisch-Deutsch Handwörterbuch*, 5. bsk., Berlin, München, Wien 2000, s. 46.

⁴ ULUDAĞ, Süleyman: “İşârî Tefsir”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 23 (2001), s. 424.

⁵ ES-SERRÂC, et-Tûsî 'Abd Allâh b. 'Alî: *el-Lum'a fî târîh et-taşavvuf el-islâmî*, Beyrut 2001, s. 166, 204, 289. el-Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) naklettiğine göre, sırların ortaya çıkarılması (*mükâşefet el-esrâr*) ve kalbin tecrübeleri (*müşâhedet el-kulûb*) kelimelerle anlatılamayacağı için bu ilim işaret ilmidir ('*ilm el-işâra*). el-Kelâbâzî'nin ifade ettiğine göre, hâlleri (*el-ahvâl*) yaşayan ve çeşitli makamları (*el-makâmât*) aşanların haricinde hiç kimse bu sır ve tecrübelerin tamamını bilemez. EL-KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İshâk: *et-Te'arruf li-mezhebi ehli t-taşavvuf*, Beyrut 2004, s. 87.

⁶ EL-ĞAÛTÂN, Menna': *Mebâhiğ fî 'ûlum el-Ğur'ân*, Beyrut 2006, s. 26. CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Tarihi*, 3. bsk., Ankara 2005, s. 435.

hususunda, her zaman gönüllerince bir seçim yapamamışlardır. Çünkü tasavvufî Kur'ân tefsirine olumsuz gözle bakan veya bu tür tefsirlerin karşısında düşmanca tavır alan ulemanın eleştiri ve şiddetli tepkilerinden kaçınmak istemişlerdir. Bu durumu ez-Zerkeşî (öl. 538/1144) ve es-Suyûtî (öl. 911/1505) gibi âlimler, İbn eş-Şalâh (öl. 643/1051)'ın eserine dayanarak bildirmektedirler. İbn eş-Şalâh'ın naklettiğine göre, Ebû el-Hasan el-Vâhidî (öl. 465/1072), Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (öl. 412/1021)'nin *Haķâ'ik et-Tefsîr* isimli eserini mutad bir tefsir kabul etmesi durumunda onun kâfir addedilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

“ķâle İbnu ş-Şalâh fî fetâvîhi: vecedtu ‘ani l-İmâmi Abî el-Hasan el-Vâhidî el-Müfessir ennehu ķâle: şannefe Ebû ‘Abd er-Rahmân es-Sülemî „Haķâ'ik et-tefsîr“. Fe-in kâne ķad i teķade enne zâlîke tefsîran fe-ķad keķera.”⁷

Çalışmalarında, bu gruba mensup olan müfessirlerin, yapmış oldukları tefsire özgün olarak nitelendiklerini teyit eden Goldziher, bu hususta şu açıklamaları yapmaktadır:

“İbn el-‘Arabî'nin de kabul ettiği üzere ‘işaretler’ (işârât) kavramı, Kur'ân'ın alegorik tefsirine mutad ulema arasında tolerans sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu durum, kamuoyuna yönelik kullanılan diğer sufi terimler için de geçerlidir, ama sufiler kendi aralarındaki ilişkilerde çok farklı kavramlar kullanmışlardır. Bunu göz önünde bulunduran sufiler, yorumsal tespit olarak değerlendirilebilecek alegorik yorumlarına tefsir değil ‘işaret’ ismini vermişler. Bu sayede, hakikati ifade etme tarzından habersiz olan âlimlerin yaptıkları karalamalara karşı (bir nevi) tedbir olarak, onları küfre götürecek açıklamalardan alıkoymuşlardır.”⁸

Bu tür tefsir çalışmaları icra eden mutasavvıflar, yaptıkları çalışmaların meşruluğunu ispatlamak için birtakım Kur'ân âyetleri ve hadîs-i şeriflerin yanı sıra, sahabe-i kiram ve tâbiûn arasında cereyan eden bazı olayları delil olarak ileri sürmüşlerdir. Öne sürülen kimi delillerin şüpheye mahal bırakmayacak tarzda açık ve net olduğu gözlenirken kimi delillerinse, bu noktada, pek açık ve net olmadıkları, âdeta belli mana üzerinde zorlandıkları gözlenmektedir. Mutasavvıfların öne sürdüğü bu delilleri, alt başlıklar hâlinde makalemizin bu kısmında mütalaa edeceğiz.

2. İşarî Tefsirin Meşruluk Temelleri

2.1. Kur'ân-ı Kerim

Klasik kaynaklarda Kur'ân metninin zâhirî (*exetorik*) manasının yanı sıra bir de bâtinî (*esetorik*) manasının bulunduğunu ispatlamaya yönelik çeşitli âyetler sıkça zikredilmektedir. Örneğin Nisâ Suresi'nin bir âyetinde “(...) *fe-mâ li-ha 'ulâ' i el-ķavmi lâ yekâdûne yefķahûne ģadîten.* = (...) *Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü laf anlamıyorlar!*”⁹ buyrulurken, aynı surenin başka bir âyetinde ise şu ifadelerle rastlanılmaktadır: “*e-felâ yetedebberûne l-ķur'âne ve-lev kâne min 'indi ģayri Allâhi le-vecedû fîhi ihtilâfen keķîran.* = *Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.*”¹⁰ Yine diğer bir âyette “*e-felâ yetedebberûne l-ķur'âne em 'alâ ķulûbin ekķâluhâ.* = *Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?*”¹¹ hitabına yer verilirken, bir başka âyette ise “(...) *ve-esbeģa 'aleyķum ni 'amehu zâhiraten ve-bâģineten.* = (...), *nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?*”¹² buyrulmuştur.

⁷ EZ-ZERKEŞÎ, Bedreddîn Muhammed b. 'Abd Allâh: *el-Burhân fî 'ulûm el-ķur'ân*, Kahire 2006, s. 429 vd. ES-SUYÛTÎ, Celâleddîn: *el-İtkân fî 'ulûm el-ķur'ân*, Beyrut 1996, s. 485. İBN TEYMİYYE, 'Abd es-Selâm: *Mecmû' el-fetâvâ*, 2. bsk., Beyrut 2005, C. XIII, s. 103.

⁸ GOLDZİHER, İgnaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952, s. 225.

⁹ KUR'ÂN: 4/78.

¹⁰ KUR'ÂN: 4/82.

¹¹ KUR'ÂN: 47/24.

¹² KUR'ÂN: 31/20.

Yukarıda zikredilen bu âyetlerde, Kur'ân'ı ve onun mesajını anlamayan ve kavramayanlar eleştirilmektedir. eş-Şâtıbî (öl. 790/1388)'ye göre âyette geçen "anlamıyorlar" ifadesi, Kur'ân'ın zâhirî manasıyla ilgili olmayıp bâtinî manasına yöneliktir. Söz konusu insanların Arap olmaları hasebiyle Kur'ân'ın diline hâkim olduklarını belirten eş-Şâtıbî, buna rağmen söyleneni anlamamakla itham edildikleri için, yapılan suçlamanın Kur'ân'ın iç (bâtinî) ve kapalı manasına yönelik olması gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Buna göre Allah, yaptığı bu suçlamayla muhataplardan, Kur'ân'ın bâtinî manasını anlamak için gayret etmelerini talep etmiştir. eş-Şâtıbî'ye göre ayrıca buradan bir ümmetin veya topluluğun anlama gücü Allah tarafından ellerinden alınması durumunda, onların Kur'ân'ın gerek zâhirî gerekse bâtinî manasını anlayamayacağı sonucu çıkmaktadır. eş-Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın bu hakiki/kapalı, yani bâtinî manasını sadece Allah tarafından kendilerine anlama gücü verilen insanlar veya gruplar anlayabilir.¹³ Zikredilen âyet-i kerimede son olarak iç (bâtinî) ve dış (zâhirî) nimetlerden (*ni'melni'am*) bahsedilmektedir. İşte bu nimetlerden bir tanesi de, en büyüğü olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerim'dir ki, bu aynı zamanda bâtinî ve zâhirî nimetlerin, insanlara Kur'ân ile verildiği anlamına da gelmektedir.¹⁴

Hızır'ın yolculuk yaptığı kişiyle ilgili olarak Kur'ân¹⁵, Allah tarafından kendisine merhamet edilen ve ilimle donatılan Allah'ın kullarından bir kul (*'abden min 'ibâdinâ*) ifadelerine yer vermektedir.¹⁶ Söz konusu bu ilim, bizzat Allah tarafından verilen bir ilimdir (*el-'ilm el-ledünnî*). Hz. Yakub'un, Mısır'daki oğlunun kokusunu aldığı anda, bu durumu, Allah tarafından kendisine verilen (özel bir) ilimle açıkladığını da bilmekteyiz.¹⁷ Diğer bir âyet-i kerimede de, kendisinde Allah tarafından verilmiş ilim bulunan kimse, Kral-Peygamber Hz. Süleyman'ın istek ve buyruğu üzerine o daha gözünü kırpmadan, Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtını onun yanına getirmesi de Allah tarafından verilen bu (özel) ilimle izah edilmiştir.¹⁸ Bütün bu anlatılanlarda göze çarpan husus, Allah'ın belirli insanlara verdiği özel bir ilimdir ki, bunun alışılacağı normal beşerî bir ilme benzemediği, çalışmak veya okumakla elde edilen bir ilim olmadığı aşikârdır. Bu ilim daha ziyade derunî bilgi ve hikmetleri ihtiva eden bâtinî ilimdir (*'ilm el-bâtin*).

2.2. Hadîs-i Şerifler

Kur'ân-ı Kerim'de zâhirî mananın yanı sıra bâtinî mananın da var olduğu birçok hadîs-i şerifte vurgulanmaktadır. Öyle ki, el-Hasan'ın Hz. Peygamber'den mürsel¹⁹ olarak rivâyet ettiği bir hadîste Hz. Peygamber, her âyetin bir zâhirî bir de bâtinî manası, her harfin bir haddi (*haddun*) ve her haddin de bir matla'ı (*matla'un*) olduğunu belirtmiştir: "*li-kulli 'âyetin*

¹³ EŞ-ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk: *el-Muvâfakât fî usûl eş-şerî'a*, 7. bsk., Beyrut 2005, C. III, s. 286.

¹⁴ ATEŞ, Süleyman: *İşârî Tefsir Okulu*, 2. bsk., İstanbul 1998, s. 27 vd.

¹⁵ KUR'ÂN: 18/60-82. Hızır'ın İslâm tasavvufundaki konumuyla ilgili geniş bilgi için bkz. FRANKE, Patrick: *Begegnung mit Khidr*, Beyrut 2000, s. 175 vd. ULUDAĞ, Süleyman: "Hızır: Tasavvuf ve Halk İnancı", *DİA*, İstanbul 17 (1998), s. 409 vd.

¹⁶ KUR'ÂN: 18/65. Kur'ân'da Hz. Musa ile Hızır'ın seyahati hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. ÇINAR, Hüseyin İlker: „Die Reise des Propheten Moses mit Hızır im Koran. Unter Berücksichtigung der Kommentare der klassischen Koranexegeten at-Tabarî (öl. 310/922), az-Zamahşarî (öl. 538/1144) und ar-Râzî (öl. 607/1210)“, *Journal of Religious Culture (Journal für Religionskultur)*, 98 (2008). <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>

¹⁷ KUR'ÂN: 12/94-96.

¹⁸ KUR'ÂN: 27/40.

¹⁹ *Mürsel* hadîs terimi sahabe neslinden sonraki tabakayı oluşturan neslin (*et-tâbi'ün*) sahabe ismi anmaksızın nakletmiş olduğu rivâyetleri tanımlamaktadır. Yani *Tâbi'in* diye anılan bu insanlar, şahsen Hz. Peygamber'le hiç karşılaşmadıkları hâlde, onun fiil ve sözlerini senede sahebe ismi zikretmeden nakletmekte. Bu konuyla alakalı geniş bilgi için bkz. el-HATİB, Muhammed el-'Uccâc: *Uşûl el-hadît: 'ulûmuhu ve-muştalahuhu*, Beyrut 1989, s. 337 vd. ÇAKAN, İsmail Lutfi: *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, İstanbul 1998, s. 132 vd. KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usûlü*, 3. bsk., Ankara 2003, s. 68 vd.

zahrûn ve baṭnûn ve-li-kulli ḥarfîn ḥaddun, ve-li-kulli ḥaddin maṭla'un."²⁰ ed-Deylemî'nin Abdurrahmân b. 'Avf (öl. 32/652)'a dayanarak haber verdiği göre Hz. Peygamber, merfû²¹ olarak nakledilen bir hadîste, Kur'ân'ın arşın altında (*taḥte l-'arşi*)²² bulunduğunu ve insanlar tarafından hüccet olarak kullanılan bir bâtin, bir de zâhir manaya sahip olduğunu söylemiştir: "*el-Ḳur'ânu taḥte l-'arşi le-hu zahrûn ve-baṭnûn yuhâccu l-'ibâdu.*"²³ Ebû Hureyre de bâtinî ilmin varlığına dair izahında, bu ilmin Allah'ı tanıyan ve O'na yakın olan birtakım âlimlere Allah tarafından verildiğini belirtmektedir. el-'Îrâkî 'Abdurrahîm tarafından zayıf (*da'îf*)²⁴ olarak sınıflandırılan bu hadîse göre Hz. Peygamber, ilimler içerisinde sadece Allah'ı tanıyan ve O'na yakın olan âlimlerin vâkîf olduğu ve üstesinden gelebildiği gizli bir ilmin varlığını ifade etmiştir. Ayrıca Allah'a karşı marifet kesbetmemiş ve O'na bigâne olmayanların haricindeki bütün âlimlerin, ilgili ilim hakkında konuşulduğunda, bu ilmin mevcudiyetini kabul ettikleri haber verilmektedir:

"İnne min el-'ilmi ke-hey'eti l-meknûni lâ ya'lemuhu illâ l-'ulemâ'u bi-Allâhi fe-izâ neṭakû bi-hi lâ yunkiruhu illâ ehlu l-gurrati bi-Allâhi 'azze ve-celle."²⁵

Bu rivâyet, Kur'ân'da varlığı kabul edilen bâtinî mananın mevcudiyetinden belirgin bir şekilde bahsetmeyip daha ziyade gizli bir ilmin varlığına temas etmektedir Hâl böyleyken

²⁰ EZ-ZERKEŞÎ: 2006, S. 428. EL-ĞAZÂLÎ, Ebû Hâmid: *İhyâ'u 'ulûm ed-dîn*, 2. bsk., Damaskus 1993, C. I, s. 383. ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 486. ez-Zerkeşî ilk iki kavramdan (*zahr* ve *baṭn*) başlayarak, eserinde bu dört kavramı izah etmektedir. Ona göre bu hususta dört görüş vardır. el-Ḥasan'ın da savunduğu ilk izaha göre, bâtinî mana aranırken, zâhirî manaya kıyaslanarak mana üzerinde durulur. Ebû 'Ubeyde'nin katıldığı ikinci izaha göre, Kur'ân'da anlatılan kıssaların zâhirî manası önceki ümmetlerin helak edilişleri, bâtinî manası ise daha sonraki ümmetlere yapılan ikaz ve uyarıdır. İbn Mes'ûd'un da görüşüne uygun düşen üçüncü izaha göre hiçbir âyet yoktur ki, onunla bir kavim amel etmesin ve onu bilecek (anlayacak) olmasın. Daha sonraki âlimlerin bazısının katıldığı dördüncü izaha göre zâhirî mana metnin lafzı, bâtinî mana ise onun te'vilidir. ez-Zerkeşî, Ebû 'Ubeyde'nin izahına yakın durmaktadır. Kendisi "Her harfin bir haddi vardır" ifadesiyle ilgili olarak, bunun iki izahının olduğunu söylemektedir: Birinci izaha göre, her harfin Allah'ın murat ettiği mana açısından belirli bir sonu vardır. İkinci izaha göre ise her hükmün belirli bir miktarda ceza ve mükâfatı olduğunu söyleyen ez-Zerkeşî, "her haddin bir matla'ı vardır" ifadesine de yine iki izah getirmektedir. Mana veya hükümlerde bulunulan her kapalılığın bir matla'ı vardır ki, onunla o mana veya hükümlerde bulunulan kapalılıkların anlamlarına ulaşarak, arzu edilen mananın anlaşılabilir olacağını belirten ez-Zerkeşî, ikinci izahında ise burada hak edilen mükâfat veya cezayla alâkalı olan her şeyin konu edildiğini söylemekle beraber, *maṭla'* kavramından, ahiretteki mizanda görüleceklerin anlaşıldığını söylemektedir: „*fe-ma'nâ zâlike? Ḳultu: emmâ kavluhu: (zahr ve-baṭn) fe-fi te'vilîhi erbe'atu ekvâlin: eḥaduhumâ: ve huve kavlu l-Ḥasan-: inneke izâ beḥatte 'an bâṭinîhâ ve-kistehu 'alâ zâhirîhâ, ve-kifte 'alâ ma'nâhâ. et-tânî: kavlu Abî 'Ubeyde-: inne l-kaşşa zâhiruḥâ el-iḥbâru bi-helâki l-evvelînâ ve-bâṭinuhâ 'izatun li-l-'âhirîne. et-tâlî: kavlu Ibn Mes'ûd raḍiye Allâhu 'anhu: innehu mâ min 'âyetin illâ 'amele bi-hâ kavmun, ve-lehâ kavmun seya'lemüne. Er-râbi': kâlehu ba'du l-mute'aḥḥirîne: inne zâhirehâ lafzuhâ, ve-bâṭinehâ te'viluhâ. ve-kavlu Abî 'Ubeyde: ekrabuhâ. ve-emmâ kavluhu: ve-li-kulli ḥarfîn ḥaddun fe-fîhi te'vilâni: eḥaduhumâ: li-kulli ḥarfîn muntehâ fimâ erâde Allâhu min ma'nâhu. et-tânî: ma'nâhu enne li-kulli ḥukmîn miqdâren min et-tevâbi ve-l-'ikâbi. ve-emmâ kavluhu: „ve-li-kulli ḥaddin maṭla'un fe-fîhi kavlanî“: eḥaduhumâ: li-kulli ğâmiḍin min el-ma'ânî ve-l-aḥkâmî maṭla'un yeteveşşalu ilâ ma'rifetihi, ve-yûkaflu 'alâ l-murâdi bi-hi. ve-ttânî: li-kulli mâ yesteḥikkuhu min et-tevâbi ve-l-'ikâbi, maṭla'un yuṭle'u 'aleyhi fi l-'âḥirati ve-yerâhu 'inde l-mucâzâti.“ EZ-ZERKEŞÎ: 2006, s. 428 vd. Bu noktada es-Suyûtî bazı âlimlerin görüşlerine atıfta bulunarak, *az-zâhir*'in okumayı, *el-bâṭin*'in anlamayı, *el-ḥadd*'in helâl ve haramları, *el-maṭla'*'in ise vaat edilmiş mükâfat ve cezaların gözetimini ifade ettiğini bildirmektedir: „*ve-kâla ba'duhum: ez-zâhiru et-tilâvetu ve-l-bâṭinu el-feḥmu, ve-l-ḥaddu aḥkâmî l-helâli ve-l-ḥarâmi, ve-l-maṭla'u el-işrâfu 'alâ l-va'di ve-l-ve'idi.*“ ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 487.*

²¹ Söz, fiil ve takrirlerle ilgili tüm rivâyetler, senedi ister muttasıl olsun ister olmasın, bu kavramla tanımlanmaktadır. el-ḤATÎB: 1989, s. 355. ÇAKAN: 1998, s. 115 vd. KOÇYİĞİT, Talat: 2003, s. 160 vd.

²² "Arş *er-Rahmân*" terimi ve İslâm tasavvufundaki konumuyla ilgili geniş bilgi için bkz. EL-ḤÜSEYNÎ, 'Abd el-Kerîm el-Kesnizân: *Mevsû'at el-Kesnizân fimâ iştalaha 'aleyhi ahlî t-taşavvufî ve-l-'irfân*, Beyrut 2005, C. XV, s. 179 vd.

²³ ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 486.

²⁴ Bu rivâyetler, "sahih" ve "ḥasen" hadîs kriterlerini bünyesinde taşımayan nakillerdir. Bu tür rivâyetlerin özellikleri ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. el-ḤATÎB: 1989, s. 337 vd. ÇAKAN: 1998, s. 131 vd. KOÇYİĞİT: 2003, s. 62 vd.

²⁵ EL-ĞAZÂLÎ: 1993, C. I, s. 31. İBN TEYMİYYE: 2005, C. XIII, s. 103.

Kur'ân'da bâtinî mananın varlığını kabul eden veya bu görüşe meyilli olan ulema bu rivâyeti, metinde zikredilen gizli ilim ibaresinden hareketle Kur'ân'da bâtinî mananın varlığına delil olarak göstermektedirler.²⁶

2.3. Sahabe-i Kiram

Kur'ân-ı Kerim'in bâtinî manaya sahip olduğuna ilişkin kaynaklarda bulunan en açık deliller, sahabe-i kiramın konuyla alakalı elimizde bulunan rivâyetlerinden çıkarılmaktadır. Bir rivâyete göre ikinci halife Hz. Ömer (13-24/634-644), İbn 'Abbâs (öl. 68/687)'ı daima Bedir ashabıyla²⁷ beraber oturtur ve onunla istişare eder; bundan rahatsızlık duyan Bedir ashabından kimileri de Hz. Ömer'e, kendilerinin İbn 'Abbâs gibi çocuklarının olduğunu söylerler. Bunun üzerine Hz. Ömer, bir gün İbn 'Abbâs'ı içlerinde Bedir ashabından kimselerin bulunduğu bir toplantıya çağırır ve topluluğa Nasr Suresi'nin tefsiri hakkındaki fikirlerini sorar. Bunun üzerine bazıları surenin zâhir manasını açıklamaya başlar, diğer bir kısmı ise hiç cevap vermez. Ardından Hz. Ömer, İbn 'Abbâs'a yönelir ve ona sureyi zâhir manasına göre tefsir edenlerle hemfikir olup olmadığını sorar. İbn 'Abbâs surenin tefsiri hakkında onların yaptıkları açıklamalara katılmadığını söyleyerek, suredeki fetih (*feth*) ve yardım (*naşr*) kelimelerinin daha ziyade Hz. Peygamber'in vefat edeceği zamanı (*ecel*) haber vermekte olduğunu beyan eder. Dolayısıyla İbn 'Abbâs, surenin bâtinî manası itibarıyla, fetih ve ilahî yardımın aynı zamanda Hz. Peygamber'in vefatının habercisi olduğunu söylemiştir. Hz. Ömer de, İbn 'Abbâs'ın yaptığı tefsiri onaylayarak, kendisinin de bu sureyi aynı şekilde anladığını ifade etmiştir:

“(…) ‘an İbn ‘Abbâs kâle: kâne ‘Umeru yudhîlunî ma‘a eşyâhi bedrin, fe-ke-enne ba‘dahum vecede fî nefsihi, fe-kâle: lime tudhîlu hazâ ma‘anâ ve-lenâ ebnâ‘un mişluhu? Fe-kâle ‘Umeru: innehu min haytu ‘alimtum, fe-de‘â zâte yevmin fe-edhalehu me‘ahum, fe-mâ ru‘itu ennehu de‘ânî yevme‘izin illâ li-yuriyehum, kâle: mâ tekûlûne fî kavli Allâhi te‘âlâ: „izâ câ‘e naşru Allâhi ve-l-fatîhî“. fe-kâle ba‘duhum: umirnâ nahmedu Allâhe ve-neştağfiruhu izâ nuşirnâ ve-futiha ‘aleynâ, ve-sekete ba‘duhum fe-lem yeķul şey‘en, fe-kâle lî: e-kezâlike tekûlu yâ İbn Abbâs? fe-ķultu: lâ, kâle: fe-mâ tekûlu: ķultu: huve ecelu Rasûli Allâhi (şallâ Allâhu ‘aleyhi ve-selleme) a‘lemehu lehu, kâle: „izâ câ‘e naşru Allâhi ve-l-fethu“. ve-zâke ‘alâmetu ecelike. „fe-sebbih bi-hamdi rabbike fe-s-tağfirhu innehu kâne tevvâben“. fe-kâle ‘Umeru: mâ a‘lemu minhâ illâ mâ tekûlu.”²⁸

²⁶ Kur'ân'da bâtinî mananın varlığına delil olarak yukarıda zikredilen üç âyette de doğrudan ve açıkça Kur'ân'da bâtinî mananın varlığına ilişkin bir şey söylenmemekte, bâtinî ilmin varlığına vurgu yapılmaktadır. Kimi ulema yukarıda zikredilen ilgili rivâyette de olduğu üzere, burada da söz konusu olan bâtinî ilmi Kur'ân'da bâtinî mananın varlığına delil olarak kabul etmiştir.

²⁷ Bedir ashabı, 624 yılında Mekke ile Medine arasında bulunan Bedir bölgesinde meydana gelen savaşa katılan Müslümanlardır. Bu savaşa dâhil olan ilk Müslümanlar, Hz. Peygamber'in zamanında olduğu gibi, dört raşit halifelerin zamanında da ümmet arasında özel bir konuma sahiptiler. Bu savaş hakkında geniş bilgi için bkz. EL-VÂKİDÎ, ‘Umar b. Vâkid: *Kitâb el-Megâzî*, Beyrut 2004, C. I, s. 33 vd.

²⁸ EL-BUHÂRÎ: *K. et-Tefsîr*, Sure 110. Aynı şekilde eş-Şâtîbî'de bu hâdiseyi naklederek, ‘Abdurrahmân b. ‘Avf'ın Hz. Ömer'e, Bedir ashabından bazı kişilerin de İbn 'Abbâs gibi oğullara sahip olduklarını söylediğini bildirmektedir. EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 287. el-'Aynî (öl. 855/1451), Muķâtil'e dayanarak bu rivâyetin yorumu bağlamında, Hz. Peygamber'in bu âyet nazil olduğu zaman Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) ve Hz. Ömer'e okuduğunu, onların ise buna sevindiğini haber veriyor. İbn 'Abbâs'ın bu sureyi duyduğunda ağlamaya başlaması üzerine Hz. Peygamber ona üzüntüsünün sebebini sorar. İbn 'Abbâs, bu sureyi Hz. Peygamber'in vefatının haber verilmesi olarak anladığını söyleyince, Hz. Peygamber ona bunun doğru olduğunu ifade eder. Zaten Hz. Peygamber o günden sonra 80 gün daha yaşadı. Açıklamasının devamında el-'Aynî, Hz. Peygamber'in İbn 'Abbâs'ın cevabından sonra onun başına dokunarak şöyle dediğini haber vermektedir: “Allah sana dinî meselelerde izan versin ve sana tefsir (te‘vil) ilmini öğretsin” (*Allâhumme fakķihhu fî d-dîn ve-‘allimhu et-te‘vîle*). el-'Aynî, el-Vâkidî (öl. 207/883)'ye dayanarak, bu surenin Hz. Peygamber'in Huneyn Savaşı'ndaki vedası sırasında vahyolunduğunu bildirmektedir. İbn en-Nekîb, İbn 'Abbâs'a dayanarak, Hz. Peygamber'in, bunun nazil olan son sure olduğunu söylediğini ifade ediyor. EL-'AYNÎ, Maķmûd İbn Aķmed: *Umdet el-ķârî, şerh Şaķîh el-Buhârî*, Beyrut 2001, C. XX, s. 7. el-Ķaşalânî (öl. 923/1517) rivâyetin metninde belirtilen bilgiyi sadece bir farkla tekrarlıyor. el-Ķaşalânî'nin ifadesine göre sahabeler, yöneltilen soruya, âyette söz konusu olan

Bu rivâyet, Hz. Ömer ve İbn ‘Abbâs’ın söz konusu âyeti diğer sahabelerden farklı anladıklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Sahabenin çoğunluğu âyet-i kerimeyi sadece zâhirî manasına göre anlayıp tefsir etmişken, Hz. Ömer ve İbn ‘Abbâs sureyi bâtinî bir mana üzerinden tefsir etmişlerdir.

Başka bir hadîste yine benzer bir durumla karşılaşmaktadır. Öyle ki, sahabe-i kiram Maide Suresi’nin 3. âyetinin vahyolunmasına sevinirken, Hz. Ömer ağlamış ve bir şeyin kemale ermesiyle birlikte daima bir düşüşün başlayacağını ifade etmiştir. Hz. Ömer’e göre bu âyet doğrudan Hz. Peygamber’in vefat edeceğine işaret etmektedir. Burada Hz. Ömer âyet-i kerimenin bâtinî manasını görmeyi başarmışken, diğer sahabiler âyetin zâhirî manasını anlamaktan ileriye geçememişlerdir. Gerçekten de Hz. Ömer’in hissettiği mana vuku bulmuş, Hz. Peygamber bu âyetin vahyinden 81 gün sonra vefat etmiştir.²⁹ Bu rivâyet bize Hz. Ömer’in diğer sahabelere nispetle âyet-i kerimeyi zâhirî manasından oldukça farklı bir şekilde anladığını göstermektedir ki bu mana, ilgili âyetin metninden, Arap dili ve edebiyatının kurallarından hareket edildiğinde kesinlikle çıkarılamaz. Zira burada söz konusu olan âyetin bâtinî ve gizli manasıdır ki bu da –sahabelerin ilgili âyetlere yaptıkları tefsirlerde de görüldüğü gibi– pek çok kimseye kapalıdır.

Diğer bir rivâyette Ebû Hureyre (öl. 58/678), Hz. Peygamber’den iki kap dolusu ilim aldığını (öğrendiğini), bunlardan sadece bir tanesini yaydığını, ikinci kabı da yayması durumunda, boğazının kesileceğini ifade etmektedir:

“(…) ‘an Abî Hurayrate kâle: *hafiztu min Rasûli Allâhi (şallâ Allâhu ‘aleyhi ve-selleme) vi ‘â`eyni: fe-emmâ ehaduhumâ fe-be’ettuhu, ve-emmâ l-‘âharu fe-lev be’ettuhu ku’î’a hâze l-bul’üm.*”³⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996)’nin anlatımına göre Abdullâh ibn Mes’ûd (öl. 33/653), Hz. Ömer vefat ettiği zaman, onu çok sevdiğini ve onun vefatıyla birlikte ilmin de onda dokuzunun öldüğünü söylemiştir. Kendisine, birçok büyük sahabenin hayatta olmasına rağmen niçin böyle bir söz söylediği sorulduğunda Abdullâh ibn Mes’ûd, onların kendisine nispetle ilimden farklı şeyler anladıklarını ifade etmiştir. Açıklamasının devamında ilimle

fethin, şehirlerin ve kalelerin fethi olduğu yönünde cevap verdiler. EL-ĞASTALÂNÎ, Ebû ‘Abbâs Aḥmed: *İrşâd es-Sârî: li-şerḥ Şaḥîḥ el-Buḥârî*, Beyrut 1996, C. XI, s. 241 vd.

²⁹ EŞ-ŞÂṬİBÎ: 2005, C. III, s. 287 vd. el-Alûsî (öl. 1270/1853) de eserinde bu hâdiseden İbn Şaibe’nin anlatımına dayanarak bahsetmektedir. Bu anlatıma göre Hz. Peygamber, Hz. Ömer’e niçin ağladığını sorduğunda Hz. Ömer yukarıdaki rivâyette geçen ifadenin aynısıyla cevap vermiştir. Hz. Ömer’in verdiği bu cevap üzerine Hz. Peygamber, bunun doğru olduğunu söylemiştir. EL-ALÛSÎ EL-BAĞDÂDÎ, Şihâbeddîn es-Seyyid Maḥmûd: *Rûḥ el-me‘ânî fi tefsîr el-Ḳur‘ân el-‘azîm ve-seb‘ el-me‘ânî*, 2. bsk., Beyrut 2005, C. III, s. 233.

³⁰ EL-BUḤÂRÎ: K. *el-‘Ulûm, Bâb 43*. el-‘Asḳalânî (öl. 852/1448), el-‘Aynî ve el-Ğastalânî bu rivâyetin yorumlanması bağlamında ilmin iki (dolu) kabından bahsetmektedirler. Bu ilimlerin ilkinin Hz. Peygamber’in kendisinin naklettiği rivâyetler olduğunu söyleyen bu âlimler, ikinci ilmin onun sakladığı, İslâm’ın erken dönemlerindeki hilafet makamı için Müslümanlar arasında çıkacak fitnenin bilgisi (ilmi) (*mâ ketemehu min aḥbârî l-fitni*) olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Battâl (öl. 449/1057) saklı olan ilmin, ahir zamanı ve dinin bizzat Kureyşliler tarafından bozulacağını/tahrif edileceğini ihtiva ettiğini bildirmektedir. Bununla alâkalı olarak, Ebû Hureyre’nin söz konusu insanların isimlerini bildiği, fakat hayatına kastedileceği endişesiyle bunları gizli tuttuğu nakledilmektedir. Bunu, “Altmışlı yılların başlarından ve çocuk olan emîrlerden Allah’a sığınırım” (*e’ûzu bi-Allâhi min ra’si s-sittîne ve-imâratî ş-şibyâni*) duasında dile getirmiştir. Bu rivâyeti yorumlayanlar bu noktada, o zamanlar iktidarın Yezîd b. Mu‘âviye (hlf. 61-64/680-683)’nin elinde bulunması hasebiyle, onun hilafetine işaret ettiğini bildirmektedir. Bunun yanı sıra rivâyetin ikinci bir yorumundan bahsedilmektedir. İlk ilim hükümlere ve ahlâka dair ilim (*ilmu l-aḥkâm ve-l-aḥlâk*) iken, Ebû Hureyre’nin sakladığı ikinci ilim ise Allah hakkında belirli bilgilere sahip olanları ilgilendiren sırların ilmidir (*ilmu l-esrâr*). Bu rivâyetin yorumu hakkında geniş bilgi için bkz. İBN BATTÂL: *Şerḥu Ibn Battâl ‘alâ şaḥîḥi l-Buḥârî*, Beyrut 2003, C. I, s. 188 vd. EL-‘ASḲALÂNÎ, Şihâbeddîn Ebî el-Faḍl: *Feth el-bârî bi-şarḥ el-Buḥârî*, 4. bsk., Beyrut 2003, C. II, s. 288 vd. EL-‘AYNÎ: 2001, C. II, s. 278 vd. EL-ĞASTALÂNÎ: 1996, C. I, S. 317 vd.

kastettiği şeyin, Allah'ı tanıma/bilme ilmi (*innemâ a'nâ el- 'ilme bi-Allâhi 'azze ve-celle*) olduğunu belirtmiştir.³¹

Bu bağlamda zikredilen başka bir rivâyette ise Ebû ed-Derdâ (öl. 32/652), Kur'ân'ın birçok manasının bulunduğunu kabul etmedikleri sürece, hiç kimsenin fıkıhı bütünüyle anlayamayacağını bildirmiştir: "(...) *viride 'an Abî d-Derdâ'i ennehu kâle: lâ yefkahu er-raculu kulle l-fikhi hattâ yec'alu li-l-Kur'âni vucûhen.*"³² İbn Mes'ûd bununla alâkalı olarak, önceki ve sonrakilere ilişkin ilmi anlamak isteyen bir kimsenin, Kur'ân'ı incelemesi gerektiğini söylemiştir: "*men erâde 'ilme l-evvelîne ve-l- 'âharîne fe-l-yu'tevvir el-Kur'âne.*"³³ es-Suyûtî ve el-Ğazâlî (öl. 505/1111) bu açıklamalar hakkında, sadece Kur'ân'ın zâhirî manasından yola çıkarak bu hedefe ulaşamayacağını ifade etmişlerdir.³⁴ Tam bu noktada el-Ğazâlî, Hz. 'Alî (öl. 41/661)'nin Fâtiha Suresi'nin tefsiriyle alâkalı olarak söylediği, istemesi durumunda bu kısa sureye, yetmiş deve yükü tefsir yazabileceği sözünü hatırlatmaktadır. el-Ğazâlî'nin kanaatine göre Hz. Alî'nin bu sözü, Fâtiha Suresi'nin zâhirî manasının çok kısa olması nedeniyle, bâtinî manasına yönelik söylenmiş olacaktır.³⁵ Böylesi kısa bir surenin zâhirî manası hakkında yetmiş deve yükü tefsirin yazılması, elbette ki mümkün değildir. Batınî manadan hareketle yetmiş deve yükü tefsirin bu sure için yazılabilir olması da bizce mübalağalı bir ifade olarak gözükmektedir. Burada bu sayıyla ifade edilmek istenen şey, muhtemelen, bu surenin kısa olmasına rağmen çok geniş ve derin manaları bünyesinde taşıdığı vurgulanması veya ilgili surenin tefsiri hakkında Hz. 'Alî'nin insanların tahmin edebileceğinden çok daha fazla şeyler bildiğini yetmiş deve yükü ifadesini öne çıkararak ifade etmesidir. Büyük ihtimalle söz konusu olan yetmiş sayısı, bu sureye ait birçok farklı yorum imkânının varlığına delalet etmektedir.

Bu noktada İbn en-Nekîb, Kur'ân-ı Kerim'in dış manasının zâhirî ilimlerle meşgul olanlara (*li-ehli l- 'ilmi z-zâhir*) yöneldiğini söylerken, bâtinî manasının ise Allah'ın kendilerine lütufta bulunarak, azametinin ve ilmin gizli/kapalı olan taraflarını açtığı kimselere (hakikatler erbabı – *erbâb el-ħaħâ 'ik*) hitap ettiğini ifade etmektedir.³⁶

İşârî tefsirlerin şer'î dayanaklarına ilişkin buraya değin yapılan rivâyet ve delilleri genel olarak değerlendirecek olursak, Kur'ân'da bâtinî bir mananın mevcudiyetine delil teşkil eden bu delil ve rivâyetlerin iki grupta ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Yukarıda işârî

³¹ EL-MEKKÎ, Ebû Tâlib: *Kût el-kulûb fî mu'âmalati l-mahbûb ve-vaşfu tarîki l-murîd ilâ maħâmi t-tevhîd*, (Ed.: Muhammed er-Ridvânî), Kahire 2001, C. I, s. 425.

³² EZ-ZERKEŞÎ: 2006, s. 419. ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 487.

³³ EZ-ZERKEŞÎ: 2006, s. 420. ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 487.

³⁴ ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 487. EL-ĞAZÂLÎ: 1993, C. I, s. 383.

³⁵ EL-ĞAZÂLÎ: 1993, C. I, s. 383. İBN TEYMÎYYE: 2005, C. XIII, s. 103. GOLDZİHER: 1952, s. 225. Buraya, bazı âlimlerin Kur'ân âyetlerinin manasının çokluğu hususunda mübalağa ettikleri eklenmek zorundadır. Öyle ki her âyete 60.000 farklı mana yükleyen ve anlaşılamayan manaların daha fazla olduğunu ilişkin vurgu yapan âlimlerden bahsedilmektedir: "*ve-kâle ba' du l- 'ulemâ'i: li-kulli 'âyetin sittûne elf fehmin, ve-mâ bekiye min fehmiħâ akter (...)*" EZ-ZERKEŞÎ: 2006, s. 420. es-SUYÛTÎ: 1996, s. 487. el-Ğazâlî eserinde aynı sayıyı zikretmekte ve devamlı, Kur'ân'ın 277.000 ilim ihtiva ettiğini iddia eden âlimlerin bulunduğunu haber vermektedir. Bu âlimlere göre her kelime kendi içerisinde özel bir ilmi kapsamakta ve bu ilimlerin her biri daha da derine gidildiğinde, her âyetin bir zâhirî bir de bâtinî manaya sahip olduğunu, ayrıca her harfin *ħadd*'i bir de *maħla* 'ı olduğu ifade edilmektedir. Açıklamasının devamında el-Ğazâlî, Hz. Peygamber'in her surenin başında bulunan besmeleyi (*bi-smi Allâhi r-rahmân er-rahîm* – Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla) 20 defa okuduğunu bildirmekte ve bu tekrarlamanın bâtinî manayı kavramaya ve bulmaya yaradığını bildirmektedir. Zira ona göre başka bir şey için bu kadar tekrara lüzum yoktur. EL-ĞAZÂLÎ: 1993, C. I, s. 383. GOLDZİHER: 1952, s. 257 vd. ez-Zerkeşî de bu sayıyı (277.000) zikretmekte ve bununla alâkalı olarak Goldziher şunları söylemektedir: "*Geç dönem sufilere elbetteki ulaştıkları derinlik bakımından, kendilerinden öncekilerden geri kalmak istememektedirler. Şa'rânî'nin, hocası 'Alî al-Chawwâş hakkında, kendisinin sadece Fâtiha'ya 240999'den daha az ilimler ('ulûm) yükleyemediğine dair iddiada bulunduğunu söylemesi, muħakkak ki bir abartıdır.*" GOLDZİHER: 1952, s. 258. EŞ-ŞA'RÂNÎ: *el-Durar el-mentûra fî zubeğ el- 'ulûm el-meşhûra*, (Ed.: Schmiedt), Petersburg 1914, s. 62.

³⁶ ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 487.

tefsirlerin şer'î dayanakları babında delil olarak zikredilen Kur'ân âyetleri, bâtinî ilmin varlığını her ne kadar açık ve net bir şekilde ortaya koysa da, Kur'ân'da bâtinî bir mananın bulunduğu ilişkin açık ve net ifadeler içermemektedir. Bu yüzden ki Kur'ân'ın bâtinî bir manaya sahip olduğuna işaret eden âyetler, bu hususta kesin ve açık deliller olarak addedilip değerlendirilemez. Binaenaleyh Kur'ân-ı Kerim'de, hadîs-i şeriflerdekinin aksine, Kur'ân'ın bâtinî bir manasının bulunduğu dair kesin hiçbir ifadeye rastlanmamaktadır. Mevcut âyetler, sadece kıyas ve dolaylı yolların yardımıyla bâtinî bir mananın varlığına delil teşkil etmektedir. Hadîs-i şeriflerde bulunan Kur'ân'ın bâtinî manasına yönelik kat'î işaretler, bu tefsirin şer'î durumunu güçlendirmektedir. Hadîslerde çok açık, net ve dolaysız bir şekilde Kur'ân'da bâtinî ve zâhirî mananın varlığından bahsedildiği için Kur'ân'da bâtinî mananın varlığına ilişkin deliller noktasında söz konusu hadîsler öne çıkarılmaktadır. İslâm'ı kabul eden ilk nesilden olan bazı sahabenin açık bir şekilde Kur'ân'ın zâhirî ve bâtinî manasına dair görüş bildirdikleri ortadadır. Öyle ki yukarıda zikredilen, Hz. Ömer ve İbn 'Abbâs'ın, Kur'ân'ı sadece zâhirî manasıyla anlayan sahabilerin büyük çoğunluğunun aksine, Kur'ân'ın kimi âyetlerini bâtinî manasıyla kavradıkları görülmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bâtinî bir mananın mevcudiyetini açık bir şekilde teyit etmesi ve Hz. Ömer'in Mâide Suresi'nin 3. âyetinin okunması esnasında sahabenin aksine ağlaması, âyeti zâhirinden farklı şekilde anlaması, Kur'ân'da bâtinî mananın bulunduğunu göstermektedir.

İslâmiyet'in ilk neslini teşkil eden sahabilerde izlerine rastlanan işârî tefsir çalışmaları, daha sonraki nesillerce de devam ettirilegelmiştir. Buna ilişkin olarak, ikinci nesil âlimlerinden (*et-tâbi 'ûn*) örneğin şu isimleri saymak mümkündür: el-Hasan el-Başrî (öl. 110/728), tefsirlerine yorumsal açıdan etki yaptığı hissedilen İbn 'Abbâs'tan Medine'de tefsir dersleri almıştır. Kendisi, sahip olduğu Allah korkusuna (*et-takvâ*) örnek teşkil ederken, Râbi 'a el- 'Adeviyye (öl. 135/752) ise ilahî aşk (*işk*) sembolü olarak kabul edilmektedir. Bununla ilgili olarak İbn Nedîm (öl. 385 veya 388/995 veya 998), el-Hasan el-Başrî'nin bir tefsir kaleme aldığını, talebesi olan 'Amr b. 'Ubeyd'in de bir tefsir yazdığını, bu tefsirde el-Hasan el-Başrî'den duyduğu Kur'ân yorumlarına yer verdiğini bildirmektedir.³⁷ Aynı şekilde eṭ-Ṭaberî (öl. 310/922)'nin tefsirinde de el-Hasan el-Başrî'nin talebeleri tarafından nakledilen ve ona ait Kur'ân yorumları bulunmaktadır.³⁸ Bu konuda Ateş, eṭ-Ṭaberî'nin büyük olasılıkla İbn 'Abbâs'a ait görüşlerin el-Hasan el-Başrî tarafından da genel itibarıyla paylaşılmasının mümkün olduğunu belirtmektedir.³⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, işârî tefsir ekolü, sonraki yüzyıllarda müntesiplerinin bu sahada ortaya koyduğu yeni yorum ve eserlerle gelişerek devam etmiştir. Tâbi 'ûn sonrasında bu ekolün en önemli temsilcilerini Ca'fer eṣ-Şâdık (öl. 83-148/702-765), Süfyân b. Sa'îd eṭ-Öevrî (öl. 161/778), 'Abd Allâh b. Mübârek (öl. 181/797), Sehl b. 'Abd Allâh eṭ-Tüsterî (öl. 283 veya 293/896 veya 905), Cüneyd b. Muhammed (öl. 298/910) ve İbn 'Aṭâ' (öl. 309/922) şeklinde sıralamak mümkündür.⁴⁰ Ateş,

³⁷ İBN EN-NEDÎM: *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s. 23.

³⁸ el-Hasan'ın yorumlarında bir tür vaaz üslûbu görülmektedir. Örneğin eṭ-Ṭaberî âyetin (41/33) açıklanması bağlamında el-Hasan'a atıfta bulunarak, onun bu âyeti okuduktan sonra âyetin yorumu hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: "(...) *Bu Allah'ın sevgilisi, bu Allah'ın veli kulu, bu Allahın seçilmiş bir kulu, bu Allah'ın iyi bir kulu, bu Allah tarafından yaratılanların en iyisi. O, Allah'ın çağrısını aldı ve insanları bu çağrıya davet etti. O güzel işler yaptı ve müslüman olduğunu söyledi. O Allah'ın halifesi*" "(...) *kâle te 'âlâ el-Hasan „ve-men aḥsenu kavlen min men de 'â ilâ Allâhi ve- 'amile şâlihen ve-kâle innenî min el-muslimîne*" *kâle: hazâ ḥabîbu Allâhi, hazâ velîyu Allâhi, hazâ safvetu Allâhi, hazâ ḥîratu Allâhi, hazâ eḥabbu l-ḥalki ilâ Allâhi, ecâbe Allâhe fi da 'vetihi, ve-de 'â n-nâse ilâ mâ ecâbe Allâhe fîhi min da 'vetihi ve- 'amile şâlihen fî icâbetihi, ve-kâle: innenî min el-muslimîne, fe-hazâ ḥalîfetu Allâhi*" EṬ-ṬABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: *Tefsîr eṭ-Ṭaberî: tefsîr eṭ-Ṭaberî min kitâbih câmi' el-beyân 'an te'vîl ây el-Ḳur'ân*, Beyrut 2005, C. XI, s. 1009. Eṭ-Ṭaberî'nin el-Hasan'ın tefsirinden yaptığı nakiller hakkında diğer örnekler için bkz. 7/32 âyeti için bkz. C. V, s. 473.; 17/13 âyeti için bkz. C. VIII, s. 47 vd.; 43/41 âyeti için bkz. C. XI, s. 190.; 50/17 âyeti için bkz. C. XI, s. 417.

³⁹ ATEŞ: 1998, s. 41.

⁴⁰ Bu şahıslar ve Kur'ân tefsiri sahasındaki konumları hakkında geniş bilgi ve bunlara dair örnekler için bkz. ATEŞ: 1998, s. 46 vd. Bu tür Kur'ân tefsirinin ilk olarak İbn 'Aṭâ' (öl. 309/922) tarafından yazıldığı kabul görmektedir. Eseri maalesef günümüze ulaşmamıştır. ULUDAĞ: 2001, s. 427.

“İşârî Tefsirde Büyük İnkişaf” başlığı altında, hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına doğru bu ekolde büyük bir gelişmenin vuku bulunduğunu belirtmektedir. Bu zamana kadar genellikle sözlü olarak rivâyet edilen Kur’ân tefsirlerinin, bu saatten sonra yazılı hâle getirilerek kitap şeklinde toplandığını ifade eden Ateş, bu devrin Hüseyin b. Muḥammad es-Sülemî (öl. 412/1021) ismindeki âlimin eseriyle başladığını ve Ebû Kâsim el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), Ebû Hâmid Muḥammed el-Ġazâlî (öl. 505/1111), Rûzbehân el-Baklî (öl. 606/1209), Necmeddîn ed-Dâye (öl. 654/1256) gibi âlimlerin eserleriyle devam ettiğini bildirmektedir.⁴¹ Açıklamalarının devamında, Muḥyiddîn İbn el-‘Arabî (öl. 638/1240) ile birlikte yeni bir dönemin başladığını haber veren Ateş, onun, bu ekolün en ileri gelen temsilcisi olduğunu ve tasavvufî Kur’ân tefsirini nihâyetinde teorik anlamda temellendirip formüle ettiğini (varlığın birliği – *vaḥdet el-vucûd*) ifade etmektedir. Vaḥdet-i vücud kapsamına giren ve Kur’ân’ı nazarî/felsefî teoriler aracılığıyla tefsir etme çalışmalarının, İbn el-‘Arabî’nin eserleriyle başladığını ifade eden Ateş, bu eserlerle beraber ağırlıklı olarak zühd hayatını ve takvayı destekleyen yorumların yerlerini bu tür tefsirlere bıraktıklarını zikreder. İbn el-‘Arabî’nin halefleri olarak bu ekolü devam ettirenler arasında Şadreddîn el-Konevî (öl. 673/1274) ve Kıvâmuddîn ‘Abd er-Razzâk el-Keşânî (öl. 730/1330) gibi âlimleri görmekteyiz.⁴² Ateş’in kanaatine göre tasavvufî Kur’ân tefsiri, İbn el-‘Arabî ve ondan etkilenen âlimlerle (el-Konevî, el-Keşânî vb.) en parlak dönemine ulaşmış, fakat bu âlimler kuşağından sonra yeni yaklaşım tarzları geliştiremeyerek özgünlüğünü yitirmiştir. Bu vakitten sonra tasavvufun, genellikle namaz, oruç ve diğer ritüel pratikler (Allah’ı zikretme) şeklinde telakki edildiğini ifade eden Ateş, tasavvuf terimine ait olan mana kapsamının sınırlandırıldığına işaret etmiştir. Ona göre yeni yapılan tefsirler eskiden yapılmış olanlara bir yenilik katmadığı gibi, onların fikrî seviyesinden de çok geride kalmıştır.⁴³

3. Tasavvufî Kur’ân Tefsiri’nin Alt Grupları: *en-nazarî* ve *el-‘amelî*

Tasavvufî Kur’ân tefsirleri – tıpkı genel manada İslâm tasavvufu gibi – teorik (*en-nazarî*) ve pratik (*el-‘amelî*) olmak üzere iki grup altında toplanmaktadır. Bu iki metot, savunucuları ve bunların yazdığı tefsirler aracılığıyla temsil edilmektedir.

3.1. Nazarî-Tasavvufî Kur’ân Tefsiri (*et-tefsîr en-nazarî*)

Bu gruba dâhil olan sufi âlimler, Kur’ân âyetlerini kendi zâhirî ve bâtinî idrakleriyle felsefî görüşlerine dayanarak tefsir etmişlerdir. ez-Zehebî, bu âlimleri eleştirmiş, Kur’ân âyetlerini kendi felsefî düşünce ve görüşlerine göre tefsir etmeyi, gelişigüzel yapılmış bir yorum olarak nitelemiştir. ez-Zehebî’ye göre bu sufi filozoflar, kendi görüşlerini destekleyen âyetleri Kur’ân-ı Kerim’den selektif bir şekilde seçmişler, hatta bununla da kalmayıp kendilerini haklı çıkarma hususunda yeterli ispat kudretine imkân vermeyen âyetlere, gönüllerince istedikleri manaları yüklemişlerdir.⁴⁴ Geleneksel anlamdaki işârî/felsefî Kur’ân yorumları aşırı görüşler ihtiva etmedikçe genellikle kabul görmüşken, daha serbest yapılan işârî/felsefî tefsir çalışmalarının çoğu, İslâmiyet’in öğretisiyle çelişki içerisinde buldukları iddiasıyla kabul edilemez ilan edilmiştir. Hatta birtakım ulema –ki bunlar arasında birkaç mutasavvıf da vardır– bu şekildeki Kur’ân yorumlarını, İslâm’ı bozmaya ve tahrif etmeye yönelik teşebbüsler olarak nitelemiştir.⁴⁵ İbn el-‘Arabî (öl. 638/1240) bu tefsir ekolünün en önde gelen temsilcisi olarak zikredilir. Fakat şunu da söylemek gerekir ki, içerisinde tüm Kur’ân

⁴¹ Bu şahıslar ve Kur’ân tefsiri sahasındaki konumları hakkında geniş bilgi ve bunlara dair örnekler için bkz. ATEŞ: 1998, s. 91 vd.

⁴² Bu şahıslar ve Kur’ân tefsiri sahasındaki konumları hakkında geniş bilgi ve bunlara dair örnekler için bkz. ATEŞ: 1998, s. 167 vd.

⁴³ ATEŞ: 1998, s. 211. Bu yeni eserlerle alâkalı geniş bilgi için bkz. ATEŞ: 1998, s. 211 vd.

⁴⁴ EZ-ZEHEBÎ, Muḥammed Hüseyin: *et-Tefsîr ve-l-Mufessirûn*, Kahire 2005, C. II, s. 297.

⁴⁵ EZ-ZEHEBÎ: 2005, C. II, s. 306 vd. CERRAHOĞLU: 2005, s. 434.

âyetlerinin böylesi bir yorumu tâbi tutulduğu bir eser mevcut değildir. Bu grubun temsilcileri olarak adlandırılan müfessirler, İslâm teolojisi hakkında yazdıkları eserlerin kimi bölümlerinde bazı âyetleri bu üslûpla tefsir etmişlerdir.

3.2. Amelî-Tasavvufî Kur'ân Tefsiri (*et-tefsîr el- 'amelî*)

Bu grup içerisinde yer alan müfessirler, kendi felsefî düşüncelerini ortaya koymaktan ziyade, Kur'ân âyetlerini ilham ve keşf yoluyla tefsir etmeye çalışmışlardır. Fakat bu müfessirleri, Batıniyye fırkasının müntesipleriyle (*el-bâtıniyye*⁴⁶) kesinlikle karıştırmamak gerekir. Zira bu ekolün savunucuları, Kur'ân-ı Kerim'in şekli/lafzî ve zâhirî manasını reddedip sadece bâtinî ve gizli manasının varlığını onaylarken, bu müfessirler, âyetleri ilham ve keşf yoluyla (tasavvufî tecrübe ve öğretilerine göre) yorumlamakla birlikte Kur'ân'ın zâhirî manasının varlığını Batınîler gibi asla inkâr etmezler hatta onlardan bazıları bu tür tefsirleri yapmakla beraber, aslonan mananın zâhirî ve şekli/lafzî mana olduğunu ifade etmekten de geri durmazlar. Bu ekole ait müfessirler, Kur'ân'ı yorumlamada felsefî görüşlere meydan vermemekle, işârî-nazarî Kur'ân tefsiri ekolünün taraftarlarıyla ayrı düşmektedirler.⁴⁷

4. –Bazı Tefsir Örneklerinin Işığında– Tasavvufî Kur'ân Tefsirinin İslâm Ulemasınca Kabul Edilebilirliği

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, işârî tefsir ekolüne mensup müfessirler, yaptıkları Kur'ân yorumlarının geçerliliğini Kur'ân'a ve hadîs-i şeriflere dayandırmışlardır. Bu müfessirlere ait bazı Kur'ân yorumları, diğer müfessirler tarafından abartılı ve kabul edilemez nitelendirilirken, bazıları ise uygun ve makul olarak değerlendirilmiştir. İşârî Kur'ân tefsirlerini tenkit eden âlimler, bunlardan bazılarının Kur'ân'ın diline ve ruhuna aykırı olduğunu ve Arap dilinin grameri ve kurallarıyla çeliştiğini iddia etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki âlimler, işârî tefsirlerin kabul edilir nitelikte olup olmadığını birtakım kriterlere bağlamışlardır. İlgili Kur'ân âyetlerine yapılan işârî tefsirlerin kabul edilebilirliği için şu kriterler göze çarpmaktadır:

- 1- İşârî Kur'ân tefsiri, Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî ve lafzî manasıyla çelişmemelidir.
- 2- İşârî Kur'ân tefsirini teyit eden başka en az bir Kur'ân âyeti veya diğer şer'î bir delil bulunmalıdır.
- 3- İşârî Kur'ân tefsiri, genel olarak İslâm'ın öğretisine ve akla aykırı olmamalıdır.⁴⁸

Bir dördüncü kriter olarak da, işârî Kur'ân tefsirinin yegâne ve caiz tek yorum şekli olarak görülmemesi ve ilgili âyetin zâhirî/lafzî manasına vâkîf olmadan işârî tefsir yapmanın mümkün olmayacağı zâhirî/lafzî tefsirin bu noktada asıl olduğunun kabullenilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁴⁹

Bu bağlamda Demirci, işârî Kur'ân tefsirlerinin yazılışında bu şartların ne kadar dikkate alındığı sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre bu gruba mensup mutasavvıf müfessirlerin ilm-i bâtin'ı (*ilm el-bâtin*) kontrolleri altında bulundurdıkları sürece, işârî Kur'ân tefsirlerinde aranan kriterlerin pratikte uygulanması mümkün olmayan şartlar cümlesindedir.

⁴⁶ Bu öğretinin müntesipleri, Kur'ân'ın zâhirî manasını reddetmekte ve Kur'ân'ın hakiki manasının yalnızca Allah ile irtibatla olan masum imamlar tarafından anlaşıldığı inancındadırlar. Batıniyye (*Bâtıniyye*) hakkında geniş bilgi için bkz. EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ, 'Abd el-Kerim: *el-Milel ve-n-nihal*, (Ed.: Muhammed Fehmî Muhammed), Beyrut tsz., C. I, s. 201 vd. İLHAN, Avni: "Bâtıniyye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 5 (1992), s. 190 vd.

⁴⁷ EZ-ZEHEBÎ: 2005, C. II, s. 308.

⁴⁸ EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 295. ULUDAĞ: 2001, s. 425.

⁴⁹ EZ-ZEHEBÎ: 2005, C. II, S. 330. ATEŞ: 1998, s. 21. CERRAHOĞLU: 2005, s. 437. EL-KAŦTÂN: 2006, s. 327.

Demirci, işârî tefsirlerin kabul edilebilirliğine ilişkin kaynaklarda zikredilen bu şartların birbirleriyle çeliştiğini ifade etmektedir. Örneğin ilk zikredilen kriterde, bâtinî mananın zâhirî manayla çelişmemesi talep edilmektedir. Demirci, zâhirî manayla bâtinî mana birbirleriyle çelişmeyecekse bâtinî manayı zâhirî manadan ayırt eden fark nedir? sorusunun akla geldiğini ifade etmektedir.⁵⁰ Aynı şekilde ikinci sırada zikredilen şart da Demirci tarafından kuşkuyla algılanmaktadır. Bir âyetin bâtinî manası, başka bir âyetin zâhirî manası tarafından teyit edilmesi durumunda, ilk âyete ait olan mananın bâtinî olarak algılanmasının bir anlam ifade etmediğini vurgulayan Demirci, Kur'ân âyetlerine yapılan yorum ve tefsirlerin, yukarıda zikredilen kriterlere göre değerlendirmekten ziyade, daha ölçülü, mantıklı, kaynaklara dayanan ve birbirleriyle çelişmeyen kriterlerle yapılmasını daha verimli bulmaktadır. Böylesi bir yöntemi Demirci, yukarıda da geçen İbn 'Abbâs'ın Nasr Suresi'ne, Hz. Ömer'in ise Maide Suresi'nin üçüncü âyetine yaptığı tefsirle misallendirmektedir.⁵¹

Demirci, işârî tefsirlerin kabul edilebilirliği için öngörülen şartların birbirleriyle çelişki içerisinde olduğu tespitinden hareketle, işârî tefsirlerin kabul edilebilirliğine ilişkin kriterleri iki noktada özetlemiştir: Buna göre yapılan işârî tefsir çalışmaları, bir taraftan Kur'ân'ın bütünü ve sahih hadîslerle uyum ve ahenk içerisinde olmalı, diğer taraftan da akıl ve mantıkla çelişmemeli, mübalağa ve abartılar ihtiva etmemelidir. Demirci'ye göre bu kriterler aynı zamanda İslâm'ın temel prensip ve öğretilerinin bu tür Kur'ân tefsirleri tarafından bozulmasını engelleyen emniyet unsurlardır.

Böylesi kontrol mekanizmalarının geliştirilmesinde, İslâm'ın bozulması ve tahrip edilmesi endişesi daima önemli bir rol oynadığı aşîkârdır. Zira bazı mutasavvıf müfessirlerin kimi Kur'ân âyetlerini tefsir ederken ilgili âyetlerin lafzî/formel manalarından hayli uzaklaşmaları bu kontrol mekanizmalarının oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. Zira işârî tefsir yapan kimi müfessirler, sadece Kur'ân'ın belli konularını ihtiva eden âyetlerin tefsir ve yorumlarıyla yetinmeyip, işi ahkâm âyetlerini içine alacak şekilde genişletmişlerdir.⁵² Bundan dolayıdır ki birçok âlim, bu kontrol mekanizmaları yardımıyla Kur'ân tefsirinin ana hatlarını muhafaza etmeye muazzam bir önem atfederek, Kur'ân âyetleri hakkında yapılan bu tür tefsirleri, ilgili kriterlerin süzgecinden geçirerek değerlendirmeye tâbi tutmuşlar, bu kriterlere uyanları makul ve kabul edilebilir bulurken, uymayanları reddetmişlerdir.

el-Ğazâlî, Kur'ân âyetlerinin zâhirî ve bâtinî bir manayı haiz olduklarını belirterek, âyetlerin bâtinî manasını, bir kabuk tarafından sarılan çekirdeğe (öz) benzetmektedir.⁵³ Kur'ân'ın sadece zâhirî manayı haiz olduğu görüşünde olan kimselere karşı çıkan el-Ğazâlî, bu insanların bâtinî manayı reddeden açıklamalarını, onların şahsi his ve duygularının ve de anlayış kapasitelerinin izharı olarak değerlendirmekte ve bu noktadaki hatalarının herkesi aynı manevi seviyede görmekten kaynaklandığını ifade etmektedir.⁵⁴ el-Ğazâlî, Kur'ân'a ait bâtinî mananın varlığına dair görüş bildirip birtakım âyetleri de bu minvalde yorumlarken, aynı zamanda bâtinî mananın ancak zâhirî mananın esas alınmasıyla anlaşılabilceğini de ifade etmektedir. el-Ğazâlî'ye göre, zâhirî manayı bilmeksizin bâtinî manaya ulaştıklarını iddia

⁵⁰ DEMİRCİ, Muhsin: *Tefsir Tarihi*, 2. bsk., İstanbul 2006, s. 213. Bu konuda geniş bilgi için bkz.; ŞİMŞEK, M. Said: *Günümüz Tefsir Proplemleri*, yy., tsz., s. 180 vd.

⁵¹ DEMİRCİ: 2006, s. 213 vd.

⁵² Goldziher, ahkâm âyetlerinin bâtinî tefsiri hakkında İbn el-'Arabî'nin görüşleriyle ilgili olarak şunları belirtmektedir: "(...) O, Allah'ın bu kanun koymada zâhirî eylemi, bâtinî manadan ayırmadığından hareket etmektedir. O insanlara kanunu bölünmez bir bütün olarak yüklemiştir: Yasaların zâhirî hükümlerine uymayıp bâtinî yönünü sulandırmayı reddettiği gibi, zâhirîlerin yüzeysel olarak şeriatı anlamalarını da reddeder. Fakat bunlar öncekine tercih edilmelidir –şeriatın bâtinî anlamayanların zâhirini yaşamaları gerekir ki böylelikle de onlar şeriatın (ruhani boyutuna erişmeden) zâhirinde kalırlar." GOLDZİHER: 1952, s. 245. Ahkâm âyetlerinin İbn el-'Arabî'deki bâtinî tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. İBN EL-'ARABÎ, Muhyiddîn, *Futûhât el-mekkiyye*, 2. bsk., Beyrut 2007, C. I, s. 394 vd. GOLDZİHER: 1952, s. 245 vd.

⁵³ EL-ĞAZÂLÎ, Ebû Hâmid: *Cevâhir el-Kur'ân*, Kahire 1329, s. 9, s. 110 vd.

⁵⁴ EL-ĞAZÂLÎ: 1993, C. I, s. 383.

eden kimseler, tıpkı bir eve girmeksizin onun ortasında bulduklarını iddia edenler gibidir. Onun bu husustaki açıklamalarına göre dil ve gramer bilgisinin yeterliliği, Kur'ân'ın bâtinî manasını anlamak için tek şart olmasa da önemli bir kriter olarak göze çarpmaktadır.⁵⁵ Goldziher, el-Ğazâlî'nin zâhirî-bâtınî mana arasındaki ilişkiye atfen serdettiği görüşler muvacehesinde, eserlerinde birtakım tutarsızlıkların bulunduğuna işaret etmekte ve bu hususta şu açıklamaları yapmaktadır:

“el-Ğazâlî bilhassa eskatolojik düşünceler hakkındaki alegorik yorumların karşısında durmaktadır. el-Ğazâlî kendi gelişim sürecinin farklı periyotlarında yaptığı çalışmalarda, geç dönem eserleri arasında özellikle de *İhyâ*'sının dördüncü bölümünde (kitap X, bab 7) mizan ve ahiretle ilgili hususlar hakkında geleneğe uygun makul fikirler kaydetmektedir. Özellikle eskatolojiyle ilgili kaleme aldığı araştırma yazısında, kendisini gâyet açık bir şekilde, son şeyler hakkındaki rivâyetlere alegorik izahlar uygulayan ve metnin anlaşılır yorumunun elden bırakıldığı girişimlere karşı tavrı almaktadır. “O gün incikten açılır ve secdeye davet edilirler; fakat güç yetiremezler” (68 v, 42). Bununla alâkalı olarak hadîste: “Allah inciğini açar ve bütün inanan mümin kadın ve erkekler secdeye kapanır”. el-Ğazâlî diyor ki: “Ben kendimi bu hadîs-i şerifin alegorik tefsirinden koruyor ve onu tasvip etmeyenlere karşı sırtımı çeviriyorum. Aynı şekilde kendimi kıyamet gününde insanların yaptıklarının tartılacağı tartıdan (mîzân) da koruyor ve onu bir simge olarak niteleyenlerin görüşünü yanlış olarak geri çeviriyorum.” Başka bir yerde ise el-Ğazâlî diyor ki: “Bu meselelerde bir grup insan derin bir manayı kabul edip ahiretteki şeyler hakkındaki (mizan, sırat vb.) rivâyetlere alegorik bir mana yüklediler; bu hususta geleneksel açıklamalara dayanılmayacağı yanlış bir öğretisi (*bid'a*) ve de lafzî (dış, zâhir) yorum da hiç absürt değil, dolayısıyla burada zâhirî manaya tutunulması gerekir.”

Fakat bu kesin hüküm ile çelişen bizzat kendisidir. Öylesi rivâyetlerin lafzî olarak algılanması gerektiğini talep ettiği solukta, kendisini doğru anlıyorsam, sezgisel kavrayış (*ilm el-mukâşafa*) için birtakım ayrıntıların tasavvufî tefsirine müsaade ediyor gibi görünüyor. Ve bunu kendisi de yapmıştır.⁵⁶

Ateş, yazdığı eserde el-Ğazâlî'nin tefsir çalışmalarından bazı örnekler sunmuş ve bu suretle onun tutumunu değerlendirmeye geniş yer ayırmıştır. Goldziher'in eleştirisine ilişkin görüşünü de yer veren Ateş, bir taraftan yapılan bu tenkidi onaylarken diğer taraftan da aslında el-Ğazâlî'nin tutumunda çelişkilerin bulunmadığını söylemiş ve onu savunmaya çalışmıştır. el-Ğazâlî'nin açıklamalarında, tıpkı diğer tüm mutasavvıflar gibi ahiretle alâkalı her şeyi ve Kur'ân'ın zâhirî manasını her şeyden önce kabul ettiğini söyleyen Ateş, el-Ğazâlî'nin daha sonra Kur'ân'ın da kastettiği ahiretteki *sırat* kelimesinin manası yanında, “doğru yol” anlamına gelen başka bir *sırat* kavramının varlığına ilişkin görüşlerini de bildirdiğini ifade etmektedir. Bunun, ahirette var olan sıratı el-Ğazâlî'nin yalanladığı anlamına gelmediğini belirten Ateş, el-Ğazâlî'nin Goldziher tarafından zikredilen hadîs-i şerife⁵⁷ yorum yapmaktan sakındığını söylemektedir. Ona göre öncelik zâhirî mananın olup, bâtinî ilmi ise bu ilimde rüşuh derecesine malik, rasih ulemeye aittir. Herkesin bu ilmi elde etme durumunda olmadığını vurgulayan el-Ğazâlî, *Cevâhir el-Kur'ân*⁵⁸ isimli eserinde, gizli olan bazı görüşlerini bir kitabında kaydettiğini haber vermekle beraber, bu eseri

⁵⁵ EL-ĞAZÂLÎ: 1993, C. I, s. 386. ez-Zerkeşî eserinde, Kur'ân'ın lafzî manasına hâkim olmadan, onun bâtinî manasını anlamada muktedir olunamayacağını vurgulamaktadır. Ez-Zerkeşî'nin ifadesine göre, bâtinî manaya geçmeden evvel, öncelikle lafzî mananın anlaşılması gerekmektedir. EZ-ZERKEŞÎ: 2006, s. 420. ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî, işaret ilmine varıncaya kadar öğrenilmesi gereken ilimleri sıraya koyarak, bu ilmin (*ilm el-işâra*) en son öğrenilecek ilim olduğunu ifade etmektedirler: “*ve-yecibu 'aleyhi el-bidâ'etu bi-l-'ulûmi l-lafziyyeti, ve-evvelu mâ yecibu el-bidâ'etu bi-hi minhâ tahkîku l-elfâzi l-mufradeti, fe-yetekellemu 'aleyhâ min ciheti l-luğati, tumme t-taşrif, tumme l-iştikâk, tumme yetekellemu 'aleyhâ bi-ḥasebi t-terkîb, fe-yebde'u bi-l-i'râb, tumme yete'alleku bi-l-me'ânî, tumme l-beyân, tumme l-bedî', tumme yubeyyinu el-mâ'nâ l-murâdu, tumme l-istinbât, tumme l-işârât.*” EZ-ZERKEŞÎ: 2006, S. 420. ES-SUYÛTÎ: 1996, s. 488 (es-Suyûtî'nin eserinden alıntı).

⁵⁶ GOLDZİHER:1952, s. 200 vd.

⁵⁷ EL-BUHÂRÎ: K. *Tefsîr es-Sure* 68/2, K. *Tevhîd*, 24. MÜSLİM: K. *Îmân* 302. ED-DÂRİMÎ: K. *er-Rikâk* 83.

⁵⁸ EL-ĞAZÂLÎ:1911, s. 25.

okuyarlardan, içerisindeki malumatların sadece bu bilgiler için hazır olan yetişkin kimselere verilmesini talep etmektedir.⁵⁹

eş-Őatıbbı, *zâhir* terimiyle, Arap dilinin gramer kurallarına dayanarak bir ifadede çıkarılabilen mananın kastedildiğini eserinde belirtirken, Allah'ın bir ifadeye yerleştirdiği diğer manaların tümünü *bâtın* olarak tanımlamaktadır. “Kur'ân'ın bir i (bâtını), bir de dış (zâhirı) manası vardır” beyanı, yukarıda tanımlanan bâtin-zâhir kavramlarının çerçevesi içerisinde kaldıkları müddetçe eş-Őatıbbı'ye göre sorun oluşturmamaktadır. Fakat bu beyan, eş-Őatıbbı'nin açıklamaları doğrultusunda anlaşılmaz da bunları aşarsa, o hâlde bu durum, sahabe-i kirama dahi meçhul olan bir iddiayı teşkil eder. Böylesi bir durumda, yapılan tefsirin çok net bilgi ve ifadelere dayanması gerekmektedir. eş-Őatıbbı yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, ilgili âyetlerin zâhir-bâtın mana ilişkinde, bâtinı mana üzerine yapılan açıklamalar hususunda ilk kuşaklara ait bir rivâyetin varlığı hususuna hissedilir bir şekilde önem atfetmektedir.⁶⁰ Açıklamalarının devamında Kur'ân'ın bâtinı yorumununa ilişkin birçok misal vererek bunların kabul edilebilirliğini değerlendiren eş-Őatıbbı, bu tefsirlerden kimisini makul ve kabul şartlarını haiz vafederken, kimisini ise kabul şartlarını haiz olmamaları nedeniyle, kabul etmeyerek reddeder. eş-Őatıbbı, kabul edilebilir olarak nitelediği bâtinı tefsirler arasında, yukarıda bahsi geçen Hz. Ömer tarafından yapılan Mâide Suresi'nin üçüncü âyetinin tefsiri ile İbn 'Abbâs tarafından yapılan Nasr Suresi'nin tefsirlerini zikretmektedir.⁶¹

Diğer âlimlerin aksine eş-Őatıbbı, kâfirler tarafından manası anlaşılamayan kimi âyetlere izah tarzında gönderilen veya başka bir ifadeyle nüzul sebebinin bilinmesiyle manasının kavrandığı âyetleri de ilgili âyetlerin bâtinı manası kapsamında ele almaktadır. eş-Őatıbbı, bu noktada söz konusu âyetin zâhir manasında bulunan kapalılığın, âyetin nazil olma sebebinin (*sebeb en-nüzûl*⁶²) açıklanması suretiyle aydınlatılmasını, âyetteki bâtinı mananın açıklanması şeklinde tasvir etmekte ve bu hususu Kur'ân âyetlerinden misaller vererek somutlaştırmaktadır. Verdiği misallerin birisinde, kâfirlerin “Üzerinde ondokuz (muhafız melek) vardır.”⁶³ âyetinin zâhirı manasını anlamadıklarını ifade eden eş-Őatıbbı, Ebû Cehl'in bu âyetle ilgili olarak “Onlardan onunun gücü, birini yakalamaya yetmiyor mu?” dediğini, bunun üzerine bu durumun i manasını (*fe-beyyene Allâhu te'âlâ bâtine l-emri*) izah eden, “*Biz cehennemın işlerine bakmakla ancak melekleri görevlendirmişizdir. (...)*”⁶⁴ âyetinin nazil olduğunu bildirmiştir.⁶⁵ Zikredilen bu ve diğer örneklerden çıkan sonuca göre eş-Őatıbbı, diğer ulemadan farklı olarak, bir âyetin zâhirı manasında bulunan kapalılığı aydınlatan sebep-i nüzulleri de âyetteki bâtinı mananın aydınlatılması olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle bâtin kavramı eş-Őatıbbı'de, sadece âyetin i manasını tanımlamakla kalmıyor, bunun ötesine Allah'ın ilgili âyetle asıl ifade etmek istediği şeyleri de, yani zâhirı manadaki kapalılığı da kapsıyor.⁶⁶

⁵⁹ ATEŞ: 1998, s. 117. el-Ėazâli'nin yaptığı bâtinı Kur'ân tefsirleri hakkında kapsamlı örnekler için bkz. ATEŞ: 1998, s. 114 vd.

⁶⁰ EŞ-ŐATIBI: 2005, C. III, s. 287.

⁶¹ EŞ-ŐATIBI: 2005, C. III, s. 287 vd.

⁶² Kur'ân âyetlerinin iniş sebebi olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu kavram *sebeb en-nüzûl* (nüzûl sebebi), Kur'ân ilimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. İlgili âyetlerin – varsa – sebebi nüzullerini bilmek, bize o âyetin daha kolay ve doğru anlaşılmasını temin etmektedir. Bu kavram hakkında geniş bilgi için bkz. ES-SUYÛTİ: 1996, C. I, s. 87 vd. CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usûlü*, Ankara 1997, s. 115 vd.

⁶³ KUR'ÂN: 74/30.

⁶⁴ KUR'ÂN: 74/31. “*Biz cehennemın işlerine bakmakla ancak melekleri görevlendirmişizdir. Onların sayısını da inkârcılar için sadece bir imtihan (vesilesi) yaptık ki, böylelikle, kendilerine kitap verilenler iyiden iyiye öğrensin, iman edenlerin imanını arttırsın, hem kendilerine kitap verilenler hem müminler şüpheye düşmesinler, kalplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirler de: «Allah bu misalle ne demek istemiştir ki?» desinler. İşte Allah böylece, dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini doğru yola eriştirir. Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilmez. Bu ise, insalık için ancak bir öğüttür.*”

⁶⁵ EŞ-ŐATIBI: 2005, C. III, s. 288.

⁶⁶ Diğer misaller hakkında geniş bilgi için bkz. EŞ-ŐATIBI: 2005, C. III, s. 288.

eş-Şâtîbî işârî tefsir yapan bazı müfessirler hakkında açıklamalar yaparak onların kimi âyetlere getirmiş oldukları tefsir ve açıklamaları kendi kriterlerine göre değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Açıklamalarında, örneğin bazı müfessirlerin “*İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu, (...)*”⁶⁷ âyetine ilişkin olarak, Allah’ın burada kalbi denizle, organları ise karayla eşleştirdiğine dair iddiada bulduklarını ifade etmektedir. Ayrıca eş-Şâtîbî “*Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır! (...)*”⁶⁸ âyetindeki “Allah’ın mescitleri (*mesâcid Allâh*)” tamlamasının, birtakım müfessirler tarafından, Allah’ı zikretmeleri sayesinde günahattan uzak durmuş olan kalpler (gönüller) (*‘alâ enne l-mesâcide: el-ḳulûbu, tumne ‘u bi-l-me ‘âşî min zikri Allâhi*) şeklinde anlaşıldığını belirtmektedir. Son örnek olarak “*Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim! Hemen pabuçlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vâdi Tuvâ’dasın!*”⁶⁹ âyetini zikreden eş-Şâtîbî, buradaki iki pabuçtan (*na ‘leyn*) maksadın, dünya (*ed-dünyâ*) ve ahiret (*el-âhira*) olduğunu bildirmektedir. eş-Şâtîbî, İmam-ı eş-Şiblî’nin bu husustaki görüşlerine yer verir. Ona göre (eş-Şiblî) “Hemen pabuçlarını çıkar!” cümlesi, Hz. Musa’nın tam anlamıyla Allah’a kavuşabilmesi için her şeyden vazgeçip onları bırakması gerektiğini (*iḥla ‘ el-kulle minka teşil ileynâ bi-l-kulliyeti*) ifade etmektedir. Öte yandan bu cümleyi, Hz. Musa’nın sırtını dünyaya çevirmesi gerektiği yönündüne yorumlayan İbn ‘Aṭâ’, pabuçun (*en-na ‘l*) nefsi, kutsal vâdinin (*el-vâdî el-mukaddes*) ise kişinin dinini simgelediğini, böylece âyet-i kerimenin, insanın kendisini nefisinden koruması gerektiği anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷⁰ Açıklamalarının sonunda bu yorumlara yönelik genel takdirini beyan eden eş-Şâtîbî, bu âyetlerin farklı şekillerde okunup anlaşıldığını, fakat bu nakledilenlerin önceki müfessirlerin yaptıkları tefsirlere dayanmadıklarını ifade etmektedir.

eş-Şâtîbî’ye göre bütün bunlar –nakil yönüyle sahih olsa bile– Arabın anladığı mananın dışında kalan şeylerdir ve delilden mahrum iddialardır. Burada aslonan husus, bu insanların ilgili yorumlardan ne kastettiklerini bilmeyen kimseler için ortaya çıkması muhtemel yanlış anlamalardır. Bu sözler karşısında insanların iki gruba ayrıldığını kaydeden eş-Şâtîbî, bir grubun bunları tasdik edip olduğu gibi –zâhiri üzere – kabul etmekte ve Allah’ın kitabından muradın bu olduğuna inandıklarını ifade etmektedir. Bu kişiler doğal olarak tefsir kitaplarındaki yorumlara aykırı açıklamalarla karşılaştıklarında onları ya yalanlamakta ya da şaşkınlık içinde kalmaktadırlar. İkinci grup ise bu tür açıklamaları ve tefsirleri yalanlayarak reddetmekte ve bu yorumları Allah’ın kitabına karşı yapılmış bir iftira görerek onları bâtinî yorumlarla eş tutmaktadır. Böylece her iki grup da insaf ölçülerinin dışına çıktığı için bu yorumlar insanlara fayda yerine zarar getirmektedir.⁷¹

Bazı surelerin başında bulunan ve kelime itibarıyla “kesik harfler” manasına gelen (*el-ḥurûf el-muḳaṭṭa ‘a*)⁷² konusuna da değinen eş-Şâtîbî,⁷³ bu harfleri açıklamak için yapılan ve sahabe

⁶⁷ KUR’ÂN: 30/41. İlgili âyet için getirilen bu yorum ve açıklamalar kimi işârî tefsirlerde yer almaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. ET-TÜSTERÎ, Sehl b. ‘Abd Allâh: *Tefsîru t-Tüsterî*, Beyrut 2002, s. 121. EL-KUŞEYRÎ Hevâzin b. ‘Abd el-Kerîm: *Tefsîr el-Kuşeyrî: letâ ‘if el-işârât*, Beyrut 2000, C. III, s. 12. EL-BAKLÎ, Ruzbehân İbn Ebî n-Naşr: *‘Arâ ‘is el-Beyân fi ḥakâ ‘iki l-Ḳur’ân*, Beyrut tsz., C. II, s. 123. EL-BURSEVÎ, İsmâ ‘il Hakkî b. Muşafâ: *Rûhu l-beyân fi tefsîr el-Ḳur’ân*, Beyrut 2003, C. VII, s. 46.

⁶⁸ KUR’ÂN: 2/114. İlgili âyet için getirilen bu yorum ve açıklamalar el-Kuşeyrî’nin eserinde yer almaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. EL-KUŞEYRÎ: 2000, C. I, s. 63.

⁶⁹ KUR’ÂN: 20/12. İlgili âyet için getirilen bu yorum ve açıklamalar kimi işârî tefsirlerde yer almaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. ES-SÜLEMÎ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî: *Tefsîr es-Sülemî, Ḥakâ ‘ik et-tefsîr*, (Ed.: Seyyid ‘Umrân), Beyrut 2001, C. I, s. 436 vd. EL-KUŞEYRÎ: 2000, C. II, s. 255. EN-NAḤCIVÂNÎ, Ni ‘met Allâh b. Maḥmûd: *el-Fevâtiḥ el-ilâhiyye ve-l-mefâtiḥ el-ğaybiyye*, İstanbul tsz., C. I, s. 510. EL-BURSEVÎ: 2003, C. V, s. 374 vd.

⁷⁰ EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 301.

⁷¹ EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 302.

⁷² *El-Ḥurûf el-muḳaṭṭa ‘a* (kırık harfler) Kur’ân’da 29 surenin başında bulunmaktadır. Bu harfler ve etrafında dönen tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. ALTUNDAĞ, M.- DUMAN M. Zeki: “Hurûf-i Mukatta”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 18 (1998), s. 401 vd.

neslinin rivâyetlerine dayanan birtakım açıklamaları kabul edilebilir olarak değerlendirirken, bu hususta mevsuk rivâyetlere dayanmayan birtakım açıklamalara ise şiddetle karşı çıkmaktadır.⁷⁴ Batınîlerin bu sırlı harflere yapmış oldukları yorum ve açıklamaları değerlendiren eş-Şâtîbî, onların bu hususta yaptıkları yorumların bütünüyle geçersiz olduğunu ifade ederek, bu geçersizliğin sadece bu harflerle alâkalı olmayıp onların Kur'ân'ı tefsir ve yorumlama hususundaki bütün tutum ve tavırlarını kapsadığını zikretmiştir.⁷⁵ Kur'ân'ın zâhir-bâtın manası bağlamında eş-Şâtîbî, kendince bir orta yol bularak, onu takip etmiş ve bu yolu Kur'ân'ın zâhir-bâtın manasını kavramada ideal yol olarak tavsif etmiştir.⁷⁶ eş-Şâtîbî'nin konuyla ilgili açıklamalarını genel olarak değerlendirdiğimizde, Kur'ân'ın zâhir-bâtın mana ilişkisini kavramada Arap dili ve edebiyatının gramer ve şekil kurallarına ve ilgili âyetler için verilen bâtinî mananın kabul edilebilirliği hususunda mevsuk hadîs ve rivâyetlerin varlığına çok önem attığını söyleyebiliriz.

İbn Teymiyye (öl. 728/1327) de belirli koşullar altında Kur'ân'ın bâtinî manasının dikkate alınması gerektiği yönünde görüş bildirmektedir. Ona göre iki çeşit bâtinî Kur'ân tefsiri vardır: Birincisi zâhirî manayla çelişki içerisindeyken, ikincisi ise zâhirî manayla uyum içerisindeyken. Buna göre ilki, yani Kur'ân'ın zâhirî manasıyla çelişki içerisinde bulunan bâtinî mana batıldır (*bâtîl*).

Kur'ân-ı Kerim'in bâtinî manasını zâhirî manasına çelişir bir şekilde tefsir edenler, İbn Teymiyye'nin görüşüne göre ya hatalı (*muhtî*), ya zındık (*zindîk*), ya imansız (*mulhid*) ya cahil ve dalalet içerisinde (*ve-immâ câhilen dâllen*) olan kişilerdir. Kur'ân-ı Kerim'in bâtinî manasını, zâhirî manayla çelişir bir şekilde tefsir etmeyen ikinci grup ise bu noktada, doğru olanlardır. Batınî mana, zâhirî manayla çelişmiyor ve zâhirî mana da doğru (*hak*) ise, o hâlde İbn Teymiyye'ye göre bâtinî mana da hak olarak kabul edilir, aksi durumda geçersiz ve batıl olarak değerlendirilmelidir.⁷⁷ İbn Teymiyye ayrıca zâhirî ilme tümüyle ters olan bâtinî ilmi savunan âlim ve grupları da çok sert bir dille tenkit etmektedir. Buna ilişkin bazı âlim ve grupların yorumlarından misaller veren İbn Teymiyye, bu girişimleri dini bozmaya yönelik teşebbüsler olarak değerlendirmektedir. Ona göre ancak zâhirî ilme ters düşmeyen bâtinî ilim selamlanıp kabul edilebilir.⁷⁸

5. Sonuç

İşârî Kur'ân tefsirlerinin örnekleri, ilk dönem Hz. Peygamber-sahabe ve sonraki kuşaklara değin mevsuk olarak dayanmaktadır. Goldziher bu tür işârî Kur'ân tefsirinin tarihini, İslâm tasavvufunun tarihiyle eşit kabul etmektedir.⁷⁹ Makalede zikredilen kimi rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere, İbn 'Abbâs (r.a.) ve Hz. Ömer – büyük ihtimalle sayı sadece bunlarla da sınırlı değil – Kur'ân'ı tefsir ederken bu tür bir yaklaşım tarzı sergilemişler ve âyetlerin bünyesinde bulunan bâtinî mananın kapağını aralamışlardır. Yine rivâyetlerden de

⁷³ *Hurûf el-muqatta'a* ismindeki harfler şu 29 surenin başında bulunmaktadır: 2, 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 68.

⁷⁴ Eş-Şâtîbî'nin bu harfler hakkında yapmış olduğu değerlendirme ve açıklamalar hakkında geniş bilgi için bkz. EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 296. İbn el-'Arabî bu harfleri sınıflandırarak, onlardan bazılarını özel, bazılarını ise sade harfler olarak nitelemektedir. İbn el-'Arabî aynı zamanda harflerin manalarını da açıklamaya çalışmaktadır. İbn el-'Arabî'nin harflerin manasına yönelik açıklamaları hakkında geniş bilgi için bkz. İBN EL-'ARABÎ: 2007, C. I, s. 81 vd.

⁷⁵ Eş-Şâtîbî'nin bu konuda yapmış olduğu değerlendirmeler ve bu değerlendirmeler esnasında verdiği örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 295.

⁷⁶ EŞ-ŞÂTİBÎ: 2005, C. III, s. 306.

⁷⁷ İBN TEYMIYYE: 2005, C. XIII, s. 105.

⁷⁸ Bu konuyla ilgili yaptığı açıklamalarla verdiği misaller hakkında geniş bilgi için bkz. İBN TEYMIYYE: 2005, C. XIII, s. 106 vd.

⁷⁹ GOLDZİHER: 1952, s. 213.

anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in Mâide Suresi'nin ilgili âyetinin tefsirine ilişkin verdiği manayı doğrulamıştır. Ayrıca Hz. Ömer de İbn Abbâs (r.a.)'ın Nasr Suresi için yaptığı tefsiri onaylayarak, kendisinin de onun âyete getirdiği izah ve yorumun dışında başka bir şey anlamadığını beyan etmiştir.

İşârî tefsir ekolünün müntesibi olan müfessirler, yaptıkları tefsirin şer'an kabul edilebilirliğini ispat etme sadedinde Kur'an'a, hadîs-i şeriflere ve sahabe-i kiramanın fiil ve sözlerine dayanmaktadırlar. Kur'an'dan delil olarak sunulan ilgili âyetler incelendiğinde, bu âyetlerden kimisinin Kur'an'ın bâtinî manasından ziyade, Kur'an'da bâtinî bir ilmin (*'ilm bâtin – el-'ilm el-ledünnî*) varlığına açık delil teşkil ettiği, kimi âyetlerin ise bu noktada bâtinî mananın Kur'an'da bulunmasına delil olması noktasında zorlandığı gözlenmektedir. Buna karşılık ilgili tefsirlerin şer'î delilleri bağlamında Hz. Peygamber ve sahabe-i kirama dayanan rivâyetlerin bu noktada daha açık ve sağlam oldukları müşahede edilmektedir.

Kur'an'ın bâtinî manasını izah etme saikinden hareketle, ilgili âyetlerin kimine lafzî/formel manasından tamamen kopuk ve uzak anlamlar yükleyen tefsirlerin, İslâm'ın temellerine zarar vereceğini öngören ulema, ilgili tefsirlerin kabul edilebilirliğine ilişkin birtakım kriterler belirlemişlerdir. Bu kriterleri bünyesinde taşıyan tefsirler kabul edilebilir ve makul nitelendirilirken, uymayanlar aşırı ve kabul edilemez olarak vasedilip reddedilmiştir. Bu kriterler kendi içerisinde kısmen ciddi çelişkiler ihtiva etse de âlimlerin bu girişimi yine de İslâm'ın temelini yine onun temel kaynağı olan Kur'an'ın lafzından tamamen kopuk yorum ve açıklamalar yardımıyla tahrip edilmemesi için bir emniyet sübabı niteliğindedir.

Demirci'nin de eserinde ifade ettiği gibi, bu tür tefsirlerin kontrol edilmeleri hususundaki temel problemlerden birisi de keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerin gizli kanallardan geldiği, bunun da diğerlerine kapalı olduğu iddiasıdır.⁸⁰ Bu noktada lafzî/formel manadan kopmayan, mevzuk rivâyetlerle desteklenen ve şeriatın zâhirine zarar vermeyen bu tür tefsirleri bir genişlik olarak kabul etmek gerekir. Ayrıca makalemizin nihâyetinde unutulmamalıdır ki ilgili kriterleri bünyesinde taşıyan işârî Kur'an tefsirleri, bu husustaki hassasiyetleri yakînen bilinen bazı âlimler tarafından da kabul edilebilir olarak nitelendirilmiştir.

6. Kaynakça

- EL-'AYNÎ**, Maḥmûd İbn Aḥmed: *'Umdet el-kârî, şerḥ Şaḥîḥ el-Buḥârî*, Beyrut 2001. (25 cilt).
- EL-ALÛSÎ el-BAĞDÂDÎ**, Şihâbeddîn es-Seyyid Maḥmûd: *Rûḥ el-me'ânî fî tefsîr el-Ḳur'ân el-'azîm ve-seb' el-me'tânî*, 2. bsk., Beyrut 2005. (16 cilt).
- ALTUNDAĞ, M.- DUMAN, M.** Zeki: *Huruf-i Mukatta, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 18 (1998). s. 401-408.
- EL-'ASKALÂNÎ**, Şihâbeddîn Ebî el-Faḍl: *Feth el-bârî bi-şerḥ el-Buḥârî*, 4. bsk., Beyrut 2003. (18 cilt).
- ATEŞ**, Süleyman: *İşârî Tefsir Okulu*, 2. bsk., İstanbul 1998.
- EL-BAKLÎ**, Ruzbehân b. Abî n-Naşr: *'Arâ'is el-Beyân fî ḥaḳâ'iki l-Ḳur'ân*, Beyrut tsz. (2 cilt).
- EL-BUḤÂRÎ**, Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm b. el-Muḡîra: *Şaḥîḥ el-Buḥârî*, İstanbul 1981. (8 cilt).
- EL-BURSEVÎ**, İsmâ'îl Ḥaḳḳî b. Muştafâ: *Rûḥu l-beyân fî tefsîr el-Ḳur'ân*, Beyrut 2003. (10 cilt).

⁸⁰ DEMİRCİ: 2006, s. 220.

- ÇAKAN**, İsmail Lütfi: *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, İstanbul 1998.
- CERRAHOĞLU**, İsmail: *Tefsir Usûlü*, Ankara 1997.
- *Tefsir Tarihi*, 3. bsk., Ankara 2005.
- ÇINAR**, Hüseyin İlker: „Die Reise des Propheten Moses mit Hıdır im Koran. Unter Berücksichtigung der Kommentare der klassischen Koranexegeten at-Tabarî (gest. 310 H/922), az-Zamağşarî (gest. 538 H/1144) und ar-Râzî (gest. 607 H/1210)“, in: *Journal of Religious Culture (Journal für Religionskultur)*, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, ISSN 1434-5935, Nr. 98 (2008).
- ED-DÂRİMÎ**, Ebû Muhammed ‘Abd Allâh: *Sünen ed-Dârimî*, (Ed.: es-Seyyid ‘Abd Allâh Hâşim Yemânî el-Medenî), Medine 1966. (2 cilt).
- DEMİRCİ**, Muhsin: *Tefsir Tarihi*, 2. bsk., İstanbul 2006.
- FRANKE**, Patrick: *Begegnung mit Khidr*, Beyrut 2000.
- EL-ĞAZÂLÎ**, Ebû Hâmid: *İhyâ’u ‘ulûm ad-dîn*, 2. bsk., Damaskus 1993. (6 cilt).
- *Cevâhir el-Kur’ân*, Kahire 1911.
- EL-ĤAṬİB**, Muhammed el-‘Uccâc: *Uşûl el-ĥadîṭ: ‘ulûmuhu ve-muštalaĥuhu*, Beyrut 1989.
- GOLDZİHER**, İgnaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952.
- EL-ĤÜSEYNÎ**, ‘Abd el-Kerîm el-Kesnizân: *Mevsû‘at el-Kesnizân fîmâ iştalaha ‘aleyhi ehli t-taşavvufi ve-l-‘irfân*, Beyrut 2005. (24 cilt).
- İBN EL-‘ARABÎ**, Muhyiddîn, *Futûĥât el-mekkiyye*, 2. bsk., Beyrut 2007. (9 cilt).
- İBN BAṬṬÂL**: *Şerhu İbn Baṭṭâl ‘alâ şaĥîhi l-Buĥârî*, Beyrut 2003. (15 cilt).
- İBN EN-NEDÎM**: *el-Fihrist*, Beyrut 1964.
- İBN TEYMIYYE**, ‘Abd es-Selâm: *Mecmû‘ el-fetâvâ*, 2. bsk., Beyrut 2005. (35 cilt).
- İLHAN**, Avni: „Bâtiniyye“, in : *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 5 (1992). s. 190-194.
- EL-KELÂBÂZÎ**, Muhammed b. İshâk: *et-Te‘arruf li-mezĥebi ehli t-taşavvuf*, Beyrut 2004.
- KHOURY**, Adel Theodor: *Der Koran; Übersetzung*, 2. bsk., Gütersloh 1992.
- KOÇYİĞİT**, Talat: *Hadis Usûlü*, 3. bsk., Ankara 2003.
- EL-KUŞEYRÎ**, Hevâzin b. ‘Abd el-Kerîm: *Tefsîr el-Kuşeyrî: leṭâ‘if el-işârât*, Beyrut 2000. (3 cilt).
- KROPFİTSCH**, Lorenz: *Arabisch-Deutsch Handwörterbuch*, 5. bsk., Berlin, München, Wien 2000.
- EL-MEKKÎ**, Ebû Ṭâlib: *Ķût el-ĥulûb fî mu‘âmeleti l-maĥbûb ve-vaşfu ṭarîĥi l-murîd ilâ maĥâmi t-tevhîd*, (Ed.: Muhammed er-Riḍvânî), Kahire 2001. (3 cilt).
- MÜSLİM**, Ebû el-Ĥüseyin Müslim b. el-Ĥaccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî: *el-Câmi ‘eş-Şaĥîĥ*, Beyrut tsz. (8 cilt).
- EN-NAĤCİVÂNÎ**, Ni‘met Allâh b. Maĥmûd: *el-Fevâtiĥ el-ilâhiyye ve-l-mefâtiĥ el-ġaybiyye*, İstanbul tsz. (2 cilt).
- EL-ĶAŞṬALÂNÎ**, Ebû ‘Abbâs Aĥmed: *İrşâd es-Sârî: li-şerĥ Şaĥîĥ el-Buĥârî*, Beyrut 1996. (15 cilt).
- EL-ĶAṬṬÂN**, Menna‘: *Mebâhiṭ fî ‘ûlum el-Ķur’ân*, Beyrut 2006.
- ES-SERRÂC**, eṭ-Ṭûsî ‘Abd Allâh b. ‘Alî: *el-Lum‘a fî târiĥ et-taşavvuf el-islâmî*, Beyrut 2001.
- ES-SÜLEMÎ**, Muhammed b. el-Ĥüseyin b. Mûsâ el-Ezdî: *Tefsîr es-Sülemî, Ĥakâ‘ik et-tefsîr*, (Ed.: Seyyid ‘Umrân), Beyrut 2001. (2 cilt).
- ES-SUYŪṬÎ**, Celâleddîn: *el-İtkân fî ‘ulûm el-Ķur’ân*, Beyrut 1996.
- EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ**, ‘Abd el-Kerîm: *el-Milel ve-n-niĥal*, (Ed.: Muhammed Fehmî Muhammed), Beyrut, tsz. (3 cilt).

- EŞ-ŞA'RÂNÎ**: *ed-Dürrar el-mentûra fî zübed el-'ulûm el-meşhûra*, (Ed.: Schmiedt), Petersburg 1914.
- EŞ-ŞÂTİBÎ**, Ebû İshâk: *el-Muvâfaqât fî uşûl eş-şerî'a*, 7. bsk., Beyrut 2005. (3 cilt).
- ŞİMŞEK**, M. Said: *Güniümüz Tefsir Proplemleri*, yy., tzs.
- EṬ-ṬABERÎ**, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr: *Tefsîr eṭ-Ṭaberî: tefsîr eṭ-Ṭaberî min kitâbih câmi' el-beyân 'an te'vîl ây el-Ḳur'ân*, 4. bsk., Beyrut 2005. (13 cilt).
- ET-TÜSTERÎ**, Sehl b. 'Abd Allâh: *Tefsîru t-Tüsterî*, Beyrut 2002.
- ULUDAĞ**, Süleyman: *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 3. bsk., İstanbul 1977.
- "Hızır: Tasavvuf ve Halk İnancı", in: *DİA*, İstanbul 17 (1998). s. 409 vd.
- "İşârî Tefsir", in: *DİA*, İstanbul 23 (2001). s. 424-428.
- EL-VÂKİDÎ**, 'Umar b. Vâkid: *Kitâb el-Mağâzî*, Beyrut 2004. (2 cilt).
- YILMAZ**, Hasan Kamil: *İslâm Tasavvufu: Tasavvuf ile İlgili Sorular-Cevaplar*, İstanbul 1996.
- EZ-ZEHEBÎ**, Muḥammed Hüseyin: *et-Tefsîr ve-l-Müfessirûn*, Kahire 2005. (3 cilt).
- EZ-ZERKEŞÎ**, Bedreddîn Muḥammed b. 'Abd Allâh: *el-Burhân fî 'ulûm el-Ḳur'ân*, Kahire 2006.