

## İŞÂRÎ TEFSİRLERİN GEÇERLİLİĞİ VE PROBLEMLERİ ÜZERİNE

Muhammet Vehbi DERELİ\*

### ÖZET

Bir sistem olarak Tasavvuf ve onun bir parçası olan işârî tefsirler, tarih boyunca daima tartışma konusu olmuşlardır. İslâm dünyasında Tasavvufî düşüncenin meydana getirdiği ürünlerden biri de İşârî tefsirlerdir.

Bu tarz tefsir, Kur'an'ın batınî açıdan yorumuna dayanır. Mutasavvıflara göre esas olan, lâfızların, görünenin ötesinde birtakım anlamlar içermesidir. Ancak âyete verilen bu yan anlamların geçerliliği, elbette bazı şartlara bağlıdır. Çünkü bu tür yorumlar, tamamen kişiseldir. İşârî tefsir hareketinin en büyük problemi de zaten geçerlilik şartlarına uygunluk noktasındadır. Bu şartlar, düşünce bazında kabul edilmekle birlikte, uygulamada durum her zaman böyle olmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, işârî tefsir, batınî yorum, geçerlilik, problem.

### ABOUT VALIDİTY AND PROBLEMS OF TAFSİRS AL-ISHARI

#### ABSTRACT

As a system Sufism and Tafsirs al-Ishari, which are from its parts, have always been discussed throughout the history. One of the products which Sufi ideas in Islamic world composed is Tafsirs al-Ishari.

This type of tafsir is based on inward interpretation of Quran. According to Sufis, it is essential that the words include some meanings beyond the visible. However, the validity of these side meanings, of course, is dependent on some conditions. Because these kinds of interpretations completely individual. The biggest problem of the movement of Tafsir al-Ishari is already on the point of compatibility to the validity conditions. Although these conditions are accepted in terms of opinions, in practice situation isn't always so.

**Key words:** Sufism, Tafsir al-Ishari, inward interpretation, validity, problem.

#### Giriş

Gerek bir sistem olarak Tasavvuf, gerekse onun ürünlerinden olan işârî tefsirler, İslâm tarihi boyunca daima tartışma konusu olmuşlardır. Özellikle

---

\* Dr., DİB Tire Eğitim Merkezi Müdürlüğü Eğitim Görevlisi, e-mail: mvdereli@gmail.com.

Tasavvuf'un tarikatlarla birlikte kurumlaşması ve felsefi bir boyut kazanmasından sonra, bu tartışmalar daha da büyümüştür.

Bugün İslâm âleminin hemen her köşesinde tarikatlar mevcuttur ve mensuplarının sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir. Tasavvufî eserler yazılmakta, pek çok ülkede tasavvufî dergiler yayımlanmakta, konuyla ilgili sohbetler yapılmaktadır. Bu nedenle mutasavvıfların Kur'an algısını ve tasavvufî tefsir anlayışını günümüzün de bir meselesi olarak görmek mümkündür. Hattâ Tasavvuf'un tarikatları ve diğer etkinlikleri daha çok gelenekçi bir yapı arz ettiğinden, geçmişte telif edilmiş işârî tefsirleri, aynı zamanda günümüz tefsirleri arasında görmek dahi mümkündür.<sup>1</sup>

Bilindiği üzere Tabiûn ve Tebeû't-Tâbiûn devirleri, İslâm ilimlerinin ve mezheplerinin oluşma devridir. Genişleyen İslâm devletine çeşitli ırk, din, dil ve kültüre sahip insanların girmiş olması sebebiyle, fikrî hareketlerde bir gelişme olmuş, kişilere uğraşı alanlarına göre isimler verilmiştir. Kendini zühd ve riyazete adayan kişiler de, fikirlerine uygun düşen tefsirleri bir araya getirmeye, yaşadıkları "zevk" haline göre âyetlerden manâlar çıkarmaya başlamışlardır. Bu tarz tefsire de "ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle, âyetin işaretinden kalbe doğan manâ" anlamına *İşârî Tefsir* adını vermişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve tasavvufî îzaha müsait bazı âyetler<sup>2</sup>, işârî tefsirin oluşmasındaki en büyük etkenlerdendir. Tasavvuf'un hareket noktası, Kur'an âyetlerinin, lâfızlarının ötesinde derin anlam ve düşünceler taşıdığıdır. Hattâ bazı mutasavvıflara göre lâfızlar, basit ve zâhir mânâlarıyla sınırlı olmayıp, bilâkis çok öte anlamlar içerirler.<sup>3</sup> Kur'an'da bulunan kelime, lâfız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen dış (zâhir) anlamlarından başka, sûfinin marifetteki derecesine göre halka halka genişleyen iç (bâtın) mânâları da vardır. Bu manâya ulaşmak, bilgi birikimi, keşf (mükâşefe) ve tefekkür kabiliyetinin yanında, ahlâkî olgunluğu da gerektirir. Kur'an'ın dış anlamını Arapça bilenler, iç anlamını ise yakîn ehli olan ârifler bilir.<sup>4</sup>

### 1. İşârî Tefsirin Tanımı

Tasavvufun bir amelî, bir de nazari kısmı vardır. Nazari tasavvuf, araştırmaya, öğrenime dayanır. Amelî tasavvufun esası, zühd ve Allah'a itaatte fânî olmaktır. Nazari tasavvuf, işin felsefi yönüyle fazla meşguldür. Amelî

<sup>1</sup> Bkz. Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İst., 1997, s. 207.

<sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Nisâ 4/82; Muhammed 47/24; Haşr 59/13; Kehf 18/65; Lokman 31/20 vb.

<sup>3</sup> Krş. Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜ Basımevi, Ank., 1974, s. 16 vd.; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ank., 1996, II, 8 vd.; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 207.

<sup>4</sup> Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA*, İst., 2001, XXIII, 425.

tasavvufta ise sözden çok öz önemlidir. Her iki kısmın görüşlerine uygun tasavvufî tefsir türleri doğmuştur.<sup>5</sup>

Sözlükte “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma” gibi manâlara gelen “işaret”, tasavvufta “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibâreyle anlatılmayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılacak derecede gizli olan manâ” şeklinde tanımlanmıştır. Kur’an âyetlerinin tamamının ya da bir kısmının bu yolla yorumlandığı tefsirler de işârî (remzî) tefsir adını almışlardır. Hattâ söz konusu gizli anlamları kavramanın yolu olarak görüldüğü için de Tasavvuf’a “işaret ilmi” denilmiştir.<sup>6</sup>

Terim olarak işârî tefsir, yalnız sülûk erbabına açılan, zâhir manâsının dışında ama zâhîrle birleştirilmesi mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur’an-ı Kerîm’i tefsir etmektir.<sup>7</sup> Bu tefsir, sûfinin zihninde yer etmiş birtakım ön fikirlere dayanmaz / dayanmamalıdır. Bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır. İşârî tefsîr, geniş mânâda bazı hadislerin izahı için de söz konusu edilmiştir.

Zira tasavvufî kesime ait bir de *Nazarî Tefsir* vardır ki, Kur’an’ı zihinde hazır bulunan birtakım kabullere, nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamak şeklinde tarif edilir. Muhyiddîn b. Arabî’ye (638/1240) nispet edilen tefsir ile onun *Fütûbât-ı Mekkiyye* ve *Füsûsu’l-Hikem* adlı eserlerinde bazı âyetlere ilişkin yaptığı tefsirler buna örnektir.<sup>8</sup>

## 2. İşârî Tefsir’in Geçerliliği

İşârî tefsir, müfessirin âyet-i kerîmede zâhir anlamın dışında bir başka anlam sezmesi ile ortaya çıkar. Müfessir, bulunduğu makamda içine doğan ilham ve işaretlerle âyetleri anlamlandırmaya çalışır. Yani bu tür yorumlar, ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle, âyetin işaretinden kalbe doğan manâ ile açığa çıkar. Bu sebeple, bu yorum ya da çıkarımların muteber olabilmesi için, verilen bâtinî mânânın / yan anlamın belirli şartları taşınması gerekir.

Bâtinî mânânın doğru kabul edilmesi için gerekli olan şartlar şunlardır:

1-Bâtin (gizli/yan) mânâ, lâfzın ilk olarak ve herkesçe anlaşılan (zâhir) mânâsına aykırı olmamalıdır.

<sup>5</sup> Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995, II, 367.

<sup>6</sup> Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehlî’l-Tasavvuf*, Beyrut, 1986, s. 87; Uludağ, Süleyman, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 424.

Zerkânî, M. Abdülazim, *Menâbilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 86; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 381; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 16 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 8 vd.; Salih, Subhi, *el-Mebâbis fî Ulûmi’l-Kur’an*, Beyrut, 1981, s. 296.

<sup>8</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 368; Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 19; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 209.

2-Bu şekilde yapılan tefsir, zorlama yani uzak bir te'vîlin eseri olmamalıdır.

3-Başka bir nassta bu manânın doğruluğuna herhangi bir şahit / delil bulunmalıdır.

4-Bu manâyı kabul etmeye şer'î veya akli herhangi bir engel bulunmamalıdır.

5-Söz konusu manânın, lâfzın tek / yegâne manâsı olduğu iddiasında bulunulmamalıdır. Yani, lâfızdan asıl kastedilenin / muradın, zâhir değil de bâtın olduğu gibi bir görüş ileri sürülmemelidir.<sup>9</sup>

Bazı kaynaklarda işârî tefsirin geçerli olabilmesi için bu şartlardan dördü ifade edilmiş, yukarıda ikinci maddede ifade ettiğimiz uzak bir te'vîl eseri olmama şartından söz edilmemiştir.<sup>10</sup> Ancak bu şartın önemi göz ardı edilmemelidir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, iyi anlaşılması, inanç ve amel konusunda insanların hiçbir mazeretinin kalmaması ve kötü niyetlilerin de onu amaçlarına alet etme imkânı bulamamaları içindir ki açık, anlaşılır, sağlam ve düzgün bir Arapça ile<sup>11</sup> indirilmiştir.<sup>12</sup> Bu sebeple Kur'an'ı anlamlandırırken, Arap dili ve üslûbuna riayet de büyük önem arz eder. Geçerli bir delil yokken Arapça zahir anlamdan sarf-ı nazar etmek ve bu anlamın geçerliliğini ispatlamak için birtakım te'villere, zorlama yollara başvurmak kabul edilemez.

Bu şartlar esas itibariyle iki madde halinde özetlenebilir. Şöyle ki:

1-Bu anlamların zorlama yorumlar olmayıp; Arap dilinin gereklerine, yani âyetin zâhirine uygun olması,

2-Bir nass ya da zahir bir delâlet şekline dayanacak bu çıkarımın, gerçek murad-ı ilâhi gibi görülmemesi ve buna bir muarızın bulunmaması gerekir.

İlk madde, Kur'an'ın Arapça olmasının bir gereğidir. İkinci şartla ilgili olarak da şunu söyleyebiliriz: Eğer Kur'an'ın başka bir yerinde o manâyı destekleyen bir delil olmaz ve aksine onunla çelişen durumlar bulunacak olsa; yapılan şey, Kur'an hakkında ileri sürülen "iddia"lardan biri olur. Delilden yoksun kuru iddiaları kabul etmenin ise hiçbir haklı gerekçesi olamaz.

<sup>9</sup> Krş. Zerkânî, *Menâbil*, II, 89.

<sup>10</sup> Bkz. Zehebi, *et-Tefsîr*, II, 408-409.

<sup>11</sup> Yûsuf 12/2; Nahl 16/103; Şuarâ 26/195.

<sup>12</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ank., 1997, s. 97.

Bu şartlara uygunluk veya aykırılık, işâri-sûfi tefsirin değerini ortaya koyacaktır. İlgili şartları taşıyan bir tefsir, zaten meşrûiyet kazanacaktır.

Bu şartları bir bütün olarak değerlendirmizde, kendi içinde bir tutarlılıktan söz edebiliriz. Çünkü *anlama* olgusu zaten belli ölçüde subjektifliğe açıktır. Bir de herkesin muhatap olduğu zahir anlamın ötesinde birtakım çıkarımlardan söz ediliyorsa, mutlaka bütün bu yorumları sınırlayacak bazı temel ilkeler söz konusu olacaktır. Aksi takdirde, bir âyetle ilgili akla gelen her anlamı mümkün görmek, aslında zihindeki ön yargıları Kur'an'a söyletmekten öte bir şey olmayacaktır.

Kaldı ki bu yorumların birer tefsir sayılıp sayılamayacağı hususu da tartışmaya açıktır. Zira bu tür (ledünnî) bilgiyi herkesin hazmedemeyeceği düşüncesinden hareketle sûfiler, insanları yanlış anlayışlara sevk etmekten kaçınmak için, kalplerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslûp ile rumuz ve işaretler yoluyla ifade etmişlerdir. Yaptıkları tefsirlere de tefsir değil, işaret adını vermişlerdir.<sup>13</sup>

Diğer taraftan; Kur'an'da bütünlük ve tutarlılık esastır. Bir âyete verilen her türlü anlam, Kur'an'ın diğer âyetleri ile çelişmemelidir. Bunu ifade eden de bizzat Kur'an'ın kendisidir: “Eğer o (Kur'an), Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”<sup>14</sup> Dolayısıyla bir âyete verilen anlam, öncelikle Kur'an'a arz edilmelidir.

Ayrıca işâri yorumlar, ancak asıl anlama ilave olarak düşünüldüğünde kabul edilebilir. Gerçek manânın lâfızların ötesindeki derin anlam ve düşünceler olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu yorumların âyetlerin asıl anlamları olduğu söylenirse; -bunları herkes kavrayamadığından- o takdirde Kur'an'ın sadece belli bir seviyedeki elit zümreye hitab ettiği de kabul edilmiş olacaktır. Bu da sonuç olarak, Kur'an'ın her döneme, ortalama her kesimden insana ve seviyeye yönelik bir kitap olduğunu söylemeyi imkânsız kılacaktır.

Her halükârda nassların zâhir manâları asıldır. Ancak başka anlamlar da tabii ki düşünülebilir. Asıl olan bâtın olsaydı, bu durum, insanlara bir kitabın gönderilmesindeki gayeye de aykırı olurdu. Zira nasslar, toplumun bütünü anlayıp kulluk etsin diye indirilmiştir. Düşüncesi böyle olan bir sûfinin ortaya koyduğu ikincil anlamlar, âyetlerin tefsirinin zenginleşmesi noktasında elbette faydalı olacaktır.

<sup>13</sup> Krş. Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İst., tsz., s. 233-234; Zehebi, *et-Tefsîr*, II, 381; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, II, 11.

<sup>14</sup> Nisa 4/82.

O halde burada asıl önemli olan, tefsir yapanların bu şartlara ne kadar uyduğu noktasındadır. İşârî tefsirlerin birçoğunda yukarıdaki şartları net olarak uygulayabilmek oldukça güçtür. Zira işârî tefsirler, başlangıçta bu şartlar muvâcehesinde meydana gelmiş değillerdir. Geçerlilik şartları, yapılan tefsirlerin ardından onları değerlendirmek amacıyla sonradan belirlenmiş kriterlerdir. Yani bu tefsirler, baştan faydaları ya da zararları düşünülüp gerekli görüldüğü için oluşturulmuş tefsirler değillerdir.

Kabul şartlarını taşıyan tefsirler bulunduğu gibi, insanı ve insan aklını hayrete düşüren, son derece hayâlî ve kabul edilmesi mümkün olmayan sûfî tefsirler de vardır. Dolayısıyla işârî tefsirler, makbul olan ve olmayan şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Bu iki durum, bazen aynı tefsirin bir sahifesinde dahi bulunabilir. Gerekli şartları taşımayan, yani zâhir manâya yahut nasslarda yer alan bir ilkeye aykırı olan veya çok uzak bir te'vîl neticesinde oluşan bir tefsir, kim tarafından yapılsa yapılsın, hangi kitapta yer alırsa alsın, kabul edilemez.

### 3. Geçerli ve Geçersiz İşârî Tefsir Örnekleri

Şimdi yukarıda zikri geçen şartları bir örnek üzerinde uygulamaya çalışalım:

Bakara sûresindeki *لَا تَتَّبِعُوا الْاَنْدَادًا لَوْ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ* (“O’nun tek olduğunu) bildiğiniz halde Allah’a ortaklar koşmayın!”<sup>15</sup> âyetini Sehl b. Abdillâh (283/896) başta olmak üzere pek çok tasavvuf erbâbı şu şekilde tefsir eder: “Yani Allah’a zıtlar koşmayın. Zıtların en büyüğü, kötülüğü emreden, kendi şehvetlerini Allah’ın hidâyetine tercih eden nefis/nefs-i emmâredir.”<sup>16</sup>

Sehl burada nefsi endâd (putlar, zıtlar) adı altına sokmaktadır. Bu sözün açılımı şöyle olur: Allah’a zıtlar koşmayın; ne put, ne şeytan, ne nefis ve ne de hiçbir şeyi Allah’a ortak koşmayın. “Endâd”, Allah’tan başka tapınılan şeylerdir. Arapların, nefislerine taptıkları bilinmemesine rağmen, bu tefsiri dikkate şayan kılan gerekçeler vardır:

1-Nid, kişiyi tanrısına ibadetten geri koyan şeydir. Nefs-i emmâre de insanı ve onun arzularını tatmin etmeye yönelir, Rabbine ibadetten alkoyar. O halde nefs-i emmâre de nidd’in manâsı altına girebilir.

2-Diğer yandan bu anlamın doğruluğunu gösteren şahitler de yok değildir. Bir âyette “Allah’ı bırakıp âlimlerini, rahiplerini ve Meryem oğlu

<sup>15</sup> Bakara 2/22.

<sup>16</sup> Şâtûbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa*, Beyrut, 1997, III, 361.

Mesîh'i rabler edindiler.”<sup>17</sup> buyruluyor. Halbuki Yahûdî ve Hıristiyanlar, gerçekten onlara ibadet ediyor değillerdi. Ancak, hahamlarının ve papazlarının emirlerini, yasaklarını aynen kabul ediyorlardı. Âyet, bu sebeple onlara tapındıklarını ifade etmektedir.

3-Burada umum-husus söz konusudur. Bu tefsirle, âyetin umûmu, husûsî bir örnek ile açıklanmış oluyor. Nefs-i emmâre, bu âyetin umûmî manâsının kapsamına girmiş oluyor.<sup>18</sup>

4-Ayrıca; “Hevâsını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü?” âyeti de bu manâyı kuvvetlendiren bir başka delildir.<sup>19</sup>

İkinci örneğimizi de Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'den (412/1021) verelim: “O, Rahman ve Rahimdir.”<sup>20</sup> âyetini o şöyle açıklar: “Velîlerin sırlarını gözetlemek, peygamberlerinin ruhlarına tecellî etmekle Rahmân; mahlûkatın –iyi ve kötü- hepsinin nefislerine şefkat edip, dünyada onların geçimlerini vermekle Rahim.”<sup>21</sup>

Bu yorum, elbette “Rahman” sıfatının sadece peygamberler ve velîlerle ilgili bir sıfat olarak kabul edilmeyip, örnekle izah olduğu takdirde geçerlilik arz edecektir.

Geneli itibariyle zâhire dayalı kabul edilen tefsirlerden birinin müellifi olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ise bu âyet hakkında şunları söylemektedir: “O, dünyanın Rahmânı, âhiretin Rahîmî'dir. Bu tâbir, önceki âlimlerden nakledilmiştir. Hem mü'minlerin hem de kâfirlerin Rahman'ı; fakat sadece mü'minlerin Rahîm'i denilmesi de bundan ileri gelmektedir.”<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi bu açıklamalarla yukarıdaki işârî tefsir arasında teknik açıdan fazla bir fark göze çarpmamaktadır. Her ikisinde de âyet, zâhire uzak / aykırı olmayan ifadelerle tefsir edilmiş olmaktadır. Bu gibi tefsirler, şer'î ve aklî yönden reddedilecek mâhiyette olmayıp, makbuldürler. Kur'an lâfzına muhâlif değildirlere.

Şimdi de Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî'ye (465/1072) ait bir tefsire bakalım: “İbrahim ve İsmail'e, evimi tavaf edenler, ibadet edenler,

<sup>17</sup> Tevbe 9/31.

<sup>18</sup> Şâtıbî, *el-Muvafâkât*, III, 361-362.

<sup>19</sup> Furkan 25/43. Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 22.

<sup>20</sup> Fâtiha 1/2.

<sup>21</sup> Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İst., 1969, s. 111'den naklen *Hakâik*, varak 6.

<sup>22</sup> Bkz. *Hak Dîni Kur'an Dili*, Azim Yay., Sadeleştirilmiş baskı, İst., tsz., I, 51.

rukû ve secde edenler için tertemiz tutun diye emir verdik.”<sup>23</sup> âyeti ile ilgili olarak o şunları söylemektedir:

“Zâhirde bu emir, Kâbe’yi temizleme emridir. Ama bunda kalbi temizlemeye de işaret vardır. Evi temizlemek, onu kirlilerden korur; kalbi temizlemek de onu başka şeyler düşünmekten korur. Hacıların Kâbe etrafında dönmesi şeriat dilinde nasıl biliniyorsa, manâların kalbi tavâfı da Hak ehline bilinmektedir. Manâları bilen âriflerin kalplerinde bir tavâf eden vardır. Hakikatleri birleştirenlerin kalplerinde de âkifler vardır. Onlar telvin sahipleri, bunlar temkin sahipleridir.”<sup>24</sup>

Görüldüğü üzere bu örnekte, öncelikle asıl anlam vurgulanmış; ardından da âyette ikincil bir anlama işaret bulunduğu ifade edilmiştir.

Yine kendisi, “Ancak Sana ibadet eder, ancak Sen’den yardım dileriz.”<sup>25</sup> âyetini ise şöyle izah etmiştir: “Âyetin birinci kısmı şeriatı korumadır. İkinci kısmı ise hakikati ikrardır.”<sup>26</sup> Yani ibadet sadece Allah’a yapılır, O’na teslimiyet ise kulluğun gereğidir.

Bir başka örneği de Ali b. Osman el-Hucvirî (469/1077)’den vermek istiyoruz: “Hak Teâlâ “Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza hidâyet ederiz.”<sup>27</sup> buyurmuştur. Buna göre mücâhede şeriatıdır; hidâyet hakikattir. Birincisi, nefsi üzere kulun zâhirî hükümleri muhâfaza etmesi; diğeri, Hakk’ın bâtinî hükümleri kul üzerine muhafaza etmesidir.”<sup>28</sup> Bu ifadelerden şu anlaşılabilir: Kul, Allah’a olan görevlerini yerine getirdiğinde, Allah da ona manevî ikramlarda bulunacaktır.

Bu tefsirleri de nefsin terbiye etmek isteyen ruh halinin bir yansıması ve asıl anlam üzerine yapılan, iddiasız ve ilave yorumlar / çıkarımlar olarak gördüğümüzde zararsız addetmek mümkün olacaktır.

Bunların yanında bazen öyle tefsirler de yapılmıştır ki, kabul edilmeleri gerçekten güç, hatta mümkün değildir. Meselâ Câfer es-Sâdık’tan (148/765) geldiği söylenen bazı tefsirlere ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir. Özellikle de harflerle / huruf-u mukattaa ile ilgili tefsirlerin hiçbir delili yoktur. Onun

<sup>23</sup> Bakara 2/125.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü’l-İşârât* (Nşr. İbrahim Besyûnî), Mısır, 1981, I, 124.

<sup>25</sup> Fâtıha 1/4.

<sup>26</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fî İlmi’l-Tasavvuf*, Dimeşk-Beyrut, 1416/1995, s. 83.

<sup>27</sup> Ankebût 29/69.

<sup>28</sup> Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü’l-Mabûb/ Hakikat Bilgisi* (Haz. Süleyman Uludağ), İst., 1982, s. 534.



cifirle uğraşmış olduğunu kabul etsek bile kendisine atfedilen bu tür sözleri sarf etmiş olması kabul edilemez.<sup>29</sup>

Yine *قَدْ نَفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ* “Qudûnî” hüzzurunda, izni olmaksızın kim şefaât edebilir?<sup>30</sup> âyetini şöyle tefsir edenler olmuştur:

“ *أَيْنَ* şifâ ile ilgilidir. “Ayn” harfî de *عَيْنٍ* dan emirdir. Yani “Kim nefsinı alçalırsa şifâ bulur, anla demektir.”

Bazıları da *لَمَعَ* ألم حَسْبُ نَبِيْنِ “Allah, iyilik edenlerle elbet beraberdir.”<sup>31</sup> âyetini işârî olarak şöyle tefsir etmişlerdir: “Âyetteki *لَمَعَ* i mâzîdir ve “aydınlattı” manâsındadır. *لَمَعَ* de *لَمَع* un mef’ûlüdür. Yani, “Allah iyilik edenleri aydınlattı, demek olur.”<sup>32</sup>

Bu tür tefsirler, asla kabul edilemez. Zira bunlarda, âyetlerin asıl mânâsını vermek yerine zorlama yoluna gidilmiştir. Gerçi –ilk örneği ele alırsak- sonuçta çok farklı bir sonuç yoktur. İkinci âyete baktığımızda da, insanın kendisini rûhen arındırması, Allah’tan başka şeylere gönül vermemesi, Kur’an’ın ana konularındandır.<sup>33</sup> Ancak bunlar, bu âyetlerden anlaşılmaz. Zira zâhir manâdan tamamen farklılaşmışlardır. Halbuki tefsirde, zâhir manâdan uzaklaşmamak esastır. Bu gibi tefsirler, dayanaktan da yoksundurlar.

Son dönem Osmanlı müfessirlerinden Şihâbüddîn Ebu’s-Senâ Mahmud el-Âlûsî (1270/1853) “Doğu da batı da Allah’ındır.”<sup>34</sup> âyetinin tefsirinde şöyle bir izaha yer verir:

“Doğu, nur ve zuhûr âleminde ibârettir, Hıristiyanların da cennetidir. Batı ise esrar ve gizlilik âlemidir. O da Yahûdilerin cennetidir... Ya da doğu, Yüce Allah’ın, nurlarıyla kalplere doğması, güzel sıfatlarını onlara göstermesidir. Batı da Allah’ın gizlenmesi ve perdelenmesi demektir.”<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 48.

<sup>30</sup> Bakara 2/255.

<sup>31</sup> Ankebût 29/69.

<sup>32</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 409.

<sup>33</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur’an’ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 102.

<sup>34</sup> Bakara 2/115.

<sup>35</sup> Âlûsî, Şihâbüddîn Ebu’s-Senâ, *Râhu’l-Meânî*, Mısır (Bulak), 1301, I, 299.

Âlûsî'nin *Tefsir*'inde "işâret manâsı, işâret yönü" başlığı altında yaptığı bu tefsirler, zâhir mânâdan uzak bir te'vîlin eseri olarak görünmektedirler. Bunlar için dayanak olabilecek bir delil bulmak, gerçekten zordur. Diğer bazı örneklere baktığımızda,<sup>36</sup> "boğazlama" fiilinin geçtiği hemen her âyette işârî manâ olarak hayvânî nefis ya da nefis-i emmâreye hâkim olmak, onu etkisiz hale getirmek anlamlarını buluyoruz. Yine Fir'avn ya da onun gibiler de genelde nefis-i emmâre şeklinde yorumlanıyor. Bu ise âyetlerden zorlama yoluyla tasavvufun temel taşlarından biri olan riyâzet manâsını çıkarma gibi bir sakınca oluşturuyor.

Âlûsî, bu tefsirlerin çoğunu tabii ki geçmişten tevarüs eden bir gelenek olarak ifade etmektedir. Bu noktada bütünüyle ona yüklenmek, belki doğru olmayacaktır. Ayrıca o, bu manâların zâhirden sonra kabul edilebilecek işâretler olduğunu da söylüyor. Ancak, öncelikle zâhir manâ üzerinde duruyor olması, elbette verdiği işârî manânın doğru kabul edilmesini gerektirmeyecektir.

#### 4. İşârî Tefsir'in Problemleri

Büyük bir literatür oluşturan İşârî Tefsir'in, yukarıda yeri geldiğinde ifade edildiği üzere önemli pek çok problemi bulunmaktadır.

Her şeyden önce işârî tefsirin mahiyeti üzerinde oluşmuş bir konsensüsten söz edemiyoruz. İşârî yorumlar birer tefsir sayılabilir mi, yoksa hissedilen bir duygu ya da içe doğma / önsezi olarak mı kabul edilmelidir? Ya da bunlar – Fıkıh Usûlündeki işâratu'n-nass kabilinden – lafzın delâleti ile ilgili yaklaşımlar olarak görülebilir mi? Aslında işârî tefsirlerin kabul edilmesi ya da reddedilmesinde bu yorumların algılanma biçimindeki farklılıkların da etkisi büyüktür.

Meselâ Zerkeşî (794/1391), "Tasavvuf ehlinin Kur'an tefsirine dair görüşlerine gelince, onun tefsir olmadığı söylenmiştir. Bu sözler, onların Kur'an tilâveti esnasında hissettikleri duygu ve anlamlardır." demiş; ardından Ebu'l-Hasen el-Vâhidî (h. 468) ile İbnü's-Salâh'ın (h. 643) da aynı kanaatte olduklarını ifade etmiştir.<sup>37</sup> Şâtübî de bu sebeple (işârî tefsiri benimseyen yahut reddeden) her iki grubun da insaf ölçülerinden biraz uzaklaştığını ifade etmiştir.<sup>38</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere sûfîlerin, yanlış anlaşılacak için, bu içe doğumu kapalı rumuz ve işaretlerle ifade edip *işaret* olarak adlandırmaları da bundandır.

<sup>36</sup> Bakara 2/49. âyetle ilgili olarak bkz. I, 212; Bakara 2/67 ile ilgili olarak bkz. I, 243.

<sup>37</sup> Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1415/1994, II, 311.

<sup>38</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 366.

Kabul etmek gerekir ki, bu gibi tefsirlerde genellikle vicdâniyyât hâkimdir.<sup>39</sup> İç âleme, vicdâna ait hususlarda delil ortaya koymak zor olsa da, böyle bir bahane ile “İçime böyle doğdu.” denilerek yapılan tefsirler, hemen masum kabul edilemez. Çünkü bunlar, anlık bir hissiyat, önyargı veya şeytanın iğvâsı da olabilir. O halde bunları mutlaka belli kriterlerle ölçmek gerekir.

Bir manânın kendisi ile Rabbi arasında bir sır olduğuna inanan kimse, onun gereği ile amel edebilir. Fakat başkalarını onu kabullenmeye zorlayamaz. Bu tür yorumlar, tamamen şahsi çıkarımlardır. Bunlara inanmak da şart değildir. Zira naslar, toplumun tamamının anlayıp kulluk etmesi için indirilmiştir. Allah’ın -kendi iddialarına göre- yalnızca seçkin bir zümrenin fark edebileceği bir anlamdan herkesi sorumlu tutması söz konusu olamaz.

Diğer taraftan, zâhir-bâtın ayrımı da oldukça tartışmalıdır. Kabul etmeliyiz ki, “bâtın” kelimesi çokça istismar edilen, içi farklı şekillerde doldurulan pörsümüştür bir kavramdır. Bu da büyük ölçüde bâtını anlam üzerine kurulu olan işârî tefsir geleneği için önemli bir sorun olarak durmaktadır.

Mutasavvıflar, zâhir-bâtın konusunda çok daha ileri giderek, her âyet için zâhir, bâtın, had ve matla’ gibi dört ayrı manâ olduğunu söylemektedirler. Zâhirden maksadın tilâvet, bâtından maksadın anlayış, had ile kastedilenin helâl ve haram hükümleri, matla’ ile kastedilenin ise va’d-vaîd’i ve Allah’ın muradını anlamak olduğunu söyleyenler olmuştur.<sup>40</sup>

Ancak her âyetin zâhiri, bâtını, hadd ve matlaı olduğunu belirten haberin Rasûlullah’a (a.s.) isnadı sahih değildir. Bu rivayet, en yüksek ihtimalle Hasan el-Basrî’den (h. 110) mevkûf veya mürsel olarak nakledilmiştir. İbn Teymiyye’nin (728/1327) de belirttiği gibi,<sup>41</sup> Kur’an’ın dört ayrı manâsından söz eden rivâyeti, ilim ehlinde hiç kimse nakletmemiştir. Benzer rivâyetler de bundan farksızdır. Güvenilir hadis kitaplarında bu manâda bir rivâyet yer almamaktadır. Durum böyle olduğu halde her âyet için bâtınî anlam arayışında olmak doğru olmayacaktır. Zaten mutedil sûfilerin de her âyet için bir bâtınî anlam arayışında olmadıklarını görürüz. Yani işârî tefsire yer veren tefsirlerde, çoğu kez diğer tefsirlerde bulunan izahlar dışında herhangi bir bâtınî yoruma yer verilmeyişi de bu yüzden olsa gerektir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 13-14.

<sup>40</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 12’den naklen Tüsterî, *Tefsir*, Mısır, 1329, s. 2-3.

<sup>41</sup> Bkz. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim, “Risâle fi İlmi’l-Bâtın”, *Mecmeatü’l-Rasâilü’l-Münîriyye*, Beyrut, 1970, I, 230.

<sup>42</sup> Meselâ İsmail Hakkı Bursevî (h.1137), genellikle vahdet-i vücûd görüşünün dayandığı “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır.” (Bakara 2/115) âyetinde sadece şöyle der: “...Manâ şudur: Hangi mekâna yönelmek isterseniz, O oradadır. O’na kavuşmanız mümkün

Sahih olmayan bir rivâyetin, kültürümüz üzerinde bu denli bir etkiye sahip olması ise aslında oldukça üzücüdür. Ancak ifade etmeliyiz ki, bu konuda tasavvuf ehli, Şia kadar katı değildir. Pratikte zaman zaman aksi vaki olsa da tasavvuf ehli ve onların zâhir-bâtın ayrımını kabul edenleri, bâtının geçerli olması için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir.<sup>43</sup>

Yine zâhir ve bâtın ile ne kastedildiği üzerinde de büyük tartışmalar vardır. Meselâ Şâtıbî (790/1388)'ye göre zâhirden maksat nassı okumak; bâtın ise Allah'ın orada ne murad ettiğini anlamaktır. "O kavme ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar."<sup>44</sup> âyetinin manâsı da Allah'ın hitâbıyla neyi murad ettiğini anlamıyorlar, şeklindedir. Allah (c.c.), onların bizzat kelâmı anlamadıklarını değil; Allah'ın kelâmıyla kastettiğini anlamaktan nasipleri olmadığını ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Şâtıbî'nin de belirttiği gibi<sup>46</sup> Gazzâlî (505/1111) ve hattâ İbn Teymiyye (728/1327), bâtınî manâyı tamamen inkâr etmemişlerdir. Ancak Gazzâlî'nin şu meşhur sözleri, işârî tefsirle uğraşanlar için çok önemli bir uyarı mahiyetindedir:

"Zâhir tefsiri bilmeden yalnız Arapça bilmekle hemen bâtınî manâlar istinbat etmeye çalışan kimse çok hatalıdır. Kur'an'ı rey ile tefsir edenler zümresine dahil olur. Zâhirin tefsirinde nakil ve sema' lâzımdır. Bunu bilmeden, zâhirî hükümlere vâkıf olmadan Kur'an'ın sırlarını bildiğini iddia eden kimse, kapıdan içeri girmeden odanın başköşesine oturduğunu söyleyen ya da Türkçe'yi bilmeden Türklerin sözlerini anladığını iddia eden kimse gibidir."<sup>47</sup>

İbn Teymiyye de benzer şekilde zâhir ulemânın anlayamayacağı bir bâtın manâyı kabul etmiş, fakat muteberliğini bazı şartlara bağlamıştır:

"Bâtın ilmi iki çeşittir. Zâhire aykırı olan bâtın, zâhire uygun olan bâtın. Zâhire aykırı bâtın, bâtıldır. Kim zâhire muhâlif bir bâtın ilmi bildiğini iddia ederse hatalıdır. Ya mülhid veya zındıktır yahut cahil ya da sapıktır. Zâhire uygun olan bâtın, zâhir gibidir. Bu da ikiye ayrılır: Biri Kur'an'ın zâhirine uygundur. Kur'an ve hadisin lâfızları veya delâletleriyle o manâyı istidlâl edilebilir. Fakat bu lâfızlarla bizzat o manâyı niyet yoktur. Bunun için buna "işaret"

---

olur. Zira Allah cevher veya a'râz değildir ki, bir tarafta olmakla diğer bir tarafta olmamış olsun. O'nun yalnız bir tek yerde olması muhal olduğuna göre âyetle, Allah'ın ilminin her şeyi, her yerde ve her yönde olmuş ve olacak şeyleri kuşatmış olduğu, Allah'ın orada cereyan eden her şeyi bildiği ifade edilmiştir. Allah Teâlâ mekânlara hulûlden münezzehtir. Çünkü mekânlar yaratılmamışken O vardı." Bkz. *Râhu'l-Beyân*, Matbaa-i Osmâniyye, b.y.y., 1306, I, 142.

<sup>43</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 216-218.

<sup>44</sup> Nisâ 4/78.

<sup>45</sup> *el-Muwâfakât*, III, 346.

<sup>46</sup> Bkz. *el-Muwâfakât*, III, 366.

<sup>47</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, 1312, I, 207.

demişlerdir. Bu lâfızlarla sadece bu manâ kastedilmiştir, demek Allah'a iftiradır. İkincisi, lâfzın delâletiyle değil de kıyas yoluyla böyle bâtın bir manâ çıkarmaktır. Bu da kıyas gibidir. Fakihlerin kıyas dediklerine sûfiler işaret demişlerdir. Bu da aynı kıyas gibi doğru da olabilir, batıl da..."<sup>48</sup>

İbn Hazm (456/1064), ise "Hz. Peygamber'in (a.s.) görevi Kuran'ı açıklamaktır. Allah dinini tamamlamıştır. Eğer insanlara açıklanmamış bir şey kalsaydı din tamamlanmamış olurdu ve bu durum, Kur'an'a aykırı düşerdi. Kaldı ki Allah'ın bildirdiği bir şeyi Peygamber'in (a.s.) açıklamamış olması, onun tebliğ görevine de aykırı düşer. Sonra "Düşünüp anlayasınız diye Biz Kur'an'ı Arapça indirdik."<sup>49</sup> âyeti de Kur'an'ı düşünüp anlamayı gerekli görüyor. Düşünmek, manâsını anlamak demektir."<sup>50</sup> diyerek, sûfilerin bu konuda kendileri için delil olarak gördükleri bir âyetten hareketle, ikincil / bâtınî anlamlara sıcak bakmadığını ortaya koymuştur.

İşârî tefsirin mahiyeti ve zâhir-bâtın tartışmaları dışında, konuyla ilgili en büyük problemin, sınırların dışına çıkma tehlikesi olduğunu söyleyebiliriz. Düşünce bazında bu yorumların kabulü için birtakım şartlardan söz edenlerin dahi, uygulamada aynı çizgiyi yakalayamadıkları bir vakıadır.

Her ne kadar Sünnî İslâm mutasavvıfları, şeriatın ortaya koyduğu zâhir manâyı reddetmiyor, âyetler arkasında ince, gizli manâlar arıyorlarsa da; onlardan bazen dozu kaçırıp, ortaya konan kayıtları âdetâ yıkanlar olmuştur. Onların bu yoldaki tutumları, aşırı fırka cereyanlarına mensup olanların, Bâtınîlerin ve hattâ "Kur'an'ın nassları remizler gibidir, onun hakikatini ancak *havâstan* olanlar anlayabilir." diyerek Kur'an nasslarını ellerindeki felsefe nazariyeleri ile îzah etmeye çalışan filozofların tefsirlerinden hiçbir farklılık arz etmemektedir. Bu çeşit tefsirler, dinin hakikatinden, Kur'an'ın rûhundan uzak olan çalışmalardır.<sup>51</sup>

Yapılan tefsirlerin, işârî tefsirin sıhhat şartlarından özellikle ikisine riâyet etme hususunda önemli ölçüde eksiklikleri bulunmaktadır. Bunlar, yapılan işârî tefsirin uzak bir te'vîl eseri olmaması şartı ile bir delile dayanma zorunluluğunu ifade eden şartlardır. Zaten tam da bu nokta, işârî tefsiri nazârî tefsirden ve Bâtınîlikten ayırt edildiği yerdir.

Bir diğer problem, müfessirlerin yer yer dayanak olarak kabul ettikleri zayıf ve mevdû rivâyetlerdir. Özellikle zâhir-bâtın ayrımından bahseden

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, "Risâle fi İlmi'l-Bâtın", I, 231-236.

<sup>49</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>50</sup> Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed *ez-Zâhirî, el-Muballâ bi'l-Âsâr*, Daru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 13.

<sup>51</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 29.

rivayetler ile hurûf-u mukattaa'nın manâlarıyla ilgili olarak sahâbe ve tabiinden yapılan nakillerin, oldukça problemli olduğunu ifade etmiştik. O halde buradaki en önemli sorunlardan biri de delil olarak alınan rivâyetlerin sıhhat durumudur.

İşârî tefsîrin en coşkun devrine İbn Arabî (638/1240), onun devamı sayılan Sadruddîn Konevî (673/1274) ve Abdürrezzak el-Kâşânî (730/1330) gibi müfessirlerle ulaştığı iddialarının aksine,<sup>52</sup> önemli problemlerden birisi de adı geçen isimlerle birlikte işârî tefsirin vahdet-i vücûd ve Panteizm etkisine girmiş olmasıdır. İbn Arabî'den itibaren işârî tefsir, tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girmiş, artık aşırı te'viller yapılır hale gelmiştir. Böylece işârî ve nazârî tefsirler birbirine karışmış, işârî tefsirin önceki saflığı ortadan kalkmıştır. İbn Arabî'nin bazı ifadeleri, onun İhvân-ı Safa ve onların bâtinî görüşlerinden çokça etkilendiğini açıkça gösterir.

Kendisi felsefî yoldan giderse de bunu felsefe kabul etmez. Bu çıkarımlara ilham ve keşf yoluyla ulaştığını söyler. Fikrî-nazarî yoldan hakîkate ulaşacaklarını iddia edenlere çatar. Bütün şer'î hükümlerin zâhir ve bâtın yönünü açıklama niyetindedir. *Fütühât*'ının 68. bâbından itibaren ibadetlerin iki yönünü îzaha çalışır.<sup>53</sup> Bunları açıklarken yer yer "Kendisiyle Allah'a ibadette bulunduğumuz zâhir hükmü ikrar ettikten sonra..."<sup>54</sup> demeyi de ihmal etmez. Meselâ ağza su vermeyi, bâtinî *Lâ ilâhe illâllâh* demekle açıklar. Gerekece olarak da "Lisânın ve kalbin, bununla şirkten temizlenir."<sup>55</sup> der.

İşârî tefsîrin bir diğer problemi ise Tasavvuf'un dış kültürlerle etkileşiminden kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı sûfilere göre Kur'an ve şeriat, yalnızca lâfızların sözlük anlamlarından yola çıkarak ortaya konulan zâhirî manâlarına işaret etmezler. Aksine, sözcüklerin görünür anlamları, ardında yatan daha derin manâları örten birer perdedir. Hatta daha da ileri giderek, bazıları ilâhî vahyin gerçek anlamının, bedevîlerin kullandığı zâhirî anlamından çok daha geniş ve sınırsız olduğu iddiasındadırlar ki, bunu kabul etmek mümkün değildir.

Nassların yorumunda bu tür bir yaklaşımın oluşmasında kısmen de olsa Helen düşüncesinden etkilenildiği söylenebilir. Her sözcüğün hem dış, hem de iç bir anlama sahip olduğunu söylemek, gerçek mesajın, görünenin ötesindeki gizli hakikatler olduğunu ileri sürmek ve simgesel tefsirlere dalabilmek, ancak böyle bir etkileşimin varlığı ile îzah edilebilir.

<sup>52</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 211.

<sup>53</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 167, 170, 182.

<sup>54</sup> Örnek olarak bkz. İbn Arabî, Ebûbekir Muhyiddîn b. Ali, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Kahire, 1293, I, 443.

<sup>55</sup> *el-Fütühât*, I, 441.

Goldziher (ö. 1921) bu bağlamda, sûfi düşünceye yakınlığıyla bilinen bir şahıs olarak tanıttığı Nâsıruddîn'den şu sözleri nakleder: “Nassın zâhirî tefsiri, inancın bedenidir. Derin tefsir ise onun rûhu mesabesindedir. Sorarım size; ruhsuz beden, nasıl yaşayabilir?”<sup>56</sup>

Dış etkilere açık olan İslâm tasavvufu, yer yer kendisini etkileyen bu gibi akımları da bünyesine alarak içselleştirmiş ve Kur'an'ı bu anlayışla inceleme yoluna gitmiştir. Yine, bir yandan ekolün temellerinin vicdanlarda tesis edilebilmesi için gayret gösterilirken, bir yandan da mukaddes vahiy kitabından bu amacı gerçekleştirecek deliller aranıp kurallaştırılmaya çalışılmıştır.<sup>57</sup> Bu yüzden, Kur'an'da tedebbürü, tezekkürü, ibret almayı ve fikhetmeyi emreden hemen her âyet, işârî tefsirin delili olarak görülmüş; pek çok âyetten de – gerektiğinde zorlayarak- sonu nefis terbiyesi, zühd ve riyazete çıkan bir kapı aralanmaya çalışılmıştır.

Ayrıca işârî tefsirlerin Hurûfilik denilen akımdan etkilenme ihtimali de yüksektir. Kelimeler ve harflerle ilgili te'viller yapılmış, bunların sonucunda ise bazen oldukça hayâlî manâlar ortaya çıkmıştır. Yukarıda buna dair örneklere değinmiştik.

Bunların yanı sıra, kanaatimizce şu husus da gözden uzak tutulmamalıdır: Tasavvuf, ne zaman bir teori / büsbütün bir “kal” ilmi olmuşsa, gayesinden de uzaklaşmıştır. O, bir hal ilmi ve yaşayış olarak temsil edildiği sürece, şahsa özel bir tavır olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple birtakım ön kabullere, nazariyelere dayanıldığı hissiyatını veren bazı işârî tefsirleri, nazarî ya da felsefi tefsirlerden ayırt etmek oldukça güç olabilmektedir.

Diğer taraftan, Tasavvuf'tan kâinatın sırrını çözmesini beklemek de bir büyük yanıltır. Böyle bir düşünce ve beklentinin oluştuğu anlarda, Kur'an'ı anlama adına da olsa ortaya anlamsız ürünler çıkmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dahi daima bir insan olduğunu sürekli tekrarladığı, gaybı değil ancak kendisine vahyedilene bilebileceğini ifade ettiği asla unutulmamalıdır.<sup>58</sup>

Bir diğer problem ise özgünlük noktasındadır. Temelleri tasavvufun ortaya çıkış zamanına kadar uzanan tasavvufî tefsirlerde, hicri VIII. asırdan itibaren orijinalite kaybolmaya başlamış; yapılan tefsirler, eskiden yapılanlara bir katkı sağlamadığı gibi onların fikrî seviyesinden de çok gerilerde kalmıştır.

Yine konuyla ilgili bir başka husus da devamlılık meselesidir. İşârî tefsirlerin belli bir dönemden sonra kesintiye uğradığını görüyoruz. Geçmiş son

<sup>56</sup> Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî/İslâm Tefsir Ekkelleri* (Çev. Mustafa İslâmoğlu), İst., 1997, s. 203-204.

<sup>57</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 204.

<sup>58</sup> Fussilet 41/6, Kehf 18/110 gibi âyetler, onun vahiy alan bir insan olduğunun altını çizerekler.

derece parlak olan işârî tefsir hareketinin, neredeyse Âlûsî'den sonra yeni tefsirler oluşturmadığını yahut oluşturamadığını ifade edebiliriz. İşârî tefsir kaynaklarını sıralayanlar, hep Tüsterî ile başlayıp, Âlûsî ile noktayı koymuşlardır. İşârî tefsir geleneğinin niçin hâlen devam etmediği hususunda da farklı nedenlerden söz edilebilir:

Her şeyden önce, son asırlarda ve özellikle çağımızda tüm dinî ilimlerde, geçmişe nazaran önemli ölçüde bir yavaşlama, çalışmalarda genel bir azalmadan söz edebiliriz. Kur'an tefsiri yazma konusunda önceki tefsirler, yaygınlıklarını ve geçerliliklerini korumaktadırlar. İşârî tefsir hareketi de aynı kaderi paylaşıyor görünmektedir.

Ayrıca tasavvufî çevrelerin genel itibariyle –belki bilinçli olarak değil ama– çağımızda Kur'an üzerinde çalışmaktan biraz daha uzak bir görüntü içerisinde bulunmaları da işârî tefsir geleneğinin devam etmemesinde bir etken oluşturmaktadır.

Yine, geçmişe bağlılık, önceki âlimlerin dediklerine sâdık kalma ve onları taklit, İslâm dünyasında halen azımsanmayacak oranda geçerliliğini sürdüren bir anlayıştır. Geçmişte yapılanların mükemmel kabul edilmesi, onlara yeni şeyler ekleme konusunda insanların kendilerini yeterli görmeyişleri de kanaatimizce bu tür çalışmaları azaltmıştır.

İşârî tefsir faaliyetlerinin devam etmemesindeki bir başka etken de onun gerekliliğine inananların azalması ve o hâli yaşayanların ya da yaşadığı iddiasında olanların kaybolmaya yüz tutması olabilir. Çünkü sûfiler, Kur'an'ı yaşadıkları haller doğrultusunda anlamlandırdıklarını söylemekteydiler. Böyle bir hâlet-i rûhiyeyi yaşamayan kimselerden bu tarz tefsirlerin beklenemeyeceği âşikârdır.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

İslâm dünyasında Tasavvufî düşüncenin ürünü pek çok anlayış ve yaşam tarzının ortaya çıktığı bir gerçektir. İşârî tefsir de bu ürünlerden biridir ve Kur'an'ın batınî düşünce, yorum ve yaşanılan haller doğrultusunda izahı sonucu oluşmuştur.

Kur'an-ı Kerîm'de yer alan ve tasavvufî îzaha müsâit bazı âyetler, işârî tefsirin oluşmasındaki en büyük etkenlerdendir. Aslında bu tarz yorumların tam manâsıyla birer tefsir oldukları da söylenemez. Ancak, bir âyetin asıl anlamı içerisinde bazı gizli manâların bulunmayacağını da kimse iddia etmemelidir. İnsanoğlunun konuştuğu dilin yapısında bu zenginlik zaten mevcuttur. Bunlar, geçerlilik şartlarını taşıdıkları ölçüde Zerkeşî'nin (794/1392) de ifade ettiği gibi



Kur'an tilâveti esnasında hissedilen birtakım duygu ve anlamlar olarak görülebilir.<sup>59</sup>

Kur'an üzerinde düşünürken, çok iddialı olmamak şartıyla, zâhir anlamları çakışmayan bazı içe doğmalar yaşadığını ifade eden kişi saygıyla karşılanmalı ve birtakım kriterlerle değerlendirilmelidir.

İşârî tefsir, özellikle uzak bir te'vil eseri olmama hususuna uygunluk arz etmelidir. Arap dil kuralları ihmal edilmemelidir. Zâhir-bâtın ayrımı hararetle bir şekilde yapıldığı müddetçe Bâtınîliğe giden yol ardına kadar açılmış olacaktır.

Görüldüğü kadarıyla işârî tefsir hareketinin mahiyeti üzerinde de bir ittifak söz konusu değildir. Yani işârî tefsir denildiğinde aslında bir sorunsaldan bahsedilmektedir. İşârî yorumlar birer tefsir midir, yoksa hissedilen şahsi bir duygu ya da önsezinin ifadesi midir? Bununla ilgili kanaatimiz, bu izahların kişisel ikincil birtakım yorumlar olduğu yönündedir. Ancak böyle ortaya konup algılandığı takdirde, bu yorumlar bir anlam ifade edecektir.

Yine zayıf ya da uydurma birçok rivayetle besleniyor olması da bu hareketin bir başka problemlidir. Ancak kanaatimizce en büyük problem, bu tefsirlerin geçerliliği üzerinde odaklanmaktadır. Yani teoride belirlenen muteberlik şartlarına riayet etme noktasında büyük sıkıntılar vardır. Bu şartlar, düşünce bazında kabul edilmekle birlikte, uygulamada durum çoğunlukla böyle olmamıştır.

İşârî tefsirin vahdet-i vücûd ve Panteizm etkisine girmiş olması ile birlikte aşırı te'viller söz konusu olmuş; işârî tefsir dış kültürlerle etkileşiminden büyük zararlar görmüştür. Sonraki dönemlerde özgünlüğün kaybolması, beraberinde bu tarz tefsir faaliyetlerinin günümüze kadar süregelmesine engel olmuştur.

Kişiler, Kur'an'ı elbette onunla olan diyalogları ölçüsünde anlarlar. Her insanın anlayışı da bir olmaz. Kur'an tilâvetiyle çokça meşgul olup, onun üzerinde kafa yoranların, iddialı olmamak kaydıyla ondan herkesin anladığı anlamlara ilave olarak bazı şeyler hissettikleri kanaatlerine saygı duyulacaktır. Ancak, bunların kabûlünde birtakım şartlara uygunluğu esas almanın gerekliliğine de kimse itiraz etmemelidir.

Ayrıca bu tür yorumlar, tamamen kişiseldir. Hiç kimse bir başkasını bunları kabûle zorlayamaz. Bunlara îman da şart değildir. Zira naslar, yalnızca seçkin bir zümreye özel olarak değil; toplumun tamamının anlayıp kulluk etmesi için indirilmiştir.

---

<sup>59</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 311.

### KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûbu'l-Meânî*, Mısır (Bulak), 1301.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜ Basımevi, Ank., 1974,
- \_\_\_\_\_, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İst., 1969.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûbu'l-Beyân*, Matbaa-i Osmaniyye, b.y.y., 1306.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ank., 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, 1312.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî/İslâm Tefsir Ekolleri* (Çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yay., İst., 1997.
- Hucviri, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb/Hakâkat Bîlgisi* (Haz. Süleyman Uludağ), İst., 1982.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ank., 1997.
- İbn Arabî, Ebûbekir Muhyiddîn b. Ali, *el-Fütühâtü'l-Mekkeyye*, Kahire, 1293.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muballâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim, “Risâle fî İlmi'l-Bâtın”, *Mecmeatü'r-Rasâilü'l-Münîriyye*, Beyrut, 1970.
- Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehlî't-Tasavvuf*, Beyrut, 1986.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Dimeşk-Beyrut, 1416/1995,
- \_\_\_\_\_, *Letâifü'l-İşârât* (Nşr. İbrahim Besyûnî), Mısır, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet, İst., tsz.
- Salih, Subhi, *el-Mebâbis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1981.
- Şâtibî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997.
- Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İst., 1997.
- Uludağ, Süleyman, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, İst., 2001.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Azim Yay., Sadeleştirilmiş baskı, İst., tsz.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995.

Zerkânî, M. Abdülazim, *Menâbilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1415/1994.