

ULUSLARARASI MOLLA FENÂRÎ SEMPOZYUMU
(4-6 ARALIK 2009 BURSA)
-BİLDİRİLER-

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MOLLA FANÂRÎ
(4-6 DECEMBER 2009 BURSA)
-PROCEEDINGS-

EDİTÖRLER/EDITORS

TEVFİK YÜCEDOĞRU
ORHAN Ş. KOLOĞLU
U. MURAT KILAVUZ
KADİR GÖMBEYAZ

BURSA 2010

Molla Fenârî ve Tefsirde Senkretizm

Mustafa Öztürk, Doç. Dr.

Çukurova Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Adana, Türkiye

I. Molla Fenârî'nin İlmî Kişiliğine Dair Birkaç Mülâhaza

Bu bildiri, *Aynü'l-A'yan* (Varlıkların Kaynağı) isimli tefsirindeki muhteva ışığında Şemseddin b. Hamza el-Fenârî'nin (ö. 834/1431) müfessir kimliğini ve tefsirdeki mesleğini tanıtmayı amaçlamaktadır. Osmanlı

Devleti'nin kuruluş evresini tamamlayıp sınırlarını genişletmeye başladığı bir dönemde yaşayan (751-834/1350-1431) ve dolayısıyla I. Murad (1360-1389), Yıldırım Bayezid (1389-1402), Çelebi Mehmed (1413-1421) ve II. Murad (1421-1451) gibi padişahların hükümlerine tanık olan Molla Fenârî çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahiptir. Nitekim tefsir, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, tasavvuf, metafizik, mantık, Arap Dili ve edebiyatı gibi farklı alanlarda çok sayıda eser vermiş olmasından da anlaşılacağı gibi¹ Molla Fenârî hem bir fakih ve usûl âlimi hem bir mutasavvıf, hem de bir mantıkçıdır.

Farklı ilimler ve epistemolojiler arasında uzlaşya ve dolayısıyla senkretik bir yapıya işaret eden bu çok yönlülüğü biraz daha somutlaştırmak gerekirse, İslâm düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği bir döneme tanıklık eden Molla Fenârî bir yandan akıl eleştirisi çerçevesinde felsefe ve mantık ilmine tenkitler

¹ Molla Fenârî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Gülle, Sıtkı, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, 1-84; Aydın, Hakkı, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, 43-82; Şehidoğlu, Recep, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, 1-28; Tuncer, Mustafa, *Molla Fenârî ve Fatıma Sûresi Tefsiri* (yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1991, 14-60; Durmuş, Zülfikâr, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yan Adlı Eserinin Tablîli* (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992, 1-32; Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücut Felsefesi* (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, 12-70; Boyalık, M. Taha, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-A'yan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tablî ve Değerlendirme)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, 12-26.

yönelten bir mutasavvıf, diğer yandan kelâm ilminden övgüyle bahseden ve bu ilmi önemine binaen müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında zikreden Fahreddîn er-Râzî geleneğine mensup bir mütekellimdir. Bununla birlikte Molla Fenârî, hakikatlere ulaşma hususunda kelâmcıları en uzakta konumlandıran bir irfancı, ama aynı zamanda klasik usûl ve dil ilimlerine vâkıf olan bir beyancıdır.²

Kısaca denebilir ki Molla Fenârî, İslâm ilim ve düşünce geleneğindeki beyan, irfan ve burhana dayalı bilgi sistemlerinden bir sentez oluşturmuş ve epistemolojik açıdan farklı özelliklere sahip bu bilgi sistemlerini bir arada kullanmayı başarmıştır.³ İlmî kişiliğindeki bu çok yönlülük, Molla Fenârî'nin tahsil hayatında hem beyanî (dil, usûl, fıkıh) hem burhanî (felsefe, mantık ve kelâm) hem de irfanî (tasavvuf) düşünce geleneklerinden beslenmiş olmasının bir sonucudur. Şöyle ki Molla Fenârî, nassa merkezî önem atfeden beyan düşüncesinin oluşumunda Kara Hoca diye de bilinen Alâeddîn Esved (ö. 800/1397), Cemâleddîn Aksarâyî (ö. 791/1389) ve meşhur Hanefî fakihî Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) gibi âlimlerden istifade etmiş ve başta fıkıh üsûlüne dair *Fusûlü'l-Bedâi'* adlı eseri olmak üzere fıkıh, usûl ve kelâm alanlarında birçok eser telif etmiştir.

Hoca silsilesi Bâbertî üzerinden İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767), bazı kaynaklarda dördüncü kuşaktan Râzî'nin torunu olduğu belirtilen Cemâleddîn Aksarâyî⁴ üzerinden de Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1209) uzanan Molla Fenârî Mısır'da derslerine devam ettiği Muhammed b. Mübarekşâh (ö. 784/1382'den sonra) vasıtasıyla Râzî geleneğine özgü felsefî-kelâmî düşüncüyü daha yakından tanıma imkânı bulmuştur. Öte yandan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) öğrencisi ve sıkı takipçisi Sadreddîn el-Konevî'ye (ö. 673/1274) dolaylı olarak müritlik yapan babası Mevlânâ Hamza vasıtasıyla

² Boyalık, M. T., *a.g.e.*, 20-21.

³ M. Âbid el-Câbirî beyan, irfan ve burhandan oluşan üç bilgi sisteminin temel niteliklerini şöyle formüle eder: "Beyanî sistem, İslâm inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icmâ ve icthadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, irfan, velayeti ve genel anlamda 'keşfi irfanî bilginin biricik yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi –ki bilginin konusu mutasavvıflara göre aslında budur– hedefler. Burhan ise sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütününe ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır". Bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak & Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999, 484.

⁴ Bk. Taşköprizâde, Ebül-Hayr İsmâüddîn Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (nşr. A. Suphi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, 18.

nazarî tasavvuf kültürüyle tanışan ve yine babasından Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserini okuyan Molla Fenârî "Somuncu Baba" lakabıyla meşhur olan Şeyh Hâmid el-Kayserî (ö. 815/1412) ve Abdülatif el-Makdisî (ö. 856/1452) gibi sûfilerle de tanışıp kendilerinden istifade etmiştir.⁵

Molla Fenârî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin tesiri büyüktür. İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Ekberîyye mektebinin görüşlerini Anadolu'da temsil eden âlimler arasında sayılan Molla Fenârî, Sadreddîn el-Konevî'den de büyük ölçüde etkilenmiştir. Kaynaklarda Ebherîyye (Evhadiyye/Safeviyye) ve Rifâiyye tarikatlarından hilafet aldığı ve Zeyniyye tarikatına da intisap ettiği belirtilen Molla Fenârî⁶ aynı zamanda Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* ve *el-Metâlibü'l-Âliye* gibi eserlerinde kritik ettiği İbn Sînâcî sistemin Osmanlı geleneğine taşınmasında önemli rol oynamıştır.⁷

Fahreddîn er-Râzî'nin metafiziği ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hâle getiren Molla Fenârî dinî ve lisanî ilimler yanında felsefe ve tasavvufta da geniş birikime sahiptir. Bu yönüyle Molla Fenârî Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve zaman içerisinde Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü ilmî kişiliğinde temsil etmiş ve mutasavvıf-âlim tipinin Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) hemen sonraki örneğini oluşturmuştur. Daha önce de işaret edildiği gibi Molla Fenârî'nin ilmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden ilişki içine sokulmuştur. Bu projede usûl ilmi mantıkla bütünleştiği gibi tasavvuf da şer'î ilimlerle uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Çünkü Fenârî'nin tasavvurunda klasik İslâm düşüncesinin beyan (dinî bilgi), burhan (aklî kanıt) ve irfan (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen farklı alanları birbirini bütünleyen bakış açılarını ifade eder niteliktedir.⁸

Molla Fenârî farklı bilgi sistemlerini uzlaştırma projesini Kur'ân tefsirine de yansıtmış ve bunun sonucunda "tefsirde senkretizm" denebilecek

⁵ Aydın, H., *a.g.e.*, 48-56; Boyalık, M. T., *a.g.e.*, 20-25.

⁶ Molla Fenârî'nin tasavvufla ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Aşkar, M., "Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, IV, 416-426.

⁷ Gülle, S., *a.g.e.*, 5; Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 245.

⁸ Görgün, Tahsin, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 247.

bir ürün ortaya koymuştur. Kısaca “uzlaştırmacılık” anlamına gelen senkretizm farklı din, kültür veya düşünce ekollerinin birleştirilmesi yahut birbirinden farklı öğreti, düşünce ve kültür yapılarının kaynaştırılması şeklinde tanımlanabilir. Özellikle teolojide birbirinden farklı geleneklerin birleştirilmesi ve aynı noktada buluşturulması tezini öne süren ve yine farklı geleneklere karşı daha kapsayıcı bir duruş ve anlayışı benimseyen düşünce yapısı için de senkretik nitelimesinde bulunulabilir. Bu noktada senkretizmin eklektisizmden (seçmecilik) farklı olduğu belirtilmelidir. Zira eklektisizm, farklı düşünce sistemlerinden seçilen unsurların ayrı bir sistem içinde birleştirilmesini ifade eder. Ayrıca eklektisizm, söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsediği gibi aralarında çözümlenme amacı da gütmeyiz. Dolayısıyla farklı düşünce sistemlerini uzlaştırma yöntemi olan senkretizmden bu yönüyle de farklılık arz eder.

Esas itibariyle Molla Fenârî'nin Kur'ân ve tefsir anlayışını tanıtmayı amaçlayan bu bildiri, aynı zamanda “tefsirde senkretizm” nitelimesini gerekçelendirmeyi de hedeflemektedir. Söz konusu nitelimenin en temel gerekçesi, yukarıdaki pasajlarda da işaret edildiği gibi, Molla Fenârî'nin medrese-tekke bütünlüğünü temsil eden çok yönlü bir âlim olması ve ilmi kişiliğindeki bu çok yönlülüğü özellikle tefsirle ilgili eserlerine yansıtmasıdır. Nitekim bu keyfiyet bildirinin ilerleyen safahatında daha belirgin biçimde ortaya çıkacaktır.

II. *Aynü'l-A'yân* Tefsiri ve Genel Karakteristikleri

Molla Fenârî'nin işârî tefsir türünün Osmanlılar'daki ilk örneklerinden biri ve belki de birincisi olan *Aynü'l-A'yân* adlı eseri bir Fâtıha Suresi tefsiridir. Eser oldukça geniş bir mukaddime içermektedir. Dört ana başlıktan (bab) oluşan mukaddimede, ilkin gerçek mahiyetinin kavranması açısından “tefsir”in efradını cami aghyanı mâni nitelikteki tanımının ne olduğu ve nasıl olması gerektiği meselesi üzerinde durulmuştur. Bu ana başlığın son kısmında ise teorik bilginin epistemolojisiyle ilgili olarak İbn Sînâci idrak psikolojisinin terimlerine dayalı birtakım tanımlar ve izahlara yer verilmiştir. Mukaddimenin ikinci ana başlığı tefsire duyulan ihtiyaç ve tefsirin fazileti gibi konulara tahsis edilmiş, üçüncü başlık kapsamında tefsirin konusu meselesi etraflı biçimde irdelenmiş, dördüncü ve son ana başlık altında ise tefsirle irtibatlı ilimler hakkında bilgi ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Yaklaşık 90 sayfadan oluşan mukaddimenin ardından istiaze ve besmeleye dair izahatla birlikte Sure'nin tefsirine geçilmiş ve ayetler kıraat, lûgat, irab, belâgat, hadis, kelâm, ahkâm, hakaik, maarif, tezkir,

terğib ve terhib şeklindeki alt başlıklar altında tefsir edilmiştir. Bu çerçevede ilkin kıraat, lugat, belâgat, fıkıh, kelâm gibi farklı ilimlerden istifadeyle ayetlerin zahirî anlamları üzerinde durulmuş, ardından metnin zımında mevcut olduğu varsayılan bâtinî (içrek) anlam katmanlarına ilişkin yorumlar yapılmıştır. Kelâmî içerikli konularda özellikle Mutezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunan müellif, kimi zaman kelâmî bir konudan tasavvufa geçiş yapmıştır. Fıkî meselelerde ise başta Şâfiîler olmak üzere diğer fikhî mezheplerin görüşlerini zikretmiş, ancak sonuçta Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir. Öte yandan “Hakaik” başlığı altında felsefî tasavvufa, özellikle de vahdet-i vücûd ve varlık mertebeleriyle ilgili yorumlara yer veren ve bu başlık altında çok kere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile Sadreddîn el-Konevî'ye atıflarda bulunan Molla Fenârî maarif, tezkir, terğib ve terhib gibi başlıklar altında ise ayetlerdeki ahlâkî prensipler ve kullukla ilgili vazifelerden söz etmiştir.

Eserin özellikle “Hakaik” ve “Maarif” alt başlıkları altında kullanılan dil ve üslup oldukça ağıdalı ve ağırdır. Bu keyfiyet, bir telakkiye göre eserin şerh, dil ve mantık kurallarının fazlaca işlendiği bir devirde yazılmış olmasıyla ilgilidir.⁹ Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Molla Fenârî'nin bilhassa “Hakaik” alt başlıkları altında kullandığı dil büyük ölçüde Sadreddîn el-Konevî'nin (ö. 673/1274) *İ'câzül-Beyân fî Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân* adlı Fâtiha Suresi tefsirindeki dil ve üslupla hemen hemen aynı niteliktedir. Bilindiği gibi Sadreddîn el-Konevî vahdet-i vücûd düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisidir. Kendisinden önceki hâkim geleneğin aksine tasavvufu ilm-i ilâhî (metafizik) olarak tanımlayan Konevî'nin¹⁰ döneminde tasavvuf, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil, başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır.¹¹ Tasavvufun büyük ölçüde nazarîleşmesi/felsefîleşmesi gibi bir sonuç veren bu anlayış tarzı özellikle dil ve üslup açısından işârî tefsir ürünlerine de yansımıştır. Nitekim Konevî Fâtiha Suresi tefsirinde birçok kavram üretmiş, bunun yanında birçok felsefî ve tasavvufî kavramı da bildik anlamlarından farklı içerikler yükleyerek kullanmıştır. Bu anlayış, sûflerin içsel tecrübe ve müşahede yoluyla elde ettikleri bilgileri bir “ilim” olarak ortaya koymak ve bu ilmin nesnel kural ve kaidelerini

⁹ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, 223, 182.

¹⁰ Sadreddîn Konevî, *Tasavvuf Metafizikçi: Miştâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, 9.

¹¹ Demirli, Ekrem, “Sadreddîn Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, 421.

tespit ya da bir başka ifadeyle varlığın bütün katmanlarında geçerli olan bu kaidelere göre söz konusu tecrübe ve müşahedeleri tahlil gayesiyle irtibatlı olsa gerektir.¹² İşte bu sebeple Konevî'nin tefsirindeki dil yer yer oldukça zor anlaşılabilir niteliktedir.

Tasavvufta vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfilerin çok kere kapalı ve sembolik bir dili tercih etmiş olmaları, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin, "Sûfiler niçin tefsir yerine işaret terimini kullanırlar?" sorusuna cevap teşkil eden izahatında fıkıhçıları ehl-i rüsûm (formaliteciler) olarak nitelemesinden ve yine fakihlerin hakikat erbabı sûfiler için Allah'ın salih kullarının deccalleri, peygamberlerin firavunları mesabesinde olduklarını söylemesinden de¹³ anlaşılacağı üzere, nassların beyan çerçevesinde tefsir edilmesi gerektiğini savunan ulemanın hışmından korunma gayretidir.

Sonuç olarak, selefi İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufun felsefleşmesi yönünde çok önemli bir rol oynayan Konevî, Kur'ân tefsirinde de felsefi tasavvufa özgü bir dil ve üslubun gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Nitekim Konevî, Fâtiha Suresi tefsirinde bildik anlamda tefsirden ziyade metafizik üzerinde durmuştur. Eserin hacimli girişinde felsefe eleştirisine ve bu eleştiriden hareketle dile getirdiği bilgi teorisinin en önemli unsurlarına yer veren Konevî bu vesileyle sûfilerin hakikate ulaşma yöntemini ve biçimlerini ayrıntılı biçimde ele almış, ardından Fâtiha Suresi'ni çeşitli düzeylerde yorumlamıştır. Her ayetin zahiri, bâtını, haddi ve matlâı olduğuna ilişkin rivayeti esas alan Konevî'ye göre bu dört kavramın her biri farklı bir anlam ve varlık derecesine tekabül eder. Buna göre bir ayetin zahirinden söz etmek duyular âleminden söz etmek demektir. Bâtını misal âlemine, haddi ruhlar mertebesine tekabül eder. Matlâı ise onun a'yân-ı sâbite mertebesinden söz etmek demektir.¹⁴

Ulûm-i garîbeye yakın ilgi duyduğu anlaşılan Konevî, Fâtiha tefsirinde harfler ve harflerin esrârı üzerinde de durmuştur. Ona göre harfler, a'yân-ı sâbiteye (eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatleri) işaret eder. Sure'de geçen Allah'ın isimleri ve bu isimlerin insan ve âlemle ilişkilerini ayrıntılı biçimde ele alan

¹² Sadreddîn Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri: İ'câzî'l-Beyân fî Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, 3. bs., İstanbul 2007, 20 (çevirenin önsözü).

¹³ Bk. İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rîfeti'l-Esrârî'l-Mâlikîyye ve'l-Melekiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., I, 200, 279.

¹⁴ Sadreddîn Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 313-314.

Konevî, ilâhî isimler teorisini geniş şekilde bu kitapta işlemiş, çeşitli vesilelerle kıyamet alametleri, mehdinin gelişi gibi konulara da girmiştir.¹⁵

Molla Fenârî'nin *Aynü'l-A'yan* adlı eseriyle ilgili başlık altında Konevî'nin *Î'câzü'l-Beyân* tefsirinden fazlaca söz etmemiz ilk bakışta yadsınabilir. Ancak hemen belirtelim ki Fenârî'nin *Aynü'l-A'yan*'ı esas itibarıyla Konevî'nin geleneksel anlamıyla bir tasavvufî/işârî tefsirin sınırlarını aşan bu eserine dayanmaktadır. O kadar ki *Aynü'l-A'yan* Konevî'nin Fâtîha tefsirinin şerhi sayılmıştır.¹⁶ Bu bağlamda Süleyman Hayri Bolay'ın şu değerlendirmesi kayda değer niteliktedir:

Selçuklu döneminin meşhur âlimi ve filozofu Sadreddin Konevî (ö. 1274) bir Fâtîha tefsiri yazmıştı. Bu tefsir Türkçe'ye çevrildi, 510 sayfa hâlinde yayımlandı. Hilmi Ziya Ülken, Konevî'nin varlık anlayışının Heidegger ile mukayese edilebileceğini söylemektedir. Nihat Keklik de bu Fâtîha Suresi'nin tam bir metafizik olduğunu belirtiyor. Fâtîha Suresi, yedi kısa ayetten meydana geliyor. Konevî, Fâtîha'nın tefsirine 210. sayfadan başlıyor. Ondan öncesi epistemoloji ve ontolojidir. Gerçi ondan sonrası da böyledir; ama Fâtîha'nın ayetlerinin tefsiri zımında.

Şimdi bu geleneğe uygun olarak Molla Fenârî'nin de bir Fâtîha tefsiri var. Osmanlı döneminde basılmış *Aynü'l-A'yan* (Varlıkların Kaynağı) diye, Arapça bir tefsir. Bu da 376 sayfa, sadece Fâtîha Suresi tefsiri (Dersaadet 1325/1909)... Ama burada *mâliki yevmi'd-dîn* gibi, *er-rabmânî'r-rabîm* gibi iki-üç kelimelik ayetler vardır. Böyle iki-üç kelimelik yedi ayetlik bir sureyi 376 sayfada tefsir etmek çok farklı bir şeydir. Burada dil felsefesi, anlam felsefesi, ontoloji, epistemoloji hepsi vardır. Zaten kitabın ismi de ontolojik bir isimdir.¹⁷

Molla Fenârî dinî düşünce sistemindeki beyan-irfan-burhan uzlaşısını tefsirde kaynak kullanımına da yansıtmıştır. *Aynü'l-A'yan*'da kullandığı kaynakları çok kere müelliflerinin isimleriyle zikreden Fenârî klasik tefsirlerden başta Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Meşâtîbu'l-Gayb*'ı olmak üzere Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*, Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *et-Teyisîr fi't-Tefsîr*, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Câmi'u't-Tefsîr*, Begavî'nin (ö.

¹⁵ Demirli, "a.g.md.", 424.

¹⁶ Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006-2007, 181.

¹⁷ Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 188-189.

516/1122) *Me‘âlimü’l-Tenzîl*, Teftâzânî’nin (ö. 792/1391) *Hâşiyetü’l-Keşşâf*, Cessâs’ın (ö. 370/981) *Abkâmü’l-Kur’ân*, Kutbeddîn er-Râzî’nin (ö. 766/1365) *Şerhu’l-Keşşâf*, Ebû Nasr Abdürrahim el-Kuşeyrî’nin (ö. 514/1121) *et-Teyşîr fî İlmi’t-Tefsîr*, Alâeddîn es-Semerkindî’nin (ö. 860/1456) *Babru’l-Ulûm* adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bunların yanında başta Sadreddîn el-Konevî’nin *Î‘âzü’l-Beyân*’ı olmak üzere Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Hakâ’iku’t-Tefsîr*’i, Necmeddîn Dâye’nin (ö. 654/1256) *Babru’l-Hakâ’ik*’i, Abdürrezzak el-Kâşânî’nin (ö. 736/1335) *Te’vîlât*’ı gibi birçok işârî tefsirden de faydalanmış; ayrıca İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûbâtü’l-Mekkiyye*’si, Konevî’nin *el-Fükûke*, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *Minhâcü’l-Âbidîn* ve *el-Erba‘în* isimli tasavvuf klasikleri ile Ebül-Abbas Ahmed b. Ali el-Bûnî’nin (ö. 622/1225) sihir, tılsım, vefk ve harflerin esrarı vb. konularla ilgili *Letâ’ifü’l-İşârât fî Esrârî’l-Hurûfî’l-Uhviyyât*’ı gibi bazı eserlerden de nakillerde bulunmuştur.

Molla Fenârî *Aynü’l-A‘yân*’da çok sayıda hadis ve rivayete de yer vermiş ve hadisleri kimi zaman kaynak göstererek Buhârî ve Müslim’in *el-Câmi’u’s-Sahîb*’leri, Tirmizî ve Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’leri, İmam Mâlik’in *el-Muvattâ’*ı ve bilhassa Begavî’nin (ö. 516/1122) *Mesâbîbu’s-Sünne*’sinden nakletmiş, ama kimi zaman da kaynak belirtmeksizin nakletmiştir. Fıkıh ve usûl alanında Burhaneddîn el-Merğînânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*’si, Hüsâmeddîn es-Sıgnakî’nin (ö. 711/1311) *en-Nihâye*’si, Kâdîhân’ın (592/1196) *Fetâvâ Kâdîhân*’ı (*el-Fetâvâ’l-Hânîyye*) ile İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh*’ı, Sadruşşerîa el-Mahbûbî’nin (ö. 747/1346) *Şerhu’l-Vikâye*’si gibi eserlere atıfta bulunan Molla Fenârî dil ve belâgatla ilgili olarak da İbn Hişâm en-Nahvî’nin (ö. 761/1360) *Muğni’l-Lebîb*’i, İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) *el-Kâfiyetü’s-Şâfiyye* ve *Teshîlü’l-Fenâ’id*’i, Sibeveyhi’nin (ö. 180/796[?]) *el-Kitâb*’ı, Ebû Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987) *el-İzâb fi’n-Nahv*’i, Müberred’in (ö. 286/900) *el-Kâmil fi’l-Luga*’sı, Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-Ulûm*’u gibi birçok eserden faydalanmıştır.¹⁸

Bize göre bütün bu kaynaklardaki çeşitlilik senkretik bir tefsir anlayışına işaret etmektedir. Nitekim Molla Fenârî de eserin tefsir kısmında kimi zaman kelâmî bir konu kapsamında nazarî tasavvufla ilgili bir bahis açmakta, kimi zaman besmeledeki bir harfin yazım şekli ile bir dizi rivayet ve hadis arasında

¹⁸ Molla Fenârî’nin tefsirdeki kaynakları hakkında daha geniş bilgi için bk. Şehidoğlu, R., *a.g.e.*, 80-84; Tuncer, M., *a.g.e.*, 61-71; Durmuş, Z., *a.g.e.*, 23-32; Boyalık, M. T., *a.g.e.*, 53-57.

çok ilginç anlam ilişkileri kurmakta, kimi zaman da şerh hüküm istinbatından terğib, terhib ve tezkir gibi alanlara intikal etmekte ve bütün bu farklı alanlar arasındaki geçişleri ustalıklı gerçekleştirilmektedir. Bu senkretik sistem, *Ta'lika alâ Evâ'ilî'l-Keşşâf* adlı eserde de göze çarpmaktadır. Zira Molla Fenârî bu eserinde de farklı epistemolojilerin ürünü olan kaynakları başarılı bir sentezle bir arada kullanmaktadır. Mesela, Bakara Suresi'nin başındaki huruf-i mukattaanın tefsirinde bilindik görüşleri sıraladıktan sonra “hâs tefsir” (özel ya da havâssa özgü tefsir) kavramlaştırmasıyla birtakım sembolik anlamlardan söz eder. Bu arada İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) huruf-i mukattaanın manaları ve harflerin varlıklara delaletiyle ilgili *er-Risâletü'n-Neyrûzîyye*'sinden alıntılar yapan Molla Fenârî, daha sonra Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Fârîsî'ye atfen “elif-lâm-mîm”in irabına geçer. Bunun ardından ise yine muhtemelen İbn Sînâ'nın anılan risalesine dayanarak Arap Dili'ndeki bazı harfler ile ibdâ, emr, tekvin, halk, nefis ve tabiat gibi ontolojik kavramlar arasında irtibatlar kurar ve bunu şematik biçimde ortaya koyar. Bütün bunlardan sonra ise “fâtihatü'l-kitâb” tamlamasıyla ilgili olarak Teftâzânî'nin nahvî/edebî izahlarını aktarır.¹⁹

III. Tefsire Giriş: Tanım ve Mahiyet Soruşturması

Molla Fenârî *Aynü'l-A'yân*'ın mukaddimesinde, “tefsirle ilgili hakikatlere tetkikle vâkıf olmanın yolu evvelemerde tefsirin efradını cami ağyarını mâni tanımını yapmaktan geçer” düşüncesinden hareketle ilk olarak tefsirin tanımı ve mahiyeti üzerinde durmuştur. Son dönemde tefsirin bildik anlamda bir ilmî disiplin olup olmadığı, dolayısıyla tefsirde müstakil bir usûlün bulunup bulunmadığı meselesi bağlamında da sıkça tartışılan bu konu hakkında Molla Fenârî'nin dikkat çektiği hususlar kayda değer niteliktedir. Kutbeddîn er-Râzî ile Sadeddîn et-Teftâzânî'nin tanımları çerçevesinde tefsirle ilgili bir mahiyet soruşturması yapan Molla Fenârî ilkin Kutbeddîn er-Râzî'nin, “Tefsir, Allah Teâlâ'nın yüce Kur'ân'ındaki muradının bahis konusu edildiği bir faaliyettir” (*hüve mâ yübbasü fîhi an murâdillâbi te'âlâ min kur'ânibi'l-mecâd*) şeklindeki tanımını tartışmaya açar. Bu tanım Molla Fenârî'ye göre bir yönüyle noksanlı, bir yönüyle de artandır. Çünkü Râzî'nin tanımı Kur'ân lafızlarının durum ve konumlarıyla (ahval) ilgili kıraat, Mekkî-Medenî, nasih-mensuh, nüzul tertibi gibi konuları kapsamadığı için efradını cami değildir. Öte yandan gerek fıkıh gerek kelâm ve

¹⁹ Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Ta'lika alâ Evâ'ilî'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no. 183, vr. 2^a-6^b.

akaid gibi ilimler de nasslarla sabit olan konularda Allah'ın muradını tespit etmeyi amaçlar. Bu açıdan bakıldığında tefsiri anılan ilimlerden farklı kılan bir özellik ortaya çıkmaz. O hâlde söz konusu tanım son derece genel olup tefsiri diğer ilimlerden tefrik ve temyiz etmediği için ağıyarını mâni de değildir.²⁰

Teftâzânî'nin, "Tefsir murada delalet açısından Allah'ın kelâmındaki lafızların ahvalini bahis konusu eden bir ilimdir" (*hüve'l-ilmü'l-bâbisü an ahvâli elfâzi kelâmillâhi te'âlâ min haysü'd-delâleti ale'l-murâd*) şeklindeki tanımına gelince, Fenârî'ye göre bu tanım da sorunludur. Gerçi Teftâzânî "lafızların ahvalı" kaydıyla Kutbeddîn er-Râzî'nin tanımında göze çarpan eksikliği gidermiş ve yine "min haysü'd-delâle" (delalet açısından) kaydıyla tefsiri diğer şer'î ilimler ile edebî ilimlerden ayırt etmiştir. Ancak bu tanıma göre tefsir, Kur'ân elfazını sadece murada delalet açısından bahis konusu etmektedir. Oysa tefsir med, imale, kasr gibi birçok kıraat bahsinde olduğu gibi mana ile ilişkisi olmayan ve/veya manaya katkısı bulunmayan konuları da kapsamaktadır.

Diğer taraftan Teftâzânî'nin tanımında geçen "murad" kelimesi oldukça belirsizdir. Şayet "murad"dan kastedilen mutlak manada kelâmıla ilgiliyse, o takdirde bunun kapsamına edebî ilimler de girer. Yok eğer "murad"dan kastedilen, Allah'ın kelâmındaki gerçek mana ve maksat ise tefsir faaliyeti bunu karşılamaz. Çünkü tefsirde takip edilen yöntem genellikle ya haber-i vâhid türünde rivayete ya da Arap Dili'nin kural ve kaideleri çerçevesinde dirayete dayanır. Ne var ki hem rivayete hem dirayete dayalı tefsir zannidir. Zira bilindiği üzere her insanın anlayış ve kavrayışı kendi kapasitesi kadardır. Bu yüzden, ilim ve irfanda öncü şahsiyetler (meşâyih) iman konusunda, "Allah'a, O'nun katından gelen kitaptaki murad ve maksadına iman ettim" denilmesini tavsiye etmişler, müfessirler de görüş zikrederken manayı tayin iddiasında bulunmamışlardır.

Eğer "Allah'ın muradı"ndan müfessirin zannındaki murad ve maksat kastediliyorsa, bu da iki açıdan tartışmaya açıktır. Bir kere, tefsir her müfessire göre değişkenlik arz eder. Ayrıca insan zihni lafızların manaları hususunda insiyakî olarak hakikatin kendisini (nefsü'l-emr) tayine yönelir. Bu sebeple, tefsirde kesinlik iddiası içeren bir tanım geliştirmek yerine tanımda, "Allah'ın muradı olduğu düşünülen manaya delaleti açısından..." şeklinde bir ihtiraz kaydı koymak gerekir.

²⁰ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân (Tefsîru'l-Fâtîha)*, Rifat Bey Matbaası, Dersaadet 1325, 4.

Öte yandan Teftâzânî'nin tanımında geçen "ilim" kelimesi, yaygın ve yerleşik lisanî örfte usûl, kavaid ve/veya bunlar sayesinde oluşan yetiler (meleke) için kullanılır. Oysa tefsir, birkaç konu hâriç, alt başlıkları itibariyle tikel meseleleri ihtiva eden tümel ilkelere (*ķavâ'id*) sahip değildir.²¹ Tefsirdeki usûl ve kaide boşluğu ancak diğer ilimlerin desteğiyle giderilebilir. Sonuç olarak Teftâzânî'nin tefsir tanımı da hem yetersiz hem de birçok yönden şerhe muhtaç niteliktedir.²²

Molla Fenâri'ye göre bütün bu hususlar dikkate alındığında tefsirle ilgili en isabetli tanım, "Gerek Kur'ân'la ilgili olması bakımından gerekse Kur'ân'ın murad-ı ilâhî olarak bilinen ve/veya düşünülen delaleti açısından Allah Teâlâ'nın kelâmına ait durumları (ahval) insan takati nispetinde bilmektir" şeklinde yapılabilir. Bu tanıma göre denebilir ki tefsir yaygın ve yerleşik anlamda ilim değil, bir bilgi alanından ibarettir. Nitekim kimi zaman "tefsir usûlü" anlamında kullanılan "Ulûmü'l-Kur'ân" kavramı da bir metodolojiye değil Kur'ân'la doğrudan veya dolaylı bilgilere işaret etmektedir. Gerek Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burbân*'ı ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ı gibi klasik eserler, gerekse modern dönemde telif edilen ve "Tefsir Usûlü" diye isimlendirilen eserler de bunun böyle olduğunu belgelemektedir. Zira bütün bu eserlerdeki bilgiler, anlama ve yorumlamayla ilgili sistematik bir usûlden ziyade Kur'ân'la bir şekilde irtibatlı konulara dair bir doküman mahiyetindedir. Bu durum, hem tefsirin kelâm, fıkıh gibi tematik alanı sınırlı bir ilim hüviyetinde olmamasından, hem de özellikle fıkıh, hadis gibi ilimlere ait usûllerden bağımsız bir usûlünün bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

²¹ Molla Fenâri, Mekki-Medenî bahsiyle ilgili başlık altında tefsir ulemasından nakledilen birtakım küllî kaidelerden söz eder. Kur'ân'da geçen "*Yâ eyyübe'n-nâs*" (Ey insanlar!) şeklindeki hitapların tümü Mekke ehline, "*Yâ eyyühellezîne âmenîn*" (Ey iman edenler!) şeklindeki hitapların tümü Medine ehline, "*Kul*" (De ki) diye başlayan hitapların tümü Hz. Peygamber'e yöneliktir. Keza, darb-ı meseller ve geçmiş milletlerden söz eden tüm sureler Mekki [Orijinal metinde sehven "*medeniyyetin*" şeklinde yazılmıştır; ancak ibarenin "*mekkiyyetin*" olması gerekir], şer'î ahkâm, had cezaları gibi konuları ihtiva eden tüm sureler ise Medenî'dir. Kuşkusuz bu küllî kaidelerin istisnaları vardır. Mesela, Bakara Suresi Medenî olmasına rağmen hem darb-ı meseller hem de geçmiş milletlere dair haberler içermekte, yine En'âm Suresi Mekki olmasına rağmen birtakım şer'î hükümler ihtiva etmektedir. Ancak hüküm verirken genele itibar edilir. Nitekim "Kısmen tahsise uğramamış âmm yoktur" sözünde olduğu gibi, küllî kaidelerde de birtakım istisnalar olabilir; ancak bu istisnalar genel kaideyi bozmaz. Bk. Molla Fenâri, *Aynü'l-A'şân*, 79.

²² Molla Fenâri, *Aynü'l-A'şân*, 5.

Eğer yanlış anlamadıysak Molla Fenârî'ye göre tefsir, klasik Ulûmü'l-Kur'ân kitaplarına mevzu teşkil eden Mekkî-Medenî, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, münasebat (tenasübü'l-ây ve's-süver), kıraat, dil ve belâgat gibi bahisler çerçevesinde sürdürülen bir faaliyet olduğunda ancak Kur'ân'daki zahîrî anlamın tespitine yönelik bir ilk adıma tekabül eder ve dolayısıyla böyle bir faaliyet ilim olarak tesmiye edilemez. Diğer ilimlerden bağımsız hâliyle tefsir sistematik bir ilimden ziyade tikel bilgi alanına karşılık gelir. Muhtemelen bu sebeptendir ki Molla Fenârî tefsir tanımında, tümellik/küllîlik vasfı taşıyan ilim yerine tikellik/cüzîlik ifade eden marifet terimini kullanmıştır.²³ Daha önce de belirttiği gibi tefsir, küllî kaidelere sahip bir ilim hüviyetini diğer ilimlerden faydalanmak (istimdat) suretiyle kazanır. Molla Fenârî bu bağlamda on altı ilimden söz eder. Bunlardan bir kısmı lugat, sarf, nahiv, iştikak gibi lafzî ilimlerdir. Bir kısmı mana ile ilgili olan ve rivayete dayanan esbab-ı nüzul, kasas, âsâr, sünen gibi ilimlerdir. Diğer bir kısmı hüküm istinbatında son derece gerekli olan usûl-i fikh ve pratik hayatın Müslümanca tanzimine yönelik muamelat, ibadet, ahlâk, tezkir gibi ilimlerdir. İlmiyle âmil olana Allah tarafından bahşedilen mevhibe ilmi de bu kapsamda yer alır ve sonuçta tefsir bütün bu ilimlerden istifadeyle bildik anlamda bir ilim hüviyeti kazanır. Keza müfessir de Kur'ân'ı bütün bu ilimler ışığında anlayıp yorumladığı takdirde, reyle tefsiri yasaklayan hadisteki tehdide muhatap olmaktan kurtulur. Müfessir, tefsir için gerekli olmayan ilimlerde yetkin olmayabilir. Bilgi donanımı yetersiz olduğu alanlarda erbabına başvurmalı ve/veya erbabından iktibasta bulunmalıdır. Tefsir için gerekli ilimlere sahip olmadığı hâlde sırf kendi görüşüne dayanan kimse, yorum faaliyetinde zan ve tahmine göre hareket eder ve böyle bir hareket tarzı kendisini vahiy sahibinin yerine koymakla eşdeğerdir.²⁴

Molla Fenârî, tefsirin faydalandığı ilimlerden söz ettikten sonra ilginç bir noktaya temas eder. Bu noktada mantıkçılığını konuşturan Molla Fenârî şöyle der: Tefsir Kur'ân'daki lafız ve anlamlara yönelik izahatta dilbilimlerinden, hadis, kasas ve âsâr gibi rivayet kaynaklı ilimlerden ve yine şer'î hükümlerin istinbatında fıkıh usûlünden yararlanmaktadır. Bu gayet doğaldır; ancak müfessirin bilmesi gereken kelâm, ahlâk, ibadet, muamelat, tezkir gibi diğer ilimler, tefsirin faydalandığı ilimler olduğu kadar tefsir faaliyetinin hedefi ve semeresi olarak da görülebilir. O hâlde, sözgelimi, tefsirde hem ibadet, ahlâk ve

²³ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bk. Boyalık, M. T., *a.g.e.*, 133-134.

²⁴ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, 86-87.

hakikat gibi ilimlerden istifade etmek, hem de Kur'ân temelinde bu ilimleri üretmek bir kısır döngüye işaret etmez mi?²⁵

Bu soruya verdiği cevap Molla Fenârî'nin bir sonraki başlık altında etraflı biçimde ele alacağımız Kur'ân ve yorum anlayışını özetler niteliktedir. Çünkü ona göre Kur'ân, sonsuz ve sınırsız bir derya gibi olduğu için, anlam ve yorum imkânlarının tüketilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya yönelik çabalardan hiçbiri kendisinden sonraki çabaları gereksiz kılmaz. Kur'ân'da yeni bilgi ve anlam arayan kimsenin elde ettiği şeyler, kendisinden öncekilerin elde ettiklerinden farklı olacağı için tefsirin dil, rivayet ve usûl dışında kalan ibadet, ahlâk, hakikat gibi çeşitli ilimlerden istifade etmesi bir kısır döngü değil Kur'ân'da yeni anlam katmanlarının keşfi olarak görülmelidir.²⁶ Buna göre şöyle bir benzetme yapılabilir: Tefsir, dil ve rivayet temelinde yürütülen bir faaliyet olarak kelâm, fıkıh, ahlâk, hakikat gibi ilimler için bir hammadde tedarik alanıdır; ancak söz konusu ilimlerden istifade/istimdat etmesi hâlinde hammadde tedarik alanı olmaktan çıkıp ürün devşirme sahasına veya bizzat ürünün kendisine dönüşür. Kısaca tefsir, yalın hâliyle anlam ve yorum faaliyetinin ilk aşaması, diğer ilimlerle irtibata girdiğinde söz konusu faaliyetin hedef noktasıdır.

IV. Çok Boyutlu Anlam ve Yorum Nazariyesi

Molla Fenârî'nin anlam ve yorum nazariyesini anlamak için öncelikle onun nasıl bir Kur'ân tasavvuruna sahip olduğunu betimlemek gerekir. Bir önceki başlık altında da kısaca işaret edildiği üzere Molla Fenârî Kur'ân'ı sonsuz anlam potansiyeline sahip bir kelâm olarak görür. Kur'ân tasavvurunu irfanî bir temele oturtan Molla Fenârî, beşerin sonsuz nokteler ve incelikler içeren Kur'ân'daki anlamları tüketemeyeceğine inanır ve bu inancın muktezasınca Kur'ân'a yönelik her anlama ve yorumlama faaliyetinin kendinden sonraki faaliyetleri işlevsiz ve geçersiz kılmayacağını söyler.²⁷

Bu noktada keşf ve ilhama dayalı yorum anlayışını benimsemiş gözükken Molla Fenârî, tefsir-tevil ayrımını değerlendirdiği başlık altında ise beyanı esas alan bir yaklaşım sergiler ve bu bağlamda tevile ilgili olarak sahih (münkâd) ve fasit (müstekreh) şeklinde iki farklı kategoriden söz eder. Buna göre mutlakin

²⁵ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, 88.

²⁶ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, 88.

²⁷ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, 88.

delilsiz olarak takyit edilmesi, sözgelimi, “Yok eğer [duygularınıza yenik düşüp] Peygamber’e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yâr ve yardımcısıdır. Keza Cebrail, mümin olmanın hakkını verenler (*sâlibu’l-mü’minîn*) ve hattâ melekler de onun yardımcısıdır.” (Tahrîm 66/4) mealindeki ayette geçen “sâlibu’l-mü’minîn” lafzının medlulünü –Şia’nın yaptığı gibi– Hz. Ali ile sınırlandırmak fasit/müstekreh bir tevildir. Benzer şekilde, “Gün gelecek, bütün her şey ayan beyan ortaya çıkıp paçalar tutuşacaktır. İşte o gün kâfirler [kınanıp azarlanmak için] Allah’ın huzurunda secdeye çağrılacaklar ve fakat bunu başaramayacaklar.” (Kalem 68/42) mealindeki ayette geçen “*sâk*” kelimesine bildik anlamda “baldır” anlamı yüklemek de yine fasit bir tevil örneğidir. Buna mukabil, müşterek lafızları muhtevi ayetlerde anlam ve yorumun farklılaşması makbul addedilebilir. Mesela, “Gözler O’nu idrak edemez.” (En’âm 6/103) ayetinde geçen “*el-ebâr*” kelimesinin yaygın ve yerleşik anlamda göz mü yoksa kalp gözü mü olduğu noktasında ortaya çıkan anlam ve yorum farklılığı bu kabilden sayılabilir.²⁸ Sahih teville konu olan ayetlerdeki mana ve muhteva akla hitap ediyorsa, bu durumda kastedilen anlam, “[Ey Peygamber!] Biz sana feyiz kaynağı olan bu Kur’ân’ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler, akl-ı selim sahipleri de ondan ders alsınlar.” (Sâd 38/29) ayetinde de işaret edildiği üzere akfî deliller ışığında keşfedilir. Şayet teville konu olan ayetler şer’î meselelerle ilgiliyse, o takdirde muhkem ayet ve/veya mübeyyin Sünnet’e müracaat edilir. Yok eğer söz konusu ayetler itikadî haberlerle ilgiliyse bu durumda akfî hüccetlere, göreceli/sübjektif bildirimlerle ilgili olduğu takdirde ise, kıssaların yorumunda olduğu gibi sahîh nakillere başvurulur.²⁹

Gerek sahîh teville ilgili bu ölçütlere, gerekse fasit teville ilgili niteliklere bakıldığında Molla Fenârî’nin yorumda sıhhat şartlarının temelde beyana, yani dil ve usûl ilmine dayandığı söylenebilir. Aynı şekilde rey ile tefsirin caiz olup olmadığı meselesinde de beyanî usûlü esas alan bir anlayışı benimsediği ileri sürülebilir. Zira Molla Fenârî “Rey ile tefsir caiz midir, değil midir?” meselesinde ilkin tefsirde cevaz şartının sahîh nakilden ibaret olduğu yönündeki selefî görüşü ve bu görüşe mesnet oluşturan birtakım rivayetleri nakleder; ancak kendisi cevaz fikrini benimser. Çünkü çoğunluk İslâm uleması rey ile tefsirin başta Kur’ân’ın teşvik edici beyanları olmak üzere Hz. Peygamber ve sahabeden gelen bir dizi rivayet (haber/eser) ve icmâ delaletiyle caiz olduğuna

²⁸ Molla Fenârî, *Aynü’l-A’yan*, 7.

²⁹ Molla Fenârî, *Aynü’l-A’yan*, 7.

hükmetmiştir. Nitekim birçok ayet Kur'ân üzerinde tedebbür ve tefekkür edilmesini, mana ve mesajının anlaşılmasını ve insanlara ulaştırılmasını salık vermektedir. Öte yandan Hz. Peygamber ve büyük sahabiler Kur'ân'ın tefsiri hususunda teşvik edici beyanlarda bulunmuşlardır. “Kim kendi reyine dayanarak Kur'ân hakkında yorum üretirse...” anlamındaki hadise gelince, bu hadisteki ikaz ve tehdit şu tür anlayışlara yönelik olsa gerektir:

(1) Kur'ân'ı delilsiz ve mesnetsiz biçimde sırf sübjektif kanaatlere göre anlamlandırmak; (2) Kişisel görüşü Kur'ân'ın manasını tayinde ölçüt kılmak ve tıpkı Mutezile'nin “*ilâ rabbihâ nâzırab*” (Kıyâme 75/23) ayetindeki “*nâzırab*” (nazar) kelimesini “bakmak” anlamında değil, “lütfunu ummak” manasında anlayıp yorumlaması gibi, kendi mezhebinin görüşünü Kur'ân'a onaylatmak; (3) İnsanların bilmek zorunda olmadıkları müteşabihatı tevile kalkışmak; (4) Kişisel görüş ve ictihada dayanan bir yoruma mutlak doğruluk değeri atfetmek ki böyle bir anlayışa sahip kimse, kendisini vahiy sahibinin yerine koymuş olur.³⁰

Bütün bu görüşlerinden hareketle denebilir ki Molla Fenârî'ye göre yorum, her şeyden önce dil, rivayet ve usûl-i fıkhtan tedarik edilen beyanî ölçütlerle sınanabilir nitelikte olmalıdır. Diğer bir deyişle, yorumun sıhhati beyanî ölçütlerle test edilmelidir. Ancak *Aynü'l-A'yân*'da bilhassa “Hakaik” ve “Maarif” başlıkları altında çoğu kez Konevî ve İbnü'l-Arabî'ye atıfla zikredilen görüş ve yorumlar beyanın sınırlarını çok aşmakta, dolayısıyla tevile ilgili mezkûr sıhhat şartları âdetâ buharlaşmaktadır. Oysa Molla Fenârî tefsirin tanımında mütekellim ve kasıt (murad-ı ilâhî) unsuruna vurgu yapmıştır. Bu vurgu tevilin fasit sayılma gerekçesinin aynı zamanda mütekellim ve kasıt unsurunun göz ardı edilmesiyle ilgili olduğunu gösterir. Ancak *Aynü'l-A'yân*'daki birçok yorumda söz konusu unsurun göz ardı edildiği, hatta Kur'ân'ın hiç konuşmadığı konularda konuşturulduğu söylenebilir. Bu noktada denebilir ki Molla Fenârî'nin tevil konusunda zikrettiği kabul ve red şartları nassın zahirî anlam düzeyiyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, söz konusu şartlar ibarenin delaletinde geçerlidir. Oysa Kur'ân'daki anlam içerikleri tek değil çok katmanlıdır. Çünkü Kur'ân, Molla Fenârî'nin ifadesiyle, yorumcunun önüne sunduğu yeni anlam alanlarıyla âdetâ sınırsız bir umman gibidir. Böyle olduğu içindir ki Kur'ân'dan sağlanan faydaların sonu ve sınırı bulunmadığı gibi, ondan

³⁰ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 8-9.

çıkarılacak anlamların da sonu yoktur.³¹ Bilebildiğimiz kadarıyla bu anlayış işârî tefsir geleneğinde ilk defa Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) tarafından formüle edilmiştir. Zira Tüsterî özetle şöyle demiştir: Kur’ân Allah’ın kelâm sıfatının tecellisidir. O’nun kelâmı sonsuz ve sınırsız olduğuna göre Kur’ân’daki anlamlar da sonsuzdur. Beşerin Kur’ân’ı anlama imkânı Allah’ın veli kullarının kalplerine bahşettiği fütuhatla doğru orantılıdır.³²

Madem ki Kur’ân’ın içerdiği anlam sonsuzdur, o hâlde Molla Fenârî’ye göre onu anlama ve yorumlamaya yönelik hiçbir çaba kendinden öncekini anlamsız kılmayacağı gibi anlam ve yorum imkânlarını da tüketmeyecektir. Yorumcu kendinden önceki nesillerin Kur’ân’ı nasıl anlayıp yorumladıklarını bildiği zaman bu bilgi onun için yeni anlam ve yorum keşiflerinin kapısını açmayı mümkün kılacak bir doğru anahtar (*miftâh-ı sabîh*) ve aynı zamanda Kur’ân’daki sonsuz anlam deryasından önceki nesillerin keşfedemedikleri incelikleri keşfetmeyi sağlayacak bir yol haritası (*minhâc-ı mübîn*) işlevi görür. Diğer taraftan, feyz-i ilâhî ve lütf-i rahmanî sınırsız olduğuna, melekût kapıları kapanmadığına ve hakikati arayan herkese lahutî sırlardan az çok bir pay ayrıldığına göre Kur’ân’dan yeni bir bilgi ve anlam talep eden kişinin elde edecekleri kendisinden öncekilerin elde ettiklerinden farklılık arz edecektir.³³

Anlam ve yorumdaki bu farklılık ve çeşitlilik imkânı tasavvufî gelenekte, “Her ayetin zahr (zahir), batn (bâtın), had ve matlaı vardır” şeklindeki bir rivayete dayandırılır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı selefi âlimlerce uydurma kabul edilen bu rivayeteki³⁴ zahr, batn, had ve matlaı kavramlarının ne manaya geldiği konusuna geniş yer veren Molla Fenârî ilkin Sadreddîn el-Konevî’nin Fâtiha Suresi tefsirindeki görüşlerini aktarır ve daha sonra, “Hâslı, bu dört kavram, açıklık ve gizlilik mertebelerine göre [katmanlaşan] manaların isimleridir.” diyerek konuyu özetler. Bunun ardından yine Konevî’nin Fâtiha Suresi’nden iktibaslarla besmeledeki anlam mertebelerine ilişkin yorumlar nakleder. Bâtınî karakterli bu yorumlarda zahr, bâtn, had ve matlaı mertebesine tekabül eden anlamlar ile vahdet-i vücûd felsefesinde varlığın beş küllî mertebesini ifade etmek maksadıyla kullanılan hazerât-i hams kavramı

³¹ Molla Fenârî, *Aynü’l-Ayân*, 88.

³² Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, Matbaatü’s-Saade, Mısır 1908, 91.

³³ Molla Fenârî, *Aynü’l-Ayân*, 88.

³⁴ Rivayetin tahlil ve tenkidi hakkında geniş bilgi için bk. Öztürk, Mustafa, *Kur’ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, 225-232.

çerçevesinde ilişki kurulur.³⁵ Allah'ın isim, sıfat ve tecellilerinin, dolayısıyla bunların mazharlarının nihayetsiz olduğu inancını yansıtan bu ilişkiye göre gerek Kur'ân'da gerek küllî varlık mertebelerinde mevcut olan zahir, bâtin, had ve matla' unsurları birbirinden bağımsız değildir. Aksine bu dört unsur birbiriyle bağlantılı olup geçişken bir yapıya sahiptir. Zira zahir bâtına dönüşebilir; dolayısıyla zahirden bâtına terakki edilebilir. Keza bâtin üzerinde düşünmek had mertebesini keşfettirir ve bu üçünün etkileşimi matla' noktasına ulaşmayı temin eder. Ancak burada söz konusu olan geçişler ve keşifler, zihinsel çaba anlamındaki düşünce süreçleriyle değil derunî ve manevî bir tecrübeyle gerçekleşir.

Böyle bir tecrübede Kur'ân hiçbir zaman anlam alanı Arap Dili'nin yapısındaki objektif usul ve kaidelere göre belirlenen, salt dilsel ve tarihsel bir metin olarak algılanamaz. Dolayısıyla sûfinin iç dünyasında hâsıl olan işârî manalar, ibare düzeyiyle sınırlı beyanın sıhhat ölçütleriyle sınıanamaz. Çünkü artık Kur'ân sûfinin nazarında, –İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle– Araplar'a nazil olan bir kitap değil, kalbe inen bir ilâhî hitaptır.³⁶ Öte yandan bizzat Arap Dili'nin kendisi, ilâhî dilin tezahür ve tecellisinin bir sonucudur. Kur'ân Allah kelâmıdır; aynı şekilde varlık da Allah'ın kelâmıdır. Arif için önemli olan, Allah'ın kelâmını dilin zahiri açısından anlamak değil, mütekellime, kelâmının varlık ve metin düzeylerinin hepsinde aynı anda kulak vermektir. Arifin Kur'ân'a kulak vermesinin ifade ettiği anlam ise onun dış dünyadaki varlık kelimelerine ve içindeki nefsin kelimelerine kulak vermesidir ki âfâk ve enfüsteki işaretler kendisine ancak bu sayede ayan olur.³⁷

Özetle Molla Fenârî'nin anlam ve yorum nazariyesi hakkında şunlar söylenebilir: Dil kuralları ve rivayetler ışığında gerçekleştirilen bir faaliyet olarak tefsir Kur'ân'ı anlama ve yorumlamanın zahirî ve aynı zamanda ibtidâî aşamasını ifade eder. Bu aşamada tefsir küllî kaidelere sahip bir ilim olmaktan ziyade Kur'ân'daki zahirî anlamın tespitini mümkün kılan bir malumat alanı hüviyetindedir. Zahirî anlamın tespit ve tayininde dilin yanında siyak-sıbak, ayetler ve sureler arasındaki münasebet, sebab-i nüzul gibi bilgilerden istifade

³⁵ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 9-12. Molla Fenârî'nin vahdet-i vücûd anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Aşkar, M., *a.g.e.*, 94-128.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, IV, 427.

³⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân" (çev. Ömer Özsoy), *İslâmîyât*, II/3 (1999), 36.

edilir. Ne var ki Kur'ân'ı anlama faaliyeti tek düzeyli değildir. Tefsir dil ve rivayet ekseninde zahirî anlamın tespitine yönelik bir faaliyet olarak zannî sonuçlar vermesinin yanında sınırlı bir kavramsal içeriğe sahiptir. Oysa ki ilâhî isim, sıfat ve tecellilerin mazharı yalnızca Kur'ân değil bütün varlık âlemidir. Nasıl ki Kur'ân Allah'ın mushafta kayıtlı kelimeleridir; bütün bir varlık da Allah'ın dış dünyaya kodlanmış kelimeleridir. Yine nasıl ki Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri sınırsızdır; Kur'ân'daki anlamlar da aynı şekilde sınırsızdır. Binaenaleyh, Kur'ân'daki ibareler keşfedilmeyi bekleyen işaretlerle doludur. Bu işaretlerin keşfi için, dilin zahirinden ilâhî hitabın bâtınına nüfuz edilmesi gerekir. Avama mahsus bir dinî tecrübe düzeyinde kalındığı ve beşerî dilin sınırlarına hapsolunduğu takdirde bâtına nüfuz mümkün değildir.³⁸ Bununla birlikte, anlam ve yorumda hareket noktası zahirdir; çünkü zahir simgedir; simge olmadan simgelenene geçilmez. Diğer bir deyişle, işarete geçiş köprüsünde (itibar) ibare büsbütün yok farz edilemez.

Molla Fenârî'ye göre hakikat çokluk kabul etmez. Dahası hakikat tektir; ancak tevil (yorum) hem müteaddit hem de zannîdir. Çünkü beyanî anlamda tevil bir icthadî faaliyettir. İctihadda isabet kaydedilebileceği gibi aksi de pekâlâ mümkündür. Ayrıca kesin delil ya da sarîh nassla sabit olmayan bir konuda hakikatin nefsül-emrde (gerçekte) ne olduğu tayin edilemeyeceğine göre farklı icthad ve yorumlar arasında birbirini nakzedici bir tercih de söz konusu olmayacaktır.³⁹ Rey ve icthada dayalı bir faaliyet olan tevil, ilâhî muradı tayin ve tespit imkânı sağlamaz. Dolayısıyla hiçbir tevil Allah'ın muradına eşitlenemez. Reyle tefsiri yasaklayan hadisteki tehdit, tevilde mutlak doğruluk iddiasında bulunmaya yöneliktir.⁴⁰ Bütün bunların yanında Kur'ân'daki anlam çok katmanlı olduğu için, usulü dairesince yapılan her yorum değerlidir. Ayrıca, Kur'ân'daki sınırsız anlam potansiyelinin tüketilmesi mümkün olmadığına göre yorum, ucu açık bir süreç olarak görülmelidir.⁴¹ Bu süreçte zahirden bâtına, ibareden işarete intikaller olacaktır; ancak işaret düzeyinde anlam içsel keşif tecrübesiyle kalbe

³⁸ Molla Fenârî de diğer bütün irfan ehli gibi, zahir-bâtin mana ayrımından hareketle Kur'ân karşısında insanları avam-havâs şeklinde iki kategoriye ayırır. Bu ayrıma göre avam Kur'ân'ın ancak zahirini anlayabilir; havâs ise onun bâtını/derunî manalarını kavrayabilir. Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 86.

³⁹ Molla Fenârî, *Fusûlî'l-Bedâi' fî Usûli'l-Şerâi'*, Matbaatü Şeyh Yahya Efendi, İstanbul 1289, II, 415-417; Boyalık, M. T., *a.g.e.*, 105-112.

⁴⁰ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 7-9.

⁴¹ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 88.

doğduğu için, sūfînin yorumu beşerî/vazî dilin kalıplarına sığdırılmaz ve dolayısıyla bu dilin kurallarıyla da sınınamaz.

V. Yorumda Bâtînîlik/Hurufîlik

Daha önce de belirttiğimiz gibi Molla Fenârî Osmanlı ilim ve kültür geleneğindeki çok yönlülüğün bir yansıması olarak Kur'ân tefsirinde senkretik bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Bu anlayış, kendine özgü perspektifinde beyan, burhan ve irfana dayalı bilgi sistemlerini bir arada kullanabilmekte ve bu üç farklı sistem arasında bir uzlaşma zemini oluşturabilmektedir. Nitekim Molla Fenârî, Fâtıha Suresi'nin tefsirinde, sözgelimi Begavî veya başka bir muhaddise atfen bir rivayet nakletmekte ve bunu yaparken klasik rivayet tefsirlerindeki bildik dil ve üslubu kullanmakta, ama aynı bağlamda ve bir anda İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerindeki sembolik, metafizik içermelere sahip olan ağır ve ağıdalı üsluba geçiş yapmaktadır. Bu geçişle birlikte yorum da beyanî olmaktan çıkıp tamamen irfanî bir hüviyet kazanmakta, hâliyle beyanî ölçütlerle sınınamabilir olmaktan da çıkmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, Molla Fenârî Fâtıha Suresi'nin başındaki besmelenin tefsiriyle ilgili olarak “Maarif” başlığı altında bâ harfinin üstün meziyetlerine dair özetle şunları kaydetmektedir:

(1) Bâ harfi dikey değil yatay biçimde yazıldığı için yumuşak ve mütevazı karakterli bir harftir. Nitekim Hz. Peygamber, “Kim mütevazı olursa Allah onu yüceltir” buyurmuştur. Bunun içindir ki Allah dikey yazılan elifin aksine bâ harfini yüceltmıştır. (2) Bâ harfi ilsak ve vasl (bağlantı) işlevi görür. Harfler sıla-i rahim bağı oluşturduğu için Allah da munkatı elifin aksine onu vuslata mazhar kılmıştır. Nitekim bir kudsî hadiste Allah Teâlâ sıla-i rahimde bulunana kendisinin de yakınlık göstereceğini, sıla-i rahmi kesen kimseyle de ilişkisini keseceğini bildirmiştir. (3) Şekil ve anlam yönünden yumuşak karakterli olmasından dolayı bâ harfi Allah'ın nezdinde itibarlı olma şerefine nâilîyet bakımından eşsiz ve emsalsiz bir konuma sahiptir. Çünkü Allah Teâlâ, “Ben, benim hatırım için (*min ecî*) yumuşak kalpli olanların yanındayım” buyurmuştur. (4) Bâ harfinin üstün/yüce bir harf oluşunun diğer bir göstergesi de elifin aksine noktalı oluşudur. Ayrıca bu harf himmet (niyet-maksat-hedef) yönünden de üstünlük vasfını haizdir. Zira bâ harfi tıpkı sadece tek olana (Allah'a) yönelen ve sadece teki seven bir muvahhid gibi olmak için bir tek nokta kabul eder. (5) Bâ harfi Hakk'a kurbîyet talebinde samimi ve sadakatlidir... (6) Bâ harfi şekil itibarıyla tâbî konumundadır. Çünkü alfabedeki yeri eliften

sonradır; ama mana itibariyle metbudur. Çünkü bâ lafzındaki elif ona tâbidir. Manada metbu olan daha güçlüdür. (7) Bâ harfi âmildir. Bu da onun güçlü olduğunu gösterir. (8) Bâ harfi hakikatleri hususunda kâmil, amel etme konusunda mükemmeldir. Ayrıca kendinden sonraki harfi de tıpkı kendisi gibi yumuşak karakterli kılan bir yapıya sahiptir. (9) Bâ şefevî bir harftir. Böyle olduğu için, telaffuz edilirken ağız diğer hiçbir harfte olmadığı şekilde açılır. Nitekim insanoğlunun “bezm-i elest”te Allah’a verdiği cevap da “Belâ” şeklinde vuku bulmuştur. Dolayısıyla, bezm-i elestteki bu soru-cevabın yazılı belgesi niteliğindeki kitabın (Kur’ân) bu harfle başlaması gayet şık olmuştur.⁴²

Kanaatimizce bütün bu ilginç yorumlar Molla Fenârî’nin tefsir anlayışını senkretik olarak nitelendirmeye yeterli veri oluşturmaktadır. Zira bâ harfiyle ilgili yorum muhtevası kâh hadisle, kâh lugat, iştikak ve nahivle, kâh mehâric-i hurufla, kâh hadisler üzerinden terğib ve tezkirle irtibatlandırılmış ve dolayısıyla bütün bunların hepsi bir arada harmanlanmıştır. Bu harmanın gözler önüne serdiği tablo bize göre tam anlamıyla bir senkretizmdir.

Söz konusu yorumların mahiyetine gelince, bizce bu yorumlar özü itibariyle bâtinî ve hurufî karakterlidir. Bilindiği gibi Hurufilik, temelde harflerin seslere ilişkin birer sembol olmasının ötesinde birtakım okkült anlamlar taşıdığı inancına dayanan bir düşünce sistemidir. Muhtemelen kelâmın ilâhî yönünden kaynaklanan bu inanışın insanlık tarihindeki kökeni tam olarak bilinmese de Eski Mısır, Mezopotamya, Hint ve Yunan medeniyetlerinde harflere ulûm-i garîbe çerçevesinde göndermeler yapılmıştır. Benzer şekilde Musevî gelenekte de kutsallık atfedilen harflerin birtakım gizli anlamlar taşıdıklarına inanılmıştır. Bu inanış farklı şekillerde İslâm dünyasında da yankı bulmuştur. Mesela, erken dönem aşırı Şîî fırkalardan Mansuriyye’nin öncüsü Ebû Mansur el-İclî (ö. 123/741) harflerin ontolojik önceliğinden, hattâ bunun da ötesinde noktanın önselliği (*asâlet-i nukta*) fikrinden söz etmiştir.⁴³

Harf ve sayı spekülasyonlarına dayalı teviller, bazı araştırmacılar tarafından Bâtunîler’e ait bazı kavramların tasavvufa intikalinde bir milat olarak gösterilen Sehl et-Tüsterî’den itibaren işârî tefsir literatürüne de girmiştir.

⁴² Molla Fenârî, *Aynü’l-Ayân*, 160.

⁴³ Usluer, Fatih, *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabcak Yayınları, İstanbul 2009, 107-109.

Harflerin en görkemlisinin elif olduğunu söyleyen Tüsterî,⁴⁴ tefsirinde hurufî karakterli ilginç yorumlara yer vermiştir. Mesela Tüsterî'ye göre Kur'ân'daki huruf-i mukattaanın pek çok anlamı olup bunları ancak ehl-i fehm olanlar bilebilir. Yine ona göre, “elif-lâm-mîm” Allah'ın bir ismidir.⁴⁵ Şayet bu harfler birbirinden bağımsız şekilde düşünülecek olursa, o takdirde elif Allah'ın telifi anlamına gelir. Lâm Allah'ın kadîm lütfü; mim ise O'nun yüceliğidir. Ayrıca elif harfî Allah'ı, lâm kulu ya da Cebraîl'i, mim harfî ise Hz. Peygamber'i simgelemektedir.⁴⁶

Tüsterî ile aynı dönemde yaşayan meşhur sûfî Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) ise harflerin gizli anlamlarına dair çok daha ilginç bir fikir ortaya atmıştır. “Kur'ân bütün ilimlerin lisanı, Kur'ân'ın lisanı da harflerdir.”⁴⁷ diyen Hallâc bu fikrini şöyle açıklamıştır:

Kur'ân'da her şeyin ilmi vardır. Kur'ân'ın ilmi surelerin evvelindeki harflerde, harflerin ilmi lâmelifte, lâmin ilmi elifte, elifin ilmi noktada, noktanın ilmi aslı marifette, aslı marifetin ilmi ezelde, ezelin ilmi meşîette, meşîetin ilmi gayb-ı ilâhîde, gayb-ı ilâhînin ilmi ise, hiçbir benzeri olmayan aşkın varlıktadır ve dolayısıyla ilmi de sadece kendisi bilir.⁴⁸

Diğer taraftan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) Allah'ın tüm harflere boyun eğmelerini emrettiğini, başlangıçta tüm harflerin elif şeklinde olduğunu ve aslı suretini sadece elif harfinin koruduğunu ileri sürmüştü; Nifferî (ö. 354/965'den sonra) ise elifin dışındaki tüm harflerin hasta olduğunu söylemiştir.⁴⁹ İslâm kültür tarihinde Mesleme el-Mecrî'î'den (ö. 398/1008) sonra “ulûm-i garîbe” ve/veya “gayb ilimleri” denilen simya, huruf, tılsım ve sihir konularında en geniş bilgiye sahip müelliflerden biri kabul edilen ve aynı zamanda Molla Fenârî'nin *Aynü'l-A'yân*'daki referans kaynaklarından biri olan Bûnî (ö. 622/1225) sayı ve harfler arasındaki anlamlı ve etkili münasebetler

⁴⁴ Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, 404.

⁴⁵ Tüsterî, *a.g.e.*, 11.

⁴⁶ Tüsterî, *a.g.e.*, 12.

⁴⁷ Hallâc-ı Mansur, Ebû'l-Muğîs Hüseyin b. Mansur, *Abbârü'l-Hallâc* (nşr. Louis Massignon & Paul Kraus), J. Vrin, Paris 1957, 71 (Arapça metin kısmı).

⁴⁸ Hallâc-ı Mansur, *a.g.e.*, 95-96.

⁴⁹ Schimmel, A., *Tasavvufun Boyutları* (çev. Ender Gürol), Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, 353; Şeybî, Kâmil Mustafa, *el-Fikrû's-Şî'î ve'n-Neçe'âtü's-Süfîyye hattâ Matla'i'l-Karnî's-Sânî Aşer el-Hicrî*, Mektebetü'n-Nehda, Bağdat 1966, 194.

(vefkler) ile bazı geometrik ve girift şekillerden birtakım ruhanî tesirlerin meydana geldiği, başta Allah'ın isimleri, besmele, Fâtiha ve Âyetü'l-Kürsî olmak üzere bazı sure, ayet ve duaların erbabına maddî âlemde tasarrufta bulunma imkânı bahşeden esrareniz ve manevî bir tesire sahip oldukları fikrini savunmuştur.⁵⁰

İşârî tefsir geleneğindeki hurufî eğilimler, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde çok daha derin ve komplike bir boyut kazanmıştır. İslâm kültüründe ilm-i hurufun yaygınlaşmasında önemli bir yer işgal eden İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde bu konuya geniş bir bölüm ayırmıştır. Selefî Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 285/898) “İlm-i huruf evliya ilmidir.” görüşüne aynıyla iştirak eden⁵¹ ve bu alandaki öncülere arasında Sehl et-Tüsterî, Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Hakîm et-Tirmizî, İbn Meserre (ö. 319/931) ve Hallâc-ı Mansur gibi isimleri zikreden İbnü'l-Arabî'ye⁵² göre harfler soyut birer göstergeden ibaret değildir. Bilakis harfler de diğer varlıklar gibi bir ümmettir. Tıpkı insanlar gibi peygamberleri ve şeriatları olup mükelleftirler. Yine biz insanlar gibi onların aralarında da avam, havâs ve havâssu'l-havâs olanlar vardır.⁵³

İslâm dünyasında Fazlullah-ı Hurufî'nin (ö. 796/1394) öncülüğünde başlı başına bir düşünce sistemi hâline gelen hurufî/bâtınî geleneğe özgü yorumlar Molla Fenârî tarafından da kayda değer bulunmuştur. Bâtınlığın temelde “Her zahirin bir bâtını vardır” düşüncesine dayandığı dikkate alındığında özellikle vahdet-i vücûd fikrini benimseyen mutasavvıfları nassları anlama ve yorumlama hususunda genel Bâtıniyye kategorisine yerleştirmek mümkündür. Bu noktada her ne kadar Molla Fenârî'nin teknik anlamda Bâtınî olduğu söylenemese de özellikle İbnü'l-Arabî, Konevî ve Bûnî gibi bâtınî eğilimli gözükten ve/veya en azından nassları anlama ve yorumlamada Bâtınîler'le hemen hemen aynı dil ve üslubu tercih eden mutasavvıf ve mütefekkirler vasıtasıyla bâtınî tevellere sıcak baktığı söylenebilir. Öte yandan Hurufî halifelerinin XIV-XV. yüzyıllarda Tebriz ve Halep yoluyla Anadolu'ya gelerek propagandaya başladıkları ve inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücûd ve ilm-

⁵⁰ Uludağ, Süleyman, “Bûnî, Ahmed b. Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI, 416.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 168.

⁵² İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 169; II, 581.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 266; a.mlf., *Harflerin İlmî* (çev. Mahmut Kanık), Asa Kitabevi, Bursa 2000, 14, 95.

i esrar-ı huruf gibi fikirler içerisinde gizleyerek yaymaya çalıştıkları⁵⁴ dikkate alındığında Molla Fenârî'nin bu akımdan etkilenmiş olma ihtimalinden de söz edilebilir.

Beyan epistemolojisi açısından bakıldığında, temelde ilâhî kelâmın tekvinî emir kipi (*keîin*) ile yaratılış arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu inancına, dolayısıyla harflerin ontolojik önceliğe sahip olduğu düşüncesine dayanan hurufî/bâtınî yorumların tefsir değeri yoktur. Ayrıca bu tür yorumlardaki içeriğin zühd, riyazet ve manevî tezkiye yoluyla sûflerinin kalplerine doğan işaretlerden ziyade temelde ulûm-i garîbeye dayanan birtakım nazariyelerden ibaret olduğu söylenebilir. Nitekim bu tür yorumlar başta İbn Teymiyye olmak üzere Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Bikâî (ö. 885/1480) gibi âlimlerce tahrif ve ilhad olarak değerlendirilmiş, çağdaş dönemde telif edilen tefsir tarihi kitaplarında ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerine ait yorumlar nazarî-işârî tefsir kategorisinde adamakıllı eleştirilmiş ve bu eleştirilerde özellikle Kur'ân'ı aslî hedefinden saptırma noktasına dikkat çekilmiştir.⁵⁵ Kısaca, “Kur'ân'ı konuşmadığı konularda konuşturmak” anlamındaki bu eleştiriler bizce de isabetli gözükmektedir. *Vallâhu a'lem.*

⁵⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Usluer, F., *a.g.e.*, 17-26; Aksu, Hüsametdin, “Hurûflük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, 408-412.

⁵⁵ Bk. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts., II, 238-245.