

GÜMÜŞHÂNEVÎ'NİN KUR'AN'A İKİ YÖNLÜ YAKLAŞIMI VE ÂYET YORUMLARI

Davut ŞAHİN¹
orcid.org/0000-0001-7759-620X

ÖZ

Bu makalede Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî'nin *Câmi' u'l-Usûl* ve *Câmi' u'l-Usûl Zeyli* ile *Levâmi' u'l-'Ukûl* isimli eserleri esas alınarak onun Kur'an'a bakışı ve âyetleri tefsiri incelenecektir. Bu eserlerin ilk ikisi tasavvuf, diğeri hadis alanına ilişkindir. Gümüşhânevî'nin tasavvuf eserlerindeki Kur'an'a yaklaşımı ve yorumu, hadis şerhindeki ile aynı değildir. Çalışmada bu farklılık göz önünde bulundurularak onun iki yönlü Kur'an'a yönelişi ve açıklamaları ele alınacaktır. Bunların ilki, sezgiyle ilgili olduğu için makalede "irfânî yaklaşımı ve yorumları" başlığıyla, diğeri zahiri ilimleri gerektirdiği için "beyânî yaklaşımı ve yorumları" başlığıyla işlenecektir. Gümüşhânevî'nin irfânî yaklaşım bağlamında ayetlere getirdiği yorumlar, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın aynı ayete getirdiği yorumlarla karşılaştırılacaktır. Bu sayede onun irfânî yaklaşımı daha net görülecektir. Bir şahsın birden çok yaklaşım ve yoruma sahip olması, farklı iki alanda söz söylemesiyle açıklanabilir. Diğeri bir deyişle alanın fahlaşmasıyla, Kur'an'a bakış ve âyet yorumları farklılaşabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Gümüşhânevî, Kur'an, işârî yorum, rey merkezli yorum.*

GUMUSHANEVI'S TWO-DIRECTIONAL APPROACH TO THE QURAN AND VERSE COMMENTS

ABSTRACT

In this article, Ahmed Ziyâuddin Gumushanevi's view of the Qur'an and interpretation of verses will be examined on the basis of his works named *Cami'u'l-Usûl* and *Cami'u'l-Usûl Zeyl* and *Levâmi'u'l-'Ukûl*. The first two of these works relate to the field of mysticism and the other to the field of hadith. The approach and interpretation of Gumushanevi's Qur'an in the mystic works are not the same as those in the hadith book. In the study, considering this difference, his direction and explanation to the two-way Qur'an will be discussed. Their province is concerned with intuition and will be handled with the title of "irfânî approach and interpretation". The other will be processed with the title of "declarative approach and interpretation" because it requires profound knowledge. The interpretations Gümüşhânevî brought to the verses in the context of the irfânî approach will be compared with the interpretations he brought from the same verse by Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. On this point his approach will be seen more clearly. The fact that a person has multiple approaches and interpretations can be explained by saying two different areas. In other words, the view of the Qur'an and interpretations of verses can be differentiated by the fragmentation of the field.

Keywords: *Gumushanevi, Qur'an, mystical interpretation, mind-centered interpretation.*

¹ Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, e-posta: sahdavut@hotmail.com.

Giriş

Çalışma Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî özelinde olduğu için önce kısa olarak hayatı üzerinde durmak uygun olur. Gümüşhânevî, 1813 yılında Gümüşhane’de doğdu. Eğitimini Beyazıt Medresesi ve Mahmud Paşa Medresesi’nde tamamladı. İstanbul’daki tahsil hayatı boyunca tasavvufi çevrelerle münasebetini sürdürdü. Bu bağlamda Alaca Minare Tekkesi’nde Trablusşam müftüsü diye meşhur olan Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî’ye intisap etti. Zâhirî ilimlerin tahsiline önem verdi ve halifelerinde her şeyden önce ilmî yeterliliğin bulunmasını şart koştu. Tekkelerde görülen yozlaşmaya karşı çıktı. Ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalıştı. Tasavvuf, hadis ve îtikâda dair eserler yazdı. 1893’te vefat eden Gümüşhânevî, Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi (Gündüz, 1996: IVX: 276-277). Görüldüğü üzere Gümüşhânevî tasavvufi yönün yanında zâhirî ilimlere önem vermiş her iki alana ilişkin eserler yazmıştır. Ancak tefsir alanında eseri yoktur. Çalışmada onun Kur’an’a yaklaşımı ve âyet yorumları inceleneceğine göre tefsir eseri olmayan bir âlimin Kur’an’a yaklaşımının ve yorumunun nasıl tespit edileceği sorulabilir. Bu hususta şu söylenebilir: İslam geleneğinde fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe vb. alanlarda yorum yapanlar, genelde Kur’an’a dayanır, buldukları yerden Kur’an’a yaklaşır ve âyetlere yorum getirirler. İşte bu durum, bir şahsın Kur’an’a bakış ve yorumunun sadece tefsir eserinden değil, diğer eserlerinden de tespit edilebileceğini gösterir. Kur’an’a yaklaşımı ve âyet yorumları incelenecek olan Gümüşhânevî’nin tefsir alanında eseri olmasa da tasavvuf, hadis, îtikâd gibi farklı alanlarda eserleri vardır. Onun çeşitli alanlarla ilgilenmesi, Kur’an’a yaklaşımına ve âyet yorumlarına yansımıştır. Zira o tasavvuf alanına mahsus irfânî yaklaşımın yanı sıra beyânî yaklaşımı da benimsemiş gözükmektedir.

Önce beyânî ve irfânî kavramları üzerinde duralım. Beyânî sistem, İslam inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icma ve ictihadı temel kaynak otoriteler kabul eder. Sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütününün ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır. İrfânî sistem ise velâyeti ve genel anlamda “keşf”i irfânî bilginin biricik yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi -ki bilginin konusu mutasavvıflara göre aslında budur- hedefler. (Öztürk, 2003: 180-181)¹. Bu tespitten hareketle Gümüşhânevî’nin Kur’an’a irfânî yaklaşımı hakkında şunlar söylenebilir: Bu yaklaşım tasavvuf erbâbının kalbine doğan sezgi, keşf ve ilhamı esas alarak Kur’an’ı niteleme ve anlamadır. Zira

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Aklı Yapısı, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 1999, s. 484’den naklen.

Gümüşhânevî, irfânî yaklaşımında alana ilişkin kavramları açıklarken aynı kavramları içeren âyetlere başvurmuş, âyetleri irfânî bakışa hizmet edecek şekilde kullanmıştır. Onun beyânî yaklaşımı ise, tefsir usûlünde yer alan ilke ve bilgileri esas alarak Kur'an'ı niteleme ve anlamadır. Çünkü bu yaklaşımında o, ağırlıklı olarak işârî tefsir dışındaki tefsir kaynaklarına müracaat etmiştir. Burada özellikle dirâyet tefsirinde önem arz eden dilsel tahlillere, reye, nüzul dönemi bilgisine yer vermiştir.

Bize göre Gümüşhânevî, *Cami'u'l-Usul*' ve onun *Zeyl*'inde daha çok Kur'an'a irfânî yaklaşımı; *Levami'u'l-Ukul*'de ise ağırlıklı olarak beyânî yaklaşımı sergilemiştir. O, bu iki yönlü yaklaşımında *Câmi'u'l-Usûl*'e aldığı bir hadisten ilham almış gözükmektedir. Hz. Peygamber'e nispet edilen bu hadise göre, Kur'an'ı Kerim'in âyetlerinin bir dışı, yani zâhiri, bir de içi yani bâtını vardır (Gümüşhânevî, 2005: 339).² İşte adeta bu sözün gereği olarak Gümüşhânevî, Kur'an'a iki yönlü bakışı geliştirmiş, beyânî ve irfânî yaklaşımı³ anlatırcasına Kur'an hakkında şöyle demiştir: Kur'an'daki çeşitli kıssalar ve peygamberlere ait hayat hikâyeleri, avamın bilgi ve görgüsünü artırmak, insanların hidâyetine vesile olmak, şeriat hükümleri ile irşadda bulunmak içindir. Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'in ibaresini meydana getiren harflerin bâtınında acayip keyfiyetler, garip muameleler meydana gelmektedir. İnsan Kur'an'ı bu makamda okudukça hayretten hayrete düşer, her harfinde ayrı ayrı hikmet parıltıları görür (Gümüşhânevî, t.y.: 249-250; Gümüşhânevî, 2005: 287). Mutasavvıfımızın Kur'an'a ilişkin bu sözlerinin ilk kısmı beyânî bakışı; ikinci kısmı irfânî yaklaşımı açıklar mahiyettedir. Şimdi onun bu iki yönelişini daha yakından görelim.

GÜMÜŞHÂNEVÎ'NİN KUR'AN'A İRFÂNÎ YAKLAŞIMI

Gümüşhânevî'nin Kur'an'a irfânî yönelişine dair izleri *Câmi'u'l-Usûl* adlı eserinde görebileceğimizi söylemiştik.⁴ Mutasavvıfımız söz konusu eserinde Kur'an'ı Kerim'den okunan herhangi bir âyetin, okuyanın veya dinleyeninin kalbinde yaptığı tesire değinir. Bunu *el-Matla* ifadesiyle karşılar. İmam Cafer'in bir âyeti defalarca okuyarak Allah'ın kendisiyle konuşmasını tecrübe edişini örnek verir (Gümüşhânevî, 2005: 338-339). Başka bir yerde o, Kur'an'ı güzel sesli bir okuyucudan dinlerseniz velâyete mahsus huzur, tecellî ve cezbe halleri

² "Zâhir ve bâtın" ifadelerinden ne anlaşıldığı hususu da önem arz etmektedir. Taberi "zâhir" ifadesinden Kur'an'ın okunuşunu "bâtın" ifadesinden ise te'vili yani yorumu anlamaktadır. Taberi, *Cami'u'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, tah: Muhsin et-Türkî, I. 66-67.

³ Makaledeki "İrfânî Yaklaşım, Beyânî Yaklaşım" başlıkları, Mustafa Öztürk'ün Câbiri'den alıntıladığı "İrfânî Te'vil ve Beyânî Te'vil" ifadelerinden esinlenerek oluşturulmuştur. Bkz. Mustafa Öztürk, *Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri*, Bilimname II, 2003/2, s. 180-181.

⁴ Bu kitapta özetle, velilerin özellikleri, usûl ve kaideleri ile onların yolunda bulunanlara lazım olan şeylerden, kâmil-i mürşid olabilmenin şartlarından, tasavvuf ehline ait birtakım ifade ve istihlaldan, onların kol ve yollarından, ayrıca; tasavvuf içindeki makamlardan mufassal bir şekilde bahsedilir. Gümüşhânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, -*Câmi'u'l-usûl ve Câmi'u'l-usûl zeyli tercümesi*-, s.33.

meydana gelir. Tecvid kaidelerine uygun olmak kaydıyla sesi güzel olmayan bir kişi tarafından dahi okunsa yine ona ait manevî hakikatler ortaya çıkar, demektir (Gümüşhânevî, t.y.: 254; Gümüşhânevî, 2005: 290-291).

Mutasavvıfımızın Kur'an'a irfânî yaklaşımını bulabileceğimiz diğer bağlam, mürşidin müride Kur'an hakikatleri hususundaki teveccüh mertebesidir. Bu mertebede mürid, Kur'an'ın bânînini (içyüzünü, sırlarını) anlayabilmekte, bir harfinin mânâsının bile denizler kadar coşkun ve engin olduğunu fark etmektedir. Ancak mürşidin müride teveccühte bulunduğu bu mertebede yani Kur'an'ın hakikati mertebesinde; Kur'an'a ait engin ilmin sadece küçük bir parçası murâkabe ve müşâhede edilmektedir. Çünkü Allah Teâlânın zâtının kelamı olan Kur'an-ı Azimuşşan, hakkıyla murâkabe edilemez (Gümüşhânevî, t.y.: 249-250; Gümüşhânevî, 2005: 287).⁵ Bununla birlikte rivâyetle ve -işârî yorum dışındaki- dirâyetle muttali olunamayan Kur'an mânâlarına belli mertebeler sayesinde nüfuz edilebilir. Örneğin Gümüşhânevî, tasavvufta *Ulu'l-Azm* diye tabir edilen mertebede, anlamı müfessirlerce bilinmeyen hurûf-ı mukataanın künhüne vakıf olunabileceğini, müteşâbih âyetlerin sırlarına ulaşılabilceğini söylemektedir (Gümüşhânevî, t.y.: 244; Gümüşhânevî, 2005: 281).

İşte hurûf-ı mukataa ve müteşâbih âyetlerin sırlarına erişilmesi, mürşidin delâletiyle Kur'an sırlarının müride açılması, müridin, Kur'an'ın bir harfinin mânâsını denizler kadar coşkun bulması, Kur'an'a özel bir yönelişle mümkün olmaktadır. Biz Gümüşhânevî'nin özel alana ve kişilere tahsis ettiği bu yaklaşımı onun Kur'an'a irfânî bakışı olarak değerlendiriyoruz. Şimdi bu yaklaşımdan ilham alarak yaptığımız düşündüğümüz işârî yorumları *Câmi'u'l-Usûl* ve bu esere yazdığı *Zeyl*'den görelim.

İrfânî Yaklaşım İlişkin Tefsir Örnekleri

Bu başlık altında Gümüşhânevî'nin, aynı zamanda Kur'an ifadeleri olan bazı tasavvufî kavramları açıklaması; bu esnada âyetleri kendine dayanak edinmesi ve âyetleri işârî olarak yorumlaması örneklerle işlenecektir. Söz konusu yorumlarla *Hak Dini Kur'an Dili* müellifi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942)'in aynı âyete ilişkin yorumları karşılaştırılacaktır. Elmalılı ağırlıklı olarak beyânî yorumlar yaptığı için iki yorumun karşılaştırılması, beyânî ve işârî yorum arasındaki farkı görmeye yardımcı olacaktır.

Mutasavvıfımız, hakiki varlık sahibi Allah karşısında bütün varlıkların silinip yok olması demek olan *Mahv-i Ubûdiyye* kavramına şu âyet kesitini delil getirir: “ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ / Attığında aslında sen atmadın, Allah attı ” (Enfal, 8/17). Bedir savaşında Müslümanların

⁵ Murakabeye ilişkin açıklamalar için bkz. Mevlüt Erten, *Kur'an'da "Murâqabe" Kelimesi ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'de Murâqabe Anlayışı*, s. 453-460.

düşmana ok atışını Allah'a nisbet eden bu âyeti Gümüşhânevî, Allah'ın varlığı karşısında bütün varlıkların silinip yok olması şeklinde anlamaktadır (Gümüşhânevî, 2005: 336). Hâlbuki Kur'an'da insana ait fiiller Allah'a izafe edildiğinde, o fiili yapacak gücü Allah'ın verdiği, insanın Allah karşısında güçsüz olduğu, fiilin sonuçlarını Allah'ın yarattığı, her fiilin kaynağının Allah olduğu vurgulanmış olur. Bu yorumu Elmalılı'da bulmak mümkündür. Elmalılı ilgili âyet kesitini getirdikten sonra “düşmana atışın dış görünüşü senindi, ama atışın etkisini ve sonuçlarını sen yaratmadın. Onu Allah yaptı. Emri veren O, attığın şeyi hedefe isabet ettiren ve düşmanı bozguna uğratan da O'dur. Elmalılı açıklamasına şöyle devam ediyor: Eğer mermi ile onu atanın iç yüzü hesaba katılmayacak olursa, şan ve şeref düşmanın boynuna inen kılıca, damarına saplanan oka, gözüne batan çakıla ait olur, o zaman şerefte gazilerin hissesi olmaz. Fakat şeref ne kınında duran kılıcın, ne de yerdeki çakılındır. İşte kılıcın, okun, çakılın gazilere karşı durumu ne ise gazilerin de Allah'a karşı durumu ondan da aşağıdadır. Çünkü bu araçlar her daim Allah'ın emrinde ve hizmetindedir. Binaenaleyh gaziler bilmelidirler ki, hakikatte kendilerinin hiçbir hakları yoktur, büyüklük taslayıp böbürlenmeleri de yersizdir. Bütün bunları yapan ve yaratan Allah'tır. Buradan hareketle bunu vahdet-i vücud görüşü olarak kullanmaya veya böyle bir vehme saplanmaya da gerek yoktur (Yazır, 1992: IV, 212).

Gümüşhânevî'nin irfânî yaklaşımına vereceğimiz diğer örnek *ez-zıl* kavramına ilişkindir. Ona göre *zıl*, dünyada görülen bütün varlıklara verilen addır. Onun düşüncesinde bu varlıklar gölgeden ibarettir. Bunların asılları ve kaynakları gayb âleminindedir. O, bu yaklaşımına; “*أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ*” (Furkan 25/45) âyetini delil getirir. Ona göre bu âyet, varlıkların aslının gayb âleminde bulunduğunu, kâinattaki varlıkların sadece hayalî ve izâfî bir görüntü olduğunu bildirmektedir (Gümüşhânevî, 2005: 323). Elmalılı'nın bu âyete ilişkin yorumu ise şöyledir: Âyetteki “Rabbe bakış” O'nun soyut zatına değil, gölgenin uzaması hali gibi Rabbin fiil ve işlerinedir. *Zıl*, gölge demektir. Gölge, ışık ve karanlık arasında bir keyfiyete sahip, huzur ve istirahatı sağlayan nimettir. Fâtır sûresi 20 ve 21. âyetlere göre karanlık, aydınlığın; gölge, yakıcı zıyanın karşıtıdır. O halde gölge, karanlık gibi yok olmaya mahkûm değil, aydınlıkla beraber varlığını sürdüren, koruma mânâsını içeren bir haldir. Ayrıca *zıl*, korunma esnasında faydalanılan nimet için de kullanılır. Nitekim Kur'an'da cennet için *وَوَيْلٌ مَّمْدُودٍ* (Vâkıa 56/30) denilmiştir. *Zıl* kelimesi müfessirlerce, herhangi bir katı cismin gölgesi, güneş doğuncaya kadar sabah serinliği, gökyüzü, cisimler âlemi, evren üzerinde Allah'ın koruyuculuğu şeklinde anlaşılmıştır. Hepsi nimet olma yönüyle öne çıkmaktadır. Sonuç itibarıyla bu âyette, gölgenin ait olduğu cisimden öteye acayip bir uzantısı vardır ki onu uzatan Rabb'indir, denmektedir (Yazır, 1992: VI, 73-74).

Gümüşhânevî'nin işarî yorumlar yaptığı Kur'anî ifadelerden bir diğeri de *fethu'l-mubîn*'dir. Bu kavrama ilişkin yaptığı yorumları da irfânî yaklaşım bağlamında ele almak istiyoruz. Mutasavvıfımız, *fethu'l-mubîn*'i bu ifadenin yer aldığı Fetih sûresi birinci ve ikinci âyeti de esas alarak şöyle açıklar: Bu, velâyet makamında bulunan kişiye ihsan edilen ilahi muştulardır. Bu derece ve makama erişen kul, artık nefsinin esaretinden kurtulup kalbin, mânâ âleminin keşif ve hakikatleri ile baş başa kalır. Bu hakikat Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: Biz, geçmiş ve gelecek günahlarının Allah nezdinde affedilmesi için sana apaçık bir fetih verdik (Gümüşhânevî, 2005: 328; Fetih 48/1-2). Elmalılı ise *fethu'l mubîn* ibaresindeki fethin Mekke fethi olduğunu söyleyenler olsa da bu Hudeybiye antlaşmasıdır, der. Ona göre bu antlaşmanın “apaçık fetih” olarak nitelendirilmesinin nedeni şudur: Bu barış ile Müslümanlığın dünyada bir devlet olarak varlığı, düşmanları tarafından dahi tasdik edilir ve anlaşmaya bağlanır. Böylece bu antlaşma sonraları meydana gelecek ve devam edecek fetihler zincirinin başı ve açıcısı olur. Ayrıca bununla sonraki İslam fetihleri bu antlaşmanın bir şubesi olarak vaad edilir (Yazır, 1992: VII, 155).

Gümüşhânevî'nin irfânî yaklaşımına vereceğimiz bir başka örnek *Câmi'u'l-Usûl Zeyli*'ndeki *nûn* maddesidir. Ona göre *nûn* tabiri Kur'an-ı Kerim'in “ن وَالْقَلَمِ” (Kalem, 68/1) âyetine işaret eder. *Nûn*, yüce Allah'ın Zat-ı Ahâdiyyeti demektir. *Kalem* ise, yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi sonunda meydana gelen bütün varlıkların biçim ve çizgilerine işaret eder. *Nûn*, Zat-ı Ahâdiyyette tecellî olarak emir şeklinde ortaya çıktı. *Kalem* de bu emrin gereğini yerine getirmek için her şeyi bütün açıklığı ile yazdı (Gümüşhânevî, 2005: 345). Elmalılı ise *nûn* ve *kalem* hakkında müfessirlerin görüşlerini ve rivâyetleri sıraladıktan sonra kendi vardığı sonucu açıklar. O şöyle der: *Nûn* yazılış şekli ve lafız bakımından bir hece harfidir. Asıl hükmü meydan okuma ile ilimde derinleşenleri imtihandır. Lakin böyle olması aklın yol göstermesiyle birçok anlamlara gelebilecek müteşâbih bir simge olmasına da engel değildir. Bundan dolayı manalardan biri için “maksat budur” diyerek, yalnız o anlama geldiğini söylemeye kalkışmak doğru olmaz (Yazır, 1992: VIII, 259). Elmalılı *kalem* ile ilgili olarak ise nüzul bakımından Kalem sûresinden önce olan Alak sûresindeki “الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ” (Alak, 96/2) âyetini delil getirir. Ona göre âyette bahsi geçen kalem, insanların kullandığı kalemdir. İlk yaratıldığından beri söylenileni ve düşünüleni, olmuş ve olacakları yazmaktadır (Yazır, 1992: VIII, 262-3).

Mutasavvıfımızın Kur'an'a irfânî yaklaşımını bulabileceğimiz diğer yer, Sâd sûresinin ilk ifadesi olan *sâd*'dir. Gümüşhânevî buradaki irfânî açıklamasında Abdullah b. Abbas'a isnad edilen bir rivâyete dayanır. Rivâyete göre bu sahabiye *sâd* kelimesinin mânâsı sorulur. O da,

sâd'ın Mekke'de manevi ve nurlu bir dağ olduğunu, ilahi nurların gece gündüz bu dağa tecelli ettiğini, Allah'ın varlığının ve arşının bu dağın temelleri üstünde durduğunu, yani bu dağın Resulullah'ın manevi şahsı olduğunu belirtir (Gümüşhânevî, 2005: 322). Elmalılı buradaki *sâd* ifadesine ilişkin özetle şöyle demektedir: Hurûf-ı mukataa olması hasebiyle *sâd* harfinde meydan okuma ve icaz vardır. *Sırat, sîdk* gibi ifadelerle işaret ediyor, olabilir. *Sâd* Arap alfabesindeki harfin ismi veya *sayden* masdarının mazi fiili, *sada* kalıbının emr-i hazırı olabilir. Hasen'e göre, *sâdi* şeklinde *sâdâ*'nın mufaale babı olan *musadât*'tan emirdir. "Karşılık vermek" anlamında "sâdâ" ifadesinin emri "Kur'an sesine karşı aksettirici ol" yani "onunla amel et, (emrin gereğini) yerine getir" demektir. İbn Abbas ve Said b. Cübeyir'e göre ise *sâd* manevî âlemde bir denizin ismidir (Yazır, 1992: VI, s. 460).

Son olarak Gümüşhânevî'nin Kur'an'a irfânî yaklaşımını gösteren bir örneğe daha yer vermek istiyoruz. O, Nûr sûresi 35. âyette geçen kandili, ruh; kandil yuvasını, beden; inci gibi parlayan ve ışık veren yıldızı, kalp; zeytin ağacını, nefis şeklinde anlamıştır. (Gümüşhânevî, 2005: 344, 330). Elmalılı ise bu âyetin mecaz anlam içerdiğini teşbih-i belîğ ile temsili bir ifade olduğunu söylemektedir. Ona göre bu âyet Allah'ı anlatmaktadır. Şöyle ki, her şeyin ortaya çıkışı ve bilinmesi ancak Allah'ın açığa çıkarması ve bildirmesiyledir. Nur'un özelliği; ortaya çıkma, parlama ve bulunmadır. O halde açıkça ortaya çıkar ki, gerçekte mutlak nur, Allah Sübhanehu ve Teâlâ'dır. Onun nûru arkasına nüfuz edilemez dairevî veya çokgen bir pencereye benzer. Elmalılı'ya göre âyette geçen kandil sabah gibi hoş ve kuvvetli aydınlık veren lamba demektir. Zeytin ağacı ise doğuya ve batıya bakan tepenin tam ortasında bulunan ağaçtır veya dünya zeytinlerinden olmayan bir ağaçtır (Elmalılı, VI. s.26-29).

Görüldüğü üzere bu örneklerde Gümüşhânevî ile Elmalılı'nın âyet yorumları farklılaşmaktadır. Biri tasavvufî kavramlar çerçevesinde ilgili âyetleri açıklarken tasavvufî geleneği esas almakta ve o alanda geçerli olan sezgi ve duyuşa ağırlık vermektedir. Elmalılı ise ilgili âyetleri yorumlarken tefsir geleneğine dair dil ve tarih birikimini devreye sokmakta, tefsir usûlünün ilke ve bilgilerini kullanmaktadır. Bu aynı zamanda Kur'an'a yaklaşımla ilgili bir durumdur. Çünkü "Bir şahsın Kur'an'a bakışı, Kur'an yorumuna etki eder" (Albayrak, 1995: 166). Öyleyse, buradaki yorum farklılığının nedeni, bu iki âlimin Kur'an'a bakışlarının farklı olması ve farklı esaslardan hareketle âyetleri yorumlamasıdır, denilebilir.

Bu örneklerden Gümüşhânevî'nin *Câmi'u'l-Usûl* ve *Câmi'u'l-Usûl Zeyli*'nde hep işârî yorumlara yer verdiği, tefsir usûlü ilke ve bilgileri esas alarak yorum yapmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Örneğin o, *el-yedan* kelimesine "Allah'ın kudreti" anlamı vermekte, bu anlama; *yed* kelimesi içeren ve Allah'ın şeytana tenkidi bağlamında geçen, "*Kendi ellerimle*

yarattığım Âdem'e neden secde etmedin?" (Sad, 38/75) âyetini delil getirmektedir (Gümüşhânevî, 2005: 349). Aynı şekilde Gümüşhânevî, *kıdemu's-sıdk* kelimesi için, "yüce Allah'ın iyi kullar için cennette hazırladığı nimetler ve yüksek makamlardır" dedikten sonra "Mü'minleri müjdele! Onlar için Rablerinin yanında hazırlanmış makamları vardır" mealindeki Yûnus sûresi 2. âyeti delil getirmektedir (Gümüşhânevî, 2005: 329). Tasavvufî yorumların içinde beyânî yaklaşımların bulunması, sadece Gümüşhânevî'ye mahsus değildir. Bilakis işâri tefsir geleneğinde var olan bir durumdur. Örneğin Sülemini, tefsirinde bazı âyetlere önce zâhirî sonra da bâtinî mânâ vermektedir. Hatta bazı âyetlerde o, zâhiri tefsir içerikli rivâyetle yetinmektedir. Zaten sûfilerle bâtinîleri ayırt eden en mühim husus, sûfilerin zahiri mânâyı kabul etmesidir. Bâtinîler ise fikhî hükümleri te'vil ederek, zâhir hükümleri ortadan kaldırmak isterler. Her ne kadar sonraları gelen sûfiler tefsirlerinde fikhî ahkâma bâtinî mânâlar vermeye başlamışsa da onlar zahiri inkâr etmiş değillerdir (Cerrahoğlu, 1996: II. 24-25).

İrfânî yaklaşıma ilişkin söyleyeceklerimizi şu tespitle bitirmek istiyoruz. Yukarıda çoğu Kur'an ifadeleri olan tasavvufî kavramlara mutasavvıfımızın getirdiği yorumlar, Elmalılı'nın yaptığı açıklamalarla karşılaştırıldığında o, bu kavramlara işâri mânâlar yüklemiştir, denilebilir. Bu yorumlar Gümüşhânevî'ye özgü yorumlar olmaktan çok tasavvuf alanında bilinen yorumlardır. Zira *Mahv-i Ubûdiyye*, *Fethu'l-mubîn*, *ez-zıll ve nûn* kelimeleri tasavvuf terimleri içerisinde yer alır ve daha önceki mutasavvıflar tarafından kullanılmıştır.⁶ Tabi Gümüşhânevî, yukarıda alıntılanan yorumlara bu alanda cari olan sezgi, ilham gibi esaslara dayanarak ulaşmıştır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus onun Kur'an kelimelerinin medlullerini bu yaklaşıma hizmet edecek şekilde belirlemesi, yaklaşımının biraz sonra göreceğimiz beyânî yaklaşımdan farklı olmasıdır. Şimdi Gümüşhânevî'nin beyânî yaklaşımı üzerinde duralım.

GÜMÜŞHÂNEVÎ'NİN KUR'AN'A BEYÂNÎ YAKLAŞIMI

Gümüşhânevî'nin Kur'an yorumu için öngördüğü şartlar, Kur'an'ın neliğine ilişkin yaptığı tespitler ve okuyana sağladığı katkılar hususunda söyledikleri, onun Kur'an'a beyânî yaklaşımı hakkında fikir verir. Önce Gümüşhânevî'nin Kur'an'ı yorumlayacak kimselerde gerekli gördüğü şartlar üzerinde duralım. Âlimimiz söz konusu şartları "*Kur'an'ı reyle açıklayan cehennemdeki yerine hazırlansın*" (Gümüşhânevî, 1997: I, 14) rivâyetini yorumlarken ortaya koyar. Bu hadisin şerhinde o şöyle demektedir: Arapçada derinliği olmadığı halde dilin kullanım biçimlerini, hakikati-mecazı, mücmeli-mufassalı, âmmı hâssı ve diğer Kur'an

⁶ Bu kelimelerin tasavvuf alanındaki kullanımı için (sırasıyla) bkz. Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem yay., İstanbul 2006, s. 603-604; 266; 1258; 776.

ilimlerini bilmeden tefsirde görüş bildiren kimse ahirette kendisi için hazırlanmış ateşten yerine hazır olsun (Gümüşhânevî, 1875-1877: I, 101).

Gümüşhânevî'nin, Kur'an'ın neliğine ilişkin yaptığı tespitler ve okuyana sağladığı katkılar bağlamında söyledikleri şöyledir: Kur'ân, Allah'ın kullarına ziyafetidir. Herkes gücü yettiği kadar bu ziyafetten nasiplenmelidir. O, apaçık bir nur ve şifadır, Allah'ın sağlam ipidir. Kendisine tutunanı korur, tâbi olanı kurtarır. Ona uyan sapsız (Gümüşhânevî, 1875-1877: II, 609).⁷ Kur'ân ruhsal hastalıklara da devadır. Bu hastalıklar; ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret hakkında bozuk îtikâddır ki böyle bir kimse kınanmayı hak eder. Kur'an, bozuk îtikâd ve kötü ahlakın türlerini açıklar ve bunlardan kaçınmayı ister (Gümüşhânevî, 1875-1877: II, 607).⁸

Dikkat edilirse Gümüşhânevî yukarıdaki sözlerinde, Kur'an'ın tecvidle veya güzel sesle okunuşundan, mürid-mürîd gibi özel bir muhataptan, müride açılan Kur'an hakikatinden hareket etmiyor. Burada o, Kur'an'ın herkes için bir ikram olmasından, onu anlamak için gerekli olan dil ve tarih bilgisinden, îtikâdî ve ahlakî açıdan okuyana katkısından söz ediyor. Kısaca o burada, Kur'an'ın bâtinî yönünden çok, zâhirî yönünü öne çıkarıyor. Âlimimiz bunu söylemekle kalmıyor, âyetlere ilişkin yaptığı açıklamalarda dediklerini uygulamaya koyuyor.

Gümüşhânevî âyet açıklamalarında, müfessirlerden çokça alıntı yapar. Müracaat ettiği tefsir kaynakları, rivâyet ve işârî tefsir kaynakları dışında kalan dirâyet tefsirleridir. Burada kaynak edindiği bir işârî tefsir vardır, o da İsmail Hakkı Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyan*'ıdır. Âlimimiz daha çok Razi'nin *Mefatihü'l-Gayb*'ına müracaat etmiştir. Ayrıca Zemahşerî, Kurtûbî, Beydâvî ve Hâzin'in tefsirleriyle, Mahalli ve Suyûtî'nin *Celâleyn* isimli tefsirine de atıfta bulunmuştur (Demirer, 2011: 204-206). Bu yorumlarda ve alıntılarda kelime tahlilleri (Gümüşhânevî, 1875-1877: II. 621), muhkem-müteşâbih (Gümüşhânevî, 1875-1877: I. 307), nesh (Gümüşhânevî, 1875-1877: I. 719) ve âyetlerin siyak sibakı (Gümüşhânevî, 1875-1877: II. 640-1) gibi Kur'an ilimleri, nüzul dönemi bilgisi (Gümüşhânevî, 1875-1877: I. 355) bulunmaktadır.

Beyânî Yaklaşım İlişkin Tefsir Örnekleri

Gümüşhânevî'nin beyânî yaklaşımını kelime tahlilleri, rivâyet ve rey tefsiri şeklinde üç kategoride ele alabiliriz.⁹ Önce âyet kelimelerine ilişkin yaptığı tefsirleri görelim. Bu amaçla

⁷ Gümüşhânevî'nin Kur'an'la ilgili görüşlerine dair daha fazla bilgi için bkz. Abdurrahman Altuntaş, "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin Tefsir Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014/3, c. 3, sayı: 5, s. 62-69.

⁸ Mutasavvıfımız burada ayrıca Kur'an ilimlerinden biri olan havâssü'l-Kur'an bağlamında bazı fikirlere yer verir. O şöyle demektedir: Kur'an, ihlâsla, temiz kalple, Allah'a tamamen yönelerek, haramlardan, günahlardan ve gaffetin istilasından kaçınarak okunursa, bedeni hastalıklara karşı da ondan teberrük olunur. Bu şekilde gerçekleştirilen kiraat, kişiyi hastalıklardan uzak tutar, o tıbbın iyileştirmekte aciz kaldığı hastalıklar için dahi iyi gelebilir. Özetle o, kalbi ve bedeni bütün hastalıklara tam bir şifa kaynağıdır. Gümüşhânevî, *Levâmi'*, II. 607.

⁹ Bu konuya ilişkin daha fazla bilgi için bkz., Davut Şahin, *Gümüşhânevî'nin Ayetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi*, s. 430-432.

onun Kadı Beydâvî'den yaptığı bir alıntıyı buraya almak istiyoruz. Gümüşhanevî, "Allah'ın hükmetmesine" ilişkin hadisin (Gümüşhânevî, 1997: I, 58)¹⁰ şerhini yaparken müfessir Beydâvî'ye müracaat etmekte, *kada*'nın asıl anlamını âyetlerle vermeye çalışmaktadır. *Kadâ*, "bir şeyi söz olarak tamamlamak" demektir. Buna örnek "وَفَضَّلَى رَبُّكَ" (İsra, 17/23) âyetidir. *Kadâ* fiilinin diğer anlamı ise "فَقَضَّيْهُنَّ سَمَوَاتٍ" (Fussilet, 41/12) âyetinde olduğu gibi 'bir şeyi fiili olarak sonuçlandırmaktır' (Gümüşhânevî, 1875-1877: I,381).

Şimdi de Gümüşhanevî'nin rivâyetleri kullanarak yaptığı tefsire örnek verelim. İlk örnek "mü'minin kabirde 'lailahe illallah' demesi ve Hz. Muhammed'i tanınması İbrahim sûresinin 24. âyeti gereğidir" (Gümüşhânevî, 1875-1877: I, 234) anlamındaki rivâyetle ilgilidir. Gümüşhânevî bu hadisi şerh ederken; "işte hadisteki 'lailahe illallah', âyetteki 'sabit söz'ün tefsiridir" (Gümüşhânevî, 1997: I, 232; I, 235), diyerek âyette yer alan söz konusu ifadeyi rivâyetle açıklar. Gümüşhânevî'nin âyetleri sünnetle açıklamasına dair diğer örnek ise 'zakirîn ve zakirât' kelimeleri ile ilgilidir. O bu husustaki açıklamayı, "gece uyandıktan sonra ailesini uyandırıp iki rekât namaz kılan kimse Allah'ı zikreden 'zakirîn ve zakirât' zümresinden yazılır" (Gümüşhânevî, 1997: I, 30) rivâyeti bağlamında yapmaktadır. O şöyle demektedir: "Allah gece kalkıp namaz kılan ve ailesini uyandıran bu kimseleri, Kur'an'da övmekte, bağışlayacağını vaad ettiği kimseler arasına katmaktadır. Bu, 'Allah'ı çokça zikredenler' (Ahzab 33/35) âyetinin beyanıdır, Kitabın sünnetle tefsiridir" (Gümüşhânevî, 1875-1877: I, 203) der. Bu iki örneğe ilaveten Gümüşhânevî'nin *Râmuz*'da tefsir rivâyetlerine yer vermesi Kur'an'ı sünnetle açıklama çabası olarak görülebilir.¹¹

Gümüşhanevî *Levâmi*'de bazı âyetleri reyle de açıklamıştır. "Allah katında mü'min, mukarrebun meleklerden daha kıymetlidir" (Gümüşhânevî, 1997: I, 231) hadisini şerh ederken o, rivâyette melekler için kullanılan 'mukarrebun' kelimesi üzerinde durur. Önce bu kelimenin insan için de kullanıldığını, "işte onlar mukarrebündür" (Vakıa, 56/11) âyeti ile örneklendirir. Buradaki 'mukarrebün' ifadesinin 'muttekün' anlamında olduğunu söyler ve Hucurât sûresinin 13. âyetindeki "Allah katında en değerliniz takvalı olanınızdır" âyetine yer verir. Ardından 'takvada ilerde olan fazilet hususunda da ilerde olur, çünkü takva nefsi tekâmüle erdirir, şahsiyeti yüceltir' (Gümüşhânevî, 1875-1877: II, 633) yorumunu yapar. Dikkat edilirse

¹⁰ Gümüşhânevî'nin bu görüşlerini *Râmuzu'l-ehâdis* şerhi, beş ciltlik *Levâmiu'l-ukul*'de bulabiliriz. Ancak o, bu eserde sadece beyânî yaklaşımda bulunmuş değildir. Şerhini yaptığı hadisin konusu kitapta işlediği konuları belirlemede etkili olmuştur. Bu durumu teslim ediyor ve şerhin içindekiler bölümünü yüzeysel bir taramadan geçirerek işlenen konular hakkında fikir yürütmek istiyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla şerhte işlenen konular üç alanda yoğunlaşmaktadır. Biri tasavvuf ve ahlak, diğeri fıkıh, bir diğeri kelime tahlilleri ve nüzul dönemine atf bağlamında tefsir. İşte bize göre Gümüşhânevî, bu eserde tefsir kabîlinden yaptığı açıklamalarda tefsir usûlündeki ilke ve bilgileri esas alarak açıklamalar yapmıştır.

¹¹ Örnekler için bkz., Davut Şahin, *Gümüşhânevî'nin Ayetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi*, s. 429-430.

Gümüşhanevî burada insanın mukarrebûn meleklerden nasıl üstün olduğunu araştırmaktadır. O, âyet içermeyen rivâyete iki âyet getirmekte, dirâyetini kullanarak önce rivâyete âyet arasında sonra da iki âyet arasında bağlantı kurmaktadır. En nihâyetinde âyet hakkında yorum yaparak onu reyîyle açıklama yoluna gitmektedir.

Gümüşhanevî'nin İnfitâr sûresinin 8. âyetini içeren rivâyet için yaptığı açıklama da âyeti reyîle açıklamasına örnek teşkil eder (Gümüşhânevî, 1997: I, 27). Bu rivâyet eşlerin birlikte olması ile Allah'ın insanı yaratmasını konu edinmektedir. Gümüşhanevî, bu âyetteki “أَيِّ صُورَةٍ” ifadesi için rivâyette bir açıklama olmadığı halde söz konusu ifade hakkında iki görüş bildirir.¹² Onlardan birincisi, Allah'ın insana insan sûreti dışında şekil vermeyi dileyebileceği. İkincisi, Allah insanı insan olarak yarattığına göre onu (anne babasına veya onların akrabalarına benzemeyecek şekilde) farklı şekil, cinsiyet ve inançta yaratabileceği. Gümüşhanevî bu görüşlerden ikincisinin başına *el-ma'na* ifadesi getirir ve onu benimsediğini ifade eder (Gümüşhânevî, 1875-1877: I, 188).¹³ Burada o, rivâyette açıklanmayan âyet ifadesi için farklı yorumlara yer vererek ve yorumlardan birini tercih ederek reye başvurmuş olmaktadır.

Şimdi ise rivâyet ile reyînin birlikte yer aldığı bir âyet açıklamasına örnek verelim. Açıklanan âyet Adiyât sûresinin 6. âyetindeki “*kenûd*” ifadesidir. Aslında Gümüşhânevî'nin *Râmuz*'a aldığı rivâyette bu kelime; “(çevresine) yakınlarını uğratmayan, (rızkı) tek başına yiyen, kölesini de döven kimsedir” (Gümüşhânevî, 1997: I, 229), şeklinde açıklanmıştır. Ancak Gümüşhânevî *Levâmi*'de bu rivâyetin şerhini yaparken ilave bir açıklama ihtiyacı hisseder ve Razi'den uzunca bir alıntı yapar. Bu alıntıda müfessir Vahidî'nin “*kunûd*”, ve “*kenûd*” kelimelerine verdiği anlam yer alır. Ona göre “*Kunûd*, haktan ve hayırdan menetmek, *kenûd* ise üzerinde bulunduğu şeyi engelleyen” demektir. Bu alıntıda İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Dahhâk ve Katâde'nin “*kenûd*”a, “nankör” mânâsı verdiği belirtilir. Bazı kabile lügatlarında bu kelimenin “âsi, cimri, nankör” mânâsına geldiği tespitini yapan Kelbî'nin bakışı da aktarılır. Hasan el-Basri'nin “*kenûd*” ifadesine ilişkin olarak, “başına gelen mihnet ve musibetleri sayarak Rabbine levmeden ve O'nun nimetlerini ve verdiği rahatlıkları unutandır” şeklindeki açıklaması ve bu açıklamasını desteklediğini düşündüğü Fecr, 15-16. âyetleri bu alıntıda atlanmaz. Ebu Umâme'nin “*kenûd*” kelimesine ilişkin Hz. Peygamber'den yaptığı nakilde burada yer alır. Alıntı Razi'nin şu sözleri ile son bulur: “*Kenûd*”un mânâsı, küfr (nankörlük) veya fisk (günah) olmanın dışına çıkmaz. Bunun bütün insanlara hamledilmesi mümkün

¹² Gümüşhânevî'nin şerhte yararlandığı tefsir kaynakları için bkz. Demirer, *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî ve Hadîşçiliği*, s. 204-206.

¹³ Bu görüşleri Razi'nin tefsirinde ilgili ayetin altında bulabiliriz. Fahreddin er-Râzi, *Tefsir-i Kebir, Mefâtihu'l-Gayb*, Çev: Lütfullah Cebeci ve diğerleri, XXII, 549-550.

değildir, kâfir için kullanılır.’ (Gümüşhânevî, 1875-1877: II, 621)¹⁴ *Levâmi*’de “*kenûd*” için bu açıklamalara yer veren Gümüşhânevî *Câmi ‘u’l-Usûl*’de aynı kelime için, “şeriatla farzları bırakan, tarîkatta fazîletleri bırakan, hakikatte ise Allah’ın iradesine müdahale eden kimsedir” şeklinde açıklama yapar (Gümüşhânevî, 2005: 331).

Mutasavvıfımızın beyânî yaklaşımı hakkında daha net fikir edinmek için bir örnek daha vermek istiyoruz. Bu örnekte Gümüşhânevî, rivâyetteki bir ifadenin tekrar edilmesini Arap dili açısından değerlendirmekte, benzer kullanımı içeren âyeti bu kullanıma delil getirmektedir. *إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم* (Gümüşhânevî, 1997: I, 91) rivâyetinde, “ilim” ifadesi iki kez zikredilir. Gramer açısından sonra gelen ‘ilim’ ifadesi açık isimle değil de zamirle ifade edilebilir. Ancak Gümüşhânevî’ye göre “*Kul huvellahu ehad Allahu’s-samed*” âyetlerinde “Allah” lafzı “yüceltme” gayesi ile tekrar edildiği gibi bu rivâyette de aynı gaye ile zamirin yerine açık isim gelmiştir (Gümüşhânevî, 1875-1877: I, 600).

Buraya kadar Gümüşhânevî’nin Kur’an’a beyânî yaklaşımını örneklerle anlatmaya gayret ettik. Burada irfânî ve beyânî şeklinde yaptığımız ayrımın kesin çizgilerle olmadığını belirtmek isteriz. Şimdi bu hususa değinerek konuyu bitirmek istiyoruz. Gümüşhânevî, zahiri ilimleri sadece beyânî yaklaşım için gerekli görmez. O, bu ilimleri aynı zamanda tasavvufta yol alan salikin ihtiyaç duyacağı ilimler arasında sayar (Gümüşhânevî, t.y.: 107; Gümüşhânevî, 2005: 150). Bunun gereği olarak o, bazen âyetteki kelimenin hem literal hem de bâtinî mânâsını verir. *Mecmeu’l-bahreyn* tabiri için sözlük ve tasavvuf ıstılahındaki mânâlar sırasıyla şöyledir: Denizin birleştiği yer, varlık dünyasının zât-ı ahâdiyyette birleşmesi (Gümüşhânevî, 2005: 335). Peki, mutasavvıfımızın irfânî ve beyânî yaklaşım arasında tercih ettiği taraf olmuş mudur? Bu sorunun cevabını *Rûhu’l Ârifin* adlı eserindeki şu örnekte bulabiliriz. O, Maide sûresindeki “*يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ / Allah onları sever onlar da Allah’ı sever* (Maide, 5/54) âyeti ile Bakara sûresindeki “*وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ / Mü’minler ise Allah’ı en çok severler* (Bakara, 2/165) âyeti bağlamında şunları söyler: Bazı âlimler, Allah’a muhabbetin mânâsı ancak O’nun “taatine devamdan ibarettir” yoksa muhabbetin hakikatine ermek muhaldir, muhabbet ancak cins ve misil ile mümkün olur, demektedir. Böylece, diyor Gümüşhânevî, söz konusu âlimler muhabbeti inkâr ediyor, onu inkâr etmekle muhabbetin meyvesi olan üns, şevk ve münâcâtı ve onlarla ilişkili olan şeyleri de inkâr ediyor. Ona göre bu âyetlerdeki muhabbet taat olarak tefsir edilemez. Çünkü Allah muhabbeti, en üst makamdır, onu muhal görüp, taatla tefsir etmek uygun değildir (Gümüşhânevî, 1978: 9-11). Burada görüldüğü kadarıyla Gümüşhânevî

¹⁴ Karş.: Fahrudin er-Râzi, *Tefsiru’l-Fahri ‘r-Razi el-muştehir bi’t-Tefsiri’l-Kebir ve Mefâtihi’l-Gayb*, XXXII. 67; Râzi, *Tefsiri’l-Kebir Mefâtihi’l-Gayb*. Çev: Lütfullah Cebeci ve diğerleri, XXIII. 350.

tasavvufta bir makam olan Allah muhabbetini esas alarak tercihini yapmış, işâri bakışı öne alıp zâhiri mânâyı uygun görmemiştir.

Sonuç

Gümüşhânevî, bâtinî ve zâhirî ilimlere vâkîf mutasavvıf, âlim bir zâttır. Onun bu birikimi eserlerine yansımıştır. Tasavvuf erbâbının kalbine doğan sezgi, keşf ve ilham yoluyla Kur'an'ı niteleme ve anlama çabası irfânî yaklaşımla, tefsir usûlündeki ilke ve bilgileri kullanarak Kur'an'ı niteleme ve anlama çabası ise beyânî yaklaşımla ilgilidir. Gümüşhânevî'nin *Câmi 'u'l-Usûl* adlı eserinde Kur'an, müşîd-mürîd bağlamında ele alınmaktadır. Burada mutasavvıfımız, Kur'an'ın sırlarından, bir harfin engin mânâsından, müridin bir kısım anlamlara muttali olmasından bahseder. O bu yönünde Kur'an'ı özel bir muhatap ve alana has kılmıştır. Bu onun irfânî yaklaşımıdır.

Gümüşhânevî'nin, *Levâmi 'u'l-'Ukûl* adlı eserinde Kur'an Allah'ın kullarına ziyafeti, rehber, şifa ve nurdur. Onun bu eserde Kur'an yorumu için öngördüğü şartlar, tefsir usûlünde Kur'an dili ve nüzul ortamını bilme gibi yorumcudaki olması istenen şartlardır. Ayrıca o burada Kur'an'ın, itikâdî ve ahlakî bozukluklara karşı okuyanı uyardığını ve koruduğunu ifade eder. İşte onun bu sözleri, Kur'an'a beyânî bakışla ilgilidir. Gümüşhânevî Kur'an'ın mânâlarına ulaşmayı; Arapça'yı ve Kur'an ilimlerini bilmeye bağlamaktadır. Nitekim *Levâmi*'deki âyet açıklamalarında bazen kendisinin yorum yaptığı, çoğu zaman ise 'Kema fi'r-Râzî, Kurtûbî, Beydâvî veya Kadı' diyerek bu müfessirlerden alıntı yaptığı görülmektedir. Bu yorumlarda ve alıntılarda; kelime tahlilleri, Kur'an ilimleri, nüzul dönemi bilgisi bulunmaktadır. Bu tespitle dikkat çekmek istediğimiz husus; Gümüşhânevî'nin, buradaki Kur'an'a bakışının tefsir usûlü çerçevesinde olduğu için beyânî yaklaşım olarak anlaşılabilir. Gümüşhânevî'nin bu iki yönlü Kur'an'a yaklaşımına şu üç husus etkili olmuştur. Birincisi: Hz. Peygamber'in Kur'an kelimelerinin zâhirî ve bâtinî yönü olduğunu belirten hadisi. İkincisi: Mutasavvıfımızın sahip olduğu zâhirî ve bâtinî ilim. Üçüncüsü: Yaptığı din hizmetini meşrebiyle sınırlı tutmayıp toplumun her kesimine yayma isteği.

Kaynakça

- Albayrak, H. (1995), “Kur’an’ı Anlamak, Kur’an’ın Ne Olduğunu Anlamak”, *1. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu* 03-05 Şubat, Ankara: Fecr yay, ss. 165-176.
- Altuntaş, A. (2014), “Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî’nin Tefsir Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, ss.53-70.
- Cerrahoğlu, İ. (1996), *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr yay,.
- Demirer, M. (2011), *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî ve Hadisçiliği*, Konya: Aybil yay.
- Erginli, Z. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem yay., İstanbul 2006.
- Erten, M. (2014), “Kur’an’da “Murâqabe” Kelimesi ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî’de Murâqabe Anlayışı”, *Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî Sempozyumu, 03-05 Ekim 2013*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi yay., ss. 453-460.
- Gümüşhânevî, A. Z. (1978), *Ruhu’l Arifin, Vuslat Ehli ve İlâhî Aşk*, Çev. Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk yay.
- Gümüşhânevî, A. Z. (2005), *Veliler ve Tarikatlarda Usûl, -Câmi ‘u’l-usûl ve Câmi ‘u’l-usûl zeyli tercümesi-* Çev: Rahmi Serin ve Ramazan Nazlı, İstanbul: Pamuk yay.
- Gümüşhânevî, A. Z. (t.y.), *Câmi ‘u’l-usûl fi’l-evliyâ ve envâ’ihim ve evsâfihim ve usûli külli’t-tarîk ve mühimmâti’l-mürîd ve şurûti’ş-şeyh ve kelimâti’s-süfiyye ve istilâhihim ve envâ’i’t-tasavvuf ve elfe makâmât*, y.y.
- Gümüşhânevî, A. Z. (1875-1877), *Levâmiu’l-ukûl*, I-V, İstanbul: Dersaadet.
- Gümüşhânevî, A. Z. (1997), *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, Çev.: Abdülaziz Bekkine, nşr., Lütfi Doğan-Cevat Akşit- Osman Nuri Çataklı, İstanbul: Gonca yay.
- Gündüz, İ. (2013), *Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddin (k.s.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, İstanbul: Seha neşr.
- Gündüz, İ. “Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IVX, İstanbul 1996, 276-277.
- Öztürk, M. (2003), “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname* II, 2003/2.
- Râzi, F. (1981/1401), *Tefsiru’l-Fahri’r-Razi el-muştehir bi’t-Tefsiri’l-Kebir ve Mefâtihi’l-Gayb*, Lübnan Beyrut: Daru’l-fikr.
- Râzi, F. (1991), *Tefsir-i Kebir Mefâtihi’l-Gayb*, Çev.: Lütfullah Cebeci ve diğerleri, İstanbul: Akçağ yay.
- Şahin, D. (2014), “Gümüşhânevî’nin Âyetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi”, *1. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî Sempozyumu, 03-05 Ekim 2013*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi yay., ss. 423-434.
- Taberi, M. b. C. (2001/1422), *Camiu’l-Beyan an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, tah: Muhsin et-Turkî, Kahire: Daru hicr.
- Yazır, E. M. H. (1992), *Hak Dini Kuran Dili*, sad. İsmail Karaçam ve arkadaşları, İstanbul: Azim yay.