

**KUR'AN'IN
BÂTİNÎ VE
İŞÂRÎ
YORUMU**



KURAMER



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

KURAMER Yayınları: 31
İlmî Toplantılar Serisi: 9

KUR'AN'IN BÂTİNÎ VE İŞÂRÎ YORUMU

Editör

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Yayın Koordinatörü

M. Turan Çalışkan

İmlâ, Transkripsiyon ve Dizin

Zeynep Sülün

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Furkan Selçuk Ertargin

Basım ve Cild: Pasifik Ofset Ltd. Şti.

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok

Kat: 2 34310 Haramidere/İSTANBUL Tel: 0212 412 17 77

Sertifika No: 12027

Birinci Basım: İstanbul, Nisan 2018

ISBN 978-605-9437-25-7

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



KURAMER

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Kur'an Araştırmaları Merkezi

Kısıklı Cad. Haluk Türksöy Sok. No: 4 Kat: 2 34662 Üsküdar/İstanbul

Tel: 0216 474 08 60 / (1910-1916) www.kuramer.org

Doç. Dr. Nihat Uzun

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri

Giriş

Öteden beri kutsal metinlerin sonsuz manalar içeren sırlı ve gizemli sözlerle dolu olduğuna dair bir yaklaşım olagelmıştır. İslam tarihi ve Kur’ân-ı Kerîm söz konusu olduğunda bu yaklaşımla ilgili olarak öncelikle Bâtınîler, ardından Tasavvuf ehli akla gelmektedir. Zikredilen bu grupların her ikisi de hem Kur’an hem de hadislerle ilgili olarak, önce zâhir-bâtın şeklinde bir ayrımı gündeme getirmişler, ardından bu nassların zâhirlerinin ötesinde çok farklı manalar barındırdığını iddia etmişlerdir. Onların bakış açısına göre, kutsal metinler her ne kadar belli bir dil üzere gönderilmiş yahut söylenmiş olsa da onların bu özelliği “avâm” olan insanlar içindir. Bu grupların “havâss” diye tabir ettiği kimseler ise kutsal metinlerin derinlerde olan anlamlarını bulup çıkaran ve bu işi yapmak için özel bir keşf ve ilhama mazhar olan kimselerdir. Onların avâm diye tabir edip başka (bir anlamda küçültücü) isimlerle de anıldıkları kimseler, nassları dilde gerçekleşmiş birer ibare olarak görüp, sarf-nahiv-belağat gibi dil araçlarından ve bağlamdan destek alarak yorumlayan âlimlerdir. Buna göre “havâss” yahut “seçkinler” diye tabir ettikleri kendileri ise, ibarelerin ötesinde var olduğunu düşündükleri işaret, latîfe, hakikat vb. ince ve derin manalara talip olan ve Allah’ın kendilerine doğrudan verdiği ilimle bunlara ulaşan kimseler anlamına gelir.

Dilin sınırları içinde kalarak kutsal metinleri anlamaya ve yorumlamaya çalışan âlimler, diğer bir deyişle beyan uleması ile bâtinî yorum taraftarları arasında geçmişten gelen bir gerginlik olduğunu söylemek mümkündür. Her

ne kadar bâtinî yorum biçimi daha sonra “işârî/sûfî tefsir”e kalbolmuş ve bu gerginliğin dozu azalmışsa da tamamen sıfırlanmış değildir. Bu tebliğde, özellikle “Kur'an'ı tefsir etmek” dendiği zaman akla gelen çoğunluk olan beyan ulemasının oluşturduğu tefsir geleneği açısından bâtinî ve işârî tefsirin nerede durduğunu ve nasıl karşılandığını tespit etmeye çalışacağız. Bunu yapabilmek için de öncelikle beyan ulemasının “tefsir” derken ne kastettiğini incelemekle işe başlamak yerinde olur kanaatindeyiz.

“Tefsir”i Tanımlamak

Bâtinî ve işârî yorumun tefsir disiplini açısından değerini incelemek için kanaatimizce öncelikle yapılması gereken şey “tefsir”in tanımıyla işe başlamak. Çünkü “Kur'an'ın tefsiri/yorumu” dendiği zaman neyin kastedildiği belirginleştirilirse, bâtinî ve işârî yorumların mahiyeti daha sağlıklı anlaşılabilir.

Tefsir, temelde Kur'an metnini dili ve tarihî bağlamı açısından çözümlenmeye yönelik olarak geliştirilmiş bir disiplindir.¹ Bununla birlikte klasik ilim geleneğimiz içerisinde Kur'an'ı tefsir etmenin ne manaya geldiğini ortaya koymak için çeşitli tefsir tanımları yapılmıştır. Her ne kadar tefsir faaliyeti erken dönemlerde başlamış olsa da, “tefsir”in tanımının² çok erken dönemlerden itibaren yapıldığını söylemek zordur. Görebildiğimiz kadarıyla tefsirin tanımı hicrî V. asırdan itibaren yapılmaya başlanmıştır.³

Yazdığı tefsirin mukaddimesinde tefsir ve te'vil kavramlarına yer veren Sa'lebî (ö. 427/1035) tefsiri ayetin nüzûlünü, durumunu, kıssasını ve hakkında indiği sebepleri bilmek şeklinde tanımlamıştır. Sa'lebî'ye göre insanlar bu konularda ancak rivayete dayalı olarak konuşabilirler.⁴

1 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 135.

2 Buradaki “tanım”dan kastımız, Kur'an'ı tefsir etmenin/yorumlamanın hangi faaliyet ve durumları ihtiva ettiğini belirten nispeten kapsamlı ve mantık ilminin ölçütlerine göre yapılmış tanımlardır. Dolayısıyla daha erken dönemde yer alan ve tefsir ve te'vil arasındaki ayrımı göstermek yahut tefsirde rivayetten sapmamak gibi konuları ele alırken yapılan açıklamaları bu kapsamda değerlendirmedik. Mesela Taberî'nin (ö. 310/923), tefsirinin mukaddimesinde yaptığı değerlendirmeler böyledir. Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, I, 78-79.

3 Tefsir'in tanımlarıyla ilgili bu kısmı yazarken doktora çalışması notlarından istifade ettiğim Arş. Gör. Enes Büyükk'e özellikle teşekkür etmek isterim.

4 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. İmâm Ebû Muhammed b. 'Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002, I, 87.

Bir başka müfessir Begavî (ö. 516/1122) de tefsire dair aynı minval üzere bir tanım yapmış ve “tefsir, ayetin sebab-i nüzûlü, durumu ve kıssası hakkında konuşmaktır. Bu da ancak isnadı sağlam olan rivayetle bilindir” demiştir.⁵

Bu tanımlarda her iki müfessirin de tefsirin ancak sağlam rivayetlere dayanan açıklamalar olabileceğini ve tefsire dirayetin (rey ve içtihat) karışmaması gerektiğini açıkça dile getirdiklerini görüyoruz. Her iki müfessirin rivayet ağırlıklı tefsir yazmış olması, onların bu tanımlarının sadece teoride kalmadığını da göstermektedir. Diğer yandan her iki müfessirin bu tutumu İmam el-Mâturidî'nin (ö. 333/944) tefsir ve te'vil ayrımını hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere Mâturidî'ye göre tefsir, sahabenin ayetlere ve onların nüzûl ortamına dair sahip oldukları bilgileri ve beyanları içermektedir.⁶ Belli ki bu müfessirlere göre sahabenin bu bilgileri sağlam senetlerle sonraki nesillere aktarıldığında Kur'an'ın tefsiri meselesi halledilmiş olmaktadır. İşin içine dirayet karıştırıldığında akla dayalı yorumlara kapı açılacağından ve bu yorumlar zannilikle malul indî görüşler olacağından Kur'an'ın tefsirinin bunlarla ilişkilendirilmemesi gerekir.

Tefsirin tanımını bütünüyle rivayeti merkeze alarak yapan âlimlerin yanında ve onlardan daha fazla olarak, genel manada Kur'an'ın ifadelerindeki manayı ortaya çıkarmayı merkeze alarak yapılan tefsir tanımları da vardır. Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) naklettiği bir tanıma göre âlimlerin örf ve adetlerinde “tefsir”, Kur'an-ı Kerîm'in manasını açıklamak ve beyan etmektir. Bu yönüyle tefsir çok genel bir manaya gelmekte ve Allah'ın kelamının manasını beyan etmek için yapılabilecek bütün faaliyetleri kapsamaktadır.⁷

Bununla birlikte, bu tanımlama biçimi çok genel ifadeler barındırması sebebiyle, tefsirin tanımı üzerinde daha fazla inceleme yapmak için veriler sunmamaktadır. Bu verilere ulaşabilmek için daha sonraki tefsir tanımlarını gözden geçirmemiz gerekmektedir.

5 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe li'n-Neşr, Riyâd 1417/1997, I, 46.

6 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtü Ebli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, I, 349.

7 Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî Muhammed et-Tehânevî, *Keşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 493; Ayrıca bkz. Ebû Abdillah Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr fî Kavâ'idü 'İlmi't-Tefsîr*, çev. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989, s. 47; Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mer'aşî, *Tertibu'l-'Ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 163.

Detaylandırılmış tefsir tanımlarının ilkinde dirayet müfessiri Beydâvî'de (ö. 685/1286) rastlamaktayız. Her ne kadar daha sonra gelecek olan Ebû Hayyân (ö. 745/1344) kendisinden önce tefsir için bir tanım (resm) yapan tefsir âliminin varlığına vakıf olmadığını ifade etse de⁸ tefsiri dirayetle ilişkilendirmesi yanında daha detaylı veriler de sunan tanım Beydâvî'ye ait olan tanımdır. Ona göre tefsir ilmi, Allah Teâlâ'nın, nebisine indirilen kitabının manalarını ve manalarının beyanını bilmeyi ve hükümlerini istihraç etmeyi ihtiva eden bir ilimdir.⁹ Onun yaptığı bu tanımı kendisinden sonra gelen İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)¹⁰ ve Zerkeşî (ö. 794/1392) de aktarmaktadır. Zerkeşî'nin aktarımına göre tefsir, nebisi Hz. Muhammed'e indirilen Allah'ın kitabının anlaşılmasının, manalarının beyanının, hikmet ve ahkâmının istihracının kendisiyle bilindiği ilimdir.¹¹

Zerkeşî, Beydâvî'nin tanımını değişiklik yapmadan aktarırken, kitabında başka bir tefsir tanımına daha yer vermektedir. Bu tanıma göre tefsir, ayeti, [ayetlerin] surelerini, kıssaların inişin ve o kıssalarda nazil olan işaretleri;¹² ayrıca ayetlerin mekkî-medenî tertibini, [ayetlerdeki] muhkem-müşâbihi, nâsîh-mensûhu, âm-hâssı, mutlak-mukayyedi, mücmel ve müfesseri bilmektir. Yine onun belirttiğine göre bazı âlimler bu tanıma haram-helal, vaad-vaid,

8 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1420/2000, I, 26.

9 Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-'Ulûm beyne Nâsiruddîn eṭ-Ṭûsî ve Nâsiruddîn el-Beydâvî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, Beyrut 1996, s. 96.

10 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Ḳâsîd ilâ Esne'l-Maḳâsîd fi Envâ'i'l-'Ulûm*, nşr. Abdülmün'im Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman, Daru'l-Fıkrî'l-Arabî, Kahire trs., s. 157.

11 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957, I, 13.

12 Buradaki "nâzil olan işaretler" ifadesi, görebildiğimiz kadarıyla sadece Zerkeşî'nin kullandığı bir ifadedir. Kendisinden sonra gelenler onun tarifini genel olarak almışlarsa da bu ifadeyi kullanmamış görünüyorlar (bkz. 13. dipnot). Ayrıca Suyûtî bu tanımı "ayetlerin inişini, onların durumlarını (şuûniha), kıssalarını ve onlarda nâzil olan sebepleri (esbâb) bilmek" şeklinde aktarmıştır (Bkz. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtḳân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısrîyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974, IV, 194). Bu durumda büyük ihtimalle Zerkeşî'nin ifadesinde imlâdan kaynaklanan bir hata vardır. Hata olmasa bile "işâretler" derken sūfîlerin terminolojisindeki "işâret"i kastettiği söylenemez. Zira Zerkeşî her ne kadar sūfîlerin "zararsız" işârî yorumlarını kabul edilebilir bulsa da, tefsirde asolan ona göre de sözün dilde kastettiği mana olduğu için, tefsir tanımının içine sūfîlerin metodunu tamamen onayladığını çağrıştıracak bir ifade eklemesi pek mümkün görünmemektedir.

emir-nehîy ve ibret ve meselleri bilmeyi de eklemiştir.¹³ Zerkeşî'nin aktardığı bu tanım da sonraki bazı kaynaklarda yer almıştır.¹⁴

Zerkeşî'den sonraki ulema arasında Cürçânî (ö. 816/1413) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) de tefsir tanımları yaptığına şahit olmaktayız. Cürçânî tefsiri, “ayetin manasının, durumunun, kıssasının ve iniş sebebinin [bunlara] açıkça delalet eden bir lafızla izah edilmesidir”¹⁵ şeklinde tanımlarken, Suyûtî, “nüzûlü, senedi, adabı, lafızları, lafızlarla ve hükümlerle ilgili manaları vb. şeyler cihetinden Aziz Kitab'ın ahvalinin kendisiyle araştırıldığı ilimdir” diye tarif etmektedir.¹⁶ Suyûtî bu tanımları yapmış olsa da başka bir eserinde en güzel tefsir tanımının Ebû Hayyân'a ait olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Tefsir ilminin tanımında, “insan takati nispetinde” kaydını ilk defa vurgulayan Mehmed Şah Fenârî'nin -ki bu zat ilk Osmanlı şeyhülislamı Molla Fenârî'nin oğludur-¹⁸ tefsir faaliyetiyle elde edilen bilginin zanniliğine ve müfessirin öznelliğine ilişkin bu vurgusu daha sonraki bazı âlimlerce de dikkate alınmıştır. Mesela Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) yaptığı tanımda “tefsir ilmi, beşer gücü nispetinde ve Arapça kaidelerin gerektirdiğine göre Kur'an nazımının manasını araştıran ilimdir”¹⁹ demektedir.

Yukarıda kendisinden bahsedilen Ebû Hayyân ulema arasında şöhret bulan tefsir tanımına Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetini de dâhil ederek şöyle bir tanım yapmıştır: “Tefsir, Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, bu lafızların delaletlerinin, kelime ve terkip durumundaki hükümlerinin, bu terkip hâ-

13 Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 148.

14 Mesela bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 194; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 31; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire trs., II, 18.

15 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 63.

16 Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *İtmâmu'd-Dirâye li Qur-râi'n-Nukâye*, nşr. İbrahim Acûz, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 20.

17 Bkz. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *et-Tabbîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, nşr. Ferhî Abdülkâdir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyad 1402/1982, s. 36-37.

18 Kemal Faruk Molla, “Mehmet Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Ferih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi*”, *Dîvan İlmi Araştırmalar*, 2005/1, cilt: X, sayı: 18, s. 266.

19 Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müşennâ, Bağdat 1941, I, 427. Ayrıca bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire trs., II, 3; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 13; Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1423/2003, s. 26.

linin onlara yüklediği manaların ve bunları tamamlayıcı hususların araştırıldığı ilimdir.” Ebû Hayyân tanımını verdikten sonra tanımda geçen unsurlarla neleri kastettiğini, bu unsurların hangi hususları içerip hangilerini dışarıda bıraktığını daha belirginleştirmek için bazı açıklamalarda bulunmaktadır.

Buna göre tanımda kullanılan “ilim” cins bir kelimedir. “Lafızların telâfuz keyfiyeti” kıraat ilmini, “delaletleri” ise bu ilim içinde kendisine ihtiyaç duyulan dil ilmini, yine lafızların “kelime ve terkip durumundaki hükümleri” de Sarf, İrab, Beyan ve Bedî’ ilimlerini ifade etmektedir. “Bu terkip hâlinin onlara yüklediği manalar” ifadesi ile hakikat veya mecaza delalet eden şeyler kastedilmektedir. Çünkü bir lafzın zâhiri bazen bir mana ifade etmekte, ancak bu zâhirî mananın ona verilmesi de mümkün olmamaktadır. Bu sebepten lafzın hakiki mananın dışında bir manaya hamledilmesi gerekir ki bu da mecazdır. “Bunları tamamlayıcı hususlar” ise neshe, sebab-i nüzûle, Kur'an'daki müphem olan hususları aydınlatan durum bilgisine ve benzeri şeylere karşılık gelmektedir.²⁰

Burada bir kısmını verdiğimiz tefsir tanımları hiç şüphesiz çeşitli yönlerden tahlile tâbi tutulabilir ve haklarında değerlendirmeler yapılabilir. Fakat biz genel bir değerlendirme yapmak istediğimizde şunları söyleyebiliriz: Âlimler tefsirin tanımını yaparken Kur'an'ı yorumlamak maksadıyla ona temel olarak iki tür yaklaşım olabileceğini göz önünde bulundurmışlardır. Bunlardan ilki, ayetlerin açıklanmasına yönelik özellikle nüzul dönemine şahitlik eden sahabilerden ve onların öğrencileri konumundaki ilk dönem neslinden gelen rivayetlere dayalı olarak tefsir yapmaktır. Görebildiğimiz kadarıyla tanım yapan ulemadan bazıları tefsiri sadece bu rivayetlerin çerçevesiyle sınırlandırmış ve ayetleri açıklarken aklî çıkarımlara yönelmemişlerdir. Onların böyle davranmalarının hiç kuşkusuz kendilerine göre haklı sebepleri vardır. Bunlar arasında dirayete dayalı ayet yorumlarının bir anlamda Kur'an hakkında Resûlullah ve ashaptan başka otoriteler türettiğinin ve bunun doğru olmayacağının düşünülmesi yer alıyor olabilir. Çünkü dirayete dayalı yorum yapanlar, yargılarını “Allah en doğrusunu bilir” şeklinde sonlandırsalar bile, neticede belli bir ayet hakkında Allah Resûlünün ve nüzule şahit olan, Kur'an'ın evvel emirde kendi ortamlarına indiği ashabın söylemediği bir şey söylemiş olmaktadırlar. Bu tür yorumlar tabiatları gereği zanni olmalarının yanında, temelsizlikle de muallel

20 Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, I, 26.

görülebilmektedir. Yukarıda tanımlarına yer verdiğimiz Sa'lebî ve Begavî gibi âlimlerin dirayetten ısrarla kaçınmalarında bu endişeler sezilebilmektedir.

Tefsiri sadece sağlam senetli rivayetlere dayalı olarak ayetlerin anlamlarını izah etmek şeklinde anlayan ulemanın yanında, yine tariflerden gördüğümüz kadarıyla, hem rivayetleri hem de aklın faaliyetini tefsire dâhil eden âlimler de vardır. Hatta bu grupta yer alan âlimler sayıca daha fazladır. Bu âlimlerin yaptığı tariflerde bir kapsayıcılık söz konusudur. Onlara göre tefsir nihayetinde Kur'an'ın lafızlarının manasını ortaya koymaktır. Bu yapılırken, Resûlullah ve ashabından gelen sağlam rivayetler elbette ki göz önünde bulundurulacaktır, fakat bu rivayetlerin Kur'an'ın tamamını tefsir için yetmeyeceği de açıktır. Zira Resûlullah zamanında Kur'an'ın bütünü tefsir edilmediği gibi buna esasen ihtiyaç da yoktu.²¹ Dolayısıyla bir tefsir faaliyetinde, aklı ve Arap Dilî'nin imkânlarını kullanmak demek olan dirayeti meseleye dâhil etmek kaçınılmaz olacaktır.²²

Tefsiri tanımlarken rivayetle birlikte dirayeti de işin içine katan ulemanın en çok vurguladığı şeyin, Kur'an lafızlarının manasını beyan etmek olduğu görülmektedir. İster bir konuşmada isterse bir yazıda bulunsun, lafızların manasını beyan etmek demek, hem onlardaki mücmellik, müşkillik, muğlaklık gibi kapalılık unsurlarını gidermek hem de kendileriyle kastedilen manayı ortaya koymak demektir.²³ Dolayısıyla Kur'an'ın lafızlarının beyanı da onlardaki maksud olan manayı ortaya koymak demek olacaktır. Lafızların bizzat sözlük anlamlarını belirlemek çoğu zaman bir konuşmanın manasını beyan etmek anlamına gelmeyebilir. Çünkü kelimelerin sözlüklerde karşılık geldiği anlam-

21 Bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 107-110.

22 Sözün burasında şu hususu belirtmek kanaatimizce faydalı olacaktır: Özellikle Mâturidî'nin yaptığı ayırım dikkate alındığında, "tefsir", ayetin delalet ve maksadını açıklayan sahabe sözlerinin nakline dayanan ve bu sebeple kesinlik ifade eden bir terim iken, dirayetin işin içine katıldığı ayet yorumları için "te'vil" terimi kullanılmaktadır. Fakat yine gelenek içerisinde hem Mâturidî öncesinde hem de -bizim verdiğimiz tanımlarda da görüldüğü gibi- sonrasında "tefsir" terimi, her iki faaliyeti de kapsayan bir muhteva ile kullanılmış görünmektedir. Biz de metinde tefsir ve te'vil arasında keskin bir ayırım yapmaktansa, bu yaygın kullanımı takip edip bütün yorum faaliyetlerini "tefsir" terimiyle karşılamanın daha uygun olacağını düşündük. Aslında te'vil faaliyetinin içine dahi girmeyen ve tamamen farklı bir çizgiyi takip eden bâtin/tasavvuf ehlinin ayet yorumlarını da yine aynı gerekçeyle "tefsir-işâri/bâtını tefsir" olarak isimlendirmekte bir sakınca görmedik.

23 Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk/Beyrut 1412/1992, s. 158.

ları yanında, dildeki kullanımları yoluyla kazandıkları manalar da vardır ve ister ilâhî isterse insanî olsun herhangi bir konuşmada (kelam) lafızlar her iki manada da kullanılabilirler. Bazı tanımlarda yer alan “Allah’ın muradı” ifadesiyle de temelde tefsir faaliyetiyle keşfedilmesi ve ortaya çıkarılması arzulan şey olan “maksud mana”nın kastedildiği açıktır. Nitekim Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) hem aktardığı hem de kendisinin yaptığı tefsir tanımlarında bu durum gözlemlenebilmektedir.²⁴

Çağdaş dönemde yapılan bazı tefsir tanımlarında da geleneksel tanımların bütününe göz önünde bulundurulduğu ve neticede ortak ve birleştirici bir sonuca ulaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Mesela *DİA*’nın “tefsir” maddesinde böyle bir tanıma rastlamak mümkündür. Tanım şöyledir: “Tefsir, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur’an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanarak Kur’an’ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.” Müellif bu kapsayıcı tanımıyla ilgili yaptığı açıklamada tanımın Kur’an dışındaki eserlerin yorumunu kapsam dışı tuttuğunu; tefsirin mutlaka bir dayanağının olmasına ve tefsir işini yapacak kişinin başta dil ve Kur’an ilimleri olmak üzere pek çok konuda bilgi sahibi olması gerektiğine vurgu yaptığını belirtmiştir.²⁵

Hem bu son tanımda hem de önceki bazı tanımlarda gördüğümüz gibi ulema zaman zaman tefsiri, Kur’an’ın ahkâmının istihraç edilmesiyle de ilişkilendirmişlerdir. Esasında müfessirin tefsir faaliyetine girişebilmesi için sahip olması gereken birikimin içerisinde Fıkıh Usulü bilgisi de yer alır ve bu durum klasik eserlerde dile getirilmiştir.²⁶ Fakat bizim kanaatimize göre de Fıkıh Usulü bilgisine sahip olmak, ayetlerden fikhî hükümler çıkarmaktan ziyade, tefsirin dilbilimle ilişkisi açısından gereklidir. Şöyle ki, usul bilgisi müfessire ifadelerdeki emir, nehiy ve haber kalıpları, mücmel ve mübeyyen, umum ve

24 Molla Fenârî’nin Teftâzânî’den (ö. 792/1390) aktardığı tanım şöyledir: “Tefsir ilmi, murada delalet etmesi haysiyetiyle Allah Teâlâ’nın kelâmının lafızlarının ahalini araştıran ilimdir.” Bkz. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynu’l-A’yan: Kitâbu Tefsiri’l-Fâtîba*, Rifat Bey Matbaası, İstanbul 1325, s. 4. Kendisinin yaptığı ve daha uygun olduğunu düşündüğü tanım ise şöyledir: “Tefsir ilmi, beşer gücü nispetinde, Kur’an olması ve Allah’ın muradı olduğu bilinene ya da zannedilene delaleti haysiyetiyle Allah Teâlâ’nın kelâmının hâllerinin bilgisidir.” Bkz. Molla Fenârî, *Aynu’l-A’yan*, 5.

25 Abdülhamit Birşık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281.

26 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 215.

husus, mutlak ve mukayyed, muhkem ve müteşabih, zâhir ve müevvel, hakikat ve mecaz, sarîh ve kinâye gibi kavramların sınırlarını tayinde yardımcı olacaktır, yoksa ayetlerden fikhî hükümler istinbat etmek için değil.²⁷ Bunun en önemli gerekçesi, bu bölümün baş tarafında da söylediğimiz gibi tefsirin amacının Kur'an'ı dili ve tarihsel bağlamı açısından çözümlenmeye dönük betimleyici karakterde bir disiplin olmasıdır. Her ne kadar gelenekte bütün müfessirler böyle düşünmese ve bu sebeple fikhî, kalamî, tasavvufî vb. tefsirler kaleme alınmış olsa da, tefsir faaliyetinin netice itibarıyla Kur'an'ın lafızlarının anlamını beyan etmek amacıyla olduğu sıklıkla dile getirilmiştir. Hatta mesela müfessir Taberî hırsızlık suçu ve cezasından bahseden Mâide 5/38. ayetin tefsirinde meselenin rivayetlere dayalı izahlarının dışında kalan kısımlarını (mesela ne kadar mal çalındığında hırsızın elinin kesileceği gibi konular), bu konuya tahsis ettiği fıkha dair bir kitabında (Kitâbü's-Serika) detaylı bir şekilde incelediğini ve tefsirde sözü uzatmayı uygun bulmadığını belirtmek gereği duymuştur.²⁸ Nitekim Taberî'nin, tefsirinde başka yerlerde de fikhî yahut kalamî meselelere detaylı bir şekilde girmemeye dikkat ettiği görülebilmektedir. Diğer yandan Ebû Hayyân da Bakara 2/106. ayet bağlamında müfessirlerin şer'î neshin hakikati, kısımları, onda ittifak veya ihtilaf edilenler, neshin aklen cevazı, şer'an da vukû gibi hususlarda meseleyi uzattıklarını, esasen bu konuların enine boyuna Fıkıh Usulü'nün alanına girdiğini ifade ederek burada ilgili tartışmaları yapan müfessirlere bir eleştiri yöneltmektedir. Ardından Râzî'nin (ö. 606/1210) de böyle yaptığını kaydederek, onun aslen tefsir ilminde kendisine ihtiyaç duyulmayan birçok şeyi tefsirine aldığını ve böylelikle de tefsir ilminin sınırlarından çıktığını ifade etmektedir.²⁹

Müfessirler, yukarıda verilen tefsir tanımları çerçevesinde beyanî bilgi sistemini esas alan ve yorum faaliyetinde dilin ve tarihsel verilerin sınırlarını aşmamaya özen gösteren dirayet ve rivayet yoğunluklu tefsir çalışmaları ortaya koymuşlardır ve bu çalışmalarda gerek nüzul döneminin tarihsel ve kültürel kodlarını, gerekse Kur'an'ın dilini ve onun kendine özgü terminolojisini kavramaya yönelik son derece faydalı bilgiler sunmuşlardır.³⁰

27 Paçacı, *Çağdaş Dönemde Tefsire Ne Oldu?*, s. 144.

28 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 297.

29 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, I, 547. Ebû Hayyân Tefsir ilminin dışına çıktıkları gerekçesiyle Zemahşerî ve diğer müfessirleri de eleştirmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, I, 60, 169.

30 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 16.

Bu tefsir tanımlarından hareketle şu hususun da dile getirilmesi gerekir: Tefsir, Allah'ın kelmından maksud olan manayı ortaya koymaya çabalarken Resûlullah ve nüzul ortamına şahit olan sahabilerden gelen sağlam nakiller ve Arap Dili'nin imkânlarına dayandığı müddetçe müfessirin öznelliğinin yorumlara etkisi en asgari seviyede kalacaktır. Tefsir faaliyeti bu iki hususun dışına taşıdığı zaman öznellik daha fazla görünür olacaktır ki Kur'an'ın bâtinî ve işârî yorumları işte bu müfessir öznelliğinin en fazla gündeme geldiği yorum biçimleri olarak karşımıza çıkacaktır.

Bâtînî ve İşârî Yorum Ne Demektir?

Kur'an-ı Kerim'in tefsiri söz konusu olduğunda hem bâtinî hem de işârî yorum daha ziyade Tasavvuf'la ve sûfilerle ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar bâtinî yorum tarihsel olarak Ehl-i Sünnet camiasının dışında konumlandırılan Bâtiniyye fırkasıyla daha çok ilişkilendirilse ve bu sebeple kabule mazhar olmasa da netice itibariyle ıstılah anlamında kullanılan işârî yorumla ciddi benzerlikler taşıdığı açıktır.

İşârî yorum ifadesindeki "işârî" kelimesi Arapça ş-v-r kök kelimesinden türeyen ve if'al kalıbının mastarı olan "işâret" (إشارة) kelimesine nispet yâ'sı eklenmek suretiyle elde edilmiştir. "İşâret", alâmet, remz, îma, bilgi anlamlarını taşır ve bir şeyi el, parmak, göz, kaş, kafa ile göstermeyi ifade eder.³¹ Arap edebiyatında ise "örtülü olarak anlatılmak istenen (mekni/mükenna 'anh) doğrudan veya dolaylı olarak ifade eden kinaye türü, ima" anlamında kullanılmaktadır.³²

Sözlükte bahsedilen anlamlara gelen "işâret"; Tasavvuf'ta, "Bir manayı, düşünceyi veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatma; maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana" şeklinde tanımlanmıştır. Buna bağlı olarak "işârî" sözcüğü ile de, "sembolik ve remzî olarak, îma ya da işâret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine aniden doğan" bilgi türü kastedilmektedir.³³

31 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sübâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, Beyrut 1407/1987, II, 704-705; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdur, Beyrut 1414/1994, IV, 436.

32 İsmail Durmuş, "Kinâye", *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI, 34.

33 Süleyman Uludağ, "İşâret", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 423; a.mlf., "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 424; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 19.

İşârî tefsir meselesini etraflıca incelemek maksadıyla kaleme alınmış bir araştırmada “işârî tefsir”in derli toplu bir tanımı şu şekilde yapılmıştır:

“[İşârî tefsir], Kur’ân-ı Kerîm’in esrârını kavramış olan muhakkik ulemânın, âriflerin ve bir kısım sülûk erbabının, İlahî ilham ve Rabbânî bir fetihle; ayetleri, zâhir manalarına ters düşmemek ve onlarla kâbil-i telif olmak kaydıyla, birtakım lafzî veya manevî işaretlerden dolayı zâhirî manalarından farklı bir şekilde tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirler Allah’ın vehbî olarak verdiği ilimle veya kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle yapılabilir. Yani bu tür tefsirlerin ön yargılara dayanmaması, herhangi bir yorum şekline şartlanmaması; ayrıca ayetlerin zâhirî anlamlarını inkâr ve ihmal eder bir tarzda olmaması gerekir. Diğer bir deyişle bu tür tefsir örneklerinde işârî yorum öncelenecek zâhirî anlam dışlanmaz; aksine söz konusu tefsir ve yorumlar, ayetin zâhirî manasından ve tefsirinden sonra gelmek üzere ayetin muhtemel birçok anlamından biri olarak ortaya konur.³⁴

Bu ve benzeri tanımlarda dikkat çeken en önemli husus, işârî tefsir yöntemi benimseyenlerin, Kur’an’ı zâhir manasının dışında başka (derin, ötelerde, bir çırpıda erişilemeyen) manalar hatta sırlar taşıyan, farklı anlam katmanlarına sahip bir metin/hitap olarak görmeleridir. Kur’an’ın bu katmanlı yapısını Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) de şöyle izah etmektedir: “Malumun olsun ki, Kur’an’ın bir zâhirî manası olduğu gibi o zâhirin altında kat kat bâtınî manası da vardır. O bâtınî manalardan üçüncü bir mana vardır ki, onun idrakinde akıllar hayran olup kaybolur. Kur’an’ın dördüncü bâtınî manası ise gizlidir. Onu nazîrsiz ve misalsiz olan Allah’tan başkası bilemez. Yedinci bâtına kadar birer birer bu böyledir. Bu Mustafa’nın (sav) sözüdür, şüphe etme!”³⁵

Esasında bütün bâtınî anlam peşinde koşanların Kur’an’a ortak yaklaşım biçimi olan bu anlayış, doğal olarak keyfiliği ve aşırı sübjektifliği beraberinde getiren bir anlayıştır. Çünkü Kur’an’ın derin sırlar barındırdığını düşünen yorumcu, asla tüketilemeyen bir mana zenginliğine sahip olduğunu düşündüğü müddetçe, onun “gerçekte” ne dediğini ve demek istediğini büyük oranda gözden kaçıracaktır.

34 Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 39.

35 Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmiş] Manzûm Nabî Tercümesi I-VI*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000, III, 4287. Ayrıca bkz. Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 424-425.

Tasavvuf ehlinin, Kur'an ayetleri –yahut Hadislerle- ilgili yaptıkları ve büyük çoğunlukla dil ve bağlam bilgisine dayanmayan şahsi yorumlarına işaret demelerinin temelinde, onların bilgiyi elde etme sistemlerinin yattığı söylenebilir.

Bilindiği üzere Tasavvuf ehli olan kimseler, normal yollardan yani bir okul sistemi içinde bilgi elde etmenin yanında, kendilerine özgü olan ve keşf ve ilhama dayalı bir bilgiye de sahip olduklarını düşünürler. Haddi zatında Tasavvuf, (bu yola girenlerin hâllerinden anlaşıldığına göre) suret ve zâhîrle yetinmeyip sürekli mana ve bâtın peşinde koşan; ihsân gibi temel bir kavramdan da güç alarak ibadetlerin (kendilerine göre) zâhîrî anlamlarının ötesine geçen, dinî verileri aklî olmaktan ziyade derin ve sezgisel bir yoruma tâbi tutan, dinî ilimlere hem de bizzat kendi sahalalarıyla ilgili farklı alternatifler sunan –bir ilim değil- yüksek şuur düzeyindeki bir hâldir.³⁶ Başka bir ifadeyle akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra; keşf, ilham, marifet, basiret, fetih, ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdese, rüya, tecellî, yakîn, vârid gibi manevî yollar, Tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olagelmıştır.³⁷ Onların işârî yorum/işaret diye tanımlayarak yaptıkları yorumlar işte bu ikinci tür bilginin bir çıktısıdır. Bu bilgi türü, tabiatı gereği işârî yorumu doğurmuştur. “İrfana dayalı” denilen bu anlama-yorumlama metodu; zâhîr-bâtın, ruh-ceset ve akıl-kalp düalitesi üzerine kurulmuştur ve lafzın ötesinde ve derinliklerinde, bazen de dışında bulunan manayı anlamayı hedeflemektedir.³⁸ Dolayısıyla herkese açık olmayan, ancak ehline verilen keşf ve ilhama dayalı bilgi tefsir olarak tanımlanmayıp; başkalarına kapalı olma, kolay akla gelmeme ve herkesin harcı olmama gibi anlamları barındıran “işaret” kelimesiyle tanımlanmıştır. Diğer yandan onlar bu yorumlarını işaret diye tanımlamak suretiyle, herkesin hazmedemeyeceği bu bilgilerin insanlar tarafından yanlış anlaşılmasını önlediklerini de düşünmektedirler.³⁹

Tasavvuf ehlinin, yaptıkları ayet (veya hadis) yorumlarına “işaret” tabirini kullanmalarının başka amaçlarından da bahsedilmiştir. Buna göre sûfiler bu

36 Murat Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -I-* içinde, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 208.

37 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açardan İşârî Tefsir*, s. 50-51.

38 Ahmet Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 214.

39 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19; Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 424.

tabirle iki şeyi amaçlamışlardır: Birincisi fıkıh ve akide alanıyla ilgili ayetler söz konusu olunca, sūfîler Ehl-i Sünnet'in fakih ve kelim âlimlerinin görüşlerine bağlı olduklarını ifade etmek istediler. Buna mukabil ahlakla ve nefsin terbiyesiyle ilgili nasslarda kendi görüşlerini dile getirmektedirler. Bu durumda işârî yorum "âlimlerin" belirli bir yöntemle "istinbat" ettikleri ayetlerin kıyas yoluyla ahlaktaki karşılıklarını bulmak demektir. İkincisi ise bu sayede delillendirme sıkıntısından kurtulmak istemişlerdir. Bu durumda işaret, Tasavvuf ehlini tartışmanın dışında tutarak, onlara kendi görüşlerini "ehli" ile konuşmak imkânı kazandırmıştı.⁴⁰ İbnü'l-Arabî bu "tartışmanın dışında kalma" durumunu aslında daha dolaysız ifadelerle izah eder ve "ehlullah"ın, nefislerinde gördükleri manalara işaret demelerini, onların rüsûm sahibi fakihin şerrinden korunma ve küfürle itham edilmekten kaçınma istekleriyle açıklar.⁴¹

Bu amaçlardan ilkinde göre sūfîlerin işârî tefsirleri ahlak ve nefsin terbiyesiyle ilgili nasslarla ilgili olmuştur. Oysa ortaya koydukları eserlerde durum tam olarak böyle değildir. Oralarda görülebileceği gibi onlar bu iki konunun dışında yer alan ayetlerle ilgili de işârî yorum yapmışlardır. Mesela Kur'an'daki [kıtâl manasındaki] cihâd ayetleri siyasî ve stratejik muhtevaya sahip olmalarına rağmen sūfîler tarafından nefis terbiyesi alanına çekilmiştir. Mesela "Ey iman edenler! Kâfirlerden öncelikle yakınınızda olanlarla savaşın..." mealindeki Tevbe suresi 123. ayetin işârî yorumuna göre "yakınınızda olanlar" ifadesinden kasıt "nefs"tir. Ayette en yakınınızda olanlarla savaşmamız emredilmektedir ve insana en yakın olan şey de kendi nefsidir.⁴² Örnekte de görüldüğü gibi, doğrudan "kıtâl"den bahseden ve açıkça "küffâr" lafzını kullanan bir ayet, nefisle mücadeleye yorumlanmıştır. Bu durumda işârî yorum, kıyas yoluyla ahlakî meseleler hakkında sūfî diline göre konuşmaktan daha fazla bir şey ifade etmektedir.

İkinci amaç ise kanaatimize göre hedeflediği şeyin tam tersi bir sonuç vermiştir. Çünkü bu yorumları sebebiyle sūfîler tartışmanın dışında kalmak yerine daha fazla tepki çeker duruma gelmişlerdir. Bunun olması da gayet tabiidir. Çünkü sūfîlerin ayet ve hadisler hakkındaki yorumları her ne kadar

40 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (40), Erzurum 2013, s. 121.

41 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 180-181.

42 Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 170.

“ehline konuşmak” şeklindeki bir amaçla yapılmış olsa da bir kitap çerçevesi içinde halka sunulmuş ve “ehil olmayan” herkes o yorumlara muttali olmuştur. Kanaatimizce esasında işârî tefsirlerin sadece “ehline konuşmak” gibi bir hedefi yoktur. Sûfîler, tıpkı diğer te’vil ehli gibi, kendi te’villerinin daha doğru ve isabetli olduğunu düşündükleri için “hakikat”in yayılmasını amaçlamışlar ve işârî tefsirlerini genele yaymışlardır. Bu durumda tepkilerle karşılaşmaları da gayet doğaldır.

Netice itibariyle, Kur'an lafızları manevî makâma göre, ruh ve kalbe doğan ilhamlarla anlamlandırılmaya çalışıldığı zaman işârî tefsir yapılmış olur. İşârî tefsir yöntemini benimseyenlere göre ayetlerin derinliklerinde mevcut olan gizli mana tabakalarını da ancak Kur'an ilminde râsih olanlar ve bu manevî yollarda yürüyebilenler görecektir.⁴³

Esasında dilde gerçekleşen bir hitabı yahut metni, dilin meşru ve makul imkânları ve bağlamın delaletini göz ardı ederek yorumlamak, farklı şekillerde isimlendirilse de “bâtîni yorum” başlığı altında değerlendirilebilir. Çünkü işârî, tasavvufî, keşfî, ilhamî diye isimlendirilen bütün yorumlar netice itibariyle konuşma yahut metinden tabîî olarak yahut meşru bir akıl yürütmeye elde edilen bir yorum olmayıp, yorumcunun öyle olmasını istediği ve arzu ettiği bir yorumdur. Nitekim Lorry bu durumu yaptığı bir tasnifle ortaya koymuştur. Ona göre tefsir faaliyeti söz konusu olduğunda te’vili aklî ve keşfî şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. *Aklî te’vil*, Arap Dili ve Gelenek’in kaynaklarının eksiksiz bir şekilde kullanımından sonra, müfessirin şahsi kanaatinin (rey) ve bireysel düşüncesinin tefsire girmesinden ibârettir. Bu te’vilin en güzel örnekleri Mu’tezile’ye aittir. *Keşfî te’vil* veya *manevî işârî yorum* ise incelenen terimlerin veya Kur'an ayetlerinin delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla, içsel/derûnî bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır. Bu yol, gerek karakteri gerekse yöntemi itibariyle, te’vilin birinci biçiminden tamamen farklı olan bir tefsir yöntemini oluşturur.⁴⁴ Dolayısıyla bir söze, dil araçlarının ve sözün bağlamının dışına çıkarak verilen manaların tümü sözün maksadını belirlemenin ötesinde bir çabadır ve bu tür çabaların hepsini bâtîni yorum olarak değerlendirmek mümkündür. Zaten “işârî tefsir” kavramına klasik eserlerde pek rastlanmaması ve bu ibarenin son zamanlarda yaygın olarak kullanılmaya başlandığına dair bilgiler de bu yar-

43 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 50-51.

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

gımızı destekler niteliktedir. Diğer yandan Câbirî gibi bazı çağdaş araştırmacılar da, işârî tefsiri “bâtınî yorum” içinde değerlendirmektedir.⁴⁵

Bâtınî yorum dendiği zaman ilk akla gelen grupların genel adı olan “Bâtıniyye”, “gizli olmak, bilmek, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak, boy (topluluk anlamında), karın” gibi anlamlara gelen *batn* ve *butûn* kökünden türeyen *bâtın* kelimesine nispet ekinin ilavesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre “bâtınî” kelimesi, “eşyanın gizli yönlerini ve kendine has özelliklerini bilen” anlamına gelmekte; kelimenin çoğul hâli olan “Bâtıniyye” de bu vasfa sahip zümreleri nitelemektedir.⁴⁶ Bununla birlikte “Bâtıniyye” kelimesinin dar anlamdaki, yani İslam mezhepler tarihi terminolojisindeki reel karşılığı İsmâiliyye fırkası olmaktadır.⁴⁷ Diğer yandan nassların bilinen ve herkesçe anlaşılan anlamlarının ötesinde bulunduğu ve sadece özel bazı kimselerin fark edebileceğinin söylendiği manayı tarif etmek üzere “bâtın” kelimesinin hicrî II. asırdan itibaren kullanıldığı ama fırka anlamında “bâtıniyye” kelimesinin hicrî IV. asrın ilk yarısında ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁴⁸

Özellikle Kur’an söz konusu olduğu zaman bâtinî te’vil yahut yorum, bir tür kuralsızlığın adı olmaktadır.⁴⁹ Şöyle ki bâtinî yorum, yoruma konu olan Kur’an ayetlerini, nazil olduğu dilin verilerinden ve nüzul ortamından koparan, ayetlerin tabîi ve tarihsel bağlamını dikkate almayan ve bu husustaki bilgileri önemsemeyen, bu sebeple de ayetin nazil olduğu zaman içerisinde kime ne dediğinden, neyi niçin söylediğinden, ilk muhatapların ondan ne anladıklarından tamamen bağımsız bir anakronik yaklaşımla Kur’an’ı âdeti boşluğa inmiş veya

45 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 373-375.

46 Cevherî, *es-Şîhâb*, V, 2079; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII, 52-55; Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 190-191; Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, s. 28.

47 Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, s. 45. Bu fırkaya neden “bâtıniyye” dendiğine dair bazı açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamaların ortak noktası İsmâîlîlerin gerek itikadî yönelişlerinde gerekse nasslara yaklaşımlarında belli bir gizliliği ve zâhirin ötesinde olanı terviç etmeleridir. Bu açıklamalarla ilgili olarak bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, s. 188; Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, s. 50.

48 İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 191.

49 Nitekim Abdülcelil Şelebî de bu bâtinî te’vilin bu kuralsızlık durumuna işaretlerle şunları söylemektedir: “Tefsir yolunda bu yöntemle yürümek [yani bâtinî te’vile yönelmek], Kur’an’ın Arap dili ve üslubuna ait bir kitap olduğu gerçeğini anlamsız kılar. Böyle bir durum da, her müfessire, herhangi bir ayete -kuralsız ve ölçüsüz olarak- dilediği anlamları yükleme imkân ve fırsatını verir.” Abdülcelil Şelebî, “Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri”, çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 1, s. 106.

bir çırpıda telif edilmiş bir metin gibi algılamayı ve buna bağlı olarak nasslara her türlü anlamı yüklemeyi mübah sayan, son derece sübjektif, keyfi ve yön-temsiz bir yorum tarzıdır.⁵⁰

Bâtînî yorumun neden böyle tanımlandığını anlamak için basitçe, bâtinî yorum örneklerine bakmak yeterlidir. İslam dünyasında Şîî gruplar –özellikle Keysâniyye fırkası- eliyle başlatılan bâtinî yorum geleneği, temelde Kur'an ayetlerini ve kimi hadisleri Şîî imamet anlayışı çerçevesinde yorumlamış ve hiç ilgi ve alakası olmayan noktalarda kendi imamet anlayışına giden bir yol bulmaya çalışmıştır. Mesela onlara göre Tîn suresinin başında yer alan *tîn*, *zeytûn*, *tûri sînîn* ve *el-beledi'l-emîn* ifadeleri kinâye yoluyla dört imamı sembolize etmektedir. Bu dört imam ayette geçen bu dört kelimeye sırasıyla karşılık gelen Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Onlara göre Allah Muhammed b. el-Hanefiyye'yi “beled-i emîn” kılmıştır, çünkü o imameti vasiyet edilenlerin en sonuncusudur, beklenen mehdidir, Beled-i Emîn'de Bedir ehlinin arasından çıkacak, zorbalarla savaştık ve Emevîlerin yurdu olan Dımaşk'ı yerle bir edecektir.⁵¹ Yine Keysâniyye fırkasına mensup bazı gruplarca bahsi geçen ayette üzerine yemin edilen incir ve zeytin kelimeleri derûnî manalara sahip olarak düşünülmüştür. Çünkü onlara göre Allah Teala'nın basit iki nesne olan incir ve zeytine yemin etmiş olması düşünülemez. Bunların daha derûnî anlamlarının olması gerekir. Bu derûnî anlama ulaşmak için de başvurulacak yöntem bâtinî te'vildir. Bu te'vil “remz, mesel, kinâye, vahy” gibi araçlar kullanılarak yapılmaktadır. Bu te'vil sonucunda şu açıklamalara ulaşılır: Bu ayette üzerine yemin edilenler aslında Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Bu kimselerin üzerine yemin edilmesinin sebebi onların imamlar, yüce insanlar, İslam'ın direkleri ve onu ayakta tutan sütunlar olmalarıdır. Allah Teala bu kimselere zulmedileceğini ve haklarının gasp edileceğini bildiği için, kendilerine zulmedeceklerden üstün olduklarını bildirmek için onlar üzerine yemin etmiştir. Bu ayette üzerine yemin edilenler arasında Hz. Peygamber yoktur. Onlara göre Hz. Peygamber her ne kadar yüceltmeye daha layık olsa da, Allah ona yemin etmez. Çünkü o, “dâru'l-aleniyet”te olması hasebiyle, zaten onun sözü kıymetliydi (değer görüyordu). Oysa Hz. Ali ve oğulları, “dâru't-takiyye”de idiler ve bu yüzden

50 Öztürk, *Tefsirde Bâtînlilik*, s. 146-147.

51 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Kahire trs., II, 76.

takviye ve desteğe muhtaçtılar. Bu sebeple ayetteki yemin, bu şahsiyetlerin büyük değerlerine bir işaret ve hatırlatmadır.⁵²

Yine Keysâniyye'ye bağlı gruplardan birisi Hz. Ali'nin bulutlarda olduğunu iddia etmiş ve Bakara 2/210. ayetin⁵³ Hz. Ali'den bahsettiğini söylemiştir.⁵⁴

Genel olarak Şii fırkaların, Ehl-i beyti yüceltmek için te'vil ettikleri ayet sayısı epey kabarıktır. Fakat bu ayetlerin, söz konusu te'vil ve tefsirlerle en ufak bir ilgisi bulunmamaktadır.⁵⁵ Bununla birlikte, örneklerden de anlaşılacağı üzere Kur'an'daki nispeten kapalı ifadeler bâtinî te'vili terviç eden fırkalar için bulunmaz fırsatlar sunmuştur. Onlar özellikle Kur'an'daki müphem kelimeleri (zamirler, ism-i işaretler vs.) bağlamından koparmak suretiyle kendi arzu ve istekleri doğrultusunda te'vil etmiş ve olumlu muhtevaya sahip ifadeleri lehlerinde, olumsuz ifadeleri de rakiplerinin aleyhinde olacak şekilde te'vil etmişlerdir.⁵⁶

Bu te'villeri yapanlar Ehl-i Sünnet taraftarlarınca genel olarak dairenin dışında tutulan Şia, Hâricîler, Mu'tezile gibi fırkalarlardır. Bu sebeple bu fırkaların yaptıkları te'viller, Ehl-i Sünnet taraftarlarınca makbul addedilmemiş ve mezmûm te'vil başlığı altında değerlendirilmiştir. Ama şunu belirtmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet camiasının, hem Bâtınî/İsmailîlerin hem de yukarıda adı geçen fırkaların te'villerini mezmum addetmesi, bütünüyle onların Kur'an'a yaklaşımlarındaki yanlışlıktan kaynaklanmamaktadır. Ehl-i Sünnet'in bu tavırının temelinde büyük oranda siyasî kamplaşmalardan neş'et eden durumlar da etkili olmuştur. İsmailîlerin, hem Abbasiler hem de Sünnî düşüncedeki Selçuklularla yaptıkları siyasî mücadeleler ve bu mücadeleler esnasında giriştikleri terör faaliyetleri, Ehl-i Sünnet çevrelerinin onları İslam dışı fırka olarak etiketlemesinde etkili olan faktörlerin başında gelir.⁵⁷

Diğer yandan hem Kur'an'ın müphemlerini hem de başka bazı ayetlerini kendi istekleri doğrultusunda te'vil etmek konusunda Ehl-i Sünnet uleması-

52 Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-Mağâlât ve'l-Fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Matbaatu Haydarî, Tahran 1321/1904, s. 30.

53 "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"

54 Kummî, *Kitâbu'l-Mağâlât ve'l-Fırak*, s. 28.

55 Şelebî, "Bâtını Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", s. 101.

56 Bu durumun örnekleri için bkz. Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 65-84; Mustafa Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'an" ve İmamîyye Şiası", *Dini Araştırmalar*, 2000, cilt: III, sayı: 8, s. 117-136.

57 Abdülkerim Özeydın, "Hasan Sabbâh", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 348-349; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 312-320; Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, s. 265.

nın da diğerlerinden pek farklı davranmadıkları görülmektedir. Ehl-i Sünnet'e bağlı olduğu bilinen ve yaptığı te'viller "işârî te'vil" kabilinden görüldüğü için makbul addedilen âlimler ortaya ilginç örnekler koymuşlardır. Bunlardan birisi "Bediüzzamân" lakabıyla şöhret bulmuş Said Nursî'dir (ö. 1960). Nursî, Fetih suresinin son ayetindeki⁵⁸ ifadeleri te'vil ederek Ehl-i Sünnet'in fazilet sıralamasını Kur'an'a onaylatmaya çalışmıştır. Onun te'vili şöyledir:

"Şu ayetin başı, sahâbelerin enbiyadan sonra nev'i-beşer içinde en mümtaz olduklarına sebep olan secaya-yı âliye ve mezaya-yı gâliye haber vermekle, mana-yı sarîhiyle, tabakât-ı sahâbenin istikbâlde muttasıf oldukları ayrı ayrı mümtaz has sıfatlarını ifade etmekle beraber; ma'nâ-yı işârîsiyle, ehl-i tahkikçe vefat-ı Nebevîden sonra makamına geçecek hulefâ-yı râşidîne hilâfet tertibi ile işaret edip her birisinin en meşhur medâr-ı imtiyazları olan sıfât-ı hâssayı dahi haber veriyor. Şöyle ki: وَالَّذِينَ مَعَهُ maiyet-i mahsusa ve sohbet-i hâssa ile ve en evvel vefat ederek yine maiyetine girmekle meşhur ve mümtaz olan Hz. Siddık'ı gösterdiği gibi, أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ile istikbâlde Küre-i Arz'ın devletlerini fütuhâtıyla titretecek ve adaletiyle zalimlere sâika gibi şiddet gösterecek olan Hz. Ömer'i gösterir. رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ile istikbâlde en mühim bir fitnenin vukuu hazırlanırken kemâl-i merhamet ve şefkatinden İslamlar içinde kan dökülmemek için ruhunu feda edip teslim-i nefis ederek Kur'an okurken mazlumen şehid olmasını tercih eden Hz. Osman'ı da haber verdiği gibi, تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا liyâkat ve kahramanlıkla girdiği hâlde, kemâl-i zühd, ibadet, fakr ve iktisadî ihtiyar eden; rükû ve sücudda devamı ve kesreti herkesçe musaddak olan Hz. Ali'nin istikbâldeki vaziyetini ve o fitneler içindeki harbleriyle mes'ul olmadığını, niyeti ve matlubu fazl-ı İlâhî olduğunu haber veriyor."⁵⁹

Adı "ma'nâ-yı işârî" olarak belirlendiği ve müevvili de Sünnî olduğu için bu te'vil genellikle makbul addedilse de görüldüğü üzere Keysâniyye yahut İsmâiliyye fırkalarının yaptığı te'villerden farklı değildir. Çünkü her ikisi de

58 "Mubammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirlere öfkelenmiştir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfret ve büyük mükâfat vâdetmiştir."

59 Bediüzzaman Said Nursî, Lem'alar, Sözler Yayınevi, İstanbul 1995, s. 31-32.

tesis ettikleri ideolojilerine nasslardan delil bulma çabasındadır. Bu deliller normal istidlal yollarından temin edilemeyince devreye te'vil girmektedir. Fakat bu te'vil, kanununa riayet edilmeyen ve alabildiğine keyfilik barındıran bâtinî te'vil olmaktadır. Çünkü incir ve zeytini Hz. Ali ve oğullarıyla ilişkilendirmek ne kadar bağlamsız ve anakronik bir yorum ise, ilk dört halifeyi hem de halifelğe geçiş sıralarına göre ayetten çıkarmak da o kadar bağlamsız ve anakroniktir.

Bâtinîlikle sûfilik arasındaki bu ortak payda sebebiyle bazı araştırmacılar yaptıkları "bâtinîlik" tarifinde bu noktayı gündeme getirmişlerdir. Bu tanımlara göre her zâhirin bir bâtinî olduğunu ve Kur'an ile hadislerin ancak te'vil yoluyla anlaşılabileceğini iddia eden fırkaların tümü bâtinî olarak tavsif edilmektedir.⁶⁰

Konuyla ilgili çalışma yapan bazı araştırmacılar, bizim bâtinî yorum içinde değerlendirdiğimiz işârî tefsiri, Fıkıh Usulü'nde kullanılan "dâl bi'l-işâre" (sözün işaretinin delaleti) ile ilişkilendirmektedirler.⁶¹ Bu tür bir ilişki ve benzerlik kurmanın temelde işârî tefsiri meşrulaştırmak amacına matuf olduğunu düşünmek mümkündür. Zira sözün işaretinin delaleti, netice itibariyle sözün lafzi anlamının dışında olsa bile yine de dil ve mantık kurallarına göre elde edilen bir delalet/anlamdır. Durum böyle olduğu için bir lafzın yahut bir ayetin işârî tefsiri, benzerlik kuranlar nezdinde, dil araçları ve bağlam gözetilerek yapılmış bir yorum olacaktır. Fakat esasında durum böyle değildir. İşârî tefsir ile işaretin delaleti arasında kelime benzerliğinden başka bir benzerlik kurmak kanaatimizce isabetli değildir.

İşaretin delaleti şöyle tanımlanmaktadır:

Sözün işaretinin delâleti, lafzın, ibarenin delâletinin ve sözün sevk ediliş gayesinin dışında kalan, *fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre* lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delâletidir. "Lafzın iltizamî delâleti" de denilen bu nevi delâlet lafzın doğru anlaşılmasının şartı değildir. Çünkü lafzın ibare manasını o dili bilen herkes anlayabildiği hâlde işaret manalarını ancak dilin inceliklerini bilenler kavrayabilir. Öte yandan nassın işaret manası bazan çok açık olup az bir inceleme ile anlaşılabilirken bazan da kapalı

60 Bu tür tarifler için bkz. Ahmet Ateş, "Bâtiniyye", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, II, 339; İlhan, "Bâtiniyye", *DİA*, V, 191.

61 "Diğer bir açıdan Kur'an lafızlarının zâhirî anlamı "ne diyor?"; bâtinî anlamı ise "ne demek istiyor?" sorularının karşılığıdır. Ayetlerdeki çeşitli işaretler esas alınarak yapılan işârî yorumları, bir açıdan, "başka ne diyebilir?" sorusuna cevap olarak, fıkıh usulünde kullanılan "dâll bi'l işâre"ye benzetmek mümkündür. Bkz. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 37.

olduğundan derin düşünce ve dikkatli incelemeye ihtiyaç gösterir. İnsanların düşünce tarzı, bakış açısı ve derinliği eşit olmadığından bu tür delâletleri anlamada değişik seviyelere sahip olmuşlardır. Lafızlardan bu kabil işaret manalarının çıkarılmasında o konuda rivayet edilen muhtelif hadislerin, o dönemin örf ve kültürünün de önemli rolü vardır.⁶²

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) de bu manadaki “işaret”i tanımlamış ve “işaret, öncesinde kelam/konuşma geçmeden (yani öncesinde, kendisi sebebiyle mananın ortaya çıkacağı bir konuşma olmaksızın) bizzat şayanın kendisiyle sabit olan şeydir” demiştir. Ona göre nassın işareti ise öncesinde bir metin (yani ifade) geçmemesine ve metinden kastedilen o olmamasına rağmen sözün nazmında dil bakımından sabit olan şeyle amel edilmesidir. Cürcânî, nassın işaretine “Emzirme süresince ana ve çocuğun beslenmesi ve giyecek ihtiyaçlarının örf'e göre karşılanması babaya aittir” (Bakara 2/233) mealindeki ayeti örnek vererek, burada kastedilenin nafakanın belirlenmesi olduğunu fakat aynı zamanda soyun babaya ait olduğuna/dayandığına dair de bir işaret bulunduğunu belirtmiştir.⁶³

Her ne kadar lafızlardan bu kabil işaret manalarının çıkarılmasında o konuda rivayet edilen muhtelif hadislerin ve o dönemin örf ve kültürünün önemli rolü olduğu belirtilse de⁶⁴ Fıkıh Usulü'nde itibar edilen işaretin delaleti, tanımında da söylendiği gibi dil ve mantık kurallarının dışına çıkmamaktadır. Tasavvuf ehlinin başvurduğu işârî tefsir ise hem konuyla ilgili diğer ayet ve hadisleri söz konusu etmemekte hem de mantık kurallarıyla kendisini bağlı hissetmemektedir. Nitekim İbn Teymiyye de sûfîlerin bahis konusu ettiği işareti kıyasa benzetmektedir. O, sûfîlerin bâtinî mana adıyla elde ettikleri manalar hakkında birtakım ihtimallerden bahsederken ortaya konulan anlamın, lafzın delaleti türünden değil, itibar ve kıyas kabilinden olduğunu ifade eder. Ona göre bu, bir nevi kıyastır. Nitekim fıkıhçılar bunu “kıyas”; sûfîler de “işaret” diye isimlendirirler. Bu da tıpkı kıyas gibi, sahih ve bâtil olmak üzere ikiye ayrılır.⁶⁵ Dolayısıyla artık bir ıstılah olarak kullanılan “işârî tefsir” ifadesini,

62 Ali Bardakoğlu, “Delâlet (Fıkıh)”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 121.

63 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, I, 27.

64 Bardakoğlu, “Delâlet (Fıkıh)”, *DİA*, IX, 121.

65 İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtin İlmine Dair Bir Risale”, çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: II, sayı: 6, Ankara 2001, s. 280, 281.

işaretin delaleti konusuyla ilişkilendirmek yerine bâtinî tefsir içinde değerlendirilmek çok daha isabetlidir. Bu cümleden olarak işârî tefsir ile tasavvufî tefsir arasında bir ayırım yapmak da isabetli olmayacaktır. Zira bu ayırımı yapanlara göre “işârî tefsir baştan beri vardır ama tasavvufî tefsir, Tasavvuf’un ortaya çıkmasıyla başlamıştır ve zühhd bağlantılıdır.”⁶⁶ Hâlbuki “işârî tefsir” bir ıstılah hâline gelmiştir ve bununla Tasavvuf ehlinin yaptığı tefsir kastedilmektedir.

Netice itibarıyla kanaatimizce bâtinî ve işârî yorumun bir ve aynı şey olduğunu söylemekte herhangi bir sakınca yoktur.

Bâtinî/İşârî Yorumun Tarihsel Serencamı

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, yukarıda tanımını verdiğimiz işârî, sembolik karakterli yorumlar ya da bâtinî te’vil ilk defa İslam dini ve onun yorum geleneği içerisinde ortaya çıkmış değildir. Ayrıca bu tür yorumlar sadece kutsal kitaplar üzerinde yapılmış izahlarla da sınırlandırılmamaktadır. Nitekim ilk bâtinî yorum örneklerinin Antik Yunan’da M.Ö. IX. yüzyılda yaşayan şair Homeros’un şiirleri üzerinde Antisthenes ve onun öncülük ettiği Kinizm ekolünün temsilcileri tarafından uygulandığı kaydedilmiştir. Bu yorum yönteminin Yahudi kültürüne aktarılışı ise, Hz. İsa ile aynı zamanlarda yaşayan İskenderiyeli Yahudi filozof Philo (M.Ö. 25 - M.S. 50) eliyle olmuştur. Yahudi ve pagan çevrelerini etkileyen zengin, yüksek itibarı olan ruhani sınıftan bir ailenin oğlu olup, dînen Yahudi olmasına karşılık kültür bakımından Yunanlı kabul edilen⁶⁷ Philo’nun sistemleştirdiği alegorik/sembolik yorum nazariyesi daha sonra Hıristiyan tefsir geleneğine de aktarılmıştır. Akabinde Kilise Babaları da bâtinî te’vile rağbet göstermiş ve onlar tarafından lafzi anlamın dışına çıkan tipik bâtinî te’vil örnekleri ortaya konmuştur. Hatta Şii ve sûfî gelenekte yaygın olarak görülen Kur’an ayetlerinin zâhir, bâtin, hadd ve matla’ olmak üzere dört anlam boyutu olduğuna dair anlayışın da işte bu Kilise Babalarının te’vil anlayışlarından etkilendiği söylenmektedir. Çünkü Kilise Babalarından

66 Muhammed Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: IV, sayı: 2, s. 4; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, s. 17-18; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, II, 11. İşârî tefsirin köklerinin Resûlullah ve sahabe aranıp bulunmasıyla ilgili iddialar ilerleyen satırlarda ele alınacaktır.

67 Bayram Dalkılıç, “İskenderiyeli Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 15, s. 66.

birisi sayılan Clement'in (ö. 215) Tevrat'taki hükümlerin her birinin dört anlam düzeyi olduğunu ve bunların manevî dereceleri bakımından farklı kesimlere hitap ettiğini iddia ettiği belirtilir.⁶⁸

Diğer yandan İsmâîlîlik mezhebiyle özdeşleşmiş olan Bâtınîlik anlayışının ve bâtinî te'vil nazariyesinin aklı tamamen devre dışı bırakan İskenderiye kökenli Hermetik felsefeden aktarıldığı; bâtinîliğe ait fikirlerin büyük çoğunluğunun Ortadoğu'nun kadim dinlerinden ve özellikle de Yeni Eflâtuncu felsefelerden geldiği de söylenmektedir.⁶⁹

Yukarıda, metne/söze mantukunun ve mefhumunun dışında ve hem dil araçlarına (sarf, nahiv, belağat) müracaat etmeksizin hem de bağlamı görmezden gelerek yapılan yorumların genel olarak bâtinî tefsir şeklinde tanımlanabileceğini belirtmiştik. Bu tanıma göre tasavvufî/sûfî tefsiri de aynı başlık içinde değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Çünkü bâtinî karakterli olmasına rağmen tasavvufî/sûfî tefsirin "işârî tefsir" başlığı altında incelenmesi, Tasavvufun Ehl-i Sünnet içerisinde bir meşruiyete sahip olması sebebiyledir. Özellikle Sünnet geleneğinde "bâtınî" sözcüğünün olumsuz, buna mukabil "işârî" kelimesinin tam tersi bir şekilde olumlu çağrışım taşımasının sebebi de, gelenekteki Bâtınîlik ve Tasavvuf algılarının farklı olmasıdır.

İslam tefsir geleneğinde, içerisinde sembolik ve bâtinî manalar barındıran, Allah aşkı ve fenâ fillâh düşüncesini dillendiren; bu yönüyle bâtinî tefsir olarak adlandırabileceğimiz işârî tefsir anlayışı, doğuşu itibariyle tâbiûn ve tebe-i tâbiûn dönemlerine kadar götürülmektedir.⁷⁰ Daha sonra ele alacağımız üzere bu tefsir anlayışına dair ilk örneklerin sahabilerce ortaya konduğu, hatta peygamberin de bu yöntemle ayetleri izah ettiği de belirtilmektedir. Tıpkı Tasavvuf'ta olduğu gibi işârî tefsirde de meşruiyetin temellendirilmesi için başvurulan bu yöntem (yani konuyu mümkün olan en erken döneme yaslama yöntemi), neticede işi işârî tefsir metodunun Kur'an'da da var olduğunu ifade etmeye varmış görünmektedir.

İlk örneklerinin Hz. Peygamber'de yahut sahabilerde görüldüğü iddiası bir yana⁷¹, bir metod ve anlayış olarak işârî tefsirin Tasavvuf'un gelişimiyle

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

69 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329-334. Ayrıca bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, Arapça'dan çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997, s. 203-204.

70 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27-30, 64.

71 İşârî yorumların hadisteki dayanakları konusuna ileride değinilecektir.

paralel olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Çünkü bu anlayış öncelikli olarak sûfilerin benimsediği bir yorum yöntemidir.

Önceleri bir zühd hayatı olarak başlayan Tasavvuf'un ilk müntesipleri arasında sayılan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) gibi zatlar, aynı zamanda kendilerinden ilk işârî tefsir örneklerinin de rivayet edildiği kimselerdir. Bu kimselerin ardından ise Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimler gelir. Hem âlim hem de birer mutasavvıf olarak görülen bu zatlar, ahlak, edep, sosyal ilişkiler ve ruhun kazanması gereken güzel özelliklerle ruhta bulunmaması gereken kötü huyları ilgi alanı olarak belirlemiş; tefsirde dil ve gramer kuralları, rivayet metotları gibi kuralların yanında insanın iç dünyasına da hitap etmeyi amaçlayan içe dönük ve işârî karakterli bir yorum yöntemi geliştirip benimsemişlerdir.⁷²

Tâbiûn ve sonrasındaki dönemlerde İslamî ilimler yavaş yavaş bağımsız disiplinler hâlini almış; buna paralel olarak hem siyasî-itikadî hem de fikhî mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır. Bu dönemde özellikle siyasî-itikadî fırkaların kendi aralarındaki rekabette meşruiyet ve üstünlük arayışına girmeleri, onları nasslardan destekleyici deliller bulmaya sevk etmiştir.⁷³ Yine bu dönemde oluşan her fırka Kur'an ayetlerini kendi görüşlerine uygun düşecek tarzda yorumlamaya, kendi görüşlerini Kur'an'a dayandırmaya çalışmış ve zorlandıkları yerde te'vil başvurmuştur. Bu çabaların sonucunda rivayet tefsirinin yanında bir de temelinde te'vil bulunan rey tefsiri ortaya çıkmıştır. Neticede her fırkanın görüşünü yansıtan tefsir ekolleri doğmuş; bu ortamda sûfiler de kendi te'vil sistemlerini geliştirerek görüşlerine uygun tefsirleri ortaya koymuşlardır. Böylece diğer tefsir ekollerinin yanında mutasavvıfların görüşlerini yansıtan tasavvufî-ışârî tefsir okulu doğmuştur.⁷⁴

İlk dönemlerden itibaren ayet ve hadislerin tasavvufî yorumlarının kendilerinden nakledildiği, bazıları müstakil tefsir eseri de kaleme almış olan âlimler arasında şu isimler sayılmaktadır: Hasan-ı Basri, Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübarek, Sehl b. Abdullah et-Tüs-terî (ö. 283/896), Cüneyd b. Muhammed (Cüneyd-i Bağdâdî) (ö. 297/909),

72 Ali Osman Koçkuzu, "Hz. Peygamberin Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Isparta 2002, s. 230. —

73 Bkz. Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, s. 158-160.

74 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 18, 19.

Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), Abdülkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Berrecân (ö. 536/1141), Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165), Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209), Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256). XIII. asırdan sonra da tasavvuf ve tefsir ilişkisi devam etmiş ve bu konuda eserler verilmiştir. Bursevî (ö. 1137/1725) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) müstakil tasavvufî tefsir yazan âlimler arasındadır. Diğer yandan, işârî tefsir olarak adlandırılmasalar da birçok dirayet tefsiri eserinde, mutasavvıfların yaptığı tarzda işârî yorum örneklerine rastlanmaktadır.⁷⁵

Bu durumda işârî tefsir, mutasavvıf ya da sûfî olarak adlandırılan kimselerin, ayetleri yorumlarken tasavvufî öğelere başvurmaları ve kendi anlayışlarına uygun te'villere dayalı açıklamalar yapmaları sonucunda oluşan tefsir anlayışına denmektedir. Bu tefsir tarzı tasavvufî yahut sûfî tefsir olarak da isimlendirilmiştir.⁷⁶

Tasavvuf erbabı erken dönemlerden itibaren tefsir eserleri kaleme almış olsalar da "işârî tefsir" ifadesinin bir ıstılah olarak geçmiş dönemlerde kullanımına rastlanmamaktadır. Özellikle Kur'an ilimleriyle ilgili en meşhur ve kapsamlı iki kaynak olan, Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/ 1392) *el-Burbân* ve Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserlerinde de bu ifade yer almamıştır. "İşârî tefsir" ifadesini bir ıstılah olarak ilk kez kullananın, yine Kur'an ilimlerine dair eser veren ve 1948'de vefat eden Abdülazim ez-Zürkânî olduğu belirtilmektedir.⁷⁷

Mutasavvıfların Kur'an'a yaklaşımı her ne kadar genel şekliyle işârî tefsir olarak isimlendirilse de onların tefsir anlayışı özellikle son dönemde ikiye ayrılarak incelenmiştir. Buna göre sûfîlerin Kur'an ayetlerini ele alış biçimleri, "nazârî sûfî tefsir" ve "işârî sûfî tefsir" olarak başlıklandırılmıştır.⁷⁸ İlk defa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) tarafından yapılan ve ondan sonra bu konuda eser veren araştırmacıların da benimsediği bu tasnife göre *nazârî sûfî tefsir*, yorum sahibi sûfî ya da filozofun ön kabullerine veya keyfî görüş-

75 Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar", s. 221.

76 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 58.

77 Zürkânî, *Menâbil*, II, 11, 68, 69, 78, 79, 81, 82, 84; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 64.

78 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 251, 261.

lerine dayandığı gerekçesiyle merdud sayılan tefsir türünü ifade ederken, *işârî sūfî tefsir*, sūfînin ruhî riyâzetine ve keşfiyâtına dayandığı ön kabulüyle makbul addedilmiştir.⁷⁹

Tasavvufî tefsir için yapılan bu tasnif genel kabul görmüş gibi olsa da “işârî tefsir”i Tasavvuf ehline has kılmayıp daha geniş çerçevede değerlendiren, mu-tasavvıfların tefsir anlayışını ise “remzî tefsir” olarak nitelendiren çalışmalar da vardır.⁸⁰ Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, bir sözün işaretinin delaletini dikkate alarak yapılan yorumlar, klasik tefsir geleneğimizde işârî tefsir olarak isimlendirilmemiştir. Kaldı ki böyle bir isimlendirme olacaksa sadece işaretin delaleti ismiyle değil, sözün diğer delalet çeşitlerinin ismiyle de isimlendirmeler yapılması gerekirdi. Böyle bir şey ise hem olmamıştır, hem de gerekli değildir. Dolayısıyla sūfîlerin tefsir anlayışını “remzî tefsir” diye isimlendirmek doğru olsa da, işârî tefsiri başka anlamlarda kullanmak kanaatimizce isabetli değildir. Zira “işaret” lafzı bir ayete yahut bir hadise yapılan sūfî yorumlar için en çok kullanılan tanımlayıcı kelimelerin başında gelmektedir. Zaten “işârî tefsir” ıstılahını kullanan son dönem araştırmacılarının dayandıkları nokta da budur.

Tasavvuf erbabının tefsir yönelişleri her ne kadar merdud ve makbul şeklinde tasniflere tâbi tutulsa da, tıpkı rivayet-dirayet ayırımında olduğu gibi, keskin çizgilerle birbirinden ayrılacak netlikte başlıklandırmalar yapmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Tasavvuf erbabının yaptığı yorumların merdud veya makbul görülmesinin büyük çoğunlukla tasnifi yapanların durduğu yerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf ehlinin Kur’an yorumlarının yer aldığı eserler incelendiğinde, temelde makbul addedilen âlimlerin yazdıklarında “nazarî sūfî tefsir” tasnifine dâhil edilebilecek yorumlar bulunabilirken tam tersi durumlara da rastlanabilmektedir.⁸¹ Bu sebeple bir kez daha tekrar etmek gerekirse, esasında yapılması gereken şey, dil araçlarının ve sözün bağlamının yardımını dışlayarak yapılan keyfi ve kapalı devre bütün yorumları “bâtınî yorum” şemsiyesi altında toplamak ve öylece isimlendirmektir. Çünkü bu tür yorumların temel mantığı, herhangi bir dilde ifade edilen sözün ister lafzının isterse işaretinin delaletinin dışında ve derununda (bâtın) yer aldığı

79 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 251, 261; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 20; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, II, 9-11.

80 Bkz. Fehd b. Abdîrrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâbatu't-Tefsîr fi'l-Ķarnî'r-Râbî' Aşer*, Müessesetü'r-Risâle, Suudi Arabistan 1418/1997, I, 409.

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

düşünülen anlamına ulaşmaktır. Dolayısıyla ister sûfîler, ister filozoflar isterse beyan uleması tarafından yapılmış olsun, bu tür yorumların tamamını bâtinî yorum olarak işaretlemek daha isabetli olacaktır.

Özellikle Tasavvuf ehlinin ayet yorumlarını “bâtını” olarak isimlendirmek, kelimenin taşıdığı görece olumsuz çağrışım sebebiyle, onları en baştan mahkûm etmek olarak algılanabilir. Fakat kanaatimizce bu yerinde bir yaklaşım olmaz. Evet, özellikle Bâtıniyye/İsmâiliyye fırkalarının siyasete fazlasıyla dalmaları ve bu konularda mücadelelere girişmeleri sebebiyle, yaptıkları Kur'an ve Hadis yorumları yanlış olmasının yanında Sünnî kesime ideolojik muhalefeti de barındırdığı için olumsuz bir imaj taşımaktadır. Fakat herhangi bir değer yüklemeksizin, sadece yorum mantığı açısından bakıldığında Tasavvuf yahut irfan ehlinin yorum anlayışıyla aralarında temelde bir fark olmadığı görülecektir.

Bâtını/İşârî Yorumun İmkânı

Nasslara yönelik bâtinî ve işârî karakterli yorumların temel dinamiği, nassların zâhir ve bâtin şeklinde iki boyutlu olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Buna göre zâhir sureti, yüzeyselliği; bâtin ise iç dokuyu ve derinliği ifade etmektedir. Nassların en baştan bu şekilde bir ayrımâ tâbi tutulması, bâtinî yorum taraftarına geniş bir hareket alanı sağlamaktadır. Diğer yandan zâhirin “yüzeysellik”, bâtinin ise “derinlik” olarak algılanması, zâhirle ilgilenenlerin yüzeyselliğine, bâtına yönelenlerin ise derinliğine yapılmış bir vurgu olarak anlaşılmalıdır. “Çünkü zâhir, dinî çerçevede herkese hitap eden Şeriat'a ve bunun bilgisine, bâtin ise yalnızca irfani bilgi kaynağından beslenen seçkin insanlara özgü hakikate ve hakikatin bilgisine denk düşmektedir.”⁸²

Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'ini örnek alarak kaleme aldığı⁸³ *Letâîf*'inde Kuşeyrî bu “yüzeysellik-derinlik” meselesini “ulema ve seçkinler” tanımlamasıyla anlatır:

“Allah, âlimlerin kalplerine Kur'an'ın bilgisini ve te'vilini yerleştirmiştir. Kur'an'ın kıssalarının, esbâb-ı nüzulünün bilgisiyse onlara lütufta bulunmuş; onun muhkem ve müteşabihine, nâsih-mensuhuna, vaad ve va'diyle ilgili ayetlerine imanla onları nitelendirmiştir. Seçilmiş kullarına ise, Kur'an'ın

82 Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, s. 142-143; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 141.

83 Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 474.

gizli inceliklerini, bu inceliklerin içermiş olduğu işaretlerin nurlarını ve gizli sembollerini anlamayı lütfetmiştir. İşte bu yüzden onlar, kendileri dışındakilere gizli kalan gaybın nurlarından kendilerine özgü kılınanlara vâkıf olurlar; böylelikle de kendi derecelerine ve yetkinliklerine göre konuşurlar. Yine onlar, Allah'ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hakk'tan konuşur, Hakk'ın sırlarını haber verir, ona işaret eder, onu açıklarlar. Onların söyledikleri her söz, yaptıkları her iş hüküm itibariyle Hakk'a aittir.⁸⁴

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere âlimlerin yaptığı şey, Kur'an'ı dilde gerçekleşen normal bir söz gibi okumak ve buna göre anlamaktır. "Seçkinler" ise bunun ötesinde kalan bazı inceliklere ve gaybi sırlara muttali kılınmışlardır. Ulemanın yöneldiği nokta esasında nassların "ibare"si olmaktadır. Çünkü onlar nassların anlamını onların ibâreleri üzerinden çözmeye çalışmaktadırlar. Buna göre "ibâre", bir metnin anlamının tayin ve tahdit yoluyla elde edilmesine karşılık gelmektedir ki bu durumda anlam belirlenmekte ve sınırları tayin edilmiş bir şekilde ortaya konmaktadır. Bâtına yönelenler ve sûfiler ise nassların işaretlerinin peşindedirler. İşâret ise ibârenin tam tersine, herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın "anlam"ın, sûfinin içine doğmasını ifade eder. Bu durumda bir metnin yahut sözün anlamı değil anlamları olmaktadır ve "anlam" denilen şey sürekli bir açık ufuk hâlinde ortaya konmaktadır. Hiç şüphesiz bu "işâret" anlayışının temelinde irfan ehlinin Kur'an'ın sonsuz manalar ihtiva eden sırlı bir yapıya sahip olduğunu düşünmeleri yatar.⁸⁵

Sûfilere göre nassların işaretleri herkese açık olmadığı için onlara ulaşabilenler "seçkinler" olarak isimlendirilmektedir. İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilen, "Kur'an'ın ibâreleri avam, işaretleri havas, letâif evliyâ, hakikatleri ise enbiyâ içindir" sözü, hem nassların işte bu herkese açık olmayan işaretlerinin varlığına hem de onun da ötesinde letâif ve hakikat gibi derecelerinin bulunduğu delil olarak gösterilir.⁸⁶ Bu işaret, letâif ve hakikatlere ulaşabilmek için talim yoluyla elde edilen bilgi birikiminin elbette bir yardımı olduğu söylenemeyecektir. Bunun için tamamen farklı bir metod takip etmek gerekir. Bu metodu Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) şöyle izah ettiğini görüyoruz:

84 Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, nşr. İbrâhîm el-Besyûnî, el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme, Mısır trs., I, 41.

85 Uludağ, "İşârât Tefsir", *DİA*, XXIII, 424-425; Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, s. 142-143; Ateş, *İşârât Tefsir Okulu*, s. 63.

86 İsmail Hakkı b. Mustafa Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut trs., V, 201.

“Kul, kendisini işitenin karşısında kulak kesilirse, kelamının sırrına eğilirse, kendisini görenin sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşâhede ederse, kudretine nazar ederse, akılcılığını ve âşinâ olduğu bilgileri terk ederse, tâkat ve kudretten soyutlanırsa, kelim sahibini ta'zîm ederse, huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz ederse; müstakim bir halle, selim bir kalp ile berrak bir iman ile temkin ve ilim kuvvetiyle hitâbını dinler, bilinmeyen cevabın bilgisini müşâhede eder.”⁸⁷

Bir başka ünlü mutasavvıf İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), bahsi geçen seçkinlere nasslarla ilgili “işaret”lerin, Allah tarafından doğrudan ilka edildiğini söyler. Sûfîlerin Kur'an'ı keşif ve ilhamla yorumlamalarını hakiki tefsir olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî'ye göre, Kur'an'ın metni gibi tefsiri de Allah katından olmalıdır.⁸⁸ Yine ona göre mesela bir hadisin sıhhati ve hükmü ile ilgili bilginin bizzat Hz. Peygamber'den, yakaza âleminde (uyku ile uyanıklık arası bir hâl) alınması ve öğrenilmesi de bahsi geçen seçkin zümre için olağan hadiselerdendir. Bu hususu anlatan en meşhur sözler Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) tarafından söylenmiştir. O, sûfîlerin “ulemâ-i rüsûm” (sadece zâhîrle ilgilenen âlimler) diye tanımladıkları kimselere hitaben şunları söylemiştir: “Siz ilminizi ölü olarak ölüden alırken, biz ilmimizi hiç ölmeyecek olan Hayy'dan alıyoruz. Bizim gibiler “Kalbim bana Rabbi'mden haber verdi (söyledi)” derler; siz ise “Fılan kişi bana söyledi” dersiniz. Oysaki size söyleyen de, size söyleyene söyleyen de ölmüştür.” Yine sûfîlerden Şeyh Ebû Medyen, klasik rivayet nakil disiplini eleştirmiş ve yanında “Falan kişi, o da falan kişiden” denilerek bir şey nakledildiği zaman, “Kuru et yemek istemiyoruz, bize taze et getirin. Vâhib olan Allah ölümsüzdür ve O sizlere şah damarınızdan daha yakındır” diyerek, kendileri gibi seçkinlerin bilgiyi doğrudan Allah'tan aldıklarını; rivayet ilminin gerçek bilgiye ulaşmada bir işe yaramayacağını vurgulamak istemiştir.⁸⁹

Tıpkı Bâtîniyye/İsmâiliyye ve genel olarak Şîilikte olduğu gibi Tasavvuf'ta da “bâtın” kavramının özel bir yer işgal ettiğini bu açıklamalardan anlayabiliyoruz. Anlaşılacağı üzere bunun nedeni, söz konusu kavramın Şîiler ve sûfîler nazarında, gerek bilgi kuramı ve gerekse nassları anlama ve yorumlama

87 Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, nşr. Asım İbrahim el-Kiyâli, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, I, 85; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 381.

88 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 180-181; Uludağ, “İşârî Tefsîr”, *DİA*, XXIII, 426.

89 Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 277.

bağlamında hakikatin keşfine çıkılan ve avama kapalı, havâssa açık olan bir alan olarak telakki edilmesidir.⁹⁰

Kutsal metinlerin herkesin anlayabileceği anlamlarının yanında bir “bâtın”ının da olduğu düşüncesinin çok eskilere dayandığı yukarıda ifade edilmişti. Anlaşıldığı kadarıyla bütün kültürlerdeki gnostik akımlar özellikle kutsal metinlerle ilgili yaklaşımlarında zâhir-bâtın çiftini kendi dünya görüşlerini oluşturmada ve eşya ile ilişkilerinde kullanmışlardır. İslam kültüründeki irfani akımlar da bu durumun istisnasını oluşturmamaktadır. Onlar da bu ikili yaklaşımı yoğun bir şekilde kullanmışlar ve dinî nassları bunlar ışığında yorumlamaya çalışmışlardır.⁹¹

Zâhir-bâtın düalizmi, sûfîlerin elinde şekillendikten sonra “şeriat-hakikat” ikilisini de ortaya çıkarmıştır. Buna göre şeriat bir anlamda Müslümanlığın basit seviyede yaşanılmasına denk gelirken, hakikat “seçkinler”in yahut “ehlullah”ın, tecrübe ettikleri keşf ve ilhama dayalı olarak algıladıkları ve yaşadıkları İslam anlamına gelmektedir. Afifî’ye göre şeriat ile hakikat arasındaki bu karşıtlık, gerçekte, zâhir ile bâtin arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Ona göre Müslümanlar, İslam’ın ilk dönemlerinde bu bölünmenin farkında değillerdi ve bu konuda düşünmemişlerdi. Fakat bu çatışma, “her şeyin bir zâhiri bir de bâtını vardır; Kur’an’ın zâhiri ve bâtını vardır; her ayetin hatta her kelimenin zâhir ve bâtını vardır” iddiasını ortaya atan Şia mezhebiyle ortaya çıkmıştır. Bâtınî bilgi, Allah’ın kendilerine bu bilgiyi nasip ettiği ve Kur’an’ın sırlarını açtığı seçkin kullarına aittir. Bunun için, onların Kur’an’ın te’vil ve tefsirinde özel bir metodları vardır. Şia’nın ilm-i bâtin dediği şey, Kur’an nasslarının, dinî uygulamaların te’villeri ve başka metodlarla sâliklere açılan gaybi manalardan oluşmaktadır. Onlara göre, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye, onun da kendilerini varisler konumunda gören ilm-i bâtin mensuplarına bıraktığı ilim budur. Bu te’vil metodunu kullanan sûfîler, Şia’nın metod ve ıstılahlarından son haddine kadar faydalanırlarken, aynı zamanda kendi özel metodlarını da geliştirmişlerdir.⁹²

Her ne kadar köken olarak daha eski çağlara gitse de İslam kültürü içerisinde bâtinî te’vilin ortaya çıkış gerekçeleri olarak şu hususları zikretmek mümkündür:

90 Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 117.

91 Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 353.

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

a) Mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerini kutsal metne uyarlamak.

b) (Kişisel) aklın verileriyle sarîh lafızdan anlaşılmanayı uzlaştırmak. Bu uyarlama ve uzlaştırma amacının temelinde, kutsal metnin bağlayıcılığından kurtulma iradesi yatmaktadır.

c) Sarîh kutsal metnin içerdiği mana ve mefhumların derin hakikatine nüfuz etme isteği.

d) Nassların zâhirî anlamlarını nefyetmek –yahut aşmak– suretiyle, kendilerine çok geniş bir düşünce özgürlüğü yaratmak ve böylece hem kimi zaman karşılaştıkları fiziksel ve manevî baskılardan kurtulmak hem de her istediklerini Kur'an'a söyletmek arzusu.⁹³

Genel olarak bakıldığında bu gerekçelerin, nasslara bâtinî ve işârî yaklaşımları gerçekten haklı çıkaracak hususlar olduğunu söylemek zordur. Çünkü bâtinî yaklaşımlar, sadece sarîh mananın ortaya çıkmasında güçlüğün olduğu noktalarda kutsal metinlere yaklaşmamakta, aksine sarîh anlama ulaşıldığı zamanlarda bile devreye girip kendisini göstermektedir. Dolayısıyla nassların mahdut, anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olduğunu düşünerek bâtinî/işârî tefsirin bir ihtiyaçtan doğduğunu söylemek gerçekçi olmayacaktır.⁹⁴ Aynı şekilde bâtinî/işârî yönelişi, “farklı ruh ve akıl sahiplerinin, kendi iç dünyalarına göre ayet ve hadisleri tefsir edecekleri, açıklayacakları; bu açıklamaların da kişiye göre farklılık arz edeceği muhakkaktır. Bu farklılıklar, muhtevada olduğu kadar, genişlik ve derinlikte de olacaktır. İç dünyaları çok zengin, derûnî âlemleri alabildiğine engin olan Allah dostlarının, insanlığın yararına olarak, farklı anlamlar görmeleri, kendi âlemlerinden bize hediyeler sunmaları normaldir”⁹⁵ gibi izahlarla gerekçelendirmek de ilmî olmaktan ziyade romantik nitelikli görünmektedir. Çünkü daha önce de söylendiği gibi, nasslara bu şekildeki yaklaşımlar, keyfiliği yaygınlaştırmaktadır ve neticede elde edilen yorumların her zaman “insanlığın yararına” olduğunu söylemek de pek isabetli görünmemektedir.

Özellikle Kur'an söz konusu olduğu zaman, bâtinî/işârî yorumların ortaya çıkış gerekçelerinden birisi de bu yorumları yapanların Kur'an'ı, Allah'ın

93 Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, Beyrut 1997, s. 757; Muhammed Ahmed el-Hatîb, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Ürdün 1986, s. 133; Öztürk, *Tefsirde Bâtinilik*, s. 148-149

94 Ali Osman Koçkuzu, “Hz. Peygamberin Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Isparta 2002, s. 232.

95 Koçkuzu, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsir”, s. 232.

yaratılmamış/gayr-ı mahlûk kelamı (Kelâmullah) olarak görmeleridir. Diğer bir deyişle, sûfiler, Kur'an'ın Allah'ın kadîm kelamı olduğunu düşündükleri için, onun sonsuz mana içerdiği sonucuna varmışlardır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak da, zâhirin çok ötesinde olduğunu düşündükleri bu manalara ulaşmanın yolunun, veli kullarının kalplerine Allah'ın ilham etmesi olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁶ Bu düşüncede olan bazı âlimlerin, "Allah'ın anlayış verdiği kimseler için Kur'an'dan istihrâcî mümkün olmayan hiçbir şey yoktur" görüşünde olduğu belirtilmiştir.⁹⁷ Çünkü eğer Kur'an Allah'ın kelamının tamamına karşılık geliyorsa ve Allah'ın zatı gibi yaratılmamış ise, onun sonsuz zenginlikte manevî anlamlar içerdiğini düşünmek meşrûdur. Zira Kur'an tarafından zâhirî ve hâricî düzeyde aktarılan mesaj, gerek sayı gerekse boyut bakımından oldukça sınırlı bir anlam dizisi sunmaktadır.⁹⁸

Esasında Kur'an'ın, Allah'ın kelamının tamamına karşılık geldiğinin düşünülmesi eksik bir kanaattir. Çünkü her ne kadar geçmişteki vahiylerle benzerlikler taşısa da Kur'an netice itibariyle belli bir zaman diliminde, belli bir bölgedeki insanların dili üzere nazil olmuş vahiyler bütünüdür. Anlamı, indiği dil ile sınırlıdır. "Allah'ın kelamı" meselesi ise içine Kur'an'ı da alan çok daha geniş hatta sınırsız bir alana işaret ediyor olmalıdır.

Bâtınî yahut işârî yorumlar netice itibariyle birer te'vil konumundadır. İstilahî olarak "bir metni yahut sözü, bir gerekçeden dolayı, zâhirî manasının dışındaki muhtemel olduğu anlamlardan birisine hamletmek" şeklinde tanımlanan te'vilin ise gelişigüzel yapılmaması için bazı şartlardan bahsedilmiştir. Bu şartlar şöyledir:

- a) Te'vil edilecek lafzın o te'vile müsait olması; te'villi mananın, başka bir nass ile çelişmemesi gerekir,
- b) Te'villi mananın, şer'î ve aklî bir esas ile çelişmemesi gerekir,
- c) Te'villi mananın zâhirî mana ile çelişmemesi, yani lafzın, te'vil edildiği manayı da kaldırabilmesi gerekir,
- d) Te'villi manayı destekleyen bir nassın bulunması gerekir,

96 Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423, s. 98; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs/Mektebetü'l-Mü-sennâ, Mısır/Bağdat 1380/1960, s. 106-107.

97 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 30.

98 Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsîri*, s. 22.

e) Zâhirî mananın değil, asıl te'villi mananın kastedildiği gibi bir iddiada bulunulmaması gerekir.⁹⁹

Aslında bu şartlar her türlü te'vilde bulunması gerekli şartlardır. Dolayısıyla bâtinî/işârî te'villerin de bu şartları taşıyor olmaları gerekir. Çünkü herhangi bir sözün veya yazılı bir metnin yorumlanması anlamındaki te'vil, akfî, zihnî ve içtihadî bir etkinlik olduğundan, istismara açık bir faaliyetdir. Bu sebeple beyanî bilgiyi esas alan usulcüler, te'vil faaliyetinde aklın rolüne bir sınır koymaya çalışmışlar ve onun rolünü, ilâhî kelâmı somutlaştıran Arap diline ait verileri değerlendirme ve bu verilerden istinbatta bulunmaya hasretmişlerdir.¹⁰⁰ Bu sebeple âlimler lafzın hakiki anlamından sarf-ı nazar edileceği zaman dahi Arap dilinin kural ve kaidelerinin ihlal edilmemesi gerektiğine vurgu yapmış ve böylece te'vilin sıhhat şartını, her şeyden önce Arap dilinin gramer sistemine riayet edilmesine bağlamışlardır.¹⁰¹ Çünkü Arap dilinin imkânlarının dışına çıkıldığında te'vilin, her çeşit fikir sahibinin, her türlü sapık eğilimin, aşırı Şîîlerin ve bâtil fikirlerini İslam'a uyarlamak isteyen düşünürlerin, İslam dinine, diledikleri acap fikirleri ithal etmede kullandıkları bir araç hâline gelmesi

99 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakîki min 'İlmi'l-Usûl*, nşr. Şeyh Ahmed Azv İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999, II, 34-35; Ebu'l-Münzir Mahmud b. Muhammed b. Mustafa b. Abdüllatif el-Minyâvî, *eş-Şerbu'l-Kebir li Muhtasarî'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetü's-Şâmîle, Mısır 1432/2011, s. 328-329; Sülün, "Tefsir İlmî Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar", s. 225.

100 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 356; Öztürk, *Tefsirde Bâtînlilik*, s. 128.

101 Bkz. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faîlu'l-Mağâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şerî'a mine'l-İttisâl*, nşr. Muhammed İmâra, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983, s. 32. Her ne kadar özellikle beyan ulemasının bu konuda titiz olduğu söylene de bu genel durumu tasvir eden bir açıklamadır. Çünkü zaman zaman beyanî bilgi sistemine bağlı ulemanın yaptıkları yorumların sûfîlerin yahut Bâtînîlerin yorumlarından pek farkının olmadığı görülebilmektedir. Mesela Ünlü Hanefî fikhî âlimi Cassâs (ö. 370/981), genel olarak muhâcirlerden bahseden Hac 22/41. ayetin, dört halifeye işaret ettiğini, hatta ayette "yurtlarından sürülme" özelliğinden bahsedildiği için Muaviye'nin buraya dâhil edilemeyeceğini, çünkü onun hicret etmeyip tulekâdan olduğunu söylemiştir. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405/1984, V, 83. Yine o, "*Allah sizden iman edip imanlarına yaraşır şekilde güzellikte işler yapanlara şu vaatte bulundu: Daba önce gelişi geçen (kimi) toplumlara dünyada güç ve iktidar imkânı verdiğim gibi mü'minlere de bu imkânı vereceğim...*" (Nûr 24/55) mealindeki ayetin, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatine delâlet ettiği gibi, dört halifenin hilafetlerinin geçerliliğine de işaret ettiğini ifade etmiştir. Bkz. *Ahkâmu'l-Kur'an*, V, 191. Diğer yandan Râzî'nin tefsirinde sadece Fâtiha suresi hakkında on bin mesele ortaya koyabileceğini söylemesi de bu durumun örneği olarak kaydedilebilir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtilbu'l-Gayb*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000, I, 21.

kaçınılmazdır. Özellikle bâtinî/işârî yorumlar göz önüne alındığında bu konuda daha net bir resim ortaya çıkmaktadır. Zira son derece sübjektif fikirlerin dine ithal edilmesi, en başta nasslara dil eksenli muhtemel anlamların ötesinde aşırı mecazî anlamlar yüklemek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu durum, sınırları çizilip kuralları konmadıkça, te'vilin içerdiği tehlikenin ve onun yıkıcı rolünün ilanı olmuştur.¹⁰² İşte bu durumun yansımalarını en güzel biçimde irfan ehlinin Kur'an ve hadis yorumlarında gözlemlemek mümkündür. Zira onlar te'vili Arap dilinin ve bağlamın dışına çıkardıkları için, sınırları tayin edilemeyen, doğruluk ve yanlışlığı nesnel kriterlerle test edilmesi mümkün olmayan sırrî-bâtinî-ledünnî bir bilgiye sahip oldukları iddiasından hareketle nassların anlam potansiyelini sezgileri ve muhayyile güçleri nispetinde semerlendirmişlerdir.¹⁰³ Hatta onlar, tercih ettikleri bu yorumlama ve mana verme faaliyeti esnasında herhangi bir aklî gayret sarf etmediklerini, aksine verdikleri manaların tilavet esnasında gaybden kalplerine gelen işaretler/ilhamlar sayesinde ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Öyle ki, bu durumu anlatmak üzere tefsirlerinin mukaddimelerinde, tefsirlerini yazarken hiçbir kaynağa bakmadıklarını, eski kitaplardan nakiller yapmadıklarını, sadece gönüllerine doğan manaları yazdıklarını belirtmektedirler.¹⁰⁴

Daha önce de geçtiği üzere, sûfîlerin kutsal metinleri anlama ve yorumlama şeklinin "i'tibar" (kıyas) olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte bazı sûfîler, kendilerinin nasslardan hüküm çıkarma yöntemlerini fıkhıdaki istinbat kavramıyla açıklamış; bir müctehidin ictihadında hata yapmasını ve bilginler arasındaki ihtilâfı da sûfîlerin görüş ayrılıkları ile ilişkilendirmişlerdir. Buna göre fakihler, en genel anlamıyla, 'hüküm çıkaran' yani istinbat eden kişilerdir. İstinbat ise gerçekte İslam ilimlerine ait farklı yöntemlerde görülen ortak özelliğin adıdır. Mesela Kelam âlimleri de neticede aklî delillerden nazar ve istidlâl yoluyla itikada ait hükümler istinbat ederler. Buradan hareketle sûfîlerin de bir anlamda 'hüküm çıkaran' kişiler olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onlar da, kalbin tasfiyesi ve nefsin yetkinleşmesi ile ilgili ahlakî hükümler

102 İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-Fırâk ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1967, s. 204-205.

103 Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, s. 16. Ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 368-371.

104 Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 26, s. 63-64.

hususunda istinbat yapmaktadırlar ve onların istinbatı, sadece sübjektif bir anlam taşımakla diğer ilimlerin sağladığı bilgilerden farklılaşmaktadır.¹⁰⁵

Bu tür izahları, bir yandan sûfi yorum anlayışının meşrulaştırılma çabası, bir yandan da irfani yöntem ile beyan ehlinin yöntemlerini uzlaştırarak sûfilerin genel yaklaşımlarının Ehl-i Sünnet tarafından onaylanması arzusu olarak değerlendirilmek mümkündür. Nitekim Câbirî sûfilerin, Ehl-i Sünnet'in özellikle de fakihlerin yöntemleri ile irfani yöntemi uzlaştırmaya çalıştıklarını belirtmiş, bu uzlaşma için de Serrâc'ın istinbat ameliyesini ortak bir metot olarak gösterdiğini; çağdaşı Kelâbâzî'nin ise sûfilerin akidesi ile Ehl-i Sünnet akidesinin aynı olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir. Onun tespiti-görünüşüne göre Serrâc'ın ortaya koymaya çalıştığı şey şudur: Beyan ile irfan istinbatı arasındaki fark, mahiyet değil, araç farkıdır: Beyancılar dil, ifade biçimleri ve nüzul sebeplerini vb. bilmekten yararlanırken, ârifler riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktadırlar. Birisi, istenilen anlamın zihinlerinde oluşması için muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir (nazar). Diğeri ise içlerinde bilgi kaynakları çoşana kadar nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir. Böylece hakikat ve sırlara muttali olurlar.¹⁰⁶

Kanaatimizce bu tür uzlaştırma çabaları, her ne kadar gelinen noktada işe yaradığı görünse de, esasında yanlış bir hareket tarzını işaretlemektedir. Çünkü bu tür izahlarda birbirinden tamamen farklı iki süreç, geniş toplumsal kabul elde etmek uğruna bir ve aynı imiş gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki; i'tibar, kıyas, nazar yahut istinbatın gerçekleşmesi beyana ve burhana dayalı bilgi sisteminde illet veya delalette ortaklık, benzerlik yönleri, lafzi veya manevî karine gibi vasıtalarla mümkün olmaktadır. Gerçekte kelimelerin "delil", fakihlerin "illet", mantıkçıların "orta terim" dedikleri şeye denk düşen bu karine, hitaptan kastedilen manaya iletir ve işiteni veya okuyucuyu lafızdan murad olunmayan anlamlardan uzak tutar. Ancak, i'tibarın öznesi ârif-sûfi olduğunda, durum değişmektedir. Çünkü ârifin ulaştığı yorum, ister kalbinde hissettiği bilgiyi aktarmakla, ister Kur'an hitabının anlamını ifadelendirmeye ilişkili olsun, kıyas ve i'tibarda söz konusu olan karineden bağımsızdır. İşte bu durum ârife, kalbine vârid olduğu veya doğrudan Allah'tan aktardığı iddiasıyla herhangi bir nassa istediği anlamı yüklemeye imkânı bahşetmektedir. Nitekim

105 Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: XII, sayı: 22, s. 108-112.

106 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 379-81.

sûfîlerin yorum örneklerinden de anlaşılacağı gibi, i'tibarın gerçekleşme sürecinde herhangi bir şart veya vâsıta bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle, beyana mebni te'vilde lafızdan manaya geçiş, illet veya delaletle te'sis edilen bir karine köprüsüyle gerçekleşirken; irfani veya sûfî te'vilde karineden bağımsız, köprüsüz ve yönemsiz olarak doğrudan müşahede yoluyla taḥakkuk etmektedir.¹⁰⁷

Bâtınî tefsir taraftarlarının, bu tür yorumların imkân ve meşruiyetini delillendirmek için başvurdukları bir yöntem de nassların zâhirî anlamlarını görmezden gelmediklerini, bâtinî manaları sadece zâhirî olanlardan sonra zikrettiklerini belirtmeleridir. Böyle yapmakla onlar meşru bir zeminde hareket ettiklerini düşünmektedirler. Mesela Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Tâcüddîn b. Atâullah el-İskenderî'den (709/1309) naklettiği şu sözler meseleyi izah eder mahiyettedir:

“Bu tâifenin (işârî tefsir yapanlar), Allah'ın ve Resûlünün kelimalarına yaptıkları tefsir, manayı zâhirinden saptırmak değildir. Ayetin zâhiri, ayetin indirildiği lafızlarla Arap dili örfünde ifade ettiği anlamdır. Bâtınî manalar ise, ayet ve hadislerin, Allah'ın kalbini [keşf ve ilhama] açtığı kişi tarafından anlaşılmanlardır. Nitekim bir hadiste de “Her ayetin zâhir ve bâtinî vardır” denilmektedir. “Bâtınî tefsir, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözlerini değiştirmektir” diyen tartışmacı ve itirazcı kimseler, seni asla bâtinî manaları anlamaya çalışmaktan alıkoymasın! Eğer bâtinî tefsir yapanlar, “ayetin manası sadece budur” deseydiler, o zaman ayet ve hadisleri değiştirmiş olurlardı. Ama onlar böyle dememektedirler. Aksine onlar, ayetin zâhirini zâhiriyle ne kastedilmişse öyle okur, bununla beraber Allah'ın onlara ifham/ilham ettiği manaları da anlamış olurlar.”¹⁰⁸

Öncelikle belirtmek gerekir ki, daha önce geçtiği üzere İbnü'l-Arabî gibi bazı sûfîler, özellikle Kur'an'ın beyan ehline yapılan dil temelli tefsirini hakiki tefsir olarak görmemektedirler. Yani bu durumda sûfîlerin “zâhirî mana” dedikleri şeyi kabul etmemiş olmaktadırlar. Diğer yandan, şayet zâhirî mana kabul ediliyor ve bu mana muhatapları nassların maksuduna sevk ediyorsa o zaman bâtinî denilen manaya esasen ihtiyaç yoktur. Bu durumda zâhir mananın varlığı kabul edilse de edilmese de, bâtinî mana arayışına girilmişse temelde gereksiz bir iş yapılmış demektir. Dolayısıyla “sûfîler esasında zâhirî

107 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 392; Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 229.

108 Suyûtî, *el-İkân*, IV, 227; Zürkânî, *Menâbil*, II, 79.

manın varlığını kabul ediyorlar, ama..." diye başlayan izahlar gerçek anlamda bâtinî tefsirin meşruiyetini temellendirmekten ziyade gelebilecek eleştirilerin önünü kesmeye matuf gibi görünmektedir.

Netice itibarıyla ifade etmek gerekir ki, özellikle Kur'an'ın gerçek anlamıyla anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda bâtinî/işârî tefsirin imkânından bahsetmek mümkün değildir. Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) rikkatle vurguladığı gibi, "Nasslar [ayetler ve hadisler] zâhirî manalarına [yani kullanıldıkları dilde geçerli olan manalarına] göre anlaşılmalıdır. Böyle anlamak yerine Bâtinîlerin iddia ettikleri manalara meyletmek sapkınlıktır ve küfürdür."¹⁰⁹ Diğer yandan, sûfî tefsirin en karakteristik örneklerinden birisi üzerine çalışma yapan Pierre Lory'nin de belirttiği gibi, tefsirin nasıl olması gerektiğine dair ciddi ve ilmî eserler ortaya koyan ulemaya göre tefsir, Kur'an'ın lafzî metninin, mümkün olan en mükemmel şekilde anlaşılmasını amaçlar. Tefsir faaliyeti için ilk önce Arapça'nın gramer bilgileri ve lügatına dair bütün kaynakların kullanılması gerekir. Vahyin hangi ortamda indiğini bildiren sebep-i nüzûl ikinci, tetkik edilen konuyla ilgili hadislere yer verme işlemi ise üçüncü sırada gelir. Bunlar bir ayetin en doğru ve en mükemmel şekilde anlaşılması için temel unsurlardır.¹¹⁰

Lory'nin bu tespitlerine şu hususları da eklemek yerinde olacaktır: Bir Kur'an cümlesine atfedilen herhangi bir anlam Hz. Peygamber'e ve muasırlarına yabancı ise, Kur'an'ın inzal edildiği dönem insanı için bir anlam ifade etmiyorsa yani ilk muhatapların gerek dünya algıları gerekse bilgi ve idrâk kapasiteleri itibarıyla metinden öyle bir anlam çıkartmaları mümkün değilse o anlamlar Kur'an'ın doğrudan/ilk manaları değildir. Diğer yandan elde edilen anlam Kur'an'ın bütünlüğü açısından da sorun teşkil etmemelidir.¹¹¹ Kur'an'ın doğrudan ve ilk manaları ciddiyetle ortaya konmadığı müddetçe, ondan çoğaltılacak dolaylı anlamlar da hatalarla muallel olacaktır. Ayrıca, ister ilk anlam isterse dolaylı anlam olsun, Kur'an'ı Arap dilinden ve indiği ortamın oluşturduğu bağlamdan uzak bir şekilde anlamlandırmak Kur'an'ın ne dediğinden/demek istediğinden ziyade, yorumcunun ondan ne istediğini ortaya koyacaktır. Esasında bâtinî/işârî tefsirde olan şey tam olarak budur.

109 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 224.

110 Lory, *Kâfânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 16.

111 Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar", s. 229.

Kur'an'da, Resûlullah'ta ve Sahabede İşârî Yorumun Dayanakları

Bâtînî/işârî yorum taraftarları bu tarz bir yorumun imkânını temellendirmek için hem Kur'an'a, hem de Resûlullah'ın ve sahabenin uygulamalarına müracaat etme gereği duymuşlardır. Bu sebeple öncelikle bazı ayetlerden ve pasajlardan kendilerine meşruiyet delilleri devşirmeye çalışmışlardır. Bunun için kullandıkları ayetlerden bazılarında "zâhir-bâtın" kelimeleri geçerken, (Lokman 31/20) bazılarında Arap olmalarına ve Arapça'yı bilmelerine rağmen kâfirlerin Kur'an'ı anlamamaları eleştirilmektedir (Nisa 4/78). Sûfî müfessirlere göre kâfirlerin Arapça'yı bilmelerine rağmen Kur'an'ı anlamıyor olmaları Kur'an'ın bânının bulunduğu delili olmaktadır. Sûfîlerin kullandıkları bir kısım ayet de Kur'an hakkında derin tefekkürü emreden ayetlerdir (Bakara 2/219, 266; Nisa 4/82; Sâd 38/29). Bu durum da sûfîler için işârî tefsire bir dayanak teşkil etmektedir. Çünkü onlara göre Arapça bilen ve bağlamdan haberdar olan herkes Kur'an'ın zâhiren ne dediğini zaten anlayacaktır. Eğer onun üzerinde derinlemesine tefekkür etmekten bahsediliyorsa bu durum Kur'an'ın, herkesin erişemeyeceği bir bânını olduğu anlamına gelir.¹¹²

Allah Teâlâ'nın, insanlara verdiği gizli ve açık nimetlerin anlatıldığı Lokman 31/20. ayette¹¹³ "zâhir-bâtın" ifadelerinin geçmesi sûfî müfessirler için büyük bir dayanak teşkil etmiş görünmektedir. Bu ifadeler rivayet ve dirayet metoduna göre yazılmış tefsirlerde, Arap dilinin araçları ve bağlam bilgileri kullanılarak, ifadenin dilde ne anlama gelebileceğine dair ihtimaller sıralanmak suretiyle tefsir edildiği hâlde,¹¹⁴ sûfî tefsirlerde keşf ve ilham adı verilen kaynağa göre yorumlanmış ve ortaya ilginç anlamlar çıkmıştır. Mesela *Letâifü'l-İşârât* isimli tefsirinde Kuşeyrî ayetteki zâhir-bâtın kelimelerine "nimetin vücudu/nimeti verenin şühudu, dünyevî nimetler/uhrevî nimetler, yaratılış güzelliği/ahlak güzelliği, zellesiz nefis/gafletsiz kalp, bağış/hoşnut oluş, nimet/ismet, salihlerle bir arada bulunmak/onların saygınlığını korumak" gibi

112 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 28-29.

113 "Allah'ın, göklerde ve yerdeki (nice varlık ve imkânları) sizin emrinize verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ibsan ettiğini görmediniz mi? Yine de insanlar içinde, -bilgisi, rehberi ve aydınlatıcı bir kitabı yokken- Allah hakkında tartışan kimseler vardır."

114 Mesela Râzî zâhir nimetlerin organlar, bânî nimetlerin de organlardaki iş yapma gücü olduğunu söylerken (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, XXV, 124), İbn Kesîr ifadenin tamamını peygamberler göndermek, kitaplar indirmek ve şüpheleri izale etmek şeklinde tefsir etmektedir. (bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânü'l-'Azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, VI, 310).

karşılıklar vermiştir.¹¹⁵ Bir başka sûfî müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809), ayeti tefsir ederken “zâhir-bâtın nimetler”i önce buldukları bağlamda anlaşılması gerektiği gibi tefsir ederek “duyularla algılananlar ve bilgi ve vicdan yoluyla algılananlar” açıklamasını yapmış; ardından “el-İşâre” başlığı altında bu kelimeleri “şeriatle ilgili ameller hususunda dış görünüşlerin istikamet üzere olması/hakikatlerin nurlarına hazır olabilmesi için içlerin saflaştırılması” şeklinde yorumlamıştır. İbn Acîbe, kendi yorumuna ilaveten Kuşeyrî'nin yukarıdaki açıklamalarını da aktarır.¹¹⁶

Sûfîlerin, işârî yorumlarına kaynak olarak gösterdikleri diğer bir ayet grubu da, Kur'an'ı “mübin” olarak tanıttığını ve yaş-kuru ne varsa her şeyi ihtiva ettiğini düşündükleri ayetler olmuştur.¹¹⁷ Mesela müfessir Âlûsî, işârî tefsire karşı çıkanları tutarsızlıkla itham ettiği yerde konu ile ilgili görüşlerini şöyle dile getirir:

“Aklı, hatta zerre kadar imanı olan kimseye, Kur'an'ın, Allah'ın özel kullarından dilediğine ilham ettiği bâtinî manaları bulunduğunu inkâr etmesi yakışmaz. Yüce Allah'ın “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En'âm 6/38), “(Bu Kur'an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden ve her şeyi açıklayan (bir kitaptır).” (Yusuf 12/111) ayetleri karşısında o inkârcı ne yapacaktır! Hayret! Mütenebbî'nin divanından ve beyitlerinden çeşitli manalar çıkarılabileceğini kabul ediyor da, elçilerin sonuncusuna indirilmiş bulunan ve o [lafız] perdelerinin ardındaki manaları ihtiva eden Rabbu'l-Âlemîn'in kelimelerinden çeşitli manalar çıkarılmasını uzak görüyor! Bu çok büyük bir iftiradır! Hâlbuki levh-i zamanda kazâ kalemî ile yazılmış-çizilmiş hiçbir olay yoktur ki, Kur'an-ı Azîmuşşân'da ona bir işaret olmasın. Zira o, mülk ve melekûtun, Kuds-u Ceberûtun bütün sırlarını içine alan bir kitaptır.”¹¹⁸

Kanaatimizce bahsi geçen ayetlere bu şekilde yaklaşmak bir yanılsamanın sonucudur ve yanlış çıkarımlar yapılmasına sebep olmaktadır.¹¹⁹ Aslında

115 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 133.

116 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Kahire 1419/1999, IV, 374-375.

117 Mesela bkz. “Sana her şeyi açıklayan kitabı indirdik” (Nahl 16/39); “Kitap'ta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En'âm 6/38).

118 Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, nşr. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, I, 8.

119 Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar”, s. 210.

“bilimsel tefsir” taraftarı olup, Kur’an’da bütün ilimlerin bulunduğunu söyleyenler de destek için aynı ayetlere müracaat etmektedirler. Fakat bu ayetler, Şâtıbî’nin (ö. 790/1388) de belirttiği gibi, kulların yükümlülüğü ve Allah’a karşı kulluk vazifelerini icra ederken ihtiyaç duydukları hususlarla alakalıdır. Yoksa bunlar kıyamete kadar gelecek bütün zamanların ilimlerinin yahut her şeyin Kur’an’da bulunduğunun delilleri değildir. Kaldı ki bu tür ayetlerde sözü edilen “kitab”ın Levh-i Mahfûz olduğu da söylenmektedir.¹²⁰

Bâtını/işârî tefsir taraftarları Kur’an’ın yanında Resûlullah’a atfedilen bazı sözleri de kendi anlayışlarının kaynağı olarak değerlendirmek istemişlerdir. Buna göre Resûlullah’tan nakledildiği söylenen “Her ayetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla’ı (muttala’ı) vardır” şeklindeki rivayet, sûfiler için çok elverişli bir delil olmaktadır. Farklı varyasyonları da bulunan bu rivayetle ilgili yapılan çalışmalar, rivayetin hem sübut hem de delalet açısından sorunlu olduğunu göstermektedir.¹²¹

İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) tamamen uydurma olduğunu söylediği bu rivayet,¹²² yine de Şâtıbî’ye göre, “zâhir, tilavetin zâhiridir, bâtın ise Allah’ın muradını anlamaktır” şeklinde yorumlanabilir.¹²³ Ona göre bu yorum Kur’an bütünlüğüne de uygundur. Çünkü Nisâ 4/78’de yer alan “*Bu kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar*” ayetinden maksat, “Allah’ın hitabının muradını anlamıyorlar” şeklindedir. Yoksa onlar bizzat kelamın kendisini anlamıyor değillerdir. Çünkü Kur’an, kendi dillerinde nazil olmuştu. Diğer yandan ayetlerde yer alan Kur’an’ı tedebbür etmeye yönelik ifadeler de aynı anlamı ihtiva etmektedir. Yani bu ayetler de, esasen Arap oldukları için sözün zâhirini anlayan ama inanmadıkları için Kur’an’ın manalarını derinlemesine düşünmeye yanaşmayan muhataplara hitap etmektedir. Başka bir deyişle tedebbür, maksatlara yönelen kimse için söz konusu olduğundan inanmayanlar

120 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât -İslami İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, II, 78.

121 Kütüb-i Tis’a’da yer almayan bu rivayetin değerlendirmesi için bkz. Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, s. 240-248; Gördük, *Taribsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 112-117.

122 İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, s. 269-270.

123 Şâtıbî’nin *el-Muwâfakât*’ını neşreden Abdullah Draz bu hadisin manasının en uygun tefsire göre şöyle olduğunu belirtir: Her harfin, yani (vahyin) indiriliş şekillerinden her birinin bir haddi yani Allah’ın o ayetten amaçlamış olduğu muradının bir son noktası vardır. Murad olunan her son nokta için de bir matla’ yani başlangıç ve o maksadı Allah’ın muradı üzere anlamaya ulaştıracak bir çıkış noktası vardır. Bkz. Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, III, 369, (dnp. 202).

için gerçekleşmemektedir. Netice itibariyle Şâtıbî, –eğer sahih iseler- bahsi geçen rivayetlerdeki zâhirden maksadın, Kur'an'ın Arapça diliyle ifade ettiği manalar; bâtından kastın ise, söz ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksat olduğu kanaatine varır. Zâhir-bâtın konusunda nakledilen rivayetlerin bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulayan Şâtıbî, “eğer Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtını vardır diyen kimsenin kastı bu ise doğrudur. Bunun dışında bir bâtın anlayışı kastediliyorsa, bu, selefe (sahabe ve onları takip edenler) göre, bilinmeyen farklı bir şey getiriliyor demektir ki bunu ispat için kat'i bir delil gerekir” demek suretiyle Kur'an'ın, bâtın ehlinin kastettiği şekilde anlaşılmasının yanlışlığını ifade eder.¹²⁴

Şâtıbî, İbn Abbâs'ın Nasr suresiyle ilgili yaptığı yorumun da esasen sûfîlerin anladığı manada bâtını/işârî tefsirin delili olamayacağını belirtir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer İbn Abbâs'a Nasr suresi hakkında ne düşündüğünü sormuş, o da bu surede Allah Teâla'nın, peygamberine öleceğini bildirdiğini söylemiştir. Hz. Ömer'in beğendiği bu açıklama,¹²⁵ sûfîler tarafından bir işârî tefsir örneği olarak alınıp kendi yorumlarının meşruiyetine delil olarak kullanılmaktadır.¹²⁶ Şâtıbî'ye göre bu surenin zâhirine [yani mantûkuna göre] göre Allah Teâla, peygamberinden, kendisine yardım ve fetih nasip ettiği için tesbih ve hamd etmesini istemektedir. Bâtınına [yani mefhûmuna göre] göre ise Allah Teâla, peygamberine ecelinin gelmiş olduğunu bildirmiştir.¹²⁷ Bize göre de İbn Abbâs ve Hz. Ömer'in sureye bu şekilde yaklaşmalarında sûfîlerin anladığı manada bir bâtını yön bulunmamaktadır. Çünkü onlar nüzule şahit olmuş kimseler olarak Mekke'nin fethinden ve çevre kabilelerin artık Müslümanlığı kabul etmesinden sonra gelen böyle bir vahiyden Resûlullah'ın misyonunun tamamlandığını anlayabilirler. Bu anlayış, hem bağlama hem de muktezâ-yı hâle ters düşen bir anlayış değildir. Kaldı ki bazı rivayetlerde bu sure nazil olduktan sonra Resûlullah'ın “bana ölüm haberim geldi” dediği de nakledil-

124 Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, III, 368-370.

125 Buhârî, “Menâkıb” 25, “Meğâzi” 83.

126 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 36.

127 Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, III, 370-371. Aynı hadise ilginç bir şekilde “*Bugün size dininizi tamamladım...*” mealindeki Mâide 5/3. ayetiyle ilgili olarak da anlatılmaktadır. Nakledildiğine göre bu ayet nazil olduğunda sahabe sevinirken Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını sezerek ağlamış ve “Bir şey kemale ulaştıktan sonra eksiklik başlar” demiştir. Nitekim yakın bir zamanda Resûlullah vefat etmiştir.

miştir.¹²⁸ Bu rivayetler de gösterir ki Resûlullah da içinde bulunduğu bağlam itibariyle böyle bir durumu hissetmiş olmalıdır. Diğer yandan İbn Abbas'ın bu yorumunu, ilk bölümlerde söz konusu ettiğimiz "işaretin delaleti" kapsamında görmek de mümkündür. Nitekim İbn Mes'ud'un, Resûlullah'ın vedasını ima ettiği için bu sureye "Veda suresi" dendiğini söylediği nakledilmektedir.¹²⁹ Bu durumda, sûfîlerin ayet yorumlarında olduğu gibi, her bir sahabe bu surenin gelişinden farklı bir işaret bulmamış; aksine, bağlamı göz önünde bulundurarak aynı kanaate ulaşmışlardır. Bize göre sadece bu durum bile, sure ile ilgili bu kanaatin sûfîlerin anladığı tarzda bir işârî tefsir olmadığını delilidir.

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, bâtınî/işârî tefsir taraftarları, hem Kur'an ayetlerinden hem de hadislerden kendilerine kaynak ve delil bulmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken ayetleri büyük oranda muhtemel ve kolayca elde edilebilecek ve bağlamlarına da uygun manaların dışına hamletmeye yönelmişlerdir. Çünkü Goldziher'in de dile getirdiği gibi, esasında tasavvuf ehlinin Kur'an'dan kendi görüş ve anlayışlarını haklı gösterecek deliller bulmaları son derece zor bir iştir.¹³⁰ Delil olarak kullanmaya çalıştıkları hadis ve haberler de ya sübut ve delalet bakımından ciddi manada problemlidirler yahut onların anladıklarından farklı ve keşf ve ilhamı gerektirmeyecek manaları aktaran rivayetlerdir.

Gelenekte Bâtınî/İşârî Yorumlara Yöneltilen Eleştiriler ve Bunların Değeri

İlim geleneğimiz içerisinde nassların görünenin ve anlaşılmanın ötesinde daha derin anlamları, işaretleri, latifeleri, hakikatleri... olduğunu iddia edenlerin temelde Bâtınîler ve Sûfîler şeklinde iki grup olarak görüldüğünü; bunlardan ilkinin hem ideolojileri hem de nasslara yaklaşımı şiddetli bir şekilde eleştirilirken ikincisinin daha toleranslı karşılandığı anlaşılmaktadır. İslam tarihinde vücut bulmuş hâli İsmâiliyye fırkası olan Bâtınîler, Sünnîlerle giriştikleri ideolojik ve siyasî çatışmalar sebebiyle her zaman dairenin dışında görülmüş; nasslar hakkında yaptıkları yorumlar da mezmum kabul edilmiştir.

128 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 669.

129 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 196.

130 Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 201, 208.

Sûfîlere gelince, onlar esasında genel bir kabule mazhar olmuşlar; metodları kategorik olarak reddedilmemiş, sadece yaptıkları bazı yorumlar aşırı bulunduğu meznum olarak tavsif edilmiştir. Bununla birlikte kategorik olarak bâtınî/işârî anlam meselesine eleştiri yöneltenler de vardır. Mesela, Hz. Peygamber'in İslam şeriatını insanlara ulaştırırken hiçbir şeyi gizlemiş olamayacağını, bu nedenle Kur'an'da bâtın mananın bulunmadığını ifade eden meşhur zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1063), tasavvuf ehlinin kabul ettiği "her ayetin bir zâhiri bir de bâtını vardır" şeklindeki rivayetlerin hepsinin mürsel olduğunu ve aslen hüccet olamayacaklarını belirttikten sonra şunları söyler:

"Bu rivayetler sahih olsalar bile herhangi bir şekilde hüccet olamazlar. Çünkü eğer bir bâtın mana varsa biz bunu, bir zan ile veya bu konuda söz söyleyen herhangi birinin sözüyle değil, Allah'ın indirdiği emirleri insanlara açıklamakla görevli olan Hz. Peygamber'in beyanından anlarız. Eğer onlar bize Resûlullah'ın, bir ayetin zâhirini bâtınına naklederek açıkladığına dair bir nakil gösterirlerse ona ittiba ederiz; fakat eğer bir nakil gösteremezlerse bilsinler ki, bir ayete bâtın mana yükleyerek te'vil etme açısından hiç kimse bir başkasından daha evlâ değildir. Diğer yandan, bir ayetin bâtınî anlamı olduğu hâlde bunu bize Resûlullah'ın bildirmemiş olması da hem anlamsız hem de imkânsızdır. Zira bu durumda O, kendisine emredildiği şekilde tebliğ görevini yapmamış olur. Bunu da hiçbir Müslüman söyleyemez. Sonuç olarak ayetlerin bir zâhirî bir de bâtınî anlamı olduğunu söyleyenlerin iddiaları geçersiz olmuş olur. Nitekim her sözü zâhirî anlamına hamletmeye dair sahih hadisler de mevcuttur."¹³¹

Yukarıda gördüğümüz üzere, zâhir-bâtın ayrımını sûfîlerden çok farklı bir şekilde yapan ve özelde Kur'an'ın genelde ise nassların anlaşılmasında Arabîliğe fazlasıyla vurgu yapan Şâtıbî'yi de bâtınî/işârî tefsir anlayışını kategorik olarak eleştiren âlimlerden sayabiliriz. Çünkü ona göre eğer bir ayetin zâhirinden bahsedeceksek bu o ayetin kelimelerinin sözlük anlamları olur; bâtını ise o ayet ile kastedilen manadır. Bunun dışında bir bâtının olduğunu söyleyen kimsenin bunu iknâ edici şekilde delillendirmesi gerekir.

Şâtıbî, sûfîlerin yaptığı tefsir bağlamında, manaların Arabîliğini gündeme getirir. Mesela "*Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de,*

131 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Abkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs., III, 16-17.

âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir" mealindeki Âl-i İmran suresi 96. ayette geçen ev kelimesi hakkında yapılan, "Evin bâtinî tefsiri Muhammed'in (sav) kalbidir. Allah'ın kalbine tevhibi koyduğu kimseler ona inanır ve tâbi olurlar" şeklindeki açıklama için o şöyle demektedir: "Bu tefsir izaha muhtaçtır. Çünkü böyle bir manayı Arap bilmez. Üstelik ona uygun mecazî bir vaz' şekli de yoktur ve sözün akışı ile herhangi bir münasebeti de bulunmamaktadır. Hâl böyle iken nasıl böyle bir izah yapılabilir?"¹³²

Aynı şekilde Nisa suresi 36. ayet¹³³ hakkında "*el-câri zi'l-kurbâ*, kalptir; *el-câri'l-cünüb*, nefsi tabiidir; *es-sâhibu bi'l-cenb*, şeriatın işine uyan akıldır; *ibnü's-sebil*, Allah'a itaatkâr olan organlardır" şeklinde yapılan yorum için şunları söylemektedir:

"Bunlar da aynı şekilde izahı güç sözlereindir. Başkalarının da buna benzer sözleri vardır. Şöyle ki; bu ayetten Arap dilinin özellikleri üzerinde yürüten kimsenin anlayacağı şey, onun zâhiridir, yani "*el-câri zi'l-kurbâ*" ve diğerlerinden ne kastedildiği ilk etapta anlaşılan şeylerdir. Bunun dışında onlara yüklenmek istenen manalar Arapın bilmediği şeylerdir. Ne inananları ne de inkâr edenleri bu ayetten Sehl'in [et-Tüsterî] anladığı manayı hiçbir zaman anlamazlar... Öte taraftan yapılan bu tefsirlerin doğruluğunu gösterecek bir delil de yoktur; sözün akışı da desteklememekte, üstelik onunla bağdaşmamaktadır; ayrıca hâricî bir delil de bulunmamaktadır. Zira onun böyle olduğunu gösteren başka bir delil yoktur. Dolayısıyla bu gibi tefsirler, Kur'an hakkında ileri sürülen ve reddi sabit olan bâtinî vb. te'villere daha yakıngözükmektedir."¹³⁴

Bunları söylemekle birlikte Şâtıbî, yine de bu tür yorumlara kapıyı tamamen kapatmaz ve bunların tefsir olduğunun iddia edilmemesi durumunda yorum sahibinin mazur görülebileceğini belirtir.¹³⁵

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bâtinî/işârî tefsiri kategorik olarak reddetmeyen, zâhire uygun bâtinî yorumlara sıcak bakan bir eleştiri üslubuna sahiptir. Ona göre zâhire aykırı bâtinî yorumlar, İsmâiliyye fırkasından olan

132 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 387.

133 "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez."

134 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 388.

135 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 387.

bâtînî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı yolda yürüyen filozoflar, aşırı mutasavvıflar ve kelamcılarının elinden çıkmıştır.¹³⁶ İbn Teymiyye Şîîlerin, filozofların ve sûfîlerin bir kısmını da bâtinî olarak nitelendirir. Ona göre bu gruplar arasındaki fark, sûfî ve kelamcılarının sahabeyi fasıklık ve küfür ile itham etmemeleridir. Yine de bunlardan bazı kimselerin Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den üstün görmeleri sebebiyle Râfîzîlere benzediğini düşünmektedir.¹³⁷ İbn Teymiyye, "Firavun'a git" (Tâhâ 20/24) ayetindeki Firavun'un "kalp" olduğunu; "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) ayetindeki "inek"i "nefs" anlamına geldiğini, "iki ayakkabının çıkarılması"nın (Tâhâ 20/12) dünya ve ahiretten vazgeçilmesi emri olduğunu ve bunun gibi şeyleri söyleyenleri sûfî bâtinîler olarak nitelemektedir. Şîî bâtinîler ise ayeteki ineğin Hz. Âişe'yi sembolize ettiğini söyleyenlerdir. Ona göre Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu tefsir yöntemini benimseyen kimselerdendir. Hâlbuki Müslümanların büyük çoğunluğu böyle bir tefsir anlayışını reddetmektedir.¹³⁸

İbn Teymiyye'nin en çok eleştirdiği sûfî, İbnü'l-Arabî'dir. Önceden kendisi hakkında hüsn-ü zan beslediği hâlde *Füsûsu'l-Hikem*'ini okuduktan sonra İbnü'l-Arabî hakkındaki fikirleri olumsuz yönde değişen İbn Teymiyye, onu daha ziyade, vahdet-i vücûd, ittihad/hulûl, hâtemü'l-enbiyâ/evliyâ, Firavun'un imanı, bazı evliya ve peygamberleri medh veya zem gibi konularda tenkit etmiştir.¹³⁹ İbn Teymiyye, "son dönem sûfîleri" diye nitelediği grubun içinde yer alan İbnü'l-Arabî'yi özellikle kimi ayetlere getirdikleri yorumları sebebiyle şöyle eleştirmektedir:

"Bu son devir sûfîleri, Allah'ı peygamberlerden daha iyi tanıdıklarını ve peygamberlerin marifetullah konusunda, kendilerine ait kandillerin ışığından faydalandıklarını iddia etmektedirler. Bunlar, Kur'an'ı bâtıl bâtinîlerine uygun şekilde tefsir etmektedirler. Sözelimi, "Böylece onlar, günabları yüzünden [büyük bir tufanda] boğuldular" (Nuh 71/25) ayetini, "marifetullah denizlerinde boğuldular" şeklinde yorumlamaktadırlar. Onlar, azap kelimesinin "tatlılık" anlamındaki "uzb" kökünden türemiş olduğunu ileri

136 İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", s. 273.

137 İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", s. 275-277.

138 İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", s. 276-277.

139 Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, [İbnü'l-Arabî Özel Sayısı], 2007, cilt: IX, sayı: 21, s. 368-369.

sürüp, Nuh'un kendi kavmi hakkında söylediği sözlerin, yergi üslubuyla onları övme anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Yine onlar, “*İnkârcular için kendilerini uyarıp uyardırmaman fark etmez; onlar inanmazlar*” (Bakara 2/6) mealindeki ayeti, “[onlar] zâhir ilmiyle [inanmazlar]” şeklinde izah edip, “*Allah onların kalplerini mühürlemiştir*” (Bakara 2/7) ayetini, “Onlar Allah’tan başka bir şey tanımazlar” şeklinde; yine aynı ayetteki “*Onların kulaklarını mühürlemiştir ve gözlerinin üzerinde de bir perde vardır*” ifadesini de “Onlar Allah’ın dışında bir şey duymaz ve O’ndan başkasını görmezler. Çünkü [varlık âleminde] Allah’tan başka hiçbir şey olmadığı için, O’nun dışında hiçbir bir şey görmezler” şeklinde tefsir etmişlerdir. Onlar, Allah’ın “*Rabbin sadece kendisine kulluk etmenize hükmetti*” (İsra 17/23) buyruğu hakkında da şöyle derler: “Bu ifadenin anlamı şudur: Bunu böyle takdir etti; çünkü O’nun dışında hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla O’ndan başka bir varlığa kulluk edilmesi düşünülemez. Putlara, buzağıya tapan insanların tümü, aslında O’ndan başka bir şeye kulluk etmemiştir. Çünkü [mevcudatta] O’ndan başka [bağımsız bir varlık yoktur].” İster Müslüman olsun, ister Yahudi ya da Hıristiyan olsun, herkes kesin olarak bilir ki, bu ve benzeri yorum ve izahlar, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerin getirmiş oldukları öğretilere terstir.”¹⁴⁰

İbn Teymiyye’nin konu hakkındaki eleştirilerine bakıldığı zaman, her ne kadar nassların sûfîlerin anladığı şekilde bâtinî manalara sahip olabileceğini kabul etse de, bu bâtinî manaları neredeyse ifadelerin dildeki manalarına (mefhum) eşitlemiş olduğu sezilmektedir.

Bu nispeten küllî eleştirilerin dışında, ilim geleneğimiz içerisinde özellikle sûfî/işârî tefsire yöneltilecek eleştiriler kategorik olmayıp çeşitli şartlarla kayıtlanmış eleştiriler görünümündedir. Bunlarda genelde –daha sonra- “işârî sûfî tefsir” şeklinde adlandırılacak olan kısım makbul tefsir olarak kabul edilir ve yapılan şey neticede ayetin delaletinin olmasa bile “ona benzer bir şeyin zikredilmesi” olarak görülür. İbnü’s-Salâh’ın naklettiğine (ö. 643/1245) göre Ebu’l-Hasan el-Vâhidî (ö. 468/1076), Sülemî’nin tefsiri hakkında, “Eğer o bu söylediklerinin tefsir olduğuna itikat etmişse kâfir olmuştur” demiştir. İbnü’s-Salâh Vâhidî’nin sözünü bir anlamda şerh eder mahiyette şunları söylemiştir:

140 İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, s. 279.

“Bu konuda ben de şöyle derim: Şayet sûfilerden güvenilir bir zat [Sülemi'nin tefsirindeki ifadelerle benzer] bir söz söyler; ancak bunun bir tefsir olduğunu iddia etmez ve bunu Kur'an'da zikredilen bir lafzın izah yöntemi olarak ortaya koymazsa kâfir olmaz. Aksi hâlde, bâtınîlerin yöntemini benimsemiş olur. Sûfilerin bu konuda yaptıkları şey, Kur'an'da vârid olan herhangi bir sözün yerine benzeri bir sözü zikretmekten ibarettir. Zira benzer, benzeriyle anılır. Sûfilerin, “*Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın*” mealindeki ayeti, “biz nefis ve yakınımızdaki kâfirlerle savaşmakla emrolunduk” şeklinde anlamaları buna bir örnektir. Bununla birlikte sûfiler bu konuda mütesahil davranmamış olsalardı daha güzel olurdu. Çünkü onların bu sözlerinde hem kapalılık hem de kafa karıştırma mevcuttur.”¹⁴¹

Kur'an ve tefsire dair neredeyse bütün konuların ele alındığı *el-Burbân* ve *el-İtkân* gibi eserlerde ve diğer birçok eserde bâtınî/işârî tefsir hakkındaki tavır, alıntıladığımız bu pasajdaki şekildedir. Mesela Suyûtî, sûfi tefsir anlayışını ele aldığı konunun başında, sûfilerin Kur'an hakkındaki açıklamalarının “tefsir” olmadığını söyleyerek Vâhidî'nin mezkûr eleştirisi ve İbnü's-Salâh'ın değerlendirmesini aktarır. Ardından zâhir-bâtın meselesine dair rivayet ve ulema görüşlerine yer verir, konuyla ilgili meşhur hadis rivayetleri hakkındaki değerlendirmeleri aktarır. Konunun sonunda ise Şeyh Tâcüddîn b. Atâullah'ın, sûfilerin ayetlerin zâhirini göz ardı etmediklerine, zâhiri yok sayarak bâtına yönelmediklerine, bilakis zâhirî manaları verdikten sonra ve onlara muhalif olmayacak biçimde, Allah'ın kalplerine yerleştirdiği bâtınî manalardan bahsettiklerine vb. dair sözlere yer verir.¹⁴² Suyûtî'nin bu değerlendirmelerine göre, ayetlerin yorumunda zâhir mutlaka öncelikli olarak dikkate alınmalıdır. Zâhirî anlam için gereken ise nakil ve sema yoluyla gelen bilgidir. Fakat tasavvuf ehlinin, verdikleri anlamı asıl anlam yani zâhirî anlam olarak görmeleri bir tahrif olacaktır. Zâhirî anlamı esas kabul edip bunun yanı sıra bâtınî anlamı yakalamaya çalışmalarında bir sakınca yoktur. Bu yaklaşımda açıkça görülmektedir ki, tarihsel ve dilsel çözümlemeyi esas alan Antakya çizgisi üzerine kurulan İslam bilimlerinin temel karakteristiği korunmakta ve bâtınî-gnostik gelenek ona tâbi kılınmaktadır.¹⁴³

141 Zerkeşi, *el-Burbân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 223-224.

142 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 223-227.

143 Paçacı, *Çağdaş Dönemde Tefsire Ne Oldu?*, s. 148.

Buradan anlaşıldığı kadarıyla özellikle Sünnî kabul edilen sûfî müfessirler, her ne kadar ayetlerin hakiki yahut mecazî delaletlerinin dışına çıkmış olsalar bile Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunluğu nezdinde yine de bir şekilde meşru yorum sahipleri olarak görülmüşlerdir. Bu durumun izahı sadedinde iki şey söylenebilir: Birincisi, ilk dönemlerden başlayarak, çeşitli siyasî ve sosyolojik sebeplerle müesses Tasavvuf'un beyanî yöntemi kullanan ilimlerle uzlaştırılmaya girişilmiş ve bunda büyük ölçüde başarı kaydedilmiş olmasıdır. Hem Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi ilk dönem mutasavvıflarının hem de bizzat Gazzâlî'nin bu konuda çabaları olmuş ve ve Tasavvuf'un Sünnî dünya içerisindeki meşruiyeti tahkim edilmiştir. Dolayısıyla onların aşırıya kaçıp Bâtınîler gibi hareket edenleri –ki bu grup daha sonra “nazarî sûfî tefsir” başlığı altında tanımlanmıştır- dışarıda tutulmak suretiyle, genel manada Ehl-i Sünnet'in itikadî ve siyasî yönelimine zıt görünmeyen Tasavvuf anlayışı ve ondan neş'et eden işârî yorumlar makbul addedilmiştir.¹⁴⁴

Sebeplerden ikincisi de kanaatimizce Sünnî ulemanın ekseriyetinin lafzın umumluğu hakkındaki düşünceleridir.¹⁴⁵ Şöyle ki; Kur'an lafızlarını çoğunlukla umuma hamleden ve tahsisten uzak duran ulema, sûfîlerin yaptığı yorumları

144 Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 358-377; Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, s. 256-257.

145 Sünnî yorum geleneğinin, özellikle ayetlerdeki lafızların manalarının umum yahut husus ifade etmeleri karşısındaki tavrı çoğunlukla “ayetin ifadelerindeki umumluk özelliğinin dikkate alınacağı; ayetin sebebi olan hadisenin hususiliğinin dikkate alınmayacağı” şeklindedir. Fıkıh Usulü'nde “el-İbre bi 'umûmi'l-lafz lâ bi husûsî's-sebeb” olarak formüle edilen bu anlayış, cumhurun görüşü olarak yaygınlık kazanmış görünmektedir. Dolayısıyla bazı hadiselerin gerçekleşmesi üzerine, o hadisedeki sorunu halletmek maksadıyla inen ayetlerin ihtiva ettiği hükümler, ulemanın çoğunluğu tarafından sadece o olayın çözümü olarak görülmemiş, kıyamete kadar gerçekleşecek aynı türdeki olayların hepsi için geçerli bir hüküm olarak kabul edilmiştir. Bu bakış açısı sebebiyle, bir ayetin indiği zamandaki muhataplarına ilk olarak ne söylediği ve neyi kastettiği meselesi ikinci plana itilmiş ve her zaman ve zeminde o ayetten “bir şeyler” çıkarılabilmesine imkân tanınmıştır. Dolayısıyla sûfîlerin ayetlere yaklaşımları da bu düşüncesinin bir yansıması olarak, onların kendi zamanlarında ve zeminlerinde ayetlerden anladıkları şeyler olarak görülmüş ve tamamen reddedilmemiş görünmektedir. Usul'deki kabul gördüğü şekliyle bahsi geçen kaide için bkz. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzar*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002, II, 35; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1928, I, 114; Takiyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, II, 185; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîb 'alâ't-Tavâdîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır trs., II, 109; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmi Usûlü'l-Fıkh*, Mektebetü'd-Da've, Kahire trs., s. 189; Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Ya'kûb el-Anzî, *Teysîru İlmi Usûlü'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1418/1997, s. 276.

da netice itibariyle lafzı umumileştirmek olarak görüp fazla ses çıkarmamış olmalıdırlar. Çünkü her ne kadar keşfe ve ilhama dayalı olduğu söylene de netice itibariyle sûfîlerin yaptıkları yorumlar, lafzın umumiliğinin kabulünden büyük bir destek almaktadırlar. Nitekim İbnü'l-Arabî de bazı şeyhlerden “bir mürid, Kur'an'da her istediğini bulmadıkça gerçek mürid değildir; kendisinde bu vasıfta bir genellik (kapsayıcılık) bulunmayan hiçbir söz de Kur'an değildir” şeklinde bir söz aktarır.¹⁴⁶ Hiç şüphesiz Kur'an'dan her istediğini bulmanın en kestirme yolu, onun lafızlarını her zaman ve zemine hitap edecek şekilde umumileştirmektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kutsal metinlerin bâtinî yorumu Müslümanlarla başlamış bir faaliyet değildir. Kur'an'ın Mekke'de vahyedilmeye başlamasından çok önceki bazı kültürlerde, kutsal metinlere, indikleri/gönderildikleri dilde ifade ettikleri anlamın ötesinde manalar verilmiştir. Şüphesiz bu yönelişin birtakım sebeplerinden bahsedilebilir. Fakat bu sebepler nasıl bir keyfiyette olursa olsun, neticede yapılan faaliyetin, bir sözü veya metni alabildiğine subjektif bir şekilde yorumlamak olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

İslam tarihinde bâtinî yorumlar öncelikle Şii firkalar elinde şekillenmeye başlamıştır. Özellikle Şii İsmâiliyye fırkasıyla özdeşleştirilen bâtinî yorum anlayışı, daha sonra sûfîlerce de benimsenmeye başlamıştır. Zamanla İsmâiliyye de dâhil olmak üzere, Şii'lerin rağbet ettiği bâtinî yorum faaliyetleri, Ehl-i Sünnet taraftarlarınca mezzum bir yöneliş kabul edilirken, sûfîlerin aynı mahiyetteki yorumları çeşitli açılardan eleştirilse de kategorik olarak kabul görmüştür. Fakat genel olarak bakıldığında zaman İsmâiliyye'nin bâtinî te'vil doktrini ile sûfîlere özgü işârî yorum tekniğinin meşruiyet delillerinin bire bir örtüştüğü ve yorum faaliyetinde her iki tarafın da aynı yöntemi uyguladığı anlaşılmaktadır. Belki aradaki tek fark, İsmâiliyye'nin bu faaliyeti te'vil; sûfîlerin ise zevk ve işarete dayalı yorum diye isimlendirmesidir. Ayrıca Şii'ler te'vilin bilgisini sadece İmamlar ve onların önde gelen hüccet ve dâîlerinin bilebileceklerini iddia ederken, sûfîler bunu “ehlullah” a yani kendilerine tahsis etmektedirler.¹⁴⁷ Bu sebeple kanaatimizce bu konu ele alınırken “bâtinî” ve

¹⁴⁶ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 389.

¹⁴⁷ Öztürk, *Tefsirde Bâtinilik*, s. 253.

“işârî” şeklinde iki ayrı yorum yönelişinden bahsetmek zaid görünmektedir. Bu hususta daha kapsayıcı ve genel bir mana ifade eden “bâtînî” kelimesinin kullanılması daha isabetlidir.

Bâtînî yahut işârî tefsirin, kendisine meşruiyet kazandırabilmesinin temelinde Kur’an’ın zâhiri anlamının ötesinde derin manalar ve sırlar barındırıldığına inanıyor olması yatar. Nitekim işârî tefsirin ilk örneklerini ortaya koyanlardan birisi olan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, “*De ki: Rabbimin kelimelerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir. Bunun bir mislini daha getirmiş olsak (yine Rabbimin kelimeleri tükenmez)*” mealindeki ayetle (Kehf 18/109) ilgili olarak şunları söyler: “Eğer kul, Kur’an’ın her harfîne bin mana verse, yine Allah’ın o harfte bulunan ilminin sonuna varmış olmaz. Çünkü Kur’an Allah’ın ezeli kelimidir. Kelam, Allah’ın sıfatıdır. Nasıl Allah’ın sonu yoksa kelamın da sonu yoktur. Ancak Allah, velilerinin kalplerine ne kadarını açmışsa o kadarını anlayabilirler.”¹⁴⁸

Bu düşünceyi temel hareket noktası olarak alan bir yöneliş, yorum hususunda kendisini herhangi bir şeyle kısıtlama gereği duymadan yoluna devam edebilecek ve Kur’an’ın sırlarını (!) ortaya çıkarıncaya kadar –ki bunlar asla bir noktada son bulmayacaktır- yorum yapmaya devam edebilecektir.

Her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, nassları zâhir-bâtın diye ayırarak ele almak kanaatimizce sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü herhangi bir söz yahut metin netice itibariyle bir dilde oluşmuş/oluşturulmuş ve bir manayı ve maksadı ilan etmeyi amaçlayan bir vasıta. Bu söz veya metnin belli bir dilde gerçekleşmiş olması, taşıdığı maksadı o dil nasıl gerektiriyorsa öyle aktaracağı anlamına gelir. Bir dilde bir anlamın aktarımı büyük çoğunlukla zâhir-bâtın şeklindeki keskin ayrımların tanımlamada yetersiz kalacağı girişkenlikte olmaktadır. Eğer sözü dinleyen yahut metni okuyanın maksadı onlarla kastedilen manayı anlamak ve ne dediklerine kulak kesilmek ise o sözü veya metni zâhir-bâtın (veya hakikat-mecaz) şeklinde bir tasnife tâbi tutmaktır. Çünkü hem sözün ifade edildiği dil hem de sözün bağlamı bilindiğinde sözün anlamı büyük oranda belirecek ve bahsi geçen tasnifler gereksiz olacaktır. Dolayısıyla mevcut bir söz yahut metni bu şekilde ayrıma tâbi tutmak başka hedeflerle ilgili olmalıdır. Gerek Bâtînîlerin gerekse sûfîlerin nassları böyle tasnif etmelerinde de başka hedefler güdülmüş görünmektedir –ki bunlar, ilk

148 Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 98.

grup için çoğunlukla siyasî ve ideolojik iken ikinciler için daha ziyade bir çeşit zevk hâlidir.

Günümüz araştırmacılarından bazıları da farklı gerekçelerle Bâtınîliğin temelinde yer alan zâhir-bâtın ayrımının kategorik olarak yanlışlığına dikkat çekmektedir. Mesela Prof. Sait Şimşek, işârî tefsiri bâtinî tefsirden ayırmak için ileri sürülen şartların tutarlılığının tartışmalı olduğunu belirterek işârî tefsir yapanların bu şartlara her zaman riayet etmediklerini ifade eder. Ona göre, genel olarak tefsirin ve özel olarak işârî tefsirin meşrûiyet çizgisine çekilebilmesi için, bâtinî mana iddialarından vazgeçilmesi ve Kur'an lafızlarının tefsirinde Arap dil kurallarına riayet edilmesi gerekir. Ehl-i Tasavvuf, zâhir-bâtın ayrımı yaptıkları müddetçe Bâtınîlik yolunu açık tutmuş olurlar. Hâlbuki din adına ileri sürülen her iddia nassların penceresinden tartışma ve eleştiriye açık olmalıdır. Zâhir-bâtın ayrımı ise bu imkânı ortadan kaldırmaktadır.¹⁴⁹

Hiç şüphesiz bazı insanlar, kendi tecrübeleri sonucunda iç âlemlerinde tattıkları bazı derin hissiyatları anlamlandırma ve bunu dile dökme yolunu seçebilirler. Bu durum tamamen kişisel tecrübelerle alakalı olup, başkaları tarafından olumlu yahut olumsuz biçimde değerlendirilecek bir husus değildir. Fakat bu tür tecrübelerden elde edildiği söylenen manaları, Kur'an ayetleri yahut hadisler üzerinden aktarmaya çalışmak veya ayet ve hadisleri bu manaları taşıyormuş gibi yorumlamak, en basit anlamıyla nasslara haksızlık yapmak demektir. Çünkü kutsal metinler, düşünüldüğü gibi sonsuz manaları ihtiva eden bir yapıda olmadıkları gibi, aklımıza gelen her türlü ilhamı kendilerine yükleyebileceğimiz esnekliğe de sahip değillerdir. Onların söylendiği anda muhataplarına yönlendirdiği bir anlamı vardır ve bu anlam bir çerçeveye sınırlıdır. Bu çerçeveyi hitap edilen dil, muhataplar, sözün tabî ve tarihsel bağlamı gibi unsurlar belirler. Hitabın muhataplara yöneltildiği andaki manası doğru tespit edildikten sonra, "bu manada şöyle bir işaret de görüyorum" diyerek, ayetin muhtemel dilsel delaletlerinin ve bağlamının neredeyse tamamen dışında bazı yorumlar ortaya koymak, yorumcunun keyfine göre hareket etmesinden başka bir anlama gelmez.

Her ne kadar sûfiler yaptıkları ayet yorumları için "bu işaret kabilindedir, tefsir kabilinden değildir" şeklinde bir izah ve uyarı yapmışlarsa da bu, onların yorumlarının literatüre "Kur'an tefsiri" olarak geçmesine engel olma-

149 M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2008, s. 179-180.

miş görünmektedir. Çünkü neticede Kur'an-ı Kerim'i ele alıp kimi zaman baştan sona kimi zaman da sadece belli bir kısmını, tefsir faaliyetine çok benzer şekilde yorumlamışlardır. Dolayısıyla Kur'an'ı bir şekilde baştan sona yorumlayıp, yorumlara tefsir dışında başka bir ad vermek, kitlelerin o yorumları tefsirden başka bir şekilde algılamalarına sebep olmayacaktır. Kaldı ki mesela Sülemani'nin yaptığı gibi (*Hakâiku't-Tefsîr*), Tasavvuf ehlinde bazıları, Kur'an yorumuyla ilgili yazdıkları eserlere tefsir ismini vermişlerdir. Diğer yandan mesela İbnü'l-Arabî, sûfîlerin Kur'an'ı keşf ve ilhamla yorumlamalarını gerçek anlamda tefsir olarak değerlendirir. Zira ona göre Kur'an'ın metni gibi tefsiri de Allah katından olmalıdır. Böylece vahiyle birlikte keşf ve ilhamın kaynağı da ilâhî olduğuna göre gerçek anlamda tefsir Allah'tan gelen ilim ve hikmete dayanarak yapılan yorumdur. Bununla birlikte mutasavvıflar "rüsûm ulemâsı" dedikleri âlimlerden çekindikleri için bu yorumlara tefsir yerine işaret demişlerdir.¹⁵⁰ Ne var ki, Kâsımî'nin de dediği gibi, sûfîlerin "işaret" adı altında verdikleri manalar özünde doğru olsa da, ele aldıkları Kur'an ayeti, onların verdiği manalara delâlet etmemektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla karşımızda, ele aldığı ayetin hakiki/dildeki delaletinden uzak bazı yorumlar durmaktadır ve bunlar başka adla anılsa da neticede tefsir olarak algılanmaktadır. Ayrıca bu "işaret"lerin bağlayıcı olmadığını söyleyerek bu tarz yorumları savunmak da isabetli değildir. Çünkü sûfîlerin gördükleri bu "işaret"lerin, en azından aynı tasavvufî neşve içinde yetişen kimselerin, bir başka deyişle müridânın nezdinde bağlayıcı olmadığını söylemek gerçekçi değildir. Müridân bu yorumları Kur'an ayetlerinin yahut hadislerin en doğru ve tek yorumu şeklinde algılamaktadır. Bu sebeptendir ki içinde buldukları sisteme bağlılıkları devam etmektedir.

Sûfîlerin kendi yorumlarına dayanak olarak öne sürdükleri, "Müslümanın Kur'an'ı kendine iniyormuş gibi okuması" elbette güzel bir yöneliştir. Bu, aynı zamanda Müslümanın Kur'an'la ontolojik bir bağ kurmasının gerekli kıldığı bir sonuçtur. Fakat Kur'an'ı kendine iniyormuş gibi okumak demek, onu alabildiğine görecelilik ve sübjektiflik vasıflarıyla malul bir okuma ve yorumlamaya tâbi tutup, keşf ve ilham kavramlarına sığınarak akla gelen her manayı ayetten elde etmek demek değildir. Çünkü böyle düşünüldüğünde, İbn Acîbe'nin yaptığı gibi, borçların ve vadeli alış-verişlerin yazılarak kayda

150 Uludağ, "İşâri Tefsir", *DİA*, XXIII, 426.

151 Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1418/1998, I, 18.

geçirilmesinin gerekliliğinden bahseden Bakara 2/282. ayetten, sûfîye bağışlanan vâridât-ı kudsiyyenin de yazıya geçirilmesinin gerekliliği şeklinde bir mana elde edilebilmektedir.¹⁵² Bu sebeple “Kur'an'ı kendine iniyormuş gibi okuma” anlayışı, Kur'an'ı indiği dil ve bağlam gereğince doğru ve isabetli bir şekilde anladıktan sonra, “Peki şu an ve şurada yaşayan bir Müslüman olarak ben, bu anlamı nasıl değerlendirmeliyim?” sorusunu sormak ve buna cevap bulmaya çalışmak olarak anlaşılmalıdır. Diğer yandan bâtinî/işârî yorumlar, “Kur'an ayetlerinin insanla ilgili her tür duruma hitap kabiliyetini ispat etmek, yani her tür modern gelişme ve çağdaş sorun karşısında Kur'an'ın hayatiyetini ortaya koymak”¹⁵³ şeklindeki bir gerekçeye de dayandırılmamalıdır. Çünkü bu da neticede her duruma uygun ve her şeyi söyleyen bir kutsal metin ortaya çıkarır ki her şeyi söyleyen metin aslında hiçbir şeyi söylemeyen metin demektir.

Değerlendirmemizi, kendisi de zaman zaman bâtinî yorumlar yapsa da temel olarak beyan sistemi içinde kalmaya özen gösteren büyük müfessir Râzî'nin, Kur'an'ın Arapça oluşu bağlamında onun nasıl yorumlanması gerektiğine dair yaptığı bir izahla sonlandırmanın uygun olacağı kanaatindeyiz:

“Kelamcıların çoğu, mükellefe düşen görevin, Kur'an'ın lafızlarının, Arapça'da ifade ettiği manalarla indirildiğine inanmak olduğu görüşündedirler. Onlara göre Kur'an lafızlarını, bunun dışında -meselâ, ehl-i bâtinin (kelimelerden bâtinî manalar çıkaranların) ileri sürdükleri şeyler gibi- başka manalara hamletmek kesinlikle yanlıştır. Bâtin ehli, bazen harfleri cümel (ebced) hesabına göre değerlendirip manalandırıyorlar; bazen de her harfi başka bir manaya hamlediyorlar. Sûfîlerin de buna benzer pek çok metod ve usulleri vardır. Onlar bunu “ilm-i mükâşefe” diye adlandırırılar. Bütün bunların hepsinin kesinlikle geçersiz olacağına delili ise, ayetteki¹⁵⁴ “Arapça bir Kur'an” ifadesidir. Allah Teala Arabın kullanımına ve ıstılahlarına göre manalara delalet ettiği için Kur'an'ı “Arabi/Arapça” olarak vasıflamıştır. İşte bu tavsif, Kur'an'ın lafızlarının (Arap dilinde kendileri için konulmuş) o manalara delâlet ettiğini, bunun dışındaki manaların yanlış olduğunu göstermektedir.”¹⁵⁵

152 İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-Medîd*, I, 316.

153 Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar”, s. 228.

154 Fussilet 41/3.

155 Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, XXVII, 539.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, *Dirâsât fi'l-Fırâk ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1967.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Me'ânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- Anzî, Abdullâh b. Yusuf b. İsa b. Ya'kûb, *Teyşîru 'İlmi Usûli'l-Fıkḥ*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1418/1997.
- Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Avcu, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- Ay, Mahmut, Kur'an'ın Tassavvufî Yorumu, İnsan Yayınları 2011.
- , "İşâri Tefsirlerde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 26.
- Başer, Hacı Bayram, "Serrâc'ın Tasavvufî Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkḥ-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: XII, sayı: 22, s. 101-119.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1997.
- Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdullâh en-Nemr-Osman Cum'a Damiriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe li'n-Neşr, Riyâd 1417/1997.
- Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 281-290.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405/1984.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Şihâb*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1407/1987.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Çelik, Muhammed, "İşâri Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazar'da İşâri Tefsir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: IV, sayı: 2, s. 1-28.
- Dalkılıç, Bayram, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 15, s. 61-79.
- Demirli, Ekrem, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (40), Erzurum 2013.
- Durmuş, İsmail, "Kinâye", *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI, 34-36.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Medḥal li Dirâseti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1423/2003.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kütü'l-Kulûb*, nşr. Asum İbrahim el-Kiyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420/2000.
- Erten, Mevlüt, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Firkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 65-84.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtiḥu'l-Ġayb*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000.
- Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, Arapça'dan çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.
- Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkḥ*, Mektebetü'd-Da've, Kahire trs.
- Hatîb, Muhammed Ahmed, *el-İharekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Ürdün 1986.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Baḥru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Kahire 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravḍatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faṣlu'l-Maḳâl fî mâ beyne'l-Ḥikme ve's-Şer'â mine'l-İttisâl*, nşr. Muhammed İmâra, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, "Zâhir ve Bâtın İlmîne Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 6, s. 265-302.
- İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Maḳâsîd fi Envâ'i'l-Ulûm*, nşr. Abdülmün'im Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire trs.
- İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *DİA*, İstanbul 1992, V, 190-194.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân, *Kitâbü't-Teyisr fî Kavâ'idü'l-İlmî't-Tefsîr*, çeviri ve nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *el-Furûḳ*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1928.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd, *Mehâsinü't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1941.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Hz. Peygamberin Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Isparta 2002, s. 221-238.
- Kummî, Sa'd b. Abdullâh Ebû Halef el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Maḳâlât ve'l-Fıraḳ*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Matbaatu Haydarî, Tahran 1321/1904.

- Kurt, Yaşar, "Ni'metullâh b. Mahmûd", *DĀA*, İstanbul 2007, XXXIII, 132-133.
- Kurtubî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İbhkâm fi 'Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut trs.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik, *Leṭâifü'l-İşârât*, nşr. İbrâhim el-Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme, Mısır trs.
- Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, nşr. Dr. Meccî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Mer'âşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr, *Tertibu'l-'Ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Minyâvî, Ebu'l-Münzir Mahmud b. Muhammed b. Mustafa, *eş-Şerhu'l-Kebîr li Muhtaşari'l-'Usûl min 'İlmi'l-'Usûl*, el-Mektebetü's-Şâmile, Mısır 1432/2011.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *'Aynu'l-'A'yân: Kitâbu Tefsiri'l-Fâtîha*, Rifat Bey Matbaası, İstanbul 1325.
- Molla, Kemal Faruk, "Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Dîvan İlmi Araştırmalar*, 2005/1, cilt: X, sayı: 18, s. 245-273.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire trs.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hasan Sabbâh", *DĀA*, İstanbul 1997, XVI, 347-350.
- Öztürk, Mustafa, "Mübhematü'l-Kur'an ve İmamiyye Şiası", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: III, sayı: 8, s. 117-136.
- , *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk/Beyrut 1412/1992.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nabifi Tercümesi I-VI]*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. İmâm Ebû Muhammed b. 'Âşûr, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974.
- , *et-Tabbîr fi 'İlmi'l-Tefsîr*, nşr. Fethî Abdülkâdir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyad 1402/1982.
- , *İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nukâye*, nşr. İbrahim Acûz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- Sübki, Takiyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülkâfi, *el-İbbâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.
- Süleyman, Abbas Muhammed Hasan, *Tasnifu'l-'Ulûm beyne Nâsiruddîn et-Tâsî ve Nâsiruddîn el-Beydâvî*, Daru'n-Nahdati'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Sülün, Murat, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşâri Yaklaşımlar", [*Tefsire Akademik*

- Yaklaşımlar -I-* içinde], ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Şelebî, Abdülcelil, "Bâtîni Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 1, s. 99-108.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Tahkîki'l-Haḳḳi min 'İlmi'l-Uṣûl*, nşr. Şeyh Ahmed Azv İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2008.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Ḳur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîb 'ale't-Tavzîb*, Mektebetü Sabîh, Mısır trs.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir, *Keşşâfu İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennâ, Mısır/Bağdat 1380/1960.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru't-Tüsterî*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423, s. 98.
- Uludağ, Süleyman, "İşâret", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 423.
- _____, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 424-428.
- Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 211-225.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire trs.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire trs.

Halis Albayrak: Çok teşekkür ederim Nihat Hocam. Aslında bu tebliğ bana çok ilham verdi. Bir şeyler söylemek isterim ama vaktimiz dar, sizler de yoruldunuz. Ama sadece şunu söyleyeyim, yani tefsirle diğer olguları, diğer var olanları birbirinden ayırt etmesi bakımından çok önemli bir fonksiyon icra ediyor bence bu tebliğ. Metin olarak çıktığında da okunması dileğiyle diyorum ve sözü şimdi müzakeresini yapmak üzere Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı hocama bırakıyorum. Buyurun.

Müzakere

Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakere

Sayın Nihat Uzun'un "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri" isimli tebliği ile ilgili mülahazalarımı özet bir biçimde aktarmaya çalışacağım, akabinde de katkı kabilinden bazı hususları zikredeceğim. Bu bağlamda öncelikle belirtmek isterim ki Sayın Uzun'un tebliği, bâtinî-işârî yorum anlayışını, hem tarihî serencâm hem de teorik çerçeve itibarıyla ele almış, bu yönüyle de bâtinî-işârî yorum telakkisinin genelde İslamî düşüncede, özelde tefsir geleneğinde nereye oturduğunu net bir biçimde ortaya koymuştur.

Anılan hususlar itibarıyla son derece yetkin bir metin hüviyetine sahip olan tebliğin iki zayıf noktasının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki bâtinî yorum anlayışı ile işârî yorum anlayışı arasında tam bir ayniyet tesis etmesi olarak ifade edilebilir. Tebliğde, her iki yaklaşım biçiminin hareket noktasının ve temel karakteristik özelliklerinin aynı oluşundan hareketle kategorik bir tasnife gidilmediği açıkça ifade edilmiş ve böylece iki yaklaşım arasında ayniyet tesisinde bulunmanın bilinçli olduğuna işaret edilmiştir. Ancak bu tarz bir ayniyet tesisinin, iki yaklaşım arasındaki ton farklarının net olarak ortaya konamaması gibi bir olumsuzluğu beraberinde getireceği muhakkaktır. Oysa böyle bir tebliğden beklenen, bâtinî ve işârî yorumun kesiştiği ve ayrıştığı yerlere ilişkin analizlerde bulunmaktır. Keza bu durum, gelenekte bâtinî yorum anlayışına kökten karşı çıkan âlimlerin işârî yorum söz konusu olduğunda aynı düzeyde retçi bir tavır sergilememelerinin neden ve niçinlerini anlamayı da zorlaştırmaktadır.

Tebliğ'in zayıf olduğu ikinci nokta olarak bâtinî-işârî yorum anlayışının takdiminde, bu yaklaşımın ürünü olan tefsirlere pek yer verilmemiş olması ve incelemenin daha ziyade teorik düzlemde yürütülmesi olarak zikredilebilir. Bilindiği üzere tefsir geleneğinde işârî yorum anlayışını esas alan hatırı sayılır bir edebiyatın var olduğu bilinmektedir. Gönül isterdi ki tebliğde Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'i, Kuyeşrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı, Bursevî'nin *Rûbu'l-Beyân*'ı ve Âlûsî'nin *Rûbu'l-Meânî*'si gibi işârî yorum anlayışına dayalı kaynaklardan, keza Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı gibi yeri geldiğinde işârî açıklamalara giden eserlerden işârî tefsir örneklerine yer verilseydi ve bunlar üzerinden bir değerlendirmeye gidilseydi. Bunun hem işârî yorum anlayışını daha net resmetmeyi mümkün kılacağı, hem de teorik düzlemde yürütülen incelemenin sağlamlasını yapma imkân vereceği bir gerçektir.

Tebliğle ilgili bu özet değerlendirmenin akabinde, katkı kabilinden bazı hususlara işaret etmek yerinde olacaktır. Evvel emirde şunu belirtmek gerekir ki İslam düşünce geleneğine atfi nazarda bulunduğumuzda, fikriyatı şekillendiren küllî tasavvurların var olduğu görülmektedir. Bunlar öyle tasavvurlardır ki muayyen konularla ilgili cüz'î izah ve açıklamalar, hep bu küllî tasavvurların ışığı altında ve onlar doğrultusunda şekillenmektedir. Öte yandan, bu küllî tasavvurlar, bir tefsir nazariyesi/kuramı dâhilinde kendilerini dışa vurmakta, buna bağlı olarak da her bir küllî tasavvur, dinî nassları bu açıdan anlamaya ve açıklamaya imkân verecek bir tefsir kuramının gelişimine zemin hazırlamaktadır.

Düşünceye yön veren ana küllî tasavvurlardan birinin ve belki de en önemlisinin, Kur'an'ın yapısıyla ilgili olduğu ve bunun da Kur'an'ın kıdemîliği-hadisliği tartışması çerçevesinde vücuda geldiği bilinmektedir. Bu çerçevede gündeme gelen ve daha ziyade Eşârî düşünce ile birlikte anılan bir telakkiye göre kadîm olan kelimelerin sıfatı ile onun tilavete konu olan mevcut şekli, yani Kur'an metni arasında bir ayırım mevcuttur. Kur'an'ın "zâhir-bâtın" şeklinde iki delalet düzeyi bulunduğu, "bâtın"ın Kur'an metninin içerdiği hakikatlerle ve sırlara, "zâhir"in ise bu sırların bizim akıl ve idrakimize sunulmasına imkân veren salt bir vasıtaya tekabül ettiği şeklindeki düşünce, işte Kur'an metnini, "ezelî ve kadîm muhteva"yı taşıyan bir zarf olarak değerlendiren bu tasavvur gölgesinde varlık kazanmıştır. Dolayısıyla işârî tefsir anlayışının şekillenmesinde bu tarz bir Kur'an tasavvurunun çok büyük etkisinin olduğu söylenebilir.

İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi işârî yorum anlayışının güçlü temsilcilerinin tamamının Eş'arî düşünceye müntesip olmaları bu yargıyı teyit eder gözükmektedir. Keza Kur'an'a Allah'ın zâtî bir sıfatı olarak ve ezellilik zaviyesinden bakmamış, onu tarihle ve insanla irtibatlı olarak değerlendirmiş olan Mu'tezilî Kur'an tasavvurundan, işârî-bâtınî karakterli yorumların neşet etme imkânı bulamamış olması da bu yargının lehine bir diğer hüccet olarak kaydedilebilir.

İşârî yorum anlayışını besleyen diğer ana tasavvura gelince, bu hiç şüphesiz duyu ve şahadet âlemiyle irtibatı azaltıp ilgiyi gayb ve melekût âlemine vermeye atfeden sûfî düşüncedir. Zira sûfî düşünce, beraberinde, Kur'an bağlamında zâhirî anlam düzeyinde kalmama ve Kur'an lafızlarının arkasında saklı bulunan derin hakikatlerin keşfine çalışma şeklinde bir anlayışı getirmiştir. Bu anlayışa göre Kur'an'da saklı bulunan derin hakikatleri ancak arif-sûfî keşfedebileceği için de Kur'an'ın gerçek delaletini sadece tasavvufî bir tecrübeye sahip olan kişiler ortaya koyabilecektir.¹

Kur'an'a bu şekilde ezelfî-mistik bir zaviyeden bakılması, dili dinamik, sınırsız ve sürekli yinelenen bir olgu olarak görmeye yol açmış, buna bağlı olarak da Kur'an'ın sınırsız bir anlam ve delalet örgüsüne sahip olduğu düşüncesi takarrur etmiştir.² Bütün bunlar göstermektedir ki işârî-bâtınî yorum telakkisinin arkasında Kur'an'a ezellilik penceresinden bakan bir Kur'an tasavvuru ve bu tasavvura eşlik eden sûfî telakki yatmaktadır. Bu durum, işârî yorum telakkisinin tevlit ettiği olumsuzlukları aşmanın yolunun, Kur'an'ı tarihle ve insanla irtibatlı gören bir tasavvuru hâkim kılmaktan geçtiği yönünde bir tespiti kaçınılmaz kılmaktadır.³

İşârî-bâtınî yorum anlayışının kökleşmesinde yukarıda sözünü ettiğimiz küllî tasavvurların dışında daha başka faktörler de etkili olmuştur. Nitekim böyle bir yorum telakkisinin gelişmesinde vaizler ve hatiplerin etkisinden bahsetmek mümkündür. Bu gerçeğe işaret eden Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre vaizler, hitaplarını daha da güzelleştirmek ve muhatapları etkileyip teşvik etmek amacıyla bâtinî-işârî karakterli istidlallerde bulunabilmişlerdir. Kurtubî muay-

1 Ebû Abdillâh Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., III, 284.

2 İbn Arabî'nin bu yöndeki görüşleriyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 383-393.

3 Bu yöndeki değerlendirmeler için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşahı, Ankara 2013, s. 339 vd.

yen bir düşünceyi meşrulaştırma ve muhaliflere karşı üstünlük elde etme isteği ile insanların ilgisini kazanma arzusunun da bu tarz tefsir ve te'villerin varlık kazanmasına ve pekişmesine yol açtığından bahsedilebileceğini belirtmiştir.⁴

Son olarak, bâtinî karakterli yorum anlayışının İslam düşünce geleneğine dolaylı müspet katkısından bahsetmek de mümkündür. Zira gaî-makâsîdî düşünce modelinin gelişiminde, bâtinî anlayışa yönelik refleksif tutumun etkisi büyük olmuştur. Nitekim gaî/makâsîdî düşüncenin öncülerinden sayılan Ebû Bekr Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) *Mebâsinü's-Şerîa fi Furûi's-Şâfiyye* isimli eserinin mukaddimesinde uzun uzadıya İsmâilîleri ve onların lafzî ta'til eden yorum telakkilerini eleştiri konusu yapması, ardından da fikhî hükümlerin tamamını maksat ve gaye merkezli bir okumaya tâbi tutması buna örnek gösterilebilir.⁵ Bilindiği üzere bâtinî yorum özü itibariyle "metni/lafzî saf dışı bırakan" bir yorum telakkisini ifade etmektedir. Bunun karşısında ise "salt metne/lafza itibar eden" katı zâhirî/literalist yorum anlayışı yer almaktadır. İşte bu iki yorum telakkisinin tevlit ettiği olumsuzlukları bertaraf etme isteği, İslam düşünce geleneğinde gaî/makâsîdî yorum telakkisi olarak isimlendirilen orta yolcu bir anlayışın varlık kazanmasına yol açmıştır.

Anlaşılan o ki "anlam ve muradın tespitinde sadece nassın zâhirî delaletini dikkate alan ve ibarenin bildirdiğinin ötesinde herhangi bir anlam ve maksattan söz edilemeyeceğini düşünen" zâhirî/literalist yorum telakkisinin ifade ettiği kuruluk ile murad-ı ilâhînin zâhirî delaletin ötesine/bâtına geçilerek elde edileceğini, dolayısıyla da onun ibarede değil, ibarenin arkasında saklı bulunduğunu düşünen bâtinî telakkinin ifade ettiği belirsizlik ve sınırsızlık, anlam ve delaleti ne bütünüyle metne ve lafza indirgeyen, ne de metni ve ibareyi bütünüyle devre dışı bırakan bir anlayışın esas alınmasıyla aşılacak istenmiştir.

Halis Albayrak: Mehmet Emin Maşalı hocama çok teşekkür ediyorum; mutlu olduğum şeyler söylendi. Tabii kişisel olarak, kendi açımdan bakıyor ve böyle diyorum. Kendisi Kur'an tasavvurunun yeniden irdelenmesi ve tartışıl-

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1427/2006, I, 58-59.

5 Kaffâl'in İsmâilîlere yönelik eleştirileri için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî, *Mebâsinü's-Şerî'a fi Furûi's-Şâfiyye*, nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Ali Semek, Beyrut 2007, s. 19-26.

ması gerektiği hususunu vurguladı; bir bakıma benim de ömrümü vakfettiğim bir konu bu. Dolayısıyla orada bir mutabakat oluştu. O bakımdan ben sürur duydum hocamın konuşmasından. Teşekkür ediyorum.

Değerli katılımcılar, şimdi son bildirimizin sahibi, bizim kuşaktan sevgili arkadaşımız Prof. Dr. Ferhat Koca. “Fıkıh Usulüne Göre Te’vil” başlığını taşıyan tebliğini sunacak. Sözü kendisine bırakıyorum.