

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

KUR'AN'IN BÂTİNÎ VE İŞÂRÎ YORUMU





İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

KURAMER Yayınları: 31

İlmi 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 çoğaltulamaz.

Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



KURAMER

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Kur'an Araştırmaları Merkezi

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

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

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

KUR'AN'IN BÂTİNÎ VE İŞÂRÎ YORUMU



KURAMER

Transkripsiyon Alfabeti

ء	’	ظ	Z z
ب	B b	ع	‘
ت	T t	غ	Ġ ġ
ث	Ŝ ŝ	ف	F f
ج	C c	ق	Ḳ ḳ
ح	Ḥ ḥ	ك	K k
خ	Ḫ ḫ	ل	L l
د	D d	م	M m
ذ	Ẓ ẓ	ن	N n
ر	R r	و	V v
ز	Z z	ه	H h
س	S s	ي	Y y
ش	Ş ş	ا	Â â
ص	Ŝ ŝ	و	Û û
ض	Ḍ ḍ	ي	Î î
ط	Ṭ ṭ		

Kısaltmalar

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: bin/ibn
bk./bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
by.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
dpn.	: Dipnot
ed.	: Editör/Edisyon
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
hk.bk.	: Hakkında bakınız
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
şrh.	: Şerh eden
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme, tercüme eden
trs.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yayın yeri yok

İçindekiler

SUNUŞ.....	9
------------	---

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu	11
--------------------------------	----

BİRİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri.....	19
<i>Doç. Dr. Ali Avcu</i>	
<i>Müzakere: Doç. Dr. Mehmet Kalaycı.....</i>	<i>47</i>
Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi.....	59
<i>Prof. Dr. Kadir Özköse</i>	
<i>Müzakere: Prof. Dr. Ahmet Yıldırım</i>	<i>85</i>
İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı	97
<i>Prof. Dr. Fikret Karapınar</i>	
<i>Müzakere: Prof. Dr. Muhittin Uysal</i>	<i>121</i>
Soru ve Cevaplar.....	129

İKİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Halis Albayrak

Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu	141
<i>Doç. Dr. Yasin Meral</i>	
<i>Müzakere: Prof. Dr. Mahmut Aydın</i>	169
Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri	181
<i>Doç. Dr. Nihat Uzun</i>	
<i>Müzakere: Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı</i>	239
Fıkıh Usulüne Göre Te'vil	245
<i>Prof. Dr. Ferhat Koca</i>	
<i>Müzakere: Doç. Dr. Osman Güman</i>	281
Soru ve Cevaplar	291
Kapanış ve Değerlendirme Konuşması	297
<i>Prof. Dr. Mustafa Öztürk</i>	
Katılımcılar	307
Dizin	317

Sunuş

Kur'an-ı Kerîm, sahabe ve tâbiîn dönemlerinden itibaren, yaklaşık on beş asırlık tarihî tecrübe içerisinde çok çeşitli şekillerde açıklanıp yorumlanmış ve bu alanda belki on binlerce cilde baliğ olan muhteşem bir eser külliyyatı oluşmuştur. İslam ilim geleneğinde Kur'an'la ilgili yorumlar sonsuz ve sınırsız gözüktükçe de "yorum" faaliyetinin genel tarzı ve metodolojik/paradigmatik yapısı temelde iki kola ayrılmıştır. Bunlardan ilki zâhirî, diğeri bâtinî yorum tarzıdır.

Zâhirîlik ve Bâtînîlik nitelemeleri İslam düşünce tarihinde belli birtakım mezhepler, fırkalar ve ekolleri ifade ettiği gibi genelde dinî, özelde dinî metinleri anlama, açıklama ve yorumlama hususunda iki farklı epistemolojik yaklaşıma da işaret eder. Zâhirî yaklaşım, Kur'an'ı anlama ve açıklama faaliyetinde Arap dili, mantık, tarih bilgisi ve rivayet malzemesi gibi önemli ölçüde nesnel verilerin esas alındığı bir paradigmayı niteler. Tefsir, kelam ve fıkıh âlimleri en genel çerçevede zâhirî geleneği temsil eder. Ancak bu gelenek dinî alanda akıl, re'y, ictihad, kıyas ve te'vilin caiz olup olmadığı gibi konularda farklılık ve çeşitlilik arz eder.

Ehl-i Zâhir ve Zâhircilik genel olarak temel dinî metinler ve şer'î hükümlerde zâhir (açık) manaya itibar edileceğini ve bir gerekçe bulunmadıkça bu mananın sınırlarını aşmamak gerektiğini savunan tüm Sünnî, Mu'tezilî, Şîî tefsir, fıkıh ve kelam âlimlerini kapsayan bir tanımlama olmakla birlikte, dar ve özel anlamıyla Zâhiriyye isimli fıkıh mezhebinin kurucusu olan Dâvûd b. Ali'nin de içinde yer aldığı Ehl-i Hadis ekolüne atıfta bulunur. "Ehl-i Zâhir" in karşıtı olan "Ehl-i Bâtın" ise genel çerçevede Kur'an'daki asıl anlamın zâhir değil, "çekirdek" ya da "öz" mesabesindeki bâtin olduğunu ve bu bâtin anlamının da ancak özel ve seçkin kimseler tarafından keşfedilebileceğini ileri süren gizemci eğilimler ve yönelimleri ifade eden bir tanımlamadır.

“Bâtın ilmi”, “bâtınî te’vil”, “bâtın anlam” gibi terimler ve tabirler İslam ilim ve kültür tarihinde çok köklü bir geleneğe sahiptir. Özellikle bâtın kavramı hem Şîî gelenekteki İsmâiliyye fırkasını ve bu fırkayla özdeşleşen bâtınî te’vil anlayışını, hem de Sünnî tasavvufî gelenekteki “ilm-i bâtın”, “ehl-i bâtın” gibi kavramlaştırmaları akla getirir. Bâtın her iki gelenekte de “zâhir”-den daha değerli ve önemli kabul edilir. Daha açıkçası, her iki gelenekte de zâhirî ilim ve zâhir anlam *kabuk*, bâtınî ilim ve bâtın anlam ise *öz* olarak kabul edilir. Şîî İsmâilî anlayışa göre bâtınî ilim masum bir muallimden (imam) öğrenilir; tasavvufî kültürde ise bu özel bilgiye sezgi (keşf) ve ilham gibi yollarla ulaşıldığı kabul edilir.

Kur'an metninin bahsi geçen “özel ilim”le yorumlanması, Şîî-İsmâilî kaynaklarda “te’vil” (bâtınî te’vil), tasavvufî kaynaklarda “işaret, istinbat, itibar” gibi farklı terimler ve tabirlerle ifade edilir. Bütün bu terimler ve tabirler özellikle felsefî, hermenötik ve epistemolojik açıdan oldukça giriftir. İşte bu eser, İslam düşünce tarihinde Bâtınîlik ve bâtınî te’vil anlayışını özellikle fikrî köken, işlev ve mahiyet açısından etraflıca inceleme ve kritik etmeyi hedeflemektedir. Eser, metin ve muhteva olarak belli bir görüşü tahkim edici söylemlerden değil, aynı konuda farklı yaklaşımları temsil eden farklı görüş ve değerlendirmelerden müteşekkildir. İlmî ve fikrî alanda çeşitlilik, zenginlik demektir. Ayrıca, müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakikat doğduğunu unutmamak gerekir.

Sonuç itibarıyla, elinizdeki eser KURAMER’in, ilmî ölçütler çerçevesinde farklı görüş ve kanaatlerin özgürce ifade edildiği bir platform olma ve bu yönde gelenek oluşturma hedefi doğrultusunda icra ettiği faaliyetlerin bir ürünüdür. KURAMER’in bu istikamette yürüttüğü ilmî faaliyetler “İslam Geleneğinde Zâhirî ve Selefî Din Yorumu”, “Pozitif Bilim Ekseninde Kur'an Yorumu” gibi sempozyumlarla devam edecek ve bu sempozyumlarda sunulacak bildiriler en kısa sürede neşredilecektir.

Gayret bizden, tevfiğ Cenâb-ı Hak’tandır.

KURAMER

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. KURAMER

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Rabbimize sonsuz hamd ve sena, Efendimiz Muhammed Mustafa'ya sayısız salat ve selam olsun.

Çok değerli hanımefendiler, beyefendiler, ilim adamları ve davetliler. Hepinize hayırlı günler diliyor, toplantının hayırlı ve bereketli olmasını Rabbimden niyaz ediyorum.

Altı ay kadar önce burada düzenlediğimiz uluslararası bir sempozyumda Kur'an-ı Kerim'in makâsîd açısından, yani İslam dininin temel ilke ve amaçlarını eksene alarak yorumlanması konusunu müzakere ettik; makâsîdî yorumun imkân ve sorunlarını yurt dışından bu alanın ilim adamlarının da katılımıyla farklı açılardan tartıştık.

Tabii, bir dini anlamanın temel unsurları vardır. Öncelikle Kur'an'ı anlamak ve Kur'an'ı bize getiren Hz. Peygamber'in sünnetini anlamak gerekiyor. Kur'an'ı anlamak dediğimizde elbette Kur'an elfazının literal olarak ne dediğini değil, o literal anlamın din dilinde ve Kur'an hitabında ne anlama geldiğini ve nasıl anlaşılması gerektiğini, yapılabilecek yorumların dayanacağı usulü, anlamının sınır ve sorunlarını birlikte ele almayı kastediyoruz. Sünnet'i anlamak dediğimizde ise hadis literatüründe yer alan metinleri anlamanın yanı sıra, o metinlerin Hz. Peygamber'in sîreti ve yaşadığı olaylar içinde neye tekabül ettiği ve örnekler üzerinden verilen mesajın ne olabileceği üzerinde düşünmeyi kastediyoruz. Peygamber Efendimiz'in günümüz Müslümanlarına 'en güzel örnek' olabilmesinin yolu da böyle bir anlama modelinden geçer. Ancak bu iki kurucu unsur üzerinde yoğunlaşmamızın sağlıklı bir sonuç verebilmesi için 'kurucu nesil' diye tabir edebileceğimiz Sahabe'nin dini anlama ve aktarmadaki rolünü de göz önünde bulundurmak gerekiyor. Hatta Kur'an'ın ve Sünnet'in

ilk muhataplarınca (Sahabe) nasıl anlaşıldığı kadar, İslam'ın farklı coğrafyalarda yayılışıyla birlikte Müslümanlar arasında farklı yorum ve bakış açılarının nasıl ve niçin ortaya çıktığı konusu da tarih ve toplum perspektifiyle incelenmeye değer bir konudur. Bunun için de Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer) olarak biz sadece Kur'an üzerine çalışmalarla yetinmek yerine, Kur'an'la doğrudan ve dolaylı ilişkisi bulunan her konuyu, yani Hz. Peygamber'i, onun hadislerini, sünnet ve siretini, Müslümanların tarih boyunca ortaya koyduğu zengin ilmî birikimi farklı yönleriyle ele almaya, bütün bu alanlarda bilgi ve fikir üretmeyi amaçlayan bir platform olmaya gayret ediyoruz.

Bir araştırma merkezinin üniversite bünyesinde olması demek, bir konunun bilimin gereklerine ve yöntemlerine göre özgürce tartışılabilmesi, farklı bakış açılarının birbirini hoşgörü içinde dinleyebilmesi demektir. Elbette şöyle düşünemeyiz: "İslam dini kemale ermiş, İslam üzerine söylenecekler söylenmiş ve artık söz bitmiştir. Kur'an'ın nesi araştırılacak? Hz. Peygamber'in sünnetinin nesi araştırılacak ki bu tür toplantılar yapılıyor?" Şayet böyle düşünülecek olursa, o zaman 'Türkiye'de İlahiyat fakültelerine, bilimsel araştırmalara da hiç ihtiyaç yok; sadece tebliğci ve davetçilerin kapı kapı dolaşıp insanlara dinî hakikatleri anlatması gerekir' diyerek düşüncenin ve ilmin kapısına kilit vurmamak icap eder. Böyle bir anlayış tarihimizi de inkâr olur. Hâlbuki ilk günden itibaren Müslümanlar Kur'an'ı anlama, Hz. Peygamber'i, onun hadis ve sünnetini anlama, sireti ve sahabeyi anlama üzerine kafa yordular, usuller geliştirdiler, müstakil ilim dalları kurdular ve o günden itibaren anlam ve yorum üzerine yapılan bu mesai ile biz bugünlere geldik.

Kur'an-ı Kerîm, ister geçmiş kavimlerden söz etsin, ister iç dünyamızda veya dışımızdaki varoluş hikmetlerinden söz etsin, bizlere sürekli akletmemizi, tefekkür ve tezekkür etmemizi emreder. Peygamber Efendimiz'in hadisleri, sünneti ve sireti de böyledir. İlim ayan beyan olanın fotoğrafını çekmek değildir; ilim tefekkürdür, var olanı anlama ve üzerine bilgi üretmedir. İşte Üniversite bünyesinde yer alan bir araştırma merkezine de yakışan, ilgi alanındaki konuları enine-boyuna, önyargısız ve 'tek hakikat' iddiasında bulunmaksızın tartışabilmektir.

Bugün burada gün boyu Kur'an'ın bâtînî-ışârî yorumu üzerinde geniş açılı bir ilim ziyafetine tanıklık edeceğiz. Ben sözü uzatmadan sempozyumda tebliğ sunacak ve müzakerede bulunacak ilim adamlarına ve bu toplantıyı organize eden Mustafa Öztürk hocama, teşekkür ederek sizi bu ilim ortamıyla

başbaşa bırakmak istiyorum. Anadolu'daki İlahiyat fakültelerinden davetimi-ze hiç tereddüt etmeksizin, “Değil mi ki Kur'an'ı anlamak için bir katkı da bizden isteniyor; öyleyse biz de memnuniyetle burada varız” diyerek katılan, biraz sonra dinleyeceğimiz değerli tebliğ sahibi ve müzakereci ilim adamlarına teşekkür ediyorum.

Mustafa Öztürk hocam doktora tezinden bu tarafa yıllardır Kur'an'ın bâtînî-işârî yorumu üzerine çalışmaları bulunan bir ilim adamı. Yine de organizatörü olduğu bu sempozyumda tebliğci veya müzakereci olmayı tercih etmedi. Fakat açılıştan olmasa da toplantının sonunda kendisinden bir değerlendirme konuşması beklemek hakkımız diye düşünmekteyim. Tebliğ ve müzakere sahibi hocalarımızın her biri yine alanının uzmanı, ilmî birikimlerinden hepimizin istifade edeceği hocalarımız.

Üzülerek izliyoruz ki kendini dindar gören herkes kendini din hakkında konuşmaya da salâhiyetli görüyor. Bu yüzden de ölçsüz ve savruk fikirlerin boy gösterdiği din tartışmaları, Kur'an ayetlerine atıfla üretilen nice garip ve gizemli din yorumları medyada ve yayın dünyasında giderek artıyor. Allah'ın ayetleri bir o tarafa bir bu tarafa çekıştırılıp duruyor. Kutsal kitabımız Kur'an'a derin bir hürmet ve bağlılık içindeki iyi niyetli kesimleri, giderek sektörleşen bu tür eğilimlere ilgi gösterdiği için elbette suçlayamayız. Böyle bir ortamda asıl görev ve sorumluluk İlahiyat ve ilim geleneğine mensup olan ilim adamlarına düşmektedir. Onların bu alanı istismara elverişli şekilde boş ve muğlak bırakmaması; kimseye sataşmadan, kin ve nefret üretmeden ilim adına bir şeyler söylemesi gerekiyor. İşte bugün burada Kur'an'a bâtînî-işârî bir yaklaşımla yeni ve çoğu gizemli anlamlar yüklemenin dünü ve bugünü, böyle bir anlayışın muhtemel sorunları konusunda yapılacak tüm konuşmalar aynı zamanda böyle bir sorumluluğun ifası anlamına da gelmektedir.

Değerli davetliler,

İlim yolu uzun ve çileli bir yoldur, bitmez tükenmez sabır ister. Biz de bu yolda yürüme azmindeyiz. Muhtemelen Nisan ayında bu serinin devamı olarak, yani Kur'an'ın *Makâsıd* eksenli ve *Bâtînî-İşârî* yorumundan sonra üçüncü bir toplantı gerçekleştireceğiz. Üçüncü toplantımız, “*Zâbirî-Literal* din yorumu nedir, ayet ve hadislerin böyle bir yaklaşımla ele alınması bize hangi imkânları sunar, ne gibi sıkıntılar getirir, ne gibi sorunlar doğurur?” şeklindeki sorulara cevap aranacağı bir sempozyum olacak. Daha sonra düzenleyeceğimiz

miz bir başka toplantıda da pozitif bilimler ışığında Kur'an yorumunu, yani "Kur'an'da elektriği, fiziği, kimyayı aramak doğru mudur? Şayet doğru ise bu ne kadar mümkündür? Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini pozitif bilgi ve bilimin de bitmez tükenmez bir kaynağı olarak görebilir miyiz?" gibi sorular ve sorunları tartışacağız.

Önümüzdeki dönemde Mehmet Apaydın beyin yürüttüğü bir başka çalışma, Peygamber Efendimiz'in hadislerini bütünsel bir yaklaşımla birleştirerek daha kapsamlı bir siyer ortaya koymaya ve yeni bir hadis usulü oluşturmaya yönelik araştırma tamamlanıp size sunulacaktır. Literatür dâhil diğer alanlardaki çalışma ve projelerimiz de devam etmektedir. Kur'an'ı anlamanın fikir ve bilgi arka planını teşkil eden birinci aşama araştırma projemizde sona yaklaştık. Projenin tamamlanan bölümlerini kitaplar hâlinde yayımlıyoruz. Bunların her biri Kur'an'ı anlama yolunda bir boşluğu dolduracak şekilde planlanmıştır. Biz bir yayınevi değil, bir araştırma kurumuyuz ve yaptığımız yayınlar bir bütünün parçası olmak zorundadır. Yani bu eserlerle Kur'ân-ı Kerîm'i anlamanın bilgi ve fikir arka planını elbirliğiyle inşa edelim ve Yüce Kitabımızı hak ettiği ciddiyetle ele alalım ve anlayalım istiyoruz.

Bu duygularla, biraz da iyimser bir bakış açısıyla, geleceğimizi bugün ne yaptığımızın belirleyeceğine olan inancımı sizinle paylaşarak sözlerime son verirken hepinize saygılarımı sunuyorum.

BİRİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

OTURUM BAŞKANI

Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın hocalarım, çok muhterem hâzirûn, bugün gerçekten de KURAMER'in muhalledât diyebileceğimiz, tarihe düştüğü notlardan birisi olacak belki de bu toplantı. Kendilerine şahsım adına çok teşekkür ediyorum. Çok güzel bir yolda yürüyorlar, güzel eserler yayınlıyorlar; başarılar diliyorum.

Şimdi, bugünkü ilk oturumumuz, özellikle üç tarz-ı dindarlığın merkezinde yer alan bâtinî dindarlığın epistemolojisi üzerine olacak. Ben bunu üç ayrı şekilde ifade ediyorum. Birisi “zâhirî dindarlık” veya “zâhirî söylem”, ikincisi “bâtınî söylem” ve üçüncüsü “reyci söylem”. Bu belki ilmî tefsir yönteminden biraz farklı, çünkü hayata da derin biçimde yansıyor. Çok iyi bir seçim yapmış değerli hocalarım. Bu konunun uzmanlarını buraya toplamışlar.

Birinci olarak “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri” başlığıyla Sivas Cumhuriyet Üniversitesinden Ali Avcu hocamız burada. Şimdi ben uzatmadan, kendisine sözü vermek istiyorum. Buyurun Ali Bey.

Doç. Dr. Ali Avcu

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri

Giriş

İslam düşünce geleneğimizde Bâtınîliğin tanımlanması öteden beri sorun olagelmıştır. Bunda, Bâtınîlik kavramının tarihî süreç içerisinde anlam genişlemesine uğramasının yanında bu terim ve kavrama yüklenen anlamların farklılık arz etmesi de belirleyici olmuştur. Kavramı salt sosyo-politik zaviyeden yaklaşarak tanımladığınızda farklı, itikadî bir kavram olarak tanımladığınızda farklı bir Bâtınîlik ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, her iki boyut Bâtınî gruplarda içiçe geçmiş bir gerçeklik arz ettiği için, iki yönü de hesaba katan bir yaklaşım biçimi daha farklı ve reel bir Bâtınîlik algısı ortaya çıkarmaktadır.

Geleneksel algı biçimimiz Bâtınîliği salt sosyo-politik bir akım olarak görme ve Ehl-i Sünnet'e muhalif Şii gruplara hasretme yönünde tezahür etmiştir. Bu algı biçiminde hareketin itikadî boyutu genellikle görmezden gelinmiş ya da Bâtınîler'in gerçekte İslamî bir inançlarının olmadığı iddiası üzerinde ısrarla durulmuştur. Bâtınîliği salt sosyo-politik bir akıma indirgeyen bu yaklaşım biçimi, hareketi besleyen itikadî unsurların doğru ve sağlıklı şekilde tespit edilmesini engellemiştir.

Oysa erken dönemlerde ortaya çıkıp varlığını günümüze kadar korumayı başarmış olan Bâtınî düşüncenin iki önemli boyutu vardır. Bâtınîlik bir yönüyle sosyo-politik bir harekettir; diğer yönüyle de kadim senkretik dinî-felsefî geleneklerden hareketle kendi epistemolojisini kurmuş bir öğreti ve düşünme biçimidir. Başlangıçta Şii çevrelerde ortaya çıkan Bâtınî gruplar sosyo-politik duruşlarını Sünnî karşıtlığı üzerine temellendirmişlerdir. Ancak çok güçlü ka-

dim geleneklere yaslanan Bâtınî düşünce Şiîliğin dar kalıplarına sığmayarak, Yezidîlik ve tasavvuf örneğinde olduğu gibi, sonraki yüzyıllarda Şiîlik dışı hareketlerde de ortaya çıkmıştır. Bu durum Bâtınî grupların sosyo-politik alanda farklı siyasî tavırlar geliştirmelerine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle de sosyo-politik eğilimler üzerinden bir Bâtınîlik tanımlaması yapmak son derece yanıltıcı olacaktır.¹

Bâtınîliğin ikinci boyutunu oluşturan ve tarihî süreç içerisinde genellikle bilinçli bir ihmale uğramış olan itikadî yön, kökleri çok daha derinlerde olup kadim senkretik dinî-felsefî geleneklerin İslamî bir formda yeniden inşa edildiği bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Kurtuluşu “zâhir”in arkasına gizlenmiş olan “bâtın”da arayan bir anlayışa dayanan itikadî yönün genel ilkelerinde tüm Bâtınî gruplar uzlaşî içerisinde olmuştur. Dolayısıyla genel geçer bir Bâtınîlik tanımlaması yapılacaksa, bunun tüm Bâtınî grupların üzerinde hemfikir olduğu itikadî yönü merkeze alacak şekilde tasarlanması gerekmektedir. Bu çerçevede Bâtınîliği en genel anlamda, kutsal metni zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak kurtuluşu zâhirin arkasına gizlenmiş olan bâtınî bilgiye ulaşmakta gören grupların ortak adı olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımlı esas aldığımızda Gulât-ı Şia, İsmâîlîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik gibi Şiî kökenli akımlarla Yezidîlik, tasavvufî çevrelerin önemli bir kısmı² ve bazı felsefî akımlar Bâtınî gruplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar her ne kadar Bâtınî bir öğretiyeye sahip olma noktasında genel ilkelerde birbirleriyle uyuyorlarsa da öğretinin detayları ve sosyo-politik tavırları açısından ciddi farklılıklar arz etmektedirler.

Kökleri kadim Ortadoğu geleneklerine dayanan Bâtınî düşünce kendisine has sağlam bir epistemoloji kurmuş ve farklı Bâtınî öğretiler bu epistemik temeller üzerine inşa edilmiştir. Bâtınî öğretinin doğru ve sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi, büyük oranda bu epistemik temellerin açığa çıkarılmasına bağlıdır. Tebliğimizde Bâtınîliğin sosyo-politik yönüne değinmeksizin öğretinin epistemik temelleri üzerinde durulacaktır.

1 Bâtınî öğretinin sosyo-politik yönüyle ilgili olarak bkz. Ali Avcu, “Tasavvuf Bâtınîlik İlişkisi”, [*İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar* içerisinde], ed. Necmeddin Bardakçı, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta 2017, s. 189-194.

2 Tasavvuf-Bâtınîlik ilişkisi hakkında bkz. Avcu, “Tasavvuf-Bâtınîlik ilişkisi”, s. 185-210.

1. Bâtınî Epistemolojinin Arka Planı

Bâtınî epistemolojinin beslendiği arka planın kökleri İslam öncesi Orta-doğu'nun senkretik dinî ve felsefî geleneklerine kadar götürülebilir ki bu husus tebliğimizizin sınırını aşmaktadır. Bâtınî öğreti içerisinde özellikle iki husus epistemik temellerin kurulmasında etkili olmuştur. Bâtınî epistemolojiye kaynaklık eden bu iki unsur gnostik düalizm ve “ezille” (gölgeler) nazariyesidir. Bâtınî epistemoloji bu iki unsurun etkisiyle İslam düşüncesi içerisinde nev-i şahsına münhasır bir bilgi anlayışı geliştirmiştir.

1.1. Gnostik Düalizm

Bâtınî öğretinin en temel hususiyetlerinden birisi düalist bir yapı arz etmesidir. Bu düalist yapının kaynağı da genel olarak gnostik dinî ve felsefî akımlara dayanmaktadır. Gnostik düalizme göre maddenin kaynağı Zulmet'e aittir ve kötüdür. Nefs'in kaynağı ise ilâhîdir ve Zulmet tarafından ele geçirilerek esir edilmiştir.³ Şeytanî olan maddenin kiriyle pisletilmiş olan Nefs'in, maddenin esaretinden kurtarılacak aslî vatani olan ilâhî âleme geri döndürülmesi, gnostiklerin kurtuluş teorilerinin temelini oluşturmaktadır.⁴

Nur ve Zulmet (Aydınlık ve Karanlık, İyi ve Kötü) düalitesine dayanan gnostik düşünce ana hatlarıyla Bâtınî akımlar tarafından da kabul görmüştür. Ancak Bâtınî akımlar, İslam'la uzlaştırmak mümkün olmadığı için, maddenin kaynağının Zulmet'e dayandığı fikrine karşı çıkarak maddenin kaynağının da Allah'a ait olduğunu izah etmeye çalışmışlar, bunun için de gnostiklerin maddeye karşı takındıkları acımasız tutumu eleştiren Yeni Eflatuncu ve hermetik bakış açılarından istifade etmişlerdir. Ancak buna rağmen Bâtınî akımlar ve ekollerin geliştirmiş oldukları düalist din anlayışı gnostik düalizmin etkisi altında kalmıştır. Zira merkezde gnostik düalizm yer aldığı için Bâtınîler düalizmi Yeni Eflatuncu ve hermetik bir bakış açısıyla tadil ederek daha İslamî açıdan kabul edilebilir bir teoriye dönüştürmeye çalışmışlardır.⁵

3 Özellikle Hristiyan tipi gnostik akımlarda Fars gnostisizminden farklı olarak kötünün ve maddenin kaynağı da ilâhî bir temele dayandırılmaya çalışılmış, en azından madde ile nefis arasındaki zıtlık azaltılmaya çalışılmıştır. Hristiyan gnostisizmiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 13-346.

4 Gnostik düalizmle ilgili geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbitler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, 92-105; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 121-124; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, s. 94-112.

5 Yeni Eflatunculuk ve Hermetizm'in Bâtınîlik üzerindeki etkileri hakkında bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 24-25.

Bâtînî düalizme göre her şeyin kaynağı olan yüce yaratıcının dışındaki her türlü varlık bir düaliteden meydana gelmektedir. Daha yaratma başlar başlamaz Kûnî - Kader, Akıl - Nefs, Nûr-ı Muhammedî - Nûr-ı Ali ve benzeri adlarla anılan bir düalite oluşmuştur. İlâhî ve maddî âlem, iyi-kötü, madde-mana, ruh-beden, nâtik-sâmit, zâhir-bâtın, cennet-cehennem, nübüvvet-velayet, şeyh-mürîr ve benzeri düaliteler Bâtînî din anlayışının temel belirleyicileri olmuştur. Öte yandan bu düalist anlayışın arkasında yatan temel mantık, müşahede edilen maddî gerçeklikle (mesel) müşahede edilenin kaynağı olan gayrî maddî gerçeklik (memsûl) arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Mesel-memsûl ilişkisi olarak sistematize edilen bu anlayışa göre her müşahede edilen varlığın arkasında, ona kaynaklık eden ve maddî olmayan bir gerçek varlık söz konusudur.⁶

Bâtînî epistemoloji bu düalist anlayışın mutlak tesiri altında geliştirilmiş, haliyle düalist bir karakter arz etmiştir. Buna göre bilgi, mutlak hakikat ifade eden "bâtın" ve ona ulaştırma vasıtası olan "zâhir" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zâhir, hakiki bilgiye ulaşmamıza aracılık eden bir vasıta (mesel) olarak görülürken, bâtın, zâhirî bilgi aracılığıyla kendisine ulaşılabilen ve mutlak hakikat ifade eden ilâhî kaynaklı bir bilgi (memsûl) olarak görülmüştür. Bâtînî epistemoloji, meselden/zâhirden hareketle memsûle/bâtına nasıl ulaşır kurtuluşumuzu gerçekleştireceğimiz ve bâtına ulaştığımızda zâhirin değerinin ne olacağıyla ilgili temel yöntem ve yaklaşımların ortaya konulduğu bir faaliyet alanını ifade etmektedir.

1.2. Ezîlle Nazariyesi

Öğretinin en temel iki unsurundan birisi olan ezîlle (gölgeler) nazariyesi Bâtînilîğin epistemik temellerinin inşa edilmesinde oldukça belirleyici olmuştur. Düalist bakış açısıyla uyumlu olan gölgeler nazariyesinin kaynağı Platon'un âlem anlayışına kadar gitmektedir. Onun mağara benzetmesinden hareketle ideler ve görünüşler âlemi şeklinde kategorize ettiği düalist âlem anlayışı zamanla Yeni Eflatunculuk ve hermetik felsefe tarafından geliştirilmiş, en nihayet Bâtînîler tarafından İslâmî referanslara atıfla yeniden kurgulanmıştır.⁷

6 Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 209-216.

7 Bkz. Ali Avcu, "Bâtînî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezîlle/Gölgeler Nazariyesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. XX, sayı 2, Şubat 2016, s. 104-106.

Gölgeler nazariyesinin temelinde, maddî varlıkların arkasında ona kaynaklık eden ve fiziki gerçekliği olmayan bir varlığın bulunduğu, maddî olanın onun bir yansımasından ya da gölgesinden (*zıll*) ibaret olduğu tezi yatmaktadır. Buna göre maddî âlem, kendisine kaynaklık eden bir başka âlemin yansıması ya da gölgesidir. Onun içindeki varlıklar da aynı şekilde bir yansımadan ya da gölgeden ibarettir.

Ezille anlayışı doğal olarak maddî olanın mutlak gerçekliğine karşı çıkmıştır. Çünkü bu anlayışa göre mutlak gerçek, maddî forma bürünmüş olan değil, o forma kaynaklık eden ve maddî olmayan varlıklar için söz konusudur. Bir diğer ifadeyle, madde mutlak gerçek ifade etmekten ziyade, gerçekliğin bir yansıması ya da gölgesinden ibarettir.

Ezille anlayışı beraberinde yeryüzünü ilâhî âlemin bir yansıması, meseli, gölgesi ya da tecellisi olarak görmeyi gerekli kılmıştır. Bu nedenle, maddenin mutlak hakikat ifade etmesi söz konusu değildir. Ancak madde, hakikatin bir yansıması olduğu için mutlak gerçekliğe ulaşmanın yegâne yolu, bu örneklerden/mesellerden hareketle maddî olmayan gerçekliği kavramaktan geçmektedir.⁸

Gnostik düalizmin etkisiyle zâhir-bâtın şeklinde düalist bir hüviyet kazanmış olan Bâtinî epistemoloji, ezille anlayışından hareketle iki bilgi alanının birbirinden farklılaşması sonucuyla karşı karşıya kalmıştır. Ezille anlayışının bir gereği olarak Bâtinîler, zâhirî bilgiyi mutlak hakikat ifade etmekten uzak bir bilgi türü olarak görürken, onu hakikat ifade eden bâtinî bilgiye ulaşmanın bir vasıtası ya da aracı konumuna indirgemişlerdir.

2. Bâtinî Epistemolojinin Ana Unsurları: Zâhir ve Bâtın

Bâtinî ekoller, epistemolojilerini gnostik düalizm ve gölgeler nazariyesinden hareketle zâhirî ve bâtinî bilgi olmak üzere iki temel üzerine inşa etmişlerdir. Zâhir, mutlak hakikat içermeyen bir bilgi türü olarak tanımlanırken, bâtinî kişiyi kurtuluşa erdirecek olan kurtarıcı bilgi şeklinde takdim edilmiştir. Farklı Bâtinî ekollerde bu iki bilgi türü arasındaki ilişkiyi gnostik bakış açısının keskin düalizmi ile “ezille” nazariyesinin uzlaştırmacı yaklaşımı arasındaki gitgeller belirlemiştir.

8 Bâtinî din anlayışlarında gölgeler nazariyesinin yeri ve önemi hakkında bkz. Avcu, “Bâtinî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi” s. 101-135.

Pek çok din anlayışının aksine Bâtınî epistemolojide zâhir, bir bilgi kaynağı olarak yeterli görülmemiş, bu yüzden bilgi zâhir ve bâtın olmak üzere iki ayrı kategoride değerlendirilmiştir. Bu iki bilgi türü ontolojik ayrıma tâbi tutularak bâtın, bu âleme ait olmayan ilâhî kaynaklı bilgiyi, zâhir ise içinde yaşadığımız evrene ait bilgiyi tanımlamak üzere kullanılmıştır.

İki bilgi türü ve kaynağı arasındaki ontolojik farklılığın temelinde gnostik düalizmdeki keskin iyi-kötü ayrımı yatmaktadır. Gnostik bakış açısına göre madde Zulmet (Şeytan) tarafından var edilmiş olup özü itibarı ile kötüdür. Mana ya da nur ise ilâhî kaynaklıdır, dolayısıyla bu âleme ait değildir. Bilginin iki önemli türünden birisi olan zâhir, maddî âleme ait olduğu için, insanlığı kurtaracak olan ilâhî âlemin ilmine bu bilgiyle ulaşılması mümkün değildir. Oysa bâtın, ilâhî âlemden maddî âleme gönderilmiş olan kutsal ve kurtarıcı bir bilgidir. Kişi, kurtulabilmesi için gerekli olan ilâhî âlemin ilmini ancak bu kutsal bilgiyle elde edebilir. Zira sadece içinde yaşadığımız maddî âleme ait olan zâhirî bilgiyle bir başka âlemin ilmine ulaşmak mümkün değilken, bizzat o âlemden içinde yaşadığımız evrene gönderilmiş olan bâtınî bilgi-bize aslı vatanımızı hatırlatarak kurtuluşumuzu sağlayacaktır.⁹

Gnostik bakış açısının maddeyi ve maddi evreni Şeytan'ın yarattığı tezini İslam diniyle uzlaştıramayan Bâtınîler, ezille anlayışından yararlanıp maddeyi de ilâhî varlık hiyerarşisi içerisinde bir yere oturttarak daha İslamî bir yapıya kavuşturmuşlardır. Buna göre madde Şeytan tarafından yaratılmamakla birlikte varlık hiyerarşisinin ya da tecellinin son basamağında yer almaktadır. Bir başka ifadeyle madde mananın, maddî âlem ilâhî evrenin bir yansıması ya da gölgesinden ibarettir. Dolayısıyla maddenin, mananın açığa çıkmış hâli veyahut formu olmanın ötesinde bir hakikati yoktur. Zâhir de bu âleme ait bir bilgi türü olduğu için¹⁰ mutlak gerçekliği söz konusu değildir. Bu açıdan baktığımızda zâhirî bilgi, bâtınî bilgiye ulaşmamıza aracılık eden bir vasıttan ibarettir. Oysa bâtın bilgisi bu âleme ait olmadığı için maddî organlarımızla idrak edebileceğimiz bir bilgi türü değildir. Zira maddî evrene ait olan duyu organlarımız ancak bu evrene ait olanı kavrayabilir. İlâhî âlem ise duyularımızla

9 Krş. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 110-111.

10 İsmailî yazar Sicistanî, şeriatın (zâhirin) Allah'ın "Kelimesi"nin cismi olduğunu ifade eder (Bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî, *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, nşr. Arif Tâmir, Dârul-Meş-rik, Beyrut 1982, s. 70). Burada anlatılmak istenen husus, ilâhî âlemdeki "Kelime"nin yeryü-zünde şeriatı ve zâhir olanı temsil etmesi ve kurtuluş için bir araç olmasıdır.

idrak edebilmenin ötesinde bir gerçekliğe sahiptir. Şu hâlde içinde yaşadığımız evrene ait olmayan ilâhî âlemi bu âlemin unsurlarıyla idrak edebilmek ancak meseller/örnekler üzerinden mümkün olabilecektir. Bir başka ifadeyle Allah, bizim onun evrenini kavrayabilmemiz ve aslı vatanımızı hatırlayabilmemiz için bize kendi âlemini maddî suretler şeklinde aksettirmiştir.¹¹

Bu bakış açısına göre maddî âlemin ancak sanal gerçekliğinden bahsedilebilir. Hakiki gerçeklik ise ilâhî âlem için söz konusudur. Zâhirî bilgi de maddî âlemin sanal bir gerçekliği olduğu için bu kanalla elde edilen bilgilerin mutlak doğruluğunu iddia edebilmek mümkün değildir. Ancak zâhirin, bâtinî bilgiye ulaştırmaya vesile olmak gibi çok önemli bir fonksiyonu vardır. Kişi zâhir olmadan bâtinî bilgiye ulaşp kurtuluşunu gerçekleştiremeyecektir. Bu nedenle zâhir her ne kadar kurtarıcı bilgi değilse de, kurtarıcı bilgiye ulaşabilmenin yegâne yolu ondan geçmektedir. Bu bakış açısı zâhirî bilgiye görece bir değer yüklemişse de onun konumu kesinlikle bâtinî bilgiyle eşdeğer değildir. Zira zâhirî bilginin fonksiyonu ve değeri bâtinî bilgiye ulaştırmakla sınırlıdır. Kurtarıcı bilgi olan bâtinî elde edildikten sonra ise zâhirin değeri tartışılabilir hâle gelecektir.¹²

Bâtinî epistemolojide zâhir her ne kadar bâtına nispetle daha değersiz kabul edilmiş olsa da herhangi bir maddî varlık konumuna da indirgenemez. Bir başka ifadeyle, zâhir bu âleme ait bir bilgi çeşidi olsa da içinde yaşadığımız evrenin diğer varlıklarına nispetle daha üst bir konumdadır. Çünkü zâhiri ortaya çıkaranlar peygamberlerdir. Onlar ise sıradan insanlardan farklı olarak ilâhî âlemden gelen kuvvetlere sahiptirler. Peygamberler bu kuvvetler sayesinde vahiy alabilmekte ve kendilerine öz olarak gelmiş olan vahyi ya da bâtını, içinde yaşadıkları toplumların kelime ve kavramlarına dökmektedirler. Dolayısıyla zâhir, maddî evrenin kelime ve kavramlarından oluşması itibariyle beşerî ve maddî âleme aittir. Ancak onun açığa çıkması ilâhî kuvvetlerin teyidi ile olduğu için sıradan bir beşerî bilgiden de farklıdır. Şu hâlde zâhirî bilgi, ilâhî kuvvetlerin teyidi vasıtasıyla açığa çıktığı için herhangi bir beşerî bilgiden üstün, ontolojik olarak ilâhî âleme değil de içinde yaşadığımız evrene ait olduğu için de bâtinî bilgiden farklı ve değer olarak ondan aşağıdadır. Buradan

11 Mesel-memsûl ilişkisiyle ilgili olarak bkz. Öztürk, *Kur'an ve Açır Yorum*, s. 209-216.

12 Zâhirin ya da şeriatın değeri konusunda İsmâililik içerisindeki farklı yaklaşımlarla ilgili olarak bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. XIII, sayı 2, Sivas 2008, s. 267-287.

hareketle onun yerini sıradan bir beşerî bilgiyle bâtınî bilgi arasına konumlandırmak yerinde olacaktır.¹³ Zâhir, ilâhî âleme ait olmadığı için, kurtarıcı bilgi mahiyeti arz etmezken, ilâhî âlemden gelen teyit kuvveti sayesinde açığa çıkarılmış bir bilgi olduğu için peygamberlerin dışında herhangi bir beşerin zâhirî bilgi ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kutsal kitapların dışında kalan ya da kendisinde teyit kuvveti bulunmayan kimselerden sadır olan zâhirî bilgi, akıl yürütme ve talim gibi yollarla ortaya çıkmış ve tamamen bu âleme ait bir bilgi çeşididir, dolayısıyla bu bilgide herhangi bir bâtınî hakikat bulunması söz konusu değildir.

Bâtınîler zâhirin altına gizlenmiş olan bâtının nasıl elde edilebileceğini de kendi epistemolojileri içerisinde açığa çıkarmışlardır. Onlar zâhirin bâtını gizleyen bir kabuk olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu kabuk açılmadan içindeki hakiki bilgiye ulaşabilmek mümkün değildir.¹⁴ Gnostik düalizmin bakış açısıyla ifade edecek olursak, nasıl ki ilâhî kaynaklı olan ruh maddi kaynaklı bedene hapsolmuşsa, Nur'un göndermiş olduğu bâtın da Zulmet'in âlemine ait olan zâhirin içerisine gizlenmiştir. Bu bakış açısı Kur'an'ın zâhirini kötülemeyi ya da inkârını gerektireceği için Bâtınîler ezille nazariyesinden istifade ederek zâhiri bâtının zıddı ve düşmanı olarak görmemişler, bilakis bu ikisini tecellinin bir sonucu ya da birbirini tamamlayan iki cüz olarak kabul etmeye çalışmışlardır. Buna göre zâhir, bâtının içinde yaşadığımız evrenin unsurları vasıtasıyla açığa çıkmış hâlidir ve açığa çıkmış olan bu gerçeklikten hareket etmeden bâtına ulaşma şansımız yoktur. Bu nedenle bırakın kötü ve değersiz olmayı, bizi bâtınî bilgiye ulaştıran yegâne vasıtaadır. Şu hâlde, hakiki bilgi olan bâtın daha kıymetli olmakla birlikte ona ulaştıran zâhirî bilgi de kıymetli ve değerlidir. Bize düşen görev, beşerî formda açığa çıkmış olan zâhirî bilginin örnekliğinden hareketle onun arkasına gizlenmiş hakiki bilgiye ulaşmaktır.¹⁵

Bâtınî bilgi bizi ilâhî âlemin tamamının ilmine ulaştıran bir keyfiyete sahip değildir. Bâtın bilgisi, bizim aslî vatanımızı hatırlamamızı sağlayacak bir keyfiyete sahiptir. Zira Bâtınî anlayışa göre biz ezelde ilâhî vatanımızda iken,

13 Bâtınî gruplar içerisinde vahyin mahiyetiyle ilgili en doyurucu bilgiler İsmâîlî kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan burada bahsettiğimiz vahiy anlayışının tasavvufî çevrelerde çok da dillendirilmediğine işaret etmekte yarar vardır. İsmâîlî vahiy anlayışı hakkında bkz. Ali Avcu, *Horasan Maverâünnebir'de İsmâîlîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014, s. 275-279.

14 Krş. Avcu, *Horasan Maverâünnebir'de İsmâîlîlik*, s. 283-287.

15 Örnek olarak bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecibin*, [*Selâsü Resâilü'l-İsmâîliyye*], İstanbul: Darü'l-İrfân, 1993, s. 47.

daha sonra maddî âleme düşmüş varlıklarız. Bütün varlıklarda olduğu gibi in-sanda da maddî âleme ait olan bir bedenle ilâhî âlemden geldiğine inanılan bir ruh düalitesi vardır. Kurtuluşun yegâne yolu ruhun düşmüş ve madde kirinden dolayı unutmuş olduğu aslî vatanını hatırlamasından geçmektedir. Ruhun bunu gerçekleştirebilmesi ise madde kirlilerden arınarak ilâhî kaynaklı bâtinî bilgiyi elde etmesiyle mümkündür. Ruh elde ettiği bâtinî bilgiler sayesinde ilâhî âlemini hatırladığı anda kurtuluşu için gerekli altyapı hazır hâle gelecektir. Tabiri caiz ise bâtinî bilgi insan bedeninde kuvve hâlinde bulunan ruhu fiile dönüştürmekte, ruh fiilî hâle geçtikten sonra aslî vatanını hatırlayarak kurtuluşunu gerçekleştirmektedir.¹⁶

Zâhirî ve bâtinî bilgiyi ontolojik bir ayrıma tâbi tutarak kaynağı, işlevi ve niteliği açısından birbirinden ayıran Bâtınîler için bu iki bilgi alanı birbirinden tamamen farklı bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Zâhirî bilgi bu âleme ait ve bu âlemin bilgisiyle sınırlı iken, bâtinî bilgi tamamen ilâhî kaynaklı ve ilâhî âlemin bilgisiyle alakalıdır. Bu nedenle söz konusu iki bilginin aynı tür bilgiler olmadığının bilincinde olmak gerekir. Bir başka ifadeyle, herhangi bir Bâtınî'nin söylediği sözün zâhirî mi yoksa bâtinî anlamı mı kastettiğinin bilinmesi son derece önemlidir. Zira zâhirî manası kastedilen bir ifade tamamen içinde yaşadığımız maddî âlemle sınırlı iken bâtinî ifade ilâhî âlemle ilgili kurtarıcı bir bilgiye işaret ediyor demektir. Öte yandan, böylesine net bir ontolojik ayrım zâhirî ifade ile bâtinî ifade arasında uyum ve ahenk olması zorunluluğunu da ortadan kaldırmaktadır. Başka bir deyişle, bâtinî anlamın zâhirle uyumlu ve zâhirden kolaylıkla çıkarılabilecek bir anlam olması gerekmektedir. Zira gnostik düalizmin çift kutuplu bakış açısına göre zâhirin görevi, bâtinî bilgiyi şeytan taraftarlarından gizlemektir. Zira bâtinî bilgi ilâhî âlemden geldiğine inanılan bir bilgi olduğu için, bunu elde edenlere birtakım olağanüstü güçler de kazandırmaktadır. Nitekim Gulât-ı Şia'nın bazı önderleri bâtinî bilginin zirve noktası olan *İsm-i A'zam* sırrına vâkıf olduklarını iddia ederek güneşi ve ayı yönetmek, yıldızları hareket ettirmek gibi birtakım ola-

16 Her ne kadar Bâtınî akımlarda genel anlamda ruh-beden düalitesi varsa da mesele farklı izah tarzlarıyla karmaşık hâle getirilmiştir. Özellikle felsefî bakış açısının etkisiyle insan bedenindeki ilâhî yön Akıl ve Nefs düalitesiyle izah edilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışta insan bedenindeki Akıl ve Nefs ilâhî âlemden gelmiş iki kuvvedir. Bâtınî bilgi ile kuvveden fiile dönüşen Akıl, yeryüzüne düşmüş ve madde bulaşarak kirlenmiş olan Nefs'e aslî vatanını hatırlatarak onun kurtuluşunu sağlamada görevlidir. Ayres, *İnsanın Maveraünnihâr'da İmmâliik*, s. 257-262.

ğanüstü işleri gerçekleştirebildiklerini iddia etmişlerdir.¹⁷ Bu nedenle, bâtinî bilgi Zulmet taraftarlarının eline geçmeyecek şekilde zâhirin içerisine gizlenerek Nur taraftarlarına ulaştırılmaktadır. Dolayısıyla sıradan insanların zâhirin içerisine gizlenmiş olan bâtinî bilgiye ulaşabilmeleri mümkün değildir. Çünkü onlar bu âleme ait olan düşünme yetileri ve zâhirî bilgileriyle başka bir âlemin bilgisine ulaşamazlar.¹⁸ Şu hâlde, kurtarıcı bâtinî bilgiye ulaşma yetkisi sadece Allah tarafından özel olarak seçilmiş olan Resuller, Nebîler, İmamlar, Velîler, Gavslar ve benzerlerine aittir. Allah bu insanlara, hiyerarşik konumlarına göre değişmekle birlikte, sıradan insanlardan daha fazla ilâhî nur ya da kuvve vermekte, bu ilâhî kaynaklı güç sayesinde söz konusu seçkin insanlar zâhirin altına gizlenmiş olan bâtinî bilgiye ulaşabilmektedir. Sıradan insanlara (avam) düşen görev ise Allah tarafından bâtinî bilgiyi elde etmekle görevlendirilen seçilmiş kimselere itaat ederek onlardan elde edecekleri bâtinî sırlar sayesinde kendi kurtuluşlarını gerçekleştirmektir.

Sünnî bakış açısının Bâtınî epistemolojiyle ilgili temel yanılgısı, bâtinî bilgi ile zâhirî bilgiyi ontolojik olarak aynı konumda görüp bunun üzerinden bir Bâtınîlik okuması yapmasıdır. Bu bakış açısı iki bilgi türü arasında zorunlu bir uyum aramakta ve uyumsuzlukları çelişki olarak görmektedir. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir Bâtınî için böyle bir uyum zorunluluğu söz konusu değildir. Bunun en güzel örneklerinden biri, Nusayrîliğin kutsal kitabı *Kitâbu'l-Mecmû'*da geçmektedir. Zira bu kitapta Hz. Ali açık bir şekilde ilah olarak takdim edilir. Esere göre Ali b. Ebî Tâlib, ulûhiyeti ile ezeli olandır ve melekûtun cevheridir.¹⁹ O, Hz. Muhammed'i kendi zatının nurundan yaratmış; ismini, nefsin, arşını, kürsüsünü kendi sıfatları ile isimlendirmiştir. Hz. Muhammed, Ali'den var olmuştur²⁰ ve Ali'den başka ilah yoktur.²¹

17 Örnek olarak Gulât-ı Şîa'dan Beyan b. Sem'ân (ö. 119/737) İsm-i A'zam sırrı sayesinde Zühre gezegenini kendine bağladığını, Muğire b. Saïd el-İclî de (ö. 145/762) ölümleri dirilttebildiğini iddia etmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî *Maḳālâtü'l-İslâmîyyîn ve İhtilâfı'l-Muṣallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kalcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 35, 37; Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 180, 182.

18 İsmailî yazar Ebû Hâtîm er-Râzî insanlığın kurtuluşunun imamsız mümkün olamayacağı teziyle bu gerçeğe işaret etmiştir. Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, nşr. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî, Tahran 1977, s. 33.

19 *Kitâbu'l-Mecmû'*, [*İslam Mezhepleri Tarihi* içerisinde], çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 605.

20 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 607-608.

21 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 607-608. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Aynı kaynakta, ilah olarak takdim edilen Ali b. Ebî Tâlib'in beşerî vasıflarıyla çelişecek bir takım sıfatlardan bahsedilmektedir. Buna göre Âlemlerin Rabbi arşın üzerindedir.²² Ali b. Ebî Tâlib ihata edilemez, kuşatılamaz, idrak edilemez ve görülemez.²³ Birdir, kadimdir, tektir, parçalanamaz, bölünemez ve hiçbir sayı kabul etmez.²⁴ Kız kardeşten, babadan ve anneden münezzehtir.²⁵

Bir taraftan ilah olarak takdim edilen Ali b. Ebî Tâlib'in diğer yandan arşın üzerinde, kardeşi, çocuğu, eşi ve benzeri olmayan, görülemeyen, parçalanmayan, bölünmeyen gibi sıfatlarla nitelendirilmesi Sünnî müelliflerce çelişki olarak algılanmıştır. Zira bu cümlelere sadece zâhirî bir gözle yaklaştığımızda *Kitâbu'l-Mecmû'*un açık bir çelişki içerisinde olduğu sonucuna varılabilir. Bunun bir sonucu olarak da Nusayrîler'in çelişkilerle dolu bir kitabı kutsallaştırmalarının anlamsızlığı üzerinde durulabilir. Oysa çelişki gibi gözükken bu hususlar kendi içerisinde insicamlı bir bütünlük oluşturmaktadır. Çünkü yukarıda sıfatları belirtilen gerçek ilah, Ali b. Ebî Tâlib'in bizzat kendisi değildir. *Kitâbu'l-Mecmû'*da geçen "Arşın üstünde âlemlerin rabbi vardır"²⁶ ifadesi bu hakikati açıkça ifade etmektedir. Gerçek ilah, madde ve mana âlemlerine kaynaklık eden yüce yaratıcıdır ve bu ilah her iki âlemin ötesindedir. Hz. Ali'nin bu ilahla özdeşleştirilmesi ise zâhirî değil, bâtinî bir anlama işaret etmektedir. Hz. Ali, ilâhî âleme kaynaklık eden Yüce Yaratıcı'nın maddî âleme somut bir şekilde yansımından ibarettir. Yüce yaratıcının insan suretinde olduğu düşünüldüğü için, yansımaya ya da tecellisinin de insan suretinde gerçekleşeceği düşünülmüştür. Bu yansıma, ilahın bizzat maddi âleme hulul etmesi ve insan suretinde görünmesi değil, fiziki duyu organlarına sahip olan insanoğlunun kavrayabileceği maddi bir formda kendisini aksettirmesidir.²⁷

22 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 611.

23 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 612.

24 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 613.

25 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 614.

26 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 611.

27 Hicrî VII. yüzyıla ait bir Nusayrî metninde Ali b. Ebî Tâlib ile ilgili bu durum şöyle izah edilmektedir: "Gözlerin gördüğünden başka bir surete inanmak gerekir. Böyle yapanlar Allah'ın soyut özünü kavramaya daha yakındırlar. Çünkü doğru inanç, sureti gördüğünü reddetmek değil, suretin varlığını reddetmektir." Bkz. Meir Bar Aasher - Aryeh Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlib'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", [*Tarihten Teolojîye İslam İnançlarında Hz. Ali içerisinde*], haz. Ahmet Yaşar Ocak, İTTİK Yayınları, Ankara, 2005, s. 55.

Bu epistemik temeller içerisinde düşündüğümüzde Hz. Ali düalist bir kimliğe sahiptir. Zâhiren o, kardeşi, eşi, çocukları olan ve topluma imamlık eden bir insandır. Bu yönüyle onda herhangi bir ilahlık söz konusu değildir.²⁸ Ancak bâtinen Yüce Yaratıcının yansıması olduğu için bir ilah olarak kabul edilebilir. Bu yönüyle Hz. Ali insanların ondan hareketle Tanrıyı idrak edebilecekleri bir ayna görevi görmektedir. Kişi zâhiri aşip bâtinî sırlara vakıf olduğunda Hz. Ali'ye yansımış olan Yüce Yaratıcıyı idrak ederek *Ali Sırrı*'na vâkıf olur. Artık bu aşamada düalitenin arkasındaki vahdeti idrak ettiği için görünürde insan olan Hz. Ali'ye ilah demekten çekinmez. Bu ilahlık onun maddî şahsına değil de ona yansımış olan Yüce İlah'a atfedilmektedir. Maddî suret ise "İlah"ın kendini beşerin anlayabileceği düzeyde açığa çıkarmasından ibarettir. Bu noktada Ali b. Ebû Tâlib'in doğmadığı, doğrulmadığı, eşinin ve çocuklarının olmadığı gibi nitelemeler onun zâhirinden ziyade bâtinına yönelik bir anlam ifade etmektedir. *Kitâbu'l- Mecmû'da* Hz. Ali'deki bu düalite "Sen bizim bâtında ilahımız, zâhirde imamımızsın."²⁹ "O, gökyüzündeki İlahın sırrı, yeryüzündeki imamdır."³⁰ ifadeleriyle ortaya konulmuştur.³¹

3. Bâtınî Epistemolojinin Öğreti Üzerindeki Etkileri

Zâhir-bâtın ayırımına dayalı bâtinî epistemolojinin öğretisi üzerinde ciddi ve zorunlu bir tesirinin olması kaçınılmazdır. Bu etki hemen tüm alanlarda kendini göstermiş ve bâtinî öğretinin özgün bir düşünme biçimi olarak İslam düşüncesi geleneğinde yer edinmesi neticesini doğurmuştur.

28 Maddi suret Allah'ın maddi forma bürünmüş bir suretidir. Ancak hakiki suretin bizatihi kendisi değildir. Nusayriler'e göre bize düşen görev maddi suretten hareketle maddenin ötesine giderek hakiki sureti idrak etmektir. Krş. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlib'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi", s. 156.

29 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 605.

30 *Kitâbu'l-Mecmû'*, s. 613.

31 Bu durumu VII/XIII. yüzyıla ait bir Nusayrî metni şöyle ifade eder: Allah'ın görünen yanı imamet ve vasiyettir; gizli ve bilinmeyen yanı ise ilâhî yönüdür. Bkz. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlib'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi", s. 163. Nusayriler'in ulûhiyet anlayışlarıyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Yaron Friedman, *The Nusayrî 'Alawîs*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2010, s. 72-81. Zâhir ve bâtin ayırımının bâtinî epistemoloji üzerindeki etkileri hakkındaki örneklerle ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, "Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezile/Gölgeler Nusayrîleri", s. 109-139.

3.1. Bireysel Kurtuluşun İnkârı

Bâtınî epistemolojinin önemli sonuçlarından biri, bireysel kurtuluşun inkârı olmuştur. Zira kişinin kurtulabilmesi için bâtinî bilgiyi elde etmesi zorunluluktur. Bâtın ise ontolojik olarak ilâhî âleme ait olan bir bilgi türüdür. Kişinin çalışıp çabalayarak ya da aklını kullanarak içinde yaşadığı âleme ait olmayan bir bilgi türünü idrak edebilmesi mümkün değildir. Bireye düşen görev, kendi başına idrak edemediği bâtinî bilgiye Allah tarafından seçilmiş olan bir “karizmatik lider”e bağlanarak ulaşmaktır. Bu ise bireysel kurtuluşun inkârını zorunlu kılmaktadır.

Bâtınî epistemoloji seçilmişlerin ve avamın olduğu kısmi bir kast sistemi zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu epistemik temellere sahip olan bir Bâtınî’ye özgür iradesiyle hareket etmesini, aklını kullanmasını, Kur’an ve Sünnet’e göre hareket etmesini salık vermek ve bir anlamda kast sisteminin dışına çıkmasını tavsiye etmek beyhude bir uğraş olacaktır. Zira bâtinî birey tam da aklını kullanmadığında, özgür iradesiyle hareket etmediğinde ya da kutsal metinlerin derinindeki kurtarıcı bilgileri seçilmiş insanlardan öğrendiğinde kurtulacağına inanmaktadır. Hasan Sabbâh tam da bu noktada hoca-öğrenci ilişkisine dayanan geleneksel eğitim sistemine karşı çıkarak “ed-Da’vetü’l-Ceddide” adını verdiği kendi sistemini alternatif olarak sunmuştur. Ona göre geleneksel eğitim-öğretim sistemi sadece kafa karışıklığına ve polemiğe (cedel) sebebiyet vermektedir. Kafa karışıklığı ve polemğin ise kişinin kurtuluşunu sağlamayacağı izahtan varestedir. Buradan hareketle o, avamın yalnızca Allah’ın seçilmiş kullarına itaat etmek ve onlar tarafından açığa çıkarılmış olan kurtarıcı bilgilere ulaşmakla kurtuluşa ereceğini öne sürmüştür.³² Şu hâlde bir Bâtınî’nin mevcut din anlayışından uzaklaşması, öncelikle bireysel kurtuluşun mümkün olduğunu kabul etmesiyle söz konusu olabilecektir.

32 Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 196-198; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa* III, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 117-118; Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yayınları, İstanbul 2004, 53-92. Bu anlayışla ilgili olarak bkz. Ali Avcu, “Terörün İtikadileşmesine bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah”, *e-Makâlât*, cilt: VIII, sayı: 1, Bahar 2015, s. 187-200.

3.2. Karizmatik Lider Anlayışının Ortaya Çıkması

Sosyoloji literatürüne Weber tarafından kazandırılan “karizmatik lider” kavramı çok geniş ve farklı alanlarda kullanılmakla birlikte konumuzu ilgilendiren boyutuyla toplum tarafından kendisinde sıradan insanlarda olmayan birtakım olağanüstü özelliklerin bulunduğu inanılan din kurucuları ve dinî önderleri ifade eder.³³ Bâtînî epistemolojinin önemli sonuçlarından birisi de karizmatik liderci bir din anlayışını zorunlu hâle getirmesidir. Onlara göre bireysel kurtuluş mümkün olmadığı ve kurtuluş ancak zâhirin altına gizlenmiş olan bâtinî bilgiyi elde etmekle mümkün olduğu için, kişinin kurtuluşu kendi devrindeki karizmatik lider ya da liderlere bağlanmasıyla doğrudan ilişkili bir meseledir. Çünkü zâhirin altına gizlenmiş olan bâtinî bilgiyi elde etme yetkisi sadece Allah tarafından seçilmiş karizmatik liderler için söz konusudur.³⁴

Öte yandan, karizmatik liderler sadece bilgili ve kültürlü insanlar içinden çıkmazlar. Hatta onların bu vasıflara sahip olmaları zorunluluk da değildir. Ayrıca bâtinî bilgi, içinde yaşadığımız evrene ait olmadığı için, bu âleme ait vasıtalarla elde edilmesi de mümkün değildir. Kişi ne kadar çok zâhirî ilim sahibi olursa olsun, bunlar vasıtasıyla bâtinî sırları elde etmesi mümkün değildir. Bu nedenle ilâhî âleme ait olan bâtinî bilgiler ancak birtakım bâtinî kuvvetlerle açığa çıkarılabilir ki Peygamber, İmam, Şeyh, Gavs gibi kimselerde bu kuvvetler sıradan insanlardan daha fazla bulunmaktadır. Onların seçilmişlikleri de buradan kaynaklanmaktadır. Mesela, İsmâîlîler’e göre karizmatik liderler olan Nâtık, Sâmit, İmam, Müstecîb, Me’zûn, Dâî gibi unvanlara sahip kimseleri sıradan insanlardan ayıran vasıflar, ilâhî âlemde elde ettikleri ced, feth ve hayal kuvvetleri sayesinde kazanılmaktadır. Onlar bu kuvvetlere sahip olma düzeylerine göre daha üst bir merteye elde edebilmekte ve bâtinî sırlara ulaşabilmektedirler. Sıradan insanlarda bu kuvvetler bulunmadığı ya da yetersiz olduğu için, bunlara sahip olan karizmatik liderlere bağlanmak onlar için farzdır.³⁵

Sahip oldukları ilâhî kuvvetlerle sıradan insanlardan ayrılan karizmatik liderler bâtinî hakikatleri bu kuvvetlere sahip olma ölçüsünde açıklamakla sorumludurlar. Onlar farklı devirlerdeki farklı sosyal gerçekliklere bağlı olarak

33 Karizmatik liderle ilgili olarak bkz. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Yayınları, Ankara 2008, s. 254-275.

34 Karizmatik liderci din anlayışıyla ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 62-64.

35 Bkz. Avcu, *İsmâîlî Dinî Kuram ve İhtilâfı*, <https://www.researchgate.net/publication/344444444>

aynı zâhirden farklı bâtinî hakikatlere de ulaşabilirler. Bir başka ifadeyle, aynı ayetten daha önceki bir karizmatik lider bir bâtinî anlam çıkarmışken, daha sonrakinin başka bir bâtinî anlam çıkarması çelişki değildir. Zira ilâhî hikmet farklı devirlerde farklı şekillerde tecelli edebilir. Burada avama düşen görev, karizmatik liderin yapmış olduğu yorumun kendi nefsinden kaynaklanmadığını, ondaki ilâhî kuvvetler vasıtasıyla gerçekleştiğini bilmek ve sorgulamaksızın itaat etmektir.³⁶

Bütün bunlar göstermektedir ki apaçık bir çelişki içerisinde olsa bile karizmatik lidere mutlak itaat şarttır. Zira bâtinî düşüncenin yerleştirmiş olduğu epistemolojiye göre zâhir yoluyla hâkikate ulaşmak mümkün olmayacağı için, zâhirî çelişkilerden hareketle hakikatin de çeliştiği sonucuna varamayız. Kaldı ki daha önce ifade ettiğimiz gibi, bâtinî bilginin zâhirle uyumlu ya da alakalı olması gibi bir zorunluluk da söz konusu değildir. Dolayısıyla burada avama düşen görev, karizmatik lidere itaat etmek, onun kendi nefsinden konuşmadığını ve söylediği şeyin bir hikmetinin olabileceğini düşündürmektir.³⁷

Karizmatik liderle ilgili mevcut epistemik temellere sahip olan bir Bâtinî bireye, liderinin apaçık zâhirî çelişki ve tutarsızlıklarını ortaya koymak hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu yüzden, işe karizmatik lidere bağlanmanın farz olmadığı, onun bilgisinin de beşerî kaynaklı olduğu ve benzeri epistemik temeller üzerine yoğunlaşan bir eleştiriyle başlamak daha makul bir yaklaşım olacaktır.

3.3. Zâhir-Bâtın Dengesinin Kurulamaması

Bâtinî epistemolojinin ortaya çıkardığı en temel sorunlardan biri, zâhir ile bâtin arasında denge kurma zorluğudur. Sorunun kaynağında tecrübeye dayalı bir bilgi olan “zâhir”in mutlak doğruya götürmediği yönündeki epistemik ön kabul vardır. Zira Bâtinî anlayışta madde, sadece hakikatin yansıdığı ya da tecelli ettiği görece bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu noktada zâhir-bâtın ayrımı bir taraftan hayata bakışımızda belirleyici olup dış dünyamızla dengeli

36 Krş. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayınları, İstanbul 2002, s. 569-570.

37 Bunun en güzel örneklerinden birisi Zaman gazetesi yazarı Ali Ünal'ın 10 Şubat 2015'te mezkûr gazetede yazdığı yazıdır. “Cemaat Hata Yapmaz mı Yapmadı mı?” başlıklı yazısında Ünal, cemaatin lideri apaçık bir çelişki içerisinde olsa bile ona mutlak itaat etmek gerektiği, zira onun velayet-i kübrâ sahibi olduğu, sıradan insanlar statüsündeki taraftarlarının kendi zayıf akıllarından hareketle onu eleştiremeyecekleri ve onlara düşenin mutlak itaat ve sabır olduğu fikrini savunmuştur. Bkz. Ali Ünal, “Cemaat Hata Yapmaz mı Yapmadı mı?”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 10, Şubat 2015.

bir ilişki kurmamızla alakalı sorunlara sebebiyet verirken, öte yandan kutsal metnin (nass) zâhiri ile bâtını arasında dengeli ve makul bir ilişki kurmamızı da zorlaştırmaktadır.

Zâhir-bâtın düalizmine dayalı bir din anlayışı beraberinde zâhirin değerini şüpheli ve tartışılır hâle getirmiştir. Çünkü bu anlayışta zâhir sadece bâtını gizleyen ve ona ulaştıran bir kabuk işlevine sahiptir. Maddi âlem asıl hakikat olan bâtını âleme, beden ruha, kutsal kitabın zâhiri de bâtınına işaret eden birer kabuk olarak kabul edilmiştir. Bu durum zâhirden hareketle bâtını hakikatlere ulaşıldığında zâhirin değerinin ne olacağı sorununu ortaya çıkarmıştır. Bâtınîler bu noktada iki farklı tutum geliştirmişlerdir. Bazı Şîî Bâtınîler, bâtına ulaştıktan sonra değerini kaybettiğini düşünerek zâhiri inkâr etmişlerdir. Diğer bazı Şîî Bâtınîler ve sûfîler ise bâtın elde edilse bile zâhirin değerini korumaya devam ettiğini öne sürmüşlerdir.³⁸ Fakat zâhir her hâlükârda bâtına kıyasla daha değersiz ve önemsiz bir konuma düşürülmüştür. Zira kurtarıcı bilgi bâtın olduğu sürece zâhire ne kadar değer vererseniz verin bâtın karşısında önemini kaybedecektir. Bu ise zâhir ile bâtın arasında epistemik temelleri kurulmuş dengeli bir anlayışın ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadır.

Bâtının mutlak hakikat olarak kabul edildiği epistemoloji, beraberinde zâhir karşısındaki konumunu belirlemekte zorlanan çift kutuplu bir insan modeli de ortaya çıkarmıştır. Zira o, bir taraftan zâhirî bir dış dünyada yaşarken, diğer yandan kendi içinde gizlediği bâtını bir âlem de oluşturmuştur. Dış dünya onun için bir hakikat ifade etmekten ziyade, kendi içinde inşa ettiği bâtını dünyayı gizleyen bir kabuk gibidir. Diğer yandan, iç dünyası çoğunlukla dış dünyayla uyumlu olmadığı için, kişi bir kimlik bunalımına düşmektedir. Bu kimlik bunalımı onu zâhirle bâtın ya da iç dünya ile dış dünya arasında değer açısından bir tercih yapmaya zorlamakta, kişi sonuçta bâtını tercih etmek durumunda kalmaktadır. Bu durum dış dünyayı değersiz ve anlamsız gören, diğer yandan kendi içinde yarattığı bâtını hayal âlemini yücelten bir eğilimi beraberinde getirmektedir. Bâtını hayal dünyası birtakım idealler ve hedeflerle süslenerek idealize edilmekte ve kurtuluş bu ideallere ulaşmakla ilişkilendirilmektedir. Artık bâtını birey bedenlen bu âlemde yaşasa da ruhen ve bâtınen kendi yarattığı ve hedef olarak belirlediği sanal âlemde yaşamaktadır. Bu şart-

38 İsmâîlîler'in "zâhir" (şeriat) karşısındaki farklı tutumlarıyla ilgili olarak bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Nâhi Sorunu Üzerine", s. 267-287.
Ücretsiz PDF Kitap Arama - <https://aralef.org>

lar altında o, maddî ve fiziki âlemd e mutsuz olacak ve kendi bâtınî âlemine kaçmayı tercih edecektir. O, anne-babası, ülkesi ve beldesi de dâhil olmak üzere her türlü fiziki ve maddi çevresini değersiz ve anlamsız görürken, idealize ettiğı bâtınî âlemi ve aynı duyguyu paylaşan sosyal çevresini bütün bunlara tercih edebilecektir.³⁹

3.4. Harf ve Sayı Gizemciliğinin Ortaya Çıkması

Bâtınî epistemoloji her ne kadar zâhiri bâtın karşılarında değersiz hâle getirirse de ona bir gizem katmıştır. Zira kurtarıcı bilgi onun altında gizlenmektedir ve bu bilgiye ulaşmanın yolu da zâhirden geçmektedir. Şu hâlde, bâtınî bilgiyi gizleyen zâhirî metin sıradan harf ve kelimelerden meydana gelmiş olamaz. Eğer böyle olsaydı Allah tarafından seçilmiş olmayan herhangi birisi ya da zulmet taraftarları da bâtınî bilgiyi elde edebilirlerdi. Bu nedenledir ki Bâtınî-İsmâilî teolojide, Allah tarafından en çok desteklenmiş olan (te'yîd) ve maddi âlemin en üst makamını temsil eden Nâtıklar (Sünnî teolojideki karşılığıyla Resuller/Nebiler), ilâhî âlemden gelen teyit kuvveti (ced-feth-hayal) sayesinde bâtınî hakikatleri kutsal kitapların altına gizlemişlerdir. Mesela, Nâtık olan Hz. Muhammed, Kur'an'ın içerisindeki bâtınî hakikatleri kendisine verilmiş ilâhî kuvvetler vasıtasıyla seçtiğı kelime ve kavramların altına gizlemiştir.⁴⁰ Bu anlayış bir taraftan Kur'an'ın zâhirinin beşerî olduğunu gösterirken, diğer yandan Hz. Muhammed bunu ilâhî kuvvetler vasıtasıyla gerçekleştirdiğı için, sıradan insanların yapamayacağı bir şeyi gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu nedenle de zâhirin altındaki gizli manaları ifşa etmek ancak benzer kuvvetlere sahip olan İmam'lar ve seçilmiş kişiler için söz konusu olabilmektedir.

39 Bu durumun en ilginç örneklerinden birisi hicrî III. asrın sonlarında Suriye Karmatileri içerisinde gerçekleşen bir olaydır. Rivayete göre ailesinden gizli bir şekilde Karmatiler'e katılan bir gencin peşine düşen annesi oğlunu bulmayı başarır. Kadın oğluna, kardeşi ve ailesinin sıkıntıda olduğunu ve ona ihtiyaçları bulunduğunu söyleyerek eve dönmesini ister. Oğul, annesine dininin ne olduğunu sorar. Kadın İslam olduğunu söyleyince oğul annesinden kendi davalarına (Karmatilik/Bâtınilik) katılmasını ister. Kadın bunu kabul etmez ve aralarındaki tartışmanın uzaması üzerine oğul annesini kılıç darbesiyle omzundan yaralar ve oradan uzaklaşır. Karmatî davetçisi Ebû Şâme ile birlikte esir edilenler arasında oğlunu da gören kadın ona, "Allah seni kurtarmasın!" diye beddua edecek kadar oğluna kin ve nefret doludur. Bkz. Sâbit b. Sinan es-Sâbî, *Târîhu Abbâri'l-Ķarâmiya*, [Abbâru'l-Ķarâmiya içerisinde], nşr. Süheyl Zekkar, Riyad 1989, s. 199-200; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları İstanbul trs., VII, 437-438.

40 Bkz. Avcu, *Horasan'da Karmatiler ve İsmâililik*, s. 276-278.

Bütün bunlar göstermektedir ki Bâtınî epistemolojide bâtını gizleyen zâhir gelişigüzel ve rastgele seçilmiş kelime ve kavramlardan meydana gelmiş değildir. Aksine sadece ilâhî kuvvetlere sahip olan erbabının anlayabileceği birtakım şifreler içermektedir. Dahası, içinde yaşadığımız evren ilâhî âlemin maddi forma bürünmüş bir yansıması ya da gölgesi olarak kabul edildiği için, çevremizdeki her türlü maddi varlığın arkasında da bir bâtınî sır ya da hakikatın gizli olduğu varsayılabilir. Örneğin, içinde yaşadığımız maddî âlem ilâhî âlemin, insan yüce yaratıcının, nübüvvet görevini yerine getiren Nâtık ve Sâmit ilâhî âlemin ilk iki varlığı olan Akıl ve Nefs'in birer yansıması, gölgesi ya da maddi forma bürünmüş bir meselinden ibarettir.

Zâhir-bâtın ayrımına dayalı bu epistemik yaklaşım Kur'an'ın dili olan Arapça'nın ve Arap harflerinin kutsanması sonucunu doğurmuştur. Yine harflerden oluşmuş kelimelerden de anlamlar çıkarılmış ve kutsal metin adeta bir sır, gizem ve şifre kitabına dönüştürülmüştür.⁴¹ Harf gizemciliğinin özgün örneklerinden biri, ilk İsmâilî müelliflerin eserlerinde karşımıza çıkar. Onlar "Bir şeyi dilediğinde O'nun emri 'ol' (kûn) demesidir ki o şey olurverir"⁴² mealindeki ayette geçen "kûn" emrinin dışı ilkesi "Kûnî" ile "Kader" in Allah'ın yarattığı ilk iki varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki varlığın birlikteliğiyle ilâhî âlem meydana gelmiştir. Yani ilâhî âlem Kûnî ve Kader kelimelerindeki yedi harften (kef-vav-nun-yâ-kaf-dal-râ) meydana gelmiştir. Onlar yedi kat ilâhî âlemin her birini bu harflerle adlandırmışlardır. Yeryüzünde insanlık yedi devir yaşamıştır ki devir sahiplerinin her birine bu yedi harf ve onda bulunun bâtınî sırlar verilmiştir. Örneğin, birinci devrin sahibi olan Hz. Âdem'e Kef harfi ve sırları verilmiştir.⁴³

Harflerle ilgili bu anlayış tarzı tüm Bâtınî gruplarda mevcuttur. Harfler ile evrendeki nesneler arasında ilişki kurmanın ilk örneklerinden biri, Gulât-ı Şia'da karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birisi olan Muğîre b. Saîd'e göre Allah kendisini insan suretinde yeryüzüne aksettirmiştir. Allah'ın bacakları elif harfine, gözleri 'ayn harfine, cinsel organı ise he harfine benzemektedir.⁴⁴ Harf-

41 İsmaililik'teki harf ve sayı gizemciliğiyle ilgili olarak bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 383-411. Tasavvuf'taki harf ve sayı gizemciliğiyle alakalı olarak bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 320-329; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004, s. 427-444.

42 Yâsîn 36/86.

43 Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 223-225.

44 Bkz. Bağdadî, *Mashâirü'l-Mısrâfîn*, s. 182.

lere verilen epistemik değer Arap harfleriyle aslan ve benzeri birtakım canlı resimleri yapma şeklinde devam ettirilmiş, bu anlayış İslam sanatının orijinal bir gelişim göstermesine ciddi katkıda bulunmuştur.

Harf gizemciliğine sayı gizemciliği de eşlik etmiştir. Zira Bâtınî epistemolojinin bir gereği olarak nasıl ki harfler bir tür şifre işlevine sahipse, sırların açığa çıkması noktasında sayılar da benzer bir işlev ve öneme sahiptir. Bâtınî gruplar düalitenin bir gereği olarak 2 sayısını, yedi gezegen anlayışının bir sonucu olarak 7 sayısını ve 12 burç anlayışının bir sonucu olarak 12 sayısını, 7 ve 12 sayılarının toplamı olan 19 sayısını kutsal rakamlar olarak öne çıkarmışlardır. Örneğin, İsmâîlîlik'te yeryüzündeki 7 gezegen anlayışından hareketle ilâhî âlemde de 7 katın bulunduğu, bu katların her birinin sırrının yeryüzündeki 7 devirde açığa çıkacağı, her devirde 7 imam olacağı gibi pek çok görüş anılan sayı üzerinden kurgulanmıştır.⁴⁵ Sayı gizemciliğinin benzer örneklerine bütün Bâtınî gruplarda sıklıkla karşılaşmak mümkündür.

Bâtınî epistemolojiyi benimsemiş bir bireye Kur'an'ın bir şifre kitabı olmadığı üzerinden yapılacak bir aklı eleştiri ve itiraz hemen hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü konuya onun epistemik perspektifiyle yaklaşıldığında, sadece kutsal kitap değil, evrendeki her şey bizi ilâhî âleme ve hakikate götüren birer sır ve şifre olarak algılanır. Hâliyle, temel görev bu şifreleri çözmek olmalıdır. Bunu kendi başımıza yapamayacağımız için de kendisine şifreleri çözme yetkisi verilmiş olan seçilmiş kişiyi bularak ona itaat etmek kaçınılmazdır.

3.5. Sırrî Bir Din Anlayışının Ortaya Çıkması

Bâtınî grupların en temel özelliklerinden birisi de sırrî bir yapı arz etmeleridir. Bu durum bâtinî epistemolojinin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira zâhir ve bâtin arasındaki ontolojik farklılık "bâtın"ın gizlenmesini zorunlu hâle getirmektedir. Çünkü bâtin, içinde yaşadığımız maddî evrene ilâhî âlemde gelmiş olan kutsal ve kurtarıcı bir bilgidir.

Düalist bakış açısının etkisiyle Bâtınîler bâtinî bilginin, elde edene bir takım olağanüstü güçler kazandırdığına inanmışlardır. İlk Bâtınîler'de daha basit düzeyde olan bu anlayış zamanla sistematik bir hâl almıştır. Gulât-ı Şîa'dan olan Ebu'l-Hattâb el-Esedî (ö. 143/760) elde ettiği *İsm-i A'zam* sırları sayesinde taraftarlarının ellerine verdiği tahta kılıçların en iyi çelik kılıçlardan

daha keskin olabileceğine inanmıştır. Yine Beyan b. Sem'an (ö. 119/737) *İsm-i A'zam* sırrı sayesinde Zühre yıldızını sevk ve idare ettiği öne sürmüştür.⁴⁶

Bu anlayış sonraki yüzyıllardaki Bâtınî çevrelerde daha kabul edilebilir bir noktaya evrilmiş olsa da özellikle birtakım zengin mitolojik menkıbeler içerisinde varlığını korumaya devam etmiştir. Bir bakışıyla karşısındakini öldürebilen, tek başına yedi başlı ejderhayı yenen, aynı anda iki farklı yerde bulunabilen, uçabilen veli kıssaları bu anlayışın örneklerindendir.

Bâtınî bilginin, sahibine bu kadar güç katıyor olması onun Zulmet taraftarlarının eline geçmemesini epistemik olarak zorunlu hâle getirmiştir. Zira düalist bakış açısına göre Nur ve Zulmet sürekli mücadele hâlidir. Bu mücadeleyi Zulmet'in kazanabilmesi için Nur'un güçlerinden bir kısmını ele geçirme zorunluluğu vardır. Çünkü Zulmet, Nur'dan daha güçsüz ve eksiktir. Bu nedenle Zulmet'in Nur'la mücadelesi, Nur'un sırlarını elde ederek gücünü artırma stratejisi üzerinde cereyan etmektedir. Zulmet, Nur'un âlemine güç yetiremediği için gücünü artırabileceği yegâne alan olarak maddî evrene gönderilmiş olan bâtinî sırlar kalmaktadır. Bu nedenle Nur taraftarlarının ilâhî âlemden gelmiş olan bâtinî sırları saklamaları dinî ve epistemik bir zorunluluktur.⁴⁷

Bu epistemik duruş bâtinî grupların takiyyeci ve sırrî bir yapı arz etmeleri sonucunu doğurmuştur. Zira bâtinî sırları saklamak için takiyeye başvurmamak kaçınılmazdır. Takiyeye ise özü itibariyle yalan söylemekten ibarettir. Bâtinîler zulmet taraftarlarının eline geçmemesi gerektiğini düşündükleri bâtinî sırların saklanması için yalan söylemeyi geçici ve arızî bir durum olarak görmek şöyle dursun, geliştirmiş oldukları epistemik temellerden dolayı dinî bir zorunluluk ve ibadet olarak algılamaktadırlar. Bu ise onları dış dünyaya karşı yabancılaştırmakta, sözüne güvenilmez, takiyyeci, kutsallaştırdığı hedefleri için her şeyi mübah gören bir insan modeli ortaya çıkarmaktadır.

3.6. Mehdici Din Anlayışı

Bâtınî epistemolojinin önemli sonuçlardan biri de mehdici bir din anlayışının ortaya çıkmasıdır. Zira bu din anlayışında insanlığın kurtulabilmesi, düalist bir anlayışla ifade edecek olursak, yeryüzüne ilâhî âlemden düşmüş

46 Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 35; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 180.

47 Bu epistemik temelin yanında daha güçlü durumda olan muhalif kitlelerce yanlış anlaşılma, dışlanma ve tekfir edilme endişesi de sır saklamanın sebepleri arasındadır. Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşûrî Yorumu*, s. 216-219.

olan ruhların aslî vatanlarına dönmeleri sayesinde olacaktır. Bu ise ruhların aslî vatanlarını hatırlayacakları bâtinî sırlara vakıf olarak madde kirinden arınmalarına bağlıdır. Her devirde gelen karizmatik liderler kendi dönemlerindeki insanları kurtarmakla sorumludur. İnsanlığın topyekûn kurtuluşu ise âhir zamanda gelecek olan “Mehdi” eliyle olacaktır.

Bu noktada “Mehdi”yi daha önceki karizmatik liderlerden ayıran en önemli hususiyet öncekiler ilâhî âlemin sınırlı bir bilgisine sahipken onun bâtinî âlemin bütün sırlarına vakıf olmasıdır. Bir başka ifadeyle, Hz. Âdem, Nuh, İsa, Muhammed gibi önceki devir sahipleri ilâhî âlemin sadece belli bir kısmının sırrını bâtin olarak elde edebilmişlerdir. Oysa Mehdi, ilâhî âlemin bütün sırlarına sahip olacaktır. Bu yönüyle o, önceki karizmatik liderlerden daha mükemmel ve kuvvetli bir figürdür.⁴⁸

Daha önceki şariat sahiplerinin ilâhî âlemle ilgili bilgileri, sadece kendi getirdikleri şariatların içerisine gizledikleri bâtinî sırlarla sınırlıdır. Mehdi ise sahip olduğu ilâhî kuvvetler sayesinde önceki devirlerde gönderilmiş olan şariatların altındaki bâtinî sırlara da sahip olabilecek bir yeteneğe sahiptir. Bu gücü sayesinde o, daha önceki şariatların altına gizlenmiş olan bütün bâtinî sırları ifşa edecek, böylece ilâhî âlemin tamamının sırrı açığa çıkmış olacaktır.⁴⁹ Bâtinî epistemoloji içerisinde bunun anlamı, mehdi dönemindeki bütün ruhların, ilâhî vatanlarının tamamının ilmine sahip olarak topyekûn kurtuluşlarını gerçekleştirmeleridir. Ancak günahkâr ruhların madde kirinden kurtulabilmeleri için biraz zamana ihtiyaç olacaktır ki cehennem anlayışı genellikle bu doğrultuda izah edilir.

Bâtinî epistemolojinin zorunlu bir sonucu olan Mehdi anlayışı Bâtinî gruplar tarafından sosyo-politik hedefleri meşrulaştırmanın bir vasıtası hâline getirilmiştir. Onlar siyasi başarı elde edebilmek ve bunu mümkün olduğunca çabuklaştırmak için mehdi söylemini çoğunlukla öğretinin merkezine yerleştirmişlerdir. Zuhuru çabuklaştırılarak insanlığın kurtarılması ideali etrafında şekillendirilen mehdi anlayışı politik hedeflerin meşrulaşması ve öğretinin bir parçası hâline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak politik hedeflerden

48 Krş. Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, nşr. Hasan Minûçehr-Mehdi Mu-hakkik, Tahran 2004, s. 221; Sicistanî, *İsbâtü'n-Nübûât*, s. 191.

49 Krş. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî, *Süllemü'n-Necât*, [*Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat" içerisinde*], nşr. Mohamed Abualy Alibhai, Harvard University, 1983, s. 247-272.

uzaklaşma ya da siyasî başarısızlığın getirdiği ümitsizliğe bağlı olarak sonraki Bâtînîler “Mehdi”nin öğreti içerisindeki merkezi yerini iptal ederek fonksiyonunu bâtinî epistemolojinin sınırları içerisinde çekmişlerdir.

Sonuç

İslam âleminde hicrî I. asrın ikinci yarısından itibaren görünür olmaya başlayan Bâtînîlik, sosyo-politik bir tavır ortaya koymasının hemen akabinde tartışılmaya ve üzerinde söz söylenmeye başlanmıştır. Bu tartışmalara paralel olarak şekillenen Bâtînîlik algımız büyük ölçüde onun sosyo-politik bir hareket olduğu tezi üzerine oturmuştur. Özellikle 15 Temmuz darbe girişiminden sonra tarikat ve cemaatlerle birlikte Bâtînîlik de yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Bu tartışmalarda Bâtînîlik çoğunlukla geleneksel algı biçimimize uygun olarak sosyo-politik bir hareket olarak tanımlanmakta ve Bâtînî öğreti bu sosyo-politik duruşun bir kamuflaj malzemesi olarak takdim edilmektedir. Oysa biz Bâtînîliğin, İslam öncesi zengin Ortadoğu kültürlerinden beslenen köklü bir geleneğin İslamî kalıplara uyarlanarak yeniden inşa edilen ciddi ve zengin bir öğretisinin olduğu tezini öne sürüyoruz. Oldukça sağlam bir epistemoloji üzerine oturan bu öğretiye yönelik çok ciddi ve derinlikli bilimsel çalışmalar yapılmaksızın sadece sosyo-politik bir Bâtînîlik eleştirisi havanda su dövmekten farklı bir anlam taşımayacaktır.

Bâtînî epistemoloji gnostik düalizm ve ezîlle (gölgeler) nazariyesinin bir neticesi olarak inşa edilmiş ve öğretinin detayları bu epistemolojiden hareketle şekillendirilmiştir. Epistemolojinin temelini zâhir ve bâtin arasındaki keskin ontolojik ayırım oluşturmaktadır. Buna göre zâhir, bu dünyaya ait olan sınırlı ve geçici bir bilgiyi ifade eder. Bâtın ise ilâhî âlemde geldiğine inanılan hakiki ve kurtarıcı bilginin adıdır. Yeryüzüne düşmüş olan insan ruhlarının yegâne kurtuluşu bâtinî bilgiyi elde etmelerine bağlıdır. Bu bilgi ontolojik olarak içinde yaşadığımız evrene ait olmadığı için, bu âleme ait olan akıl ve duyu organları gibi vasıtalarla idrak edilebilmesi söz konusu değildir. Onu sadece birtakım ilâhî kuvvetlere sahip olan seçilmiş insanlar elde edebilirler. Bu ise her devirde bâtinî bilgiye sahip karizmatik liderlerin bulunmasını ve sıradan insanların bunlara bağlanmasını zorunlu kılmaktadır.

“Bâtın”ın kurtarıcı bilgi olarak takdim edilmesi Bâtînî çevrelerde zâhir ile bâtin arasındaki ilişkiyi tartışılır hâle getirmiştir. Zira Bâtînî epistemolojide “zâhir”in görevi görsellik ve Bâtın’ın aşırılıkta bulunmasıdır. Bu ise bâtin-

na ulaşıldığında zâhirin hüküm ve değerinin ne olacağı sorununu beraberinde getirmiştir. Bâtınî çevrelerin bir kısmı çözümü zâhiri inkâr etmekte bulurken diğer bazıları zâhir ile bâtın arasında bir denge kurmaya çalışmışlardır.

Zâhir-bâtın ayrımı üzerine inşa edilen bâtınî epistemoloji bâtınî öğretinin temel karakteristiğinin oluşmasında oldukça belirleyici olmuştur. Bu ayrım her şeyden evvel bireysel kurtuluşun söz konusu olmadığı bir din anlayışı ortaya çıkarmış, kurtuluş için Allah tarafından seçildiğine inanılan bir karizmatik lidere bağlanmak zorunlu hâle gelmiştir. Karizmatik lider, ilâhî kaynaklı güçleri sayesinde sıradan insanlardan ayrılmaktadır. Avam ancak bu lidere bağlanmak ve onun elde ettiği bâtınî sırlara ulaşmak koşuluyla kurtuluşunu gerçekleştirebilecektir. Âhir zamanda bütün insanlığın kurtulması ise “Mehdi” sayesinde olacaktır. Yeni bir şariat getirmeyecek olan “Mehdi”, daha önceki şariatların içerisine gizlenmiş olan bâtınî sırların tamamını açıklayacak ve yeryüzüne düşmüş ruhların ilâhî âlemin bütününün sırlarına vakıf olmalarını sağlayacaktır. Bu anlamda “Mehdi” bâtınî epistemolojinin ürettiği en önemli figürdür ve maddi âleme gönderilmiş olan seçilmiş karizmatik liderlerin de en üst düzeydeki temsilcisidir.

Bâtınî epistemolojide her ne kadar bâtın yegâne kurtarıcı bilgi olarak görülsede zâhirin, bâtını gizlemek gibi hayati bir fonksiyonu vardır. Öte yandan, bâtınî bilgi, elde eden kimseye birtakım olağanüstü güçler kazandırdığı için Zulmet taraftarlarının eline geçmemesi gerekmektedir. Bunun anlamı, zâhirin altına gizlenmiş olan bâtınî bilginin ancak seçilmiş insanlar tarafından açığa çıkarılabileceği, çalışıp çabalayarak bu bilgiye ulaşabilmenin mümkün olmadığıdır. Buradan hareketle zâhir, içinde bâtınî hakikatler barındıran birer şifre olarak algılanmıştır. Bu ise harf ve sayı gizemciliğini ortaya çıkarmış, Arap alfabesinin harfleri, Kur’an ayetleri ve 7, 12, 19 gibi bazı sayılar kutsallaştırılmıştır. Öğretinin pek çok unsuru, kutsal sayılan bu harf ve sayılarla izah edilmiştir.

Bâtınî bilginin kişiye birtakım olağanüstü güçler kazandırdığı yönündeki epistemik ön kabul, elde edilen bilgilerin Zulmet taraftarlarından gizlenmesini zorunlu kılmıştır. Bu durum Bâtınî akımların sırrî bir özellik göstermeleri ve takiye yapmaları sonucunu doğurmuştur. Sır saklamak için yalan söyleme zorunluluğu Bâtınî epistemoloji içerisinde arızı bir durum olmaktan ziyade, olmazsa olmaz bir teolojik unsur hâline gelmiştir. Bu ise dış dünyayla uyumsuz, içe kapanık ve gizli ajandası olan bir insan modeli ortaya çıkarmıştır.

Sonuç olarak, Ortadoğu insanının binlerce yıllık birikimini günümüze kadar aktarmış olan Bâtınîlik sadece sosyo-politik bir harekete indirgenemeyecek kadar kökleri derin ve karmaşık bir yapıdır. Bu hareketin iki önemli boyutunu sosyo-politik hedefler ve öğreti oluşturmaktadır. Bâtınî akımlar yaşadıkları sosyal tecrübeye bağlı olarak sosyo-politik hedefleri de öğretiye dâhil etmişlerdir. Öyle ki Bâtınî öğretilerinden soyutlanmış bir sosyo-politik durum olmadığı gibi, sosyo-politik çizgiden soyutlanmış bir bâtınî öğreti ortaya koyabilmek de mümkün gözükmemektedir. Hâl böyle iken Bâtınîliği salt sosyo-politik bir hareket olarak okuyarak onun İslam öncesi Ortadoğu kültürlerinden miras aldığı zengin öğretiyi ihmal etmek sağlıklı bir netice ortaya çıkarmayacaktır. Bugün Bâtınîlik üzerine kafa yoranların iç içe geçmiş bu iki hususu dikkate alma ve bu doğrultuda bilimsel tespitler ortaya koyma zorunluluğu vardır. Aksi takdirde bu konuda söyleyeceğimiz söz, bazı benzer hususlardan hareketle çok sığ, isabetsiz ve bilimselliğe uygun olmayan birtakım genellemeler yaparak meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hâle sokmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Şu hâlde, doğru bir Bâtınîlik algısı için işe Bâtınî düşünceyle birlikte şekillenmiş olan bâtınî epistemolojiyle başlamak gerekmektedir. Öncelikle şunu kabul etmek durumundayız ki Bâtınî öğreti, üç beş kişinin bir araya gelerek, “İslam’ı içeriden bozup çökertelim” düşüncesiyle geliştirdikleri bir gece yarısı operasyonu değildir. Kökleri belki de binlerce yıllık zengin Ortadoğu kültürlerine dayanan iç içe geçmiş ve kaynaşmış dinî, felsefî ve kültürel akımların İslam’ın kurucu metinlerinden hareketle yeniden yoğurulduğu bir gerçekliktir karşımızda duran. Belki yüzlerce neslin düşünce ve ilim birikimini taşıyan bu gelenek kendi içerisinde tutarlı bir epistemolojiye sahiptir. Bâtınîliğin bu derin tecrübeye dayandığını görmezden gelerek epistemik temellere ve bu temeller üzerine inşa edilmiş öğretiye inilmeden yapılan yüzeysel ve sosyo-politik bir Bâtınîlik okumasının bırakın Bâtınî zihniyetin yayılmasını engellemeyi, daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamak gibi bir neticeyle sonuçlanabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Yayınları, Ankara 2008.
- Anonim, *Kitâbu'l-Mecmû'*, çev. Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi* içerisinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1998.
- Avcu, Ali, *Karimatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- _____, *Horasan Maverâünnehir'de İsmaililik*, Asitan Kitap, Ankara 2014.
- _____, "Tasavvuf Bâtînilik İlişkisi", [*İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar* içerisinde], ed. Necmeddin Bardakçı, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta 2017.
- _____, "Bâtîni Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XX, sayı: 2, Sivas 2016.
- _____, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 2, Sivas 2009.
- _____, "Terörün İtikadileşmesine Bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah", *e-Makâlât*, cilt: VIII, sayı: 1, Bahar 2015.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Bar Aasher, Meir - Kofsky, Aryeh, "Ali b. Ebû Tâlip'in İlahî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", [*Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde], Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005.
- Cüveynî, Alaeddin Ata Melik, *Târib-i Ciban Güşa* III, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayınları, İstanbul 2002.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfı'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.
- Floramio, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- Friedman, Yaron, *The Nusayrî 'Alawîs*, E. J. Brill, Leiden-Boston 2010.
- Gündüz, Şinasi, *Sâbîiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed), *el-Kâmil fi't-Târib*, çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul trs.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.
- Lewis, Bernard, *Haşîşiler*, çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yayınları, İstanbul 2004.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân, *A'lâmu'n-Nübüvve*, nşr. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî, Tahran 1977.
- _____, *Kitâbu'l-İslâh*, nşr. Hasan Minûchehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004.
- Sâbîî, Sâbit b. Sinan, *Târibü Ahbârî'l-Karâmiya*, [*Ahbârü'l-Karâmiya* içerisinde], nşr. Süheyl Zekkar, Riyad 1989.

- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed, *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, nşr. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982.
- _____, *Tuhfetü'l-Müstecîbin*, [*Şelâsü Resâili İsmâiliyye* içerisinde], nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1983.
- _____, *Süllemü'n-Necât*, [*Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat* içerisinde], nşr. Mohamed Abualy Alibhai, Harvard University, 1983.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Sönmez Kutlu: Evet, Doç. Dr. Ali Avcu hocaya çok teşekkür ediyoruz. Çok güzel bir şekilde, metne bağlı kalmadan özetledi ve meramını ifade etti. Tabii, müzakeresi anlamında, itikadî doktrinlerle sosyal hayatın ilişkisinin birbirinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği konusunda benim de birtakım fikirlerim var ama sona bırakıyorum. Toplantımızın bana verilen yol haritasında her bir konuşmadan sonra, bu konuyla ilgili uzman bir arkadaşımız müzakere yapacak. Şu anda Ali Bey'in sunmuş olduğu tebliği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden meslektaşım Doç. Dr. Mehmet Kalaycı hoca müzakere edecek. Kendisini buraya davet ediyorum. Buyurun.

Müzakere

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakere

Öncelikle hepinizi saygıyla selamlamak isterim. Ali Avcu tarafından ortaya konulan ve bize Bâtınîliği daha geniş bir tarihsel ve düşünsel uzamda değerlendirebilme fırsatı sunan “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri” başlıklı tebliğin müzakeresi bağlamında iki temel hususa dikkatinizi çekmek istiyorum.

Bunlardan ilki tarih algımızdır. Aslında Kur'an, bizi daha önceki peygamberlerin tevhid mücadelesi üzerinden çok daha büyük bir tarihe ortak ederken, biz çoğu kez tarihi kendimizle başlatma hatasına düşebilmekteyiz. Bu ise bizi çoğu kez tarihi bir süreç olarak değil, sonuç ve çıktı olarak değerlendirmeye götürmektedir. Bu durum, üzeri farklı renkteki mürekkeplerle kaplı bir tarih sayfasının üstüne yeni ve beyaz bir sayfa örtmeye benzemektedir. Zamanla alttaki mürekkeplerin rengi yukarıdaki kâğıda geçmeye başlamaktadır. Beyaz sayfada oluşan farklı renklerin yukarıdan düşmüş mürekkepler olduğunu varsaymakta ve bunun için de genellikle bütün suçu sırtına yükleyeceğimiz kelimeler aramaktayız. Her şeyi Hz. Peygamber ve sonrasındaki bir tarihsel kesit içerisinde açıklamaya ve konumlandırmaya yönelen böylesi bir çaba, mezhepler gibi girift gerçeklikler bağlamında bizi bazen doğru cevapları yanlış yerlerde aramaya yönltebilmektedir. Bâtınîlik bunun en dikkat çeken örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca da hikâye, Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) büyük oğlu İsmail'le (ö. 138/755-56 [?]) birlikte başlayan ve zamanla içine pek çok unsurun dâhil olduğu bir genişleme, başka bir ifadeyle bir savrulma olarak kendini açılmaktadır. Hâlbuki meseleye daha uzun

bir hikâye olarak bakmak ve bunu İsmail b. Cafer'den çok önceleri de mevcut olan bir zihniyet ve düşünme biçiminin onun ismi üzerinden zamanla yeni bir muhite entegre edilmeye çalışılması olarak görmek gerekmektedir. Günceli geçmişte aramak yerine, zaman zaman geçmişin bugündeki izini sürmek gerekmektedir. Tebliğ sahibi arkadaşımızın, gerek Gnostik Dualizm gerekse Ezille Nazariyesi gibi geniş bir zaviyeden Bâtınlığa bakma çabası, bu bakımdan oldukça yerinde ve gereklidir. Sadece Bâtınlık bağlamında değil, düşünce geleneğimizde kendisini gösteren pek çok farklılaşma zemininde de bu türden bir art-süremlî okuma önemli açılımlar sağlayacaktır.

Gulât (aşırı) Şîî fırkalar bu açıdan belki ayrı bir tahlili hak etmektedir. William F. Tucker, Muğîre b. Saîd'i tahlil ettiği makalesinde onun görüşleri ile Sâbiîlerin temel kabulleri arasındaki tesadüfle açıklanamayacak kesişmeyi güzel bir şekilde ortaya koymuştur.¹ Bu bağlamda, bir başka fırkaya, Ahmed b. el-Keyyâl'in taraftarları olan Keyyâliyye'ye sözü getirmek yerinde olacaktır. Ahmed b. el-Keyyâl'in bir kısmı Arapça bir kısmı Farsça çok sayıda kitap bıraktığını belirten² Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153), muhtemelen bunlardan bazılarını görmüş ve Keyyâliyye başlığı altında aktardığı bilgilerde bunların muhtevasını kullanmıştır. Şehristânî'nin söz konusu eserlerden alındığı veya özetlediği anlaşılan bilgiler şu şekildedir:

İbn Keyyâl, âlemi en yüce âlem, orta âlem ve beşerî âlem diye üç kısma ayırmıştır. En yüce âlemde bulunan mekânları ise beşe ayırmıştır. Bunlardan ilki, mekânlar mekânıdır ki burası boş olup hiçbir varlık burada bulunamaz, hiçbir ruhânînin idaresinde değildir, o her şeyi çevrelemiştir. Dinde 'arş' ismi ile bilinen şey, bundan ibarettir. Onun altında 'en-nefsü'l-a'lâ mekânı', onun altında 'en-nefsü'n-nâtıkâ' mekânı, [onun altında 'en-nefsü'l-hayevâniyye mekânı'] ve en altta 'en-nefsü'l-insâniyye mekânı' bulunur. Ona göre en-nefsü'l-insâniyye, en-nefsü'l-a'lâ mertebesine yükselmek istediğinde, oraya yükselip iki mekânı yani hayvânlık ve nâtık mekânlarını yarıp geçer. en-Nefsü'l-a'lâ âlemine ulaşması yaklaşıncı bıkır, yorulur, şaşırır, cüzleri çözülür, kokuşur ve el-âlemü's-süflâyâ indirilir. en-Nefsü'l-insâniyye, devirlerce bu çözülme ve kokuşma durumunda devam eder, daha sonra onun

1 William F. Tucker, "Âsiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa'id ve Muğîriyye", çev. E. Ruhi Fiğlalı, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, cilt/sayı: 5 (1982) s. 203-216.

2 Şehristânî, *Milel ve Nihâl Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 165.

üzerinde hareket eden en-nefsü'l-a'lâ nurlarından bir cüz'ünü ona ifaza edip boşaltınca, bu âlemdeki terkipler ortaya çıkar, sema ve arz oluşur, maden, nebat, hayvanlar ve insanlar gibi terkip edilmiş şeyler ortaya çıkar. Varlıklar bu terkiplerin meşakkatlerinde zaman [zaman] sürur, gam, sevinç, selamet, afiyet, sıkıntı ve mihnet hâllerinde kalırlar, tâ ki Kâim ortaya çıkar ve onları kemale yönlendirir, terkipler çözülür, birbirine zıt olan şeyler bâtlı olur, ruhânî, cismânî üzerine galip gelir. İşte bu Kâim Ahmed [b.] el-Keyyâl'den başkası değildir.

Bundan sonra [kendi] zâtının tayininde en az tasavvur edilen veya takdir edilmeyen bir faraziye ortaya koyarak, Ahmed isminin dört âleme mutabık olduğunu, isminin başındaki elif'in en-nefsü'l-a'lâ, hâ'nın en-nefsü'n-nâtıka, mîm'in en-nefsü'l-hayevâniyye ve dâl'in da en-nefsü'l-insânîyye karşılığı olduğunu belirtmiştir. Ona göre dört âlem, başlangıçlar ve terkip edilmemiş şeylerdir, mekânlar mekânı ise elbette burada mevcut bulunmamaktadır. Ulvî âlemlerin karşılığı olarak, cismânî süflî âlemin varlığını ortaya koymuş ve “sema boş olup, mekânlar mekânının karşısındadır. Onun aşağısında sırasıyla ateş, hava, arz ve su bulunmaktadır. Bu dört unsur, dört âlemin karşılığındadır” demiştir. Keza “İnsan ateşin, kuş havanın, hayvan arzın, balık da suyun mukabilindedir. Diğer unsurlar da böyledir. Suyun merkezi en aşağı merkez kılınmış olduğu için balık da en aşağıda olan bileşik canlıdır” sözü ona aittir.

Daha sonra üç âlemden biri olan insânî âlemi -ki nefsler âlemidir- diğer iki âlem olan ruhânî ve cismânî âlemin âfâkıyla mukayese eden İbn Keyyâl, terkip edilmiş duylarda beş unsur bulunduğunu belirtir. Ona göre duyma, boş olan mekânlar mekânının ve semanın mukabilidir. Görme, ruhânî en-nefsü'l-a'lânın ve cismânî olan ateşin mukabilindedir. Onda göz bebeği vardır. Çünkü insanın ateşle yakın münasebeti vardır. Koklamak, ruhânî olan nâtıkın ve havanın mukabili cismânîdendir. Çünkü havayı koklamak, nefes alma ve rahatlık getirir. Tatma duyusu, hayvanî kuvvetin mukabili ruhânîden, arzın mukabili cismanîdendir. Hayvan arza mahsus olup tat alma da hayvana mahsustur. Dokunmak ise kuvve-i hayvâniyyenin mukabili ruhânîden ve suyun karşılığı cismânîdendir. Su balığa mahsus, dokunmak ise balıkla ilgilidir. Bazen dokunmak sözünden yazmak manası kastedilir. İfadesine göre Ahmed ismi, elif, hâ, mîm ve dâl harflerinden meydana gelir. Bu, iki âlemin mukabilidir. Ulvî ruhânî âlemin karşılığı olarak elif insana, hâ hayvana, mîm kuşa, dâl ise balığa delalet eder. Elif harfi, boyunun istikameti itibariyle hayvan gibidir, hâ eğri ve kıvrılmış olarak hayvana benzer. Çünkü hayvan, hayvanın bir kısımları ayakta durur. Mantarlar da bir kuşun

başına benzer, dâl ise balığın kuyruğu gibidir. Söylediğine göre Allah, insanı Ahmed isminin şekli üzere yaratmıştır. Zira insanın boyu elif, elleri hâ, karnı mîm, ayakları dâl harfi gibidir. Daha sonra peygamberlerin, kör olan taklitçilerin önderleri, Kâim'in ise akıl sahipleri olan basiret ehlinin önderi olduğunu, onların âfâk ve enfüs ile basiret elde ettikleri gibi hiç alışılmamış ve akıl almaz sözler söylemiştir.³

Şehristânî, İbn Keyyâl'in gerçekleştirdiği tutarsız te'villerin, bunun yanında şer'î farzlar ve dinî hükümler ile âfâk ve enfüs âlemleri arasında kurduğu mütekabiliyetlerin, yukarıdaki sözleriyle kıyaslandığında en akla zarar görüşleri olduğunu belirtmektedir.⁴ İbn Keyyâl, Cafer es-Sâdık sonrası süreçte yaşamış bir kimsedir⁵ ve muhtemelen hicrî II. asrın sonu veya III. asrın başlarında vefat etmiştir. Erken sayılabilecek bir tarihte onun kaleminden veya zihninden çıkmış bu değerlendirmeleri sadece ona ait görmek yanıltıcıdır. Bu, aslında bizim sıklıkla başvurduğumuz bir bakış tarzıdır. Bu türden fırkaların, İslam düşünce geleneği içerisinde, özellikle de II. asrda mantar biter gibi kendiliğinden bitmiş gerçeklikler olarak değerlendirmeyi tercih ettiğimiz bir vaki'dir. Bu hâliyle ya mezhep kurucusu kendisine çok üst düzey sinsi bir zeka etfedip İslam düşünce geleneğinin içini oymaya programlı gizli bir ajan olarak değerlendirmekteyiz⁶ ya da taraftarları tümüyle zır cahil olarak nitenledirmek suretiyle olgusal gerçekliği görmezden gelebilmekteyiz. Sadece Keyyâliyye değil, "Gulât" üst başlığı altında kümelenendirilen diğer pek çok fırka bağlamında da meşruiyet sorgulayıcı değerlendirmelere sıklıkla müracaat ettiğimiz bir gerçektir. Bunlar bir tarafa, en azından şu soruyu sormak elzemdir: Yukarıda sıralanan görüşleri sadece İbn Keyyâl'e indirgemek ve kendini bilmez bir adamın şatahatları olarak görmek ne ölçüde mümkündür?

İbn Keyyâl'in dile getirdiği veya aracılık ettiği bu fikirler, kendisinden önce de var olan ve muhtemelen çok çok önceleri de var olan fikirlerdir. Öyle ki Şehristânî, İbn Keyyâl'i eleştirirken ilginç bir noktaya temas etmekte ve eleştirisinin odağına onun enfüs-âfâk, ulvî-süflî gibi karşılaştırmaları ilk defa

3 Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 165-166.

4 Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 166.

5 Şehristânî, onun Ehl-i Bey'tin Cafer es-Sâdık'tan sonraki bir imamının dâilerinden olduğunu belirtmektedir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 164.

6 Düşünce tarihimizde, hatta günümüzde Abdullah b. Sebe ve Sebe'iyye merkezli değerlendirmeler bunun belirgin örneğini oluşturmaktadır. Bu konuda geniş bir tahlil için bkz. Sıddık Korkmaz, *Tanrı'nın Tevhiidi İbn Sebe Merkezli Araştırma* // Yayınları, Ankara 2005.

kendisinin yaptığı iddiasını yerleştirmektedir. Oysa durumun gerçekte böyle olmadığını ve İbn Keyyâl'den önceki ilim ehli kimselerin, üstelik onun yaptığı gibi tezyife yönelmeden bu konuları hakkıyla takrir ettiklerini kaydetmektedir.⁷ Bu tespit önemsenmeyi hak etmektedir. Zira Şehristânî, İbn Keyyâl'in kendisine nispet ettiği bu düşünme biçimini özü itibarıyla müsellemlerle bir hakikat olarak almakta ve tümüyle dışlamamaktadır. İbn Keyyâl, bunlardan bazılarını duymuş, görmüş ve elden geçirmiş, sonra da bunları kendi tuhaf yorumlarıyla harmanlamıştır. Bu tıpkı, Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar* adlı kitabında hikâyesini sunduğu Menocchio adlı bir XVI. yüzyıl değirmencisine benzemektedir. XVI. yüzyılın sonlarında İtalya'nın bir dağ köyünde yaşayan ve Latinceye çok az hâkim bu değirmenci koskoca Engizisyon'a meydan okumuştur. Eline geçen, halk diline çevrilmiş, içlerinde Kur'an'ın da bulunduğu bütün kitapları okuyan Menocchio, o karanlık çağda kendi evren kuramını yaratmıştır. Ona kalırsa dünya, kaostan, bozulan peynirde oluşan kurtlar gibi türemiştir. Tanrı, gücünü herkese, "Yahudilere, Türklere, Hristiyanlara ve hatta sapkınlar"a eşit olarak vermiş, kimseyi kayırmamıştır.⁸ Benzer şekilde İbn Keyyâl de aslında kendisine kadar intikal etmiş bir düşünce setini -ki Şehristânî bunu kabaca tasdik ediyor görünmektedir- kendi gerçekliği üzerinden esnetmiş ve genişletmiştir. İbn Keyyâl, bu hâliyle bir başlangıç değil, bir sürecin kendi zamanına taşıdığı bir sonuçtur. Benzer şekilde, Muğîriyye, Kâmilîyye, Mansûriyye ve Beyânîyye gibi fırkalar ile bütün farklı tonlarının ilerleyen süreçte Bâtîniyye başlığı altında toplandığı İsmâîliyye de bu çerçevede değerlendirilmesi gereken ve İslam'dan önceki kimi fikirlerin ehlileştirilerek yeni bir bağlam ve bağlamsallığa entegre edilmesinden ibarettir.

Değinmek istediğim ikinci husus, mezhep algımızdır. Tebliğ sahibi arkadaşımız, Bâtînilîğin İslam düşünce geleneği içerisinde genellikle sosyo-politik boyutu üzerinden bir okumaya tâbi tutulduğunu ifade etti ve bu türden bir okumanın eksik olduğunu, Bâtînilîği anlamaya imkân vermesi bir yana bunu daha da zorlaştırdığını ifade etti. Genel olarak Bâtînilik bağlamında özel olarak da İsmâîlîlik bağlamında fikirlerden çok daha fazla sosyo-politik ve cheye odaklandığımız bir vakıadır. Ama bazen de salt fikirlere indirgemek suretiyle mezheplerin anlaşılmasına veya anlamlandırılmaya çalışıldığı da bir vakıadır.

7 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nibal*, s. 200.

8 Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, Metis Yayınevi, İstanbul 2016.

Akide kitaplarına yansıyan siyah-beyaz söylem üzerinden, mezhepler genellikle tarihten yalıtılmaktadır. Benzer şekilde tarihin herhangi bir kesitindeki görüntüsü üzerinden, mezhepler dondurulup kristalize edilmekte, sonra bu resim geçmişe ve geleceğe dikte edilmektedir. Hâlbuki mezheplere, ait oldukları tarihî bağlamdan ve muhataplık ilişkilerinden soyutlamaksızın diyalektik ilişkiler kümesi olarak bakmak gerekmektedir. Benzer şekilde mezhepleri bir “şey” veya “şeylerin durumu” olarak değil de süregiden bir süreç olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁹

Bu çerçevede farkında olmayaraktan düştüğümüz iki hatanın altını çizmekte fayda vardır. Bunlardan ilki, mezhepleri çoğu kez kendinde fikrî gerçeklikler ve yalıtılmışlıklar olarak görme hatası, ikincisi ise bunları bir defada olmuş bitmiş yaratılmışlıklar olarak değerlendirme hatasıdır. Bu iki hata, mezheplere bir paket veya fikirler bütünü olarak bakmayı beraberinde getirmektedir. Böyle olunca da ne mezhepler arasındaki geçişliliklerin ve benzerliklerin yeterince farkına varılabilmekte ne de tarihsel vetirede maruz kaldıkları değişim ve dönüşümleri yerli yerince tespit edilebilmektedir. Bir şekilde düşünmek veya bu düşünme biçimi doğrultusunda bir söylem geliştirmek, bu zaviyeden bakılınca genellikle tek bir mezheple özdeşleştirilebilmektedir. Aslında bu, bir mezhebin kendini tarihe ve muhayyileye açılımladığı temel bir karakteristik olarak bizim atfettiğimiz bir vasıftır. Bu yüzden de aynı tutum farklı mezheplerde de söz konusu olmasına karşın, tek bir mezhebe etiketlendiği için başka mezheplere gitmeye lüzum hissedilmemektedir. Zâhir-bâtın ayrımı bağlamındaki gerilimde bunun yansımalarını görmek ve gözlemlemek mümkündür. Bâtınî yaklaşım biçimi İsmâîlîlik’le ilişkilendirildiği, daha doğrusu İsmâîlîliğe indirgenildiği için Bâtınî formda ve muhayyilede kendisini inşa etmiş başka mezhepler, dinî akımlar veya yönelişler görülmeyebiliyor veya görmezden gelinebiliyor.

Tebliğ sahibi arkadaşımızın dikkat çektiği ve düşünce geleneğimizin Bâtınîliği genellikle sosyo-politik bir okumaya tâbi tuttuğu şeklindeki tespitin bu noktada belirleyici bir işlev gördüğü muhakkaktır. Sosyo-politik vechesi üzerinden kristalize edildiği için meşruiyet tartışısı buna göre ayarlanmakta ve düşünsel anlamda benzer perspektifleri paylaşan diğer şahıs, akım veya yönelişler bu şekilde bir sosyo-politik tutum ortaya koymadıkları sürece kolaylıkla ayrıştırılıp meşrulaştırılabilmektedir.

9 Bu noktada daha geniş değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kalaycı, “Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, Bursa 2015, s. 227-245.

Bu noktada zâhir-bâtın şeklinde kendini açılımlayan tartışmaya da kıs-
men değinmek gerekmektedir. İsmâîlîlik söz konusu olduğunda bunu bir sap-
ma olarak değerlendiren muhayyilemiz, Melâmetî sûfî gelenek söz konusu
olduğunda bunu bir hakikat arayışı veya irfan olarak çerçeveleyebilmektedir.
Mesele, bir zâhirin kendi içinde mündemiç bâtının/bâtınların ortaya çıkarıl-
ması meselesi gibi dursa da aslında burada daha fazlası söz konusudur. Zira
zâhirin sınırları içerisinde bir bâtın arayışı öyle ya da böyle te'vil/tefsir başlığı
altında kümelenilmeye müsait bir olgudur. Bu hâliyle mesele bir episte-
moloji meselesi gibi durmaktadır; ancak keşf ve ilham hadisesi devreye girin-
ce mesele, epistemolojiden biraz ontolojiye ve kozmolojiye kaymaktadır. Bir
tarafтан âlem algısı ortadan ikiye bölünürken bir taraftan da gerçeklik çatal-
lanmaya başlamaktadır. Asıl sıkıntı da burada düğümlenmektedir: İsmâîlîler,
kozmozolojiyi ikiye böldükleri için gerçekliği başka bir âlemde vaz etmek onlar
açısından herhangi bir sıkıntı teşkil etmemektedir. Üstelik onlar, diğer âlemle
irtibat hâlinde olma hakkının yalnızca Allah tarafından küll olarak seçilmiş
imamlara tahsis edildiğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla diğer âlemle irtibat
kurmak/kurabilmek, onlar açısından imamlar dışındaki kimselerin çaba gös-
termekle gerçekleştirebilecekleri bir hadise olmaktan tamamen çıkmaktadır.
Ancak Melâmetî sûfî gelenekte bu husus keşf, ilham, rüya veya vecd olgusu
üzerinden biraz dolaylı ve yumuşatılmış bir biçimde, belirli bir çabaya orta-
ya koyduğu sürece herkes tarafından ulaşılabilen bir hakikate dönüşmektedir.
Burada Sünnîlik dairesi içerisinde kalma kaygısının belli ölçüde etkili olduğu
muhtemeldir; lakin zaman zaman epistemoloji ile ontoloji arasında gelgitler
kaçınılmaz hâle gelmektedir. Öyle ki bu durum, aynı anda var olan iki paralel
âlemden ziyade, uyku ve uyanıklık durumuna göre birinden diğerine geçilen
ve birinde bulunduğu sürece de diğerinde olunamayan asimetrik bir gerçeklik
olarak kendini açılımlamaktadır.

Melâmetî tasavvuf geleneğinde buna örneklik teşkil eden pek çok anlatı-
yla karşılaşmak imkân dâhilindedir. Bu çerçevede üç örneği paylaşmak yerinde
olacaktır. Bunlardan ilki, Şems-i Tebrizî'nin, Vezir Nasîreddîn'in hankâhında
din adamlarının ve yöneticilerin hazır bulunduğu bir posta oturtma töreni
sırasında, çeşitli ilim alanlarında gerçekleşen mütalaa ve münazara karşısında
hiddetlenerek söylediği nakledilen şu sözleridir:

Ne zamana kadar şundan bundan rivayet edip övünecek ve atsız eyere bi-
nîp erlerin meydanında koşacaksınız? İçinizde 'kalbim bana Rabbinden bu

haberi veriyor' diyecek tek bir kişi yok mu ve ne zamana kadar başkalarının asasıyla ayakta duracaksınız? ... Hadisten, tefsirden, hikmetten ve saireden (naklen) söylediğiniz sözler, o zamanda yaşayan ve her biri kendi döneminde erlik makamında oturan erlerin sözleridir. Onlar kendilerine gelen hâllerden anlatırlardı. Mademki bu dönemin erleri sizsiniz, o hâlde sizin sırlarınız ve sözleriniz nerede?¹⁰

İkincisi, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin girişinde yer alan ve tek bir rüyada eserin tamamının Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiğini dile getirdiği şu ifadelerdir:

[Hicrî] 627 senesi Muharrem ayının son on günü[nde bir gün] Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamber'i gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana "Bu, *Fusûsu'l-Hikem* [Hikmetlerin Kaşları] kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır" diye emretti. Ben de "Bize emredildiği gibi, Allah'a, Peygamber'ine ve içimizden olan yöneticilere itaat ederiz ve sözlerini dinleriz" dedim. Böylece amacı tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım.

Bu kitabı insanlara ulaştırırken ve diğer bütün hâllerde beni Şeytan'ın musallat olmadığı kulları arasına katmasını Allah'tan niyaz ederim. Parmaklarımın yazdığı, dilimin söylediği ve kalbimin sığdırdığı her şeyde bana korunmuşluk yardımıyla münezzehlik makamından gelen [Şeytan'ın araya girmedigi] aktarımını ve *rav'*daki ruhani üflemesini tahsis etmesini dilerim. Bu işi yaparken kendince yorumlayan birisi değil, yalnızca bir tercüman olayım. Kitabı okuyan kalp ve müşahede sahibi insanlar, onun nefsanî amaçlardan uzak olan mukaddeslik makamından geldiğine tam olarak kanaat getirsin. [Çünkü] nefsanî amaçlarda gerçekle yanlış birbirine karışmıştır.¹¹

Üçüncüsü ise, X./XVI. yüzyılda yaşamış olan ve eserinin başında kendisini tarikat bakımından Vefâî, mezhep bakımından da Hanefî olarak niteleyen Kâsım b. İsâ el-Antâkî'nin *Cevâhiru'l-Ahbâr* adlı eserinin girişinde serdettiği rüyasında Hz. Peygamber'le gerçekleştirdiği mülakatlardır. Antâkî, eserinin

10 Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 491; Tebrizî, Mevlânâ'ya tam bir tahakkümlü "Bundan sonra artık babanın sözlerini okuma" demiş, o da bunun üzerine okumamıştır. Yine başka bir rivayette Tebrizî'nin babasının sözlerini okumayı adet edinen Mevlânâ'ya sert bir şekilde üç kez "okuma, okuma, okuma" dediği nakledilmektedir. Bkz. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 475.

11 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. & şerh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 19.

yazılış gerekçesi olarak sunduğu mülakatları muhtemelen kitabın kendisinden çok daha fazla önemsemekte, bu yüzden de bunları kitabın hâtimesinde daha geniş bir şekilde bir kez daha tekrarlamaktadır. Antâkî'nin eserinin başında ve sonunda yer alan bu mülakatlar şu şekildedir:

Sebeb-i te'lif-i kitâb-ı şerif: Hicret-i nebevinün dokuz yüz ikinci yılından-soñra Antâkiya şehrinde ba'zı aşhâb iltimâs itdiler biz fakîrden ki, gönül dünyâ sevgüsüyle doldı ve nefis işyân çokluğuyla Hakk'dan ırâk oldu, bir mev'iza kitâb te'lif iyle ki gönül pasın sile, ânuñ kadri 'azîm ola fâ'idesi vâfir ola te'emmül iden 'azîz mü'essir ola havâş hem 'avâm fâ'ik-i ma'kbûl ola. Fakîrûn bu su'ale cevâbı olmadı lâkin fakîr Hakk Te'âlâdan ne işâret olur görelim [didü]...

Meğer ki fakir bir gece ol iki cihân fahri Muhammed Muştafâ'yı (sav.) rû'yâda gördüm; bir cemâ'atle oturub zıkr ider, fakîr dañi oturmaklığa işâret eyledi. Oturdum bile zıkr eyledim, bir sâ'atden soñra zıkrı dindirdi; dañi bu âyeti okudı "*yâ eyyube'llezîne âmenü izâ nâceytumu'r-Rasûle fe-kaddimû beyne yedey necvâkum şada'aten*" pes buraya dek okudı, dañi fakîre iltifât itdi. Meğer ki ol vakt Rasûlullâh[a] şalavâtı niyâhetsüz iderdim, âniñçün fakîre bu du'â eyledi [sandım]. Fakîr dañi şabâh do[ğ]rı-geldim, ferâh ve mesrûr olub Rasûlullâh'ın (sav.) du'â eyledügiçün zann eyledim ki Rasûlullâh şadâka buyurdu. Fıkarâyâ taşadduk itdim, meğer ki bir niçe gündenden soñra bir kimesne eydür ki Rasûlullâh'ın işâreti kitâb te'lif itmekdür. Fakîr hemân şabâh do[ğ]rı-geldim, abdest alub şubuh namâzın kıldım, Hakk Te'âlâ'ya hamd u şükr eyledim ve Rasûlullâh'a şalavât hem selâm kıldım, min gayri te'hîrin ve-lâ te'hâvunin cem'ine şurû' itdim kütüb cem' eyledim...

Bu kitâb-ı şerif, Antâkiya şehrinde te'lif olundu, lâkin beyâza çıkmadı. Fakîr Rasûlullâh'dan işâret olmasına muntazır oldum... Fakîr Antâkiyye'den bir gün gayr-i maşlahat için çıkmışidim, meğer ki fakîre Rasûlullâh'dan işâret olundu ki Rûm diyârına teveccüh idem. İkinci gün girü dönüb Antâkiyye'ye varmadum, def-î sefer kıldım; lâkin bilmezim ki ikâmet ne yerde olur Rûm diyârların şehirlerinde. Naşib-i işâret olunmadı ta Bursa şehrine geldüm; andan İslambul şehrine niyyet olundu, ne denli niyyet olundıyse gitmeğe işâret olunmadı. Ma'lûm olundu ki Bursa şehrinde işâret olunmuş; bir müddet anda olundu meğer ki ol şehirde Hâci İlyâs Mescidi dirler mübârek mescid var, bir müddet fakîr ol mescidde oldum. Meğer ki bir gece Rasûlullâh'dan işâret olundu ki bu kitâb-ı şerifi beyâza çıkaralum. Fakîr şabâh do[ğ]rı-geldim kitâbetine sa'y eyledüm, lâkin niçe fevâ'id ziyâde eyledüm

ve niçe muğlak lügatleri vâzıh eyledüm. Oldem fakîr bildim ki Anţâkıy-ye'den Bursa'ya gelmeklik kitâb meşhûr olub okunsın içün imiş, 'Arabîden Türkiye döndürmeklük Rasûlullâh'ın işâretiyle olundu. Başlanup temâm olunca Rasûlullâh'ın işâretleri oluridi. Rasûlullâh'dan olan işâretlerin ba'zısını beyân itmişiz ki bir gece fakîr gördüm Rasûlullâh bu kitâbuñ evvel cüz'in eline alub geldi kakıyub eyitdi: "ben mi didüm ki bunı böyle yazasın" deyü zecr eyledi. Fakîr bu heybetden uyanub do[ğ]rı-geldim anıñ cem'isin giderdüm ve bir hadîş dañı gidertdi, "ben anı dimedüm" didi. Kitâb-ı şerîfñ te'lîfinde olan işâretler ve Rasûl ile olan mülâkâtlar beyân olundu. Niçe kişiler tekzîb idüb haţâya girdi.¹²

Hâtimetü'l-kitâb: Ey Kâdiru Kâdim! Ey Râûfu Rahîm! Hâmd ü şûkr olsun min gayri inkiţâ' ve lâ intihâ' ki bu kitâb-ı şerîfün itmâmını müyesser kıldı ve fâhr-i kâ'nînatın ve mefhar-i mevcûdâtın Muhammed Muştafa (sav.) himmet-i berekâtiyle temâm oldu... Fakîr başlayub niçe cüz yazmışiken bir gün şabâh do[ğ]rı-geldim abdestine, bir kimesne beni urdı düşürdi. Fakîruñ aklı müteğayyir olmuş, cema'at götürüp yerüme eyletmişler. Fakîr anı bilmedim ki Rasûlullâh kıbelinden midir? Ta şol demedek ki bir gece fakîr gördüm ki Peyğamber (as) kitâbuñ ol cüzünü eline alup geldi eyitdi "bunı ben saña yaz mı didim ki yazarsın" didi, gâyet de gâdab itdi. Şabâh fakîr do[ğ]rı-geldim, kitâbuñ evvel cüzünü giderdim; yakîn kaldı ki fakîr ol heybetden helâk olaydım, 'ömrümde andan 'azîm heybet ü havf görmedim. Niçe gün ol heybetden melûl ü hayrân oldum, niçe müddetden sonra fakîr bir gece Rasûlullâh'ı gine gördüm. Kendüyle bir kimesne var, fakîr aña eyitdim ki "sen kimsin" ol eyitdi "*ene'l-maqtûlû zûlmen*" didi fakîr oldem bildim ki 'Osmân b. 'Affân'dır. Fakîr eyitdim "yâ Rasûlullâh niçün öldürmekden men' itmedin?" Peyğamber (as) fakîre hiç söylemedi ammâ bu âyet-i şerîfi okudı: "*liyekdîya'llâhu emren kâne mef'ûlen*" Ol gece fakîr Rasûlullâh'ı üç kerre gördüm, bir niçe gün hâzîn ve melûl oldum Rasûlullâh'ın söylemedüğine. Bir gece fakîr gine gördüm mübârek eliyle bir levnî gök merkebi egerledi dañı fakîre virdi, ammâ fakîr anı bilmedim ki katır mıdır at mıdır? "Aç elin" didi, açdım; getürdi mübârek eliyle fakîriñ eline 'osmânî bir miqdâr akçe koydı. Fakîriñ kâlbine geldi ki yüz akçedir. Eyitdi: "var bağla dañı gel saña geleyin bir nesne dañı vireyin" didi. "Vireceği nedir?" didimdi "hemîn böy-

12 Kâsım b. İsâ el-Antâkî, *Cevâbiru'l-Abbâr*, Nuruosmaniye Ktp., no. 2357, vr. 5-11. (Eserin numaralandırması, matbu eserlerdeki numaralandırma gibi yapılmış, arkalı önlü tek bir sayfa hâlinde verilmesi gereken numaralar ayrı ayrı verilmiştir. Alıntıda bulunan sayfa aralıkları, kitabın üzerindeki numaralandırma doğrultusunda gösterilmiştir.)

le” dedi. Fakîr ânı iletirdim bağladım, daği geldim gördüm ki Rasûlullâh’uñ çevresinde çok ak libâslu kişiler var; çoklukları vaşfa ve ihşâyâ kâbil degil. Faķîrûñ haţırına geldi ki bu kadar maħlûkât arasında Rasûlullâh ile mülâkât olmazam deyüp uyanıgeldim.

Bir gün bu kitâb-ı şerîfi yazarken bir kâ’il eydür: “Rasûlullâh (sav) kaçan hâzır olsa yazarsın kaçan hâzır olmasa yazamazsın bundan ma’lûmdur ki bu kitâb-ı şerîf berekâtında Rasûlullâh hâzır olurımış” Faķîr bu kitâbı temâm idince Rasûlullâh ile on altı kerre mülâkât olundu, bir gece üç kere ve ğay-ri gecede birer kerre. Ammâ bir nesne vireyin didüğinden ümid budur ki kıyâmetde şefâ’at ola fakîre ve cemî’i müminlere inşâ’llâh Te’âlâ bi-men-nihi ve keremihi. Bu deñlü zıkr olduğı budur ki âzîz karındaşlar rağbet eylesün-çün. Her kim bu kitâb-ı şerîfi huzûr-ı kalb ile okuya ya dinleye inşâ’llâhu Te’âlâ temâm olmadın Rasûlullâh ile mülâkât olur, daği hâller hâşıl ola. Eger hâller hâşıl olup Rasûlullâh ile mülâkâtı olursa fakîre du’â eyleyeler ve eger denilen nesneler olmazsa tevbe eylesün, zirâ noķşân vardır anıñçün. Faķîr bu beyânı itdim ki bu fazîletlerden fevt olunmasunlar içün. Eger huzûr-ı kalb ile okuya fakîrûñ zıkr itdüğı nesneden daği ziyâde olur. Bu kitâbuñ te’lifinde ya kitâbetinde olan hâller zıkr olunaydı niçe kimesneler inkâr idüp tekzîb ideydi. Bu zıkr olunan nesneden bir kelime bir lafz zâ’id degildür...¹³

Sönmez Kutlu: Evet, Doç. Dr. Mehmet Kalaycı’ya teşekkür ediyoruz. Tabii burada şöyle bir şeye de düşmemek lazım; sosyal doktrinler sosyal hayattan bağımsız ele alınamayacağı için, “Şimdiye kadar bunu sosyo-politik bir hareket olarak aldık, ama şimdi doktrin olarak alalım” denilirse bu defa da hayattan kopuk, kuru bir doktrine dönüştürmüş olabiliriz. Aslına bakarsanız, tabii bunların hepsi bir çözüm önerisi. ‘Epistemoloji’ demek, bir sorun var, sorunu çözme yolları; bilgi üretme, bunu doğru bir şekilde teşhis edip çözme sistematığı olduğu için, sosyal hayatta otoriterliğin arttığı dönemlerde, baskı ve zulmün arttığı dönemlerde insanlar kendilerine bir doktrin oluşturuyorlar. Bu doktrin işte “takiyye” oluyor, gizlenmesi gerekiyor; bu doktrin, “meşrulaştırmak için bir gizli güçten, ilâhî varlıktan kendine bir şeyler alması gerekiyor vs.

Özellikle Ali Bey’in burada kullandığı bir cümle vardı: “İlâhî alandan geldiği düşünülen bâtına ulaşmak”. Aslında böyle yaptığımız takdirde, tama-

13 Antâki, *Cevâbiru’l-Abbâr*, vr. 894-897.

men bir kelamî doktrine dönüştürmüş oluyoruz. Aslında orada siyasî aktörü kaybetmiş, gözden kaçırmış oluyoruz. O bâtinî bilgiye sahip olan; İsmâîlîlik'te, gizli dönemde de, Fâtımîler döneminde de öne çıkan bir siyasî liderlik söz konusu. Bu siyasî liderliği bu tanıma koymak lazım. Bâtına ulaşmak ama bâtına, "bir masum öğretici yoluyla ulaşmak". Bunu tanıma dâhil etmek lazım. Çünkü o zaman politikadan bağımsız olarak ele almış oluruz. Aslında bütün bu bilgilerin, epistemolojilerin, yaklaşımların, söylemlerin içerisinde sosyal hayatın, siyasî tecrübenin vs. hepsinin çok etkin olduğunu biliyoruz. Nitekim dikkat ederseniz, Fâtımîler döneminde İsmailîlik daha zâhirî ve şeklî boyuta vurgu yapmaya başlıyor. Çünkü hayatla karşı kaşıya; sorun çözmek zorunda, devlet yönetiyor. Fıkıhı kullanmak, zâhiri göz önünde bulundurmak gerekiyor. Hâliyle gizlilik dönemiyle açıklık dönemindeki durum farklılaşıyor.

Evet, biliyorum, siz değerli dinleyicilerimizin sayın konuşmacılara yöneltmek istediği ve cevabını çok merak ettiği soruları vardır. Ama en son müsaade edeceğiz size soru sormanız için, vaktimiz var. Şimdi hemen ikinci sunuma geçmek istiyorum. İkinci sunum, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Le-dünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi" adıyla Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse tarafından yapılacaktır. Evet, buyurun hocam.

Prof. Dr. Kadir Özköse
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi

Günümüz dünyasında gerek yaşam serüveni gerekse anlam düzeyi görünüşe indirgenmiş ve içsel olan yaklaşımlar ihmal edilir olmuştur. Modern insan âfakî seyrinde önemli gelişmeler gerçekleştirirken, enfûsî âlemdeki seyrinden çoğu zaman yoksun yaşamaktadır. İnsanın iç âlemi ve bâtında kalan anlamı kaybolur olmuş, iç dünyası zâhirine feda edilmiştir. İnsanın kâinattaki yeri ve ontolojik değeri ihmal edilip görüntü öne çıkarılmış, herşey görünürlükten ibaret görülmüş, “beden” mefhumu her şey demek hâline gelmiştir. Vücut çalışmalarları, makyaj sanayi, sinema sanayi, gösteri ve reklam üzerinden her şeyin metalaştırılması süreci ister istemez modern insanın yalnızlığını da beraberinde getirmiştir. Modern insan görüntüler ormanı içerisinde yapayalnız kalmıştır. Bu aşırı maddeciliği yaşayan modern insan sonuçta sarkaç salınımı gibi zıt tarafa, ezoterizm ve Bâtınîliğe kaçmak durumuyla karşı karşıya kalmıştır. İfrat tefriti doğurmuştur. Modern insanı şehvet sığlaştırmış, gürültü sağırlaştırmış, materyalizm imansız bırakmış, kapitalizm dermansızlaştırmış, küreselleştirme tektipleştirmiş, şiddet hırçınlaştırmış, tüketim tüketmiştir.

Bu hengâme içerisinde ruhunu ihmal eden modern insan, doğulu ve batılısıyla maneviyat arayışına yönelmiş, aydınlanma felsefenin oluşturduğu boşluğu spiritüalist akımlar, sensüalist yaklaşımlar, püriten zihniyetler, yogalar, new age akımlar doldurmaya başlamıştır. Maneviyat arayışları ve spiritüalist beklentiler modernite sonrası döneme damgasını vurmuş, postmodern dönemin çizgisini belirler olmuştur. Bunun yansımaları sanatta, edebiyatta, sosyal hayatta, düşünce sistemlerinde ve zihniyetlerde belirgin bir şekilde görünür

olmuştur. Maneviyat arayışları sağlıklı zeminde, sağlam temeller üzerinde ve sağlam kaynaklardan beslenilmeyince inançsızlığın açtığı yaralar, sakat din anlayışlarıyla daha da depresif duruma gelmiştir. Post modern dönemin maneviyat arayışları inisiyatif temeli olmayan, geleneği bulunmayan, gerçeği yansıtmayan, düzenli bir eğitim süreci olmayan sahte ezoterizme, malisyenliğe, okültizme ve uyuşma felsefesine doğru genişlemiştir. Müzikte, sanatta, edebiyatta, düşüncede, siyasette ve sosyal hayatta bunların yansımaları her geçen gün vahim sonuçlar doğurmuş, uyuşma ve kaçma isteği nüksetmiş, madde ormanını andıran şehirlerde yaşayan insanın zihni, taptığı maddeler çoğaldıkça parçalanmıştır. İşin daha da ilginç yanı, kapitalist zihniyet şu anda bir pazar olarak mistisizme ve ezoterizme yönelmiş durumdadır.¹

O hâlde, ezoterik yaklaşımlar bugün neden bu kadar çok prim yapmaktadır? Sırcı ve gizemci akımlar neden bu kadar yaygınlık kazanır olmuştur? Denetlenemeyen ve kontrol edilemeyen mistik zümreler bugün dünya siyasetinde neden bu kadar güç devşirir konuma gelmişlerdir?

Bu soruları çoğaltabiliriz. Ancak bu sorular ve sorunların cevabı ezoterik ve ekzoterik yaklaşımın mahiyetini çözümlemekten geçmektedir. Kaldı ki bu sorular ve sorunlar sadece bugünün meselesi de değildir. Ezoterik ve ekzoterik felsefenin, bir diğer ifadeyle “zâhir” ve “bâtın” kavramlarının düşünsel köklerini Pythagoras, Platon, Yeni Platoncular gibi felsefe tarihinin kadim örneklerinde ve dinler tarihinin farklı inanç sistemlerinde de bulmaktayız. Dolayısıyla ezoterik düşünce antik dönemden beri felsefe ve dinler tarihiyle düşünülmekte ve değerlendirilmektedir. Kadim düşünce geleneklerinin bu öğretilerinde yeryüzünde görülen her şey, her eylem ve her nesne aslında bir hakikatin dışa vurmasından ibarettir. Hakikat sabittir, değişmez ve evrenseldir. Hakikatler içten dışa doğru çıkışla tezahür ederler. Dışta görülen her şey görüntüden ve dışa vurumdan ibarettir. Dıştaki oluşların farkına varabilmek için bâtını ve bâtındaki ana ilkeleri bilmek gerekmektedir.²

İnsanlık tarihi boyunca tüm dinlerde, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması zâhirî ve bâtını yorumlamalar olmak üzere genelde iki yönde gerçekleşmiştir. Zâhirî yorumlamalar dinin rasyonel yönünü, aklın kabul ettiği mantık kaideleri doğrultusunda kuvvetli bir akıl ve mantık örgüsüne dayanan

1 Mahmud Erol Kılıç, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş”, *Cogito*, sayı: 46, Bahar 2006, s. 113.

2 Kılıç, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş”, s. 103.

yaklaşımlardır. Dinî metinlerin bâtinî yorumlaması ise akıl ve mantık kaide-lerinden ziyade sezgi, ilham ve keşfe dayanılarak yapılmıştır. Sezgisel gerçek-leşen yorum da kontrolü mümkün olmayan sübjektif unsurları bünyesinde barındırmaktadır.³

İslamî düşünce sisteminin şekillenmesi ve gelişmesinde de ilâhî kelâmı anlama, yorumlama, uygulama ve değerlendirme biçimleri değişik fırka, dü-şünce, eğilim ve zihniyetlerle farklılaşmaya sebebiyet vermiştir. İlâhî metni yo-rumlarken metnin ibaresi kadar manası da değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. İbarenin konumuyla mananın biçimi fıkıh, kelâmî, felsefe, tasavvuf, tefsir ve hadis alanlarında farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. İslam düşüncesin-deki kimi kırılmalar daha çok nazarî, burhânî, irfânî, bâtinî ve işârî yorumların zâhir ve bâtın hakkındaki değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır.

1. Zâhir-Bâtın Çizgisi

Arap dilinde, “dış, dışa ait, zuhur eden, ortaya çıkan, görünen” gibi an-lamlar taşıyan zâhir kelimesinin⁴ mukabili “bâtın”dır. Bâtın “iç, gizli, derûn, gizli âlem” manalarına gelir. Zâhir ve bâtın birbirinden ayrı iki şey değildir. Aynı şeyin biri dışı, diğeri içidir.⁵ Sûfiler nassların herkes tarafından anlaşılan lafzî ve lügavî manalarını “zâhir” olarak nitelendirirken, nassların ancak belli bir grup tarafından anlaşılan derûnî/içsel, özel ve saklı/gizli manalarını bâtın olarak nitelendirmişlerdir. Bâtınî düşünce ve Bâtınîlik ezoterik (esoteric) ve ezoterizm (esoterism) diye ifade edilirken, zâhirî yaklaşımlar ekzoterik (exote-ric) ve ekzoretizm (exoterism) kelimeleriyle dile getirilmiştir.⁶

Sûfilere göre zâhir ve bâtın ayırımı İslam’ın özünde vardır. Çünkü Allah hem ez-Zâhir hem el-Bâtın’dır.⁷ Allah’ın hem zâhirî hem de bâtınî nimetleri bulunmaktadır.⁸ Kalbin derinliklerinde saklı bulunan kalbin fiillerine bâtınî

3 Ahmet Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Soru-nu”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Tuğra Matbaası, Isparta 2006, s. 155.

4 Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 718.

5 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 87.

6 Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Meto-doloji (Usûl) Meselesi*, İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, II, 1045-1048.

7 Hadid 57/3: “O, İlk ve Son’dur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”

8 Lokmân 31/20: “Göklerde ve yerde ne varsa hepsini Allah’ın hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi? Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır.”

ameller, kalbe ait fiillerin hükümlerine de bâtinî hükümler denilmiştir. Bâtınî fiilleri ve bunlara dair bâtinî hükümleri konu edindiği için tasavvufa “ilm-i bâtın” veya “fıkh-ı bâtın”, kalbin fiillerine dikkat çeken sûfîlere de “ulemâ-yı bâtın” adı verilmiştir.⁹

Burada dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus, sûfîlerin “ilm-i bâtın”-dan kastettikleri ile Bâtıniyye'nin bâtinî düşünceden kastettikleri hususun aynı olmadığıdır. İsmâîlîler, Fâtımîler, Ubeydîler ve Karmatîler gibi Şiî-Bâtınî zümrelerdeki Bâtınîlikle Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1073), Ebu'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi sûfîlerin telkin ettikleri bâtınî bilgiyi birbirinden tefrik etmek gerekmektedir.¹⁰

Sûfîlerin zâhir-bâtın ayırımına gitmelerinin en temel sebebi, kendi iç âlemlerinde hissettikleri bâtinî ve derûnî manaların mahiyetini bu yolla ifade edebilme çabasıdır. Mutasavvıfların herhangi bir içsel tecrübeye dayanmadan, sadece kendi bakış açılarını temellendirmek için kasıtlı olarak ilâhî metne bâtinî manalar verdiklerini söylemek, gerçeği göz ardı etmekten başka bir şey değildir.¹¹

Sûfîlerin benimsediği “ilm-i bâtın”ın Şiî Bâtınîlerin bâtınî te'villerinden ne denli farklı olduğunu İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde açıkça şu şekilde ifade etmektedir: “Allah insanın bütününe hitap etmiştir. Onun zâhirini bâtınından ayırmadığı gibi bâtınını da zâhirinden ayırmamıştır. Belli bir azınlık dışında, insanların kahir ekseriyeti şeriatın zâhiriyle ilgili hükümleri bilmeye yönelmiş, dinin bâtınıyla ilgili belirlediği hükümleri bilmekten habersiz kalmışlardır. Bu azınlık, ‘Allah yolunun ehli’dir. Çünkü onlar, zâhir ve bâtın düzeyinde bu meseleyi araştırmıştır. Zâhirlerinde kabul ettikleri her dinî hükmün bâtınlarına da bir uzantısının olduğunu görmüş, şeriatın tüm hükümlerini ele almış, zâhir ve bâtında Allah’ın sorumlu tuttuğu şeylerle ibadet etmiş, çoğunluğun hüsrana uğradığı yerde onlar kurtuluşa ermiştir... Arından, bu konularda sapan ve saptıran üçüncü bir grup ortaya çıkmıştır. Bu

9 Süleyman Uludağ, “Kerâmet II”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sayı: 15, Temmuz-Aralık 2005, s. 14.

10 Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufu Usûl Meselesi”, II, 1045-1048.

11 Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açardan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 36.

grup, şer'î hükümleri alıp bâtınlarında onları kullanmış, şeriat hükümlerinin hiçbirini zâhirî anlamıyla bırakmamışlardır. Bu grup 'Bâtınîler' diye isimlendirilir. Onlar bu konuda farklı eğilimlere sahiptir.¹²

Zâhir ilmi ilâhî metni dinlemekten, okumaktan, okunan bir metin üzerinde düşünüp taşınmaktan, kutsal metinleri esas alıp istidlalde bulunmaktan, kıyaslar yapmaktan ve akıl yürütmekten hâsıl olan aklî ve fikrî bilgilerdir. Bâtınî bilgi ise bunlara ek olarak nefis mücahedesini, riyazeti, ameli, itaati ve ibadeti esas alan bilgidir. Bâtın uleması nezdinde zâhirî bilgilerin ayrı bir önemi ve değeri varken, zâhir uleması nezdinde de kutsal metinlerdeki zâhirî, lafzî ve lügavî mana ve bilgilerden ayrı, bunların ötesinde birtakım bâtınî/gizlî, derûnî/içsel ve sırrî/ince manaların varlığı bir gerçektir.¹³

Tasavvuf dinin zâhirî hükümlerini öteleyen değil, dinin formal boyuttan ve hukuktan ibaret sayılmasına reddiyede bulunan bir gelenektir. Dinî hükümlerin ruhunu unutmamak gerektiğini dile getiren dinî bir yaklaşımdır. Niyâzî-i Mısırî'nin (ö. 1105/1694), "Savm u salât u hacc ile sanma biter zâhid işin, insân-ı kâmil olmaya lazım olan irfân imiş"¹⁴ dizelerinde belirttiği yaklaşım bu durumun en güzel ifade biçimidir. Niyâzî-i Mısırî'nin belirttiği gibi din kural demek değildir. Niyâzî-i Mısırî'nin namaz, hac, oruç gibi dinî vecibeleri önemsizleştirmesi söz konusu da değildir. O, dizelerinde bizlere namaz, oruç, zekât ve hac gibi dinî vecibelerin ruhunu hatırlatıyor ve bizleri bu yükümlülüklerin özüne davet ediyor.¹⁵

Bâtınî bilgi bir tenzih ve soyutlama işlemiyken, zâhirî bilgi teşbih ve görünür kılma çabasıdır. Teşbih gücü ortaya çıkarır ve görünür hâle getirir. Tenzih ise bâtınlaştırır ve görünmez hâle getirir.¹⁶ "Zâhir" ile "bâtın" ayrımı "akıl" ve "keşf" alanlarının ayrımı demektir. Sûfiler her defasında aklın muhakeme ve istidlal yoluyla idrak ettiği zâhir bilgidен ayrı olarak, keşf ile idrak edilen bir "bâtın" bilginin bulunduğunu söylemişlerdir. Nasslarda aklın idrak ettiği manalar kadar, akıl üstü olan ve ancak tecellî sayesinde kavranabilen manaların da bulunduğu belirtilmektedir.¹⁷

12 Ebû Bekr Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 504.

13 Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", II, 1045-1048.

14 Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı İlâhiyât - Seçmeler -*, haz. Mustafa Tatçı, DİB Yay., Ankara 2013, s. 444.

15 Kılıç, "Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş", s. 119.

16 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. ve şrh. Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 307.

17 Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Meseleler", [*Fusû-*

Zâhirî bilginin en önemli yanı herkese açık olması, deneye dayanması, varılan sonuçların aynı koşullar altında başkaları tarafında da gerçekleştirilebilmesidir. Dolayısıyla zâhirî bilgi duyu verilerine dayalı bir bilgidir.¹⁸ Diğer yandan, zâhir erbabı tasnifçi düşünce sistemine sahiptir, sıralama ve kategorize etme peşindedir. Tasavvuf erbabı ise aydınlanma esaslıdır, kategorik değil, aşama esaslıdır ve seyyaldır. Ayrıca sûfîler varoluşta görülen her şeyin bir sembolden ibaret olduğunu bilirler. Onlara göre yeryüzü bile bir semboldür. Yeryüzü hakikate işaret eden bir ayettir. Tasavvufî düşüncenin temelinde, varlığın katlı ve hiyerarşik olarak yapılandığı görüşü vardır. Bu hiyerarşide en dışta, yani en aşağıda olan görüntü aslında en içte olanın uzantısıdır. Mana içerdedir, söz dışarıda. İnsan bedeni dışarıdadır ama insanın hakikati insanın içindedir.¹⁹

2. Bâtınî Bilgiye Yönelik Tepkisel Yaklaşım

Sûfîlerin geleneksel din anlayışındaki nazarî ve istidlâlî yaklaşımların ötesinde keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak görmeleri zâhir ulemasının tepkisine yol açmıştır. Bu durum sadece sûfîlere özgü de değildir. Tüm mistik ve Bâtınî zümreler kendi dönemlerinde ciddi bir tepkiyle karşılaşmışlardır. Baskılar Bâtınî zümreleri ister istemez “hermetik/gizli” bir hâle getirmiştir. Hermetik gruplar dışa kapalı gruplardır, dışa kapalı olan her türlü yapıya “hermetik grup” denir. Burada amaç “ehil olmayanları içeri almamak”tır. Bu anlamda herkese açık bir anlayışa sahip değil, seçkincilerdir. Bâtınî zümrelere göre bu gelenek ve bu düşünüş şekli yüzyılların gelişimi sonucunda tekâmül etmiştir, sıradan insanın bunları anlaması mümkün değildir.²⁰

Dinî esasları farklı tarzda yorumlayan bütün mistik düşünceler gibi tasavvufî düşünce de ulema ve fukaha tarafından tepkiyle karşılaşmıştır. Bunlar dinî metinlerin izahıyla ilgili sûfî yaklaşımlara reddiyede bulunmuşlar, sûfîleri dinin aslî kaynaklarını tersyüz etmekle suçlamışlardır. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam uleması vahyin zâhirî anlamlarıyla yetinmek gerektiğini ısrarla vurgularken, sûfîler bâtinî yorumların maksada ulaşmaya daha çok elverişli olduğunu iddia etmişlerdir. Fukahanın bu tepkisel yaklaşımına karşılık sûfîler

su'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde], çev. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tâhranlı & Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, I, 33-34.

18 Refik Algan, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, *Cogito*, Bahar 2006, sayı: 46, s. 128-129.

19 Kılıç, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş”, s. 107-108.

20 Kılıç, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş”, s. 106-107.

de ayetlerin zâhirî anlamlarıyla yetinmek gerektiğini vurgulayan mütekellim, fukaha, muhaddis ve müfessirleri “ehl-i rüsûm” ve “ehl-i zâhir” olarak yaftalarken, kendilerini “ehl-i bâtın” ve “ehl-i hakikat” olarak nitelemişlerdir.²¹

3. Tepkiler Karşısında Sûfilerin Zâhir-Bâtın Birlikteliği Savunusu

Tasavvuf erbabı nezdinde zâhirî bilgilerin ayrı bir önemi ve değeri varken, zâhir uleması nezdinde de kutsal metinlerdeki zâhirî, lafzî ve lügavî mana ve bilgilerden ayrı ve onların ötesinde birtakım bâtınî, derûnî ve sırrî manaların varlığı bir gerçektir.²² Çünkü zâhir ve bâtın, paranın yazı ve turası gibi birbirinden ayrılması mümkün olmayan ve birbirini tamamlayan iki anlam katmanıdır. Kalp merkezli yorumlar, manevi açılımlar ve içsel derinlikleri din ve vahyin derûnî boyutta tecrübe edilmesini hedeflemektedir.²³ İlm-i bâtın, zâhirde olanın iç katmanıdır. Suretten sirete, siretten surete geçiş, içten dışa iniş ve dıştan içe çıkış söz konusudur. İçten kopmuş dış eksiktir, dışı olmayan iç de bir şey yapamaz.²⁴

Keşfu'l-Mabûb isimli eserin müellifi Hucvîrî (ö. 465/1072[?]) zâhirî ve bâtınî ilimlerin usul ve furûundan bahseder ve bunların öğrenilmesini zorunlu olarak görür. Usul ilimlerinin zâhirini kelime-i tevhid, bâtınını ise marifetin tahkiki olarak değerlendirir. Furû ilimlerin zâhirini amel ve muamelelerde temrinler yapmak, bâtınını ise niyeti tahsis etmek olarak açıklamaktadır. Bunlardan birinin diğeri olmadan ayakta duramayacağını belirtir. Bâtınsız zâhirin gerçek mahiyetini münafıklık olarak addederken, zâhirsiz bâtının gerçek mahiyetini de zındıklıktan ibaret görmekte, bâtını olmayan şeriatın zâhirini hevâ, zâhiri olmayan şeriatın bâtınını ise heves olarak nitelemektedir.²⁵

İmam Gazzâlî şaşı gözle iki dünyadan sadece birine bakan ve bu iki dünya arasında denge kurmaktan aciz olan Bâtınîlerin yaklaşımlarını eleştirirken, zâhirî manaların göz ardı edilip yok sayılmasını felaket olarak nitelemektedir. O diğeryandan gizli manaları yok sayan ve yalnızca zâhirî manaya

21 Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, II, 1047; Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-İstılahlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 33.

22 Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, II, 1045-1048.

23 Mustafa Kara, *Gönül Mektupları*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 121.

24 Kılıç, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavğa İmiş”, s. 120.

25 Hucvîrî, *Keşfu'l-Mabûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 92.

itibar eden Haşeviyye'nin tutumunu da reddeder. Ona göre sadece bâtını manaya itibar eden Bâtınî, salt zâhirî manayı esas alan da Haşvîdir. Her iki manaya itibar eden ise kâmilidir.²⁶ Abdülehad en-Nurî (ö. 1061/1650) ise zâhiri inkâr eden Bâtınîleri de bâtını inkâr eden Haşvîleri de mülhid olarak nitelemektedir. Zâhiri ve bâtını cem' edenleri ise ulema ve sûfîlerin ileri gelenlerinden saymaktadır.²⁷

4. Tasavvufî Bilginin Kaynağı ve Elde Ediliş Yolları

Tasavvufu diğer İslamî disiplinlerden ayıran temel öge, bilgidir. Sûfîler, filozof ve kelmâcılardan farklı olarak, kendilerinin, akıl ve duyu kuvvetinin üzerinde olan tasavvufî tecrübe ve zevk yoluyla bilgiye ulaştırdıklarını iddia ederler. Sûfîlere göre kişi, nefsini riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle arındırıp kendini yeniden tanımladığında ancak varlık hakkında bilgi sahibi olabilir. Tasavvufî bilgi yönteminde eylemin ve fiilin bilgiyi öncelemesi anlayışı vardır. Pek çok sûfî amel ile bilgi arasında bir nedensellik ilişkisi kurarak bilginin amelin sonucu olabileceğini belirtir. Dolayısıyla sûfîlerin "bilgi yöntemi" temelde amel ve ibadetlerden oluşan bir riyâzettir.²⁸ Riyâzet ve mücâhede ile sûfîlerin varlık hakkında bilgi elde etme yöntemlerine keşf denirken, elde edilen bilginin türüne de marifet adı verilmektedir. Dolayısıyla marifet sûfîlerin keşf ile ulaştıkları bilgidir. Buna göre sûfîler marifeti bilgi yöntemlerinin en üstünü olarak görürler. Çünkü marifet, vasıta ile değil, doğrudan bilginin kaynağı Allah'tan alınır.²⁹ Akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra keşf, ilham, marifet, basiret, fetih, ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdara, rüyâ, tecellî, yakîn ve vârid gibi manevî yollar, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yollarıdır.³⁰

26 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, [Mecmûatü Resâil içeriğinde], Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 283.

27 İbrahim Baz, *Abdülehad Nuri-i Sivasî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 310-319; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001, s. 209.

28 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 148.

29 Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003, 285.

30 Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 9, Ankara 2002, s. 61-62.

Kelâbâzî amelleri sıhhatli hâle getirmenin ilk şartını bunlara ait bilgileri öğrenmek olarak niteler. Bu bilgiyi de fıkıh bilgisi olarak belirtir. Fıkıh ilminden sonra kula gerekli olan bilgi düzeyini “tevhid ve marifet ilmi” olarak zikreder. Tevhid ilmini Kur’an, hadis ve selef-i salihinin üzerinde ittifak ettiği hususların esasını ve delillerini kavramak olarak ifade eder. Kelâbâzî’nin öngördüğü üçüncü bilgi düzeyi, hikmet ilmidir. Hikmet ilmine sahip olmakla kişinin nefse ait âfetleri tanıyacağını, nefis terbiyesini nasıl gerçekleştireceğini öğreneceğini, ahlâkî güzellikleri nasıl elde edeceğini kavrayacağını, şeytanın tuzaklarını, dünyanın fitnesini ve bunlardan korunma yollarını idrak edeceğini belirtir. Kelâbâzî’nin zikrettiği bilgi düzeylerinin dördüncüsü, marifet ilmidir. Marifet ilmine sahip olanların nefsin arzularına gem vuracaklarını, uzuvlarını haramdan koruyacaklarını, ilâhî edeplerle edepleneceklerini, zâhirleri kadar bâtınlarını da temizleyeceklerini ve ruhlarını arındıracaklarını söyler.

Fıkıh, tevhid, hikmet ve marifet ilimlerinden sonra ulaşılan ilim düzeyini havâtır ilimleri ile müşâhede ilimleri olarak belirten Kelâbâzî, elde edilen bu müşâhede ve mükâşefe ilimlerini işaret ilmi olarak nitelemektedir. O, işaret ilmini, öncesinde sıralanan tüm ilimleri öğrenen ve bunların hakkını verenlerin ilmi olarak nitelemektedir.³¹

Usulcû, fakih, edebiyatçı ve kelimcilerin usullerini ve anlama yöntemlerini beyan, mantık ve felsefe zümresinin usullerini burhan, sûfîlerin, Şîîlerin ve Bâtınîlerin usullerini irfan olarak tanımlayan Muhammed Âbid Cabirî, sûfîlere göre irfanın bir bilgi sistemi, bilgi elde etme yöntemi ve bir dünya görüşü olduğunun altını çizmektedir. Akıl ve duyularla elde edilen zâhirî bilgi yanında sûfîlerin keşf ve ilhamla elde edilen marifet bilgisine talip olduklarını belirtir. Câbirî keşfi hem bilgi kaynağı hem de anlama yöntemi olarak zikretmektedir. Keşfe dayalı sûfî anlama yönteminin istinbâtî değil, tazminî olduğunu, lafzın ötesinde ve derinliklerindeki mazmunu yakalama tekniği olduğunu ifade etmektedir. Keşfin tahakkuku için mutlak bilgi ile aramızdaki tüm perdelerin ortadan kalkması gerektiğini, perdelerin kalkmasının da riyâzet ve mücâhede ile mümkün olacağını dile getirmektedir.³²

31 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshak el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, nşr. Mahmud Emin en-Nevevî, el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, Kahire 1992, s. 102-103.

32 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 329-338.

Sûfîler ilham kaynaklı bilgiyi aklî bilginin ötesinde görür, herhangi bir delil ve tefekküre dayanmaksızın takvâ, riyâzet ve mücâhede sonucu kalpte aniden hâsıl olan bilgi olarak tarif ederler. İlhamî bilgi sürekli değildir, bir anda kalpte husule gelip kaybolan bilgidir.³³ İbnü'l-Arabî ilham sahibinin isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini söyler. İsabet eden ilhama “ilmü'l-ilham” adını verirken, isabet etmeyen hatalı ilhama sadece ilham denileceğini ve ilim diye nitelendirilemeyeceğini belirtir.³⁴

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) sûfîlerin konuştuğu zaman kendi varlıklarıyla konuşmadıklarını, kendilerinde ilâhî tecellilerin ve ilhamın zuhur ettiğini söylemektedir. Cüneyd'e evvelce söylediği sözleri tekrar etmesi istendiği zaman, o buna muktedir olamayacağını belirtmiş, bunların kalbine doğan ilhamlar olduğunu dile getirmiş, ilham ürünü sözlerin kitaplardan ve öğrenme yoluyla elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁵

5. İşârî Yorum Geleneği

İşârî tefsir, yalnız sülûk erbabına açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara göre Kur'an'ı tefsir etmektir. Bu tür tefsir sûfînin salt fikirlerine değil, ilk anda akla gelmeyen, fakat riyazet ve mücâhede sonucunda ulaştığı makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır.³⁶ Sûfîlerin ilham ve keşfe dayalı olarak Kur'an ayetlerinden bir kısmını veya tamamını yorumladıkları tefsirlere “İşârî Tefsir” denilmektedir. İşaret dili sûfîlere özgü bir iletişim dilidir. “İşârî” tabiri, “sembolik ve remzî olarak, îma ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine aniden doğuveren” bilgi türünü ifade etmektedir.³⁷ Allah'ın kalp gözlerini açtığı ve basiretlerini nurlandırdığı havâs diye nitelenen sûfîlerin, müşahede ettikleri bazı tecelliler neticesinde ulaştıkları gizli işaretlere ve manevi sırlara dayanarak ayetleri zâhirlerinden farklı bir manada te'vil etmeleriyle ortaya çıkan bu yo-

33 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 311; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 34.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 312.

35 Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'İlmi't-Tasavvuf*, nşr Ma'ruf Züreyk & Ali Abdülhamid Baltacı, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 203-204.

36 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 19; Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 8.

37 Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, İstanbul 2007, s. 90.

rum tarzı, ayeti, müfessirin verdiği zâhirî anlamından öte, ayet lafzının ihtiva ettiği başka bir mana ile açıklamaktır.³⁸

İşârî tefsirler, rivayet ve dirayet tefsirlerine göre yöntem, terminoloji ve söylem bakımından daha farklı, daha mahrem ve hususî yöne sahiptirler. Bu tefsirleri daha özel kılan hususiyet, lafzî anlamın ötesinde başka bir anlam katmanını ortaya çıkarmış olmaları, derûnî ve dakîk bir çabayı yansıtmaları, örtülü bulunan nihai hakikati ortaya çıkarmayı hedeflemeleridir. Dolayısıyla işârî tefsir, Kur'an metninin üst yüzeyi, görünen tabakası, "kışr"ının (kabuk) altında yer alan ve asıl gayeyi yansıtan öz anlamı ortaya çıkarma çabasıdır.³⁹

Kuşeyrî'ye göre sûfîler Allah'ın başkalarından gizleyip kendilerine açtığı gayb nurlarıyla Kur'an'ın gizli sırlarını ve ince işaretlerini anlamışlardır. Onlar Allah'ın lütfe ettiği nurlar ve ilhamlar derecesinde gaybî manalardan haber vermişlerdir.⁴⁰ Yâkub-ı Çerhî (ö. 851/1447) işârî tefsiri; "Kur'an'ın hakikat sırlarının neş'e, vicdan ve irfan ile açıklanmasıdır"⁴¹ diye tanımlar.

Sûfîler işaret dilini sözlü ifade aracı olan "ibare"nin ötesindeki bir ifade biçimi olarak kullanmışlar ve ilâhî hitabın dili için ilâhî boyut ve beşerî boyut ayırımına gitmişlerdir. İlâhî dil sadece Kur'an hitabında değil, bütün varlıkta tecelli etmektedir; çünkü Kur'an Allah'ın mushafta yazılı kelimeleri ise varlık da Allah'ın dış dünyada yazılı kelimeleridir. Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmediği ve sınırsız olduğu gibi, özü itibarıyla sınırlı Kur'an kelimeleri de sınırsız anlamlara işaret etmektedir. Bu gerçekten hareketle mutasavvıfların Kur'an yorumlarının temelinde, "ibâre"de gösterilen "işaret"ler anlayışı yatmaktadır. Bunun sebebi ise onların pozitif dilin zâhirinden, hitabın bünyesindeki ilâhî dilin bâtınına nüfuz edebilmeleridir.⁴²

İmam Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın dış manaları yanında iç manaları da vardır. Bu iç manalar tıpkı kabağın içindeki öz gibidir. Kur'an lafızları bütün ilimlerin sedefleridir. Sedefte kalan inciye bulamaz. Kur'an'da her kelimenin altında birbirinden gizli manalar, remiz ve işaretler vardır. Bunları ancak mülk

38 Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmâden Niyâzi-i Mısıri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005, s. 31.

39 Yıldırım, "Hadiste İşârî Yorum", s. 157.

40 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 100.

41 Ahmet Cahid Haksever, *XI. Yüzyıl Bir Türk Sufisi Yakub-ı Çerhî*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 115.

42 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev. Ömer Özsoy, *İslamiyat*, cilt: II, sayı: 3, Ankara 1999, s. 18.

ve şehâdet âlemiyle gayb ve melekût âlemi arasındaki dengeyi idrak eden kimse anlayabilir.⁴³

Sûfîler ilâhî metni salt bilgiler öğrenmek amacıyla değil, onun ne olduğunu bizzat tecrübe etmek ve ona katılmak olarak okurlar. Kur'an'ı anlamak bizzat onda kaybolmaktır.⁴⁴ Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) bizzat tecrübe ederek ve O'nun dışındaki herşeyden müstağni kalarak ilâhî hitabın lezzetine erişilebileceğini dile getirmektedir. Muhâsibî'ye göre Allah'ın kitabını anlamak, kalpteki güçlü ve kararlı irade ile mümkün olmaktadır.⁴⁵

Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) işaret dilini "latif olduğundan sözle ifade edilemeyen bir ifade biçimi, konuşan tarafından gizli tutulan anlam boyutu" olarak tarif etmektedir.⁴⁶ İbnü'l-Arabî, sûfîlerin Kur'an ayetlerine getirdikleri yorumu tefsir değil de işaret olarak isimlendirmelerinin sebebini, "tasavvufî sırları ve hakikatleri rûsûm ehli kabul ettikleri yabancılardan gizlemek için geliştirdikleri teknik" olarak dile getirmektedir. Diğer yandan o, işârî yaklaşımları sûfîlerin Kur'an üzerine teksif edilmiş derin murakabe sırasında kalplerine vârid olan anlamlar diye tanımlamaktadır.⁴⁷

Kur'an ve hadis metinlerini işârî boyutta yorumlayan sûfîler, aynı zamanda ahkâm konularına ahlâkî bakış açısı getirerek ahlak-fıkıh ilişkisini de kazandırmışlardır. Fıkıh ihtilaflardan ve mücerret tartışmalardan kendilerini uzak tutmaya çalışan sûfîler, ilâhî vahyi ahlâkî ve manevî yönden yorumlamışlar, ahkâma dair okunan ayet ve hadislerin bile ahlâkî anlam boyutuna dikkatleri çekmişlerdir.⁴⁸

Riyazet ve ibadetler sonucu edindikleri ilmi herkesin hazmedemeyeceğini düşünen sûfîler, insanları yanlış bir anlayışa sevk etmekten kaçındıkları için, kapalı bir üslup ile remiz ve işaretlerle anlatma yoluna gitmişlerdir. Yaptıkları tefsirlere tefsir değil, işaret adını vermişlerdir. Bunun için tasavvufî tefsire işârî tefsir demişlerdir.⁴⁹

43 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 111-112.

44 Gerald L. Burns, "Gazalî'nin Tasavvufî Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazalî Özel Sayısı*, cilt: XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 422.

45 Ebû Abdillâh Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2003, s. 269, 292.

46 Ebû Nasr es-Serrâc Tûsî, *el-Lûma: İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, Ankara 1996, s. 330.

47 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 262-266.

48 Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s. 92-93.

49 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

İşârî tefsir adı altında yapılan ilk yorumlar, hicrî I-II (miladî VII-VII) yüzyıllarda az sayıdaki ayetlerle sınırlı tefsir tarzında iken, daha sonra bu sınırlı genişletilmiş, takip eden süreç içerisinde de önemli miktardaki ayetlerin tasavvufî yorumlarını içeren tefsirler ortaya çıkmaya başlamıştır.⁵⁰

İşârî tefsir Kur'an ayetlerine dair zannî yorumlardan ibaret olup katıyet ifade etmez. İşârî yorumların bağlayıcılığı yoktur. İşârî tefsirler şahsî olup, tefsir sahibinin kalbine doğan işaretler ve bunlara dayanan anlamlardan ibarettir.⁵¹ Sûfîlerin işârî yorumları Kur'an'ın zâhirî anlamı üzerine bina edilmektedir. İşârî tefsir merkeze zâhirî anlamı almakta ve zâhirî anlam üzerine derinleşmektedir. Ayetin bâtinî yönünü ortaya koyan işârî mana, zâhirî boyutunu ifade eden sarîh mana olmadan yakalanamaz. Çünkü bâtinî anlamı elde etmede kullanılan sezgi merkezli basiret penceresi, zâhirî anlamı ortaya çıkaran aklî kudretle irtibat hâlinindedir. Dolayısıyla sûfî gelenekte zâhir ve bâtin kavramları, ifade zorluğundan dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda, ortada farklılık ve aykırılık değil, sadece amele dayalı feyz ve manevî zevkten kaynaklanan bir mesafe ve derinlik vardır.⁵²

Makbul sayılan ve reddedilmeyen işârî tefsirin kabulü dayatılmamış ve bir vecibe olarak da görülmemiştir. Vicdana özgü şeyler ve ilhamlar türünden olan, bir dile ve bir burhana istinat etmeyen işârî yorumlar, sûfînin bizzat hissettği bir durumdur ve Rabbi ile kendisi arasında bir sırdır. Sûfî, ilham ürünü bu doğuşlara candan sarılır ama bunu kabul etme hususunda kendisi dışında hiç kimseyi zorlamaz.⁵³

6. İşârî Tefsirin Bâtınî Tefsirlerden Farkı

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) Bâtınî fırkaları Bâtıniyye, İsmâiliyye, Sebe-iyye, Bâbekiyye, Muhammira, Karmatiyye, Hürremiyye, Talîmiyye diye sekiz grupta tasnif etmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin tespitiyle bunlar Kur'an ve hadislerin zâhirleri yanında bir de bâtinlerinin olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer yandan bu Bâtınî zümreler şeriatı ve ibadetleri askıya almışlardır.⁵⁴ Bahsi geçen

50 Ali Bolat, "Ebu'l-Abbas İbn Ata (ö. 309/922)'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 13, Temmuz-Aralık 2004, s. 301.

51 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, s. 40.

52 Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarîhi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 133.

53 Yıldırım, "Hadiste İşârî Yorum", s. 159.

54 Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1986, s. 100-109.

firkalar gibi sûfîler de nassların zâhirî manalarının yanında bâtınî anlamlarını dikkate almışlardır. Ancak sûfîlerin bu Bâtınî firkalardan farkı, şeriat ve ibadetleri askıya almayışları, bilakis şeriat ve ibadet esaslarına aşırı bağlılıklarıdır.⁵⁵ Bâtınî tefsirlerin bir diğer temel özelliği, Kur'an'ı nazil olduğu tarihsel bağlamından koparmak ve onu boşluğa inmiş ve bir çırpıda telif edilmiş yazılı bir metin gibi algılamaktır. Bu algılama tarzı anakronizmle malul bir yaklaşımdır. Bu yönüyle bâtınî tefsir Kur'an'ın muhkem ve son derece açık bir anlam örgüsüne sahip ifadelerini bile tahrifle eşdeğer bir yorumlama biçimidir.⁵⁶

Sûfîlerin işârî tefsiriyle Bâtınîlerin bâtınî tefsirlerini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Sûfinin bâtınî manayı çıkarırken kullanılan sezgi merkezli basîret penceresi, zâhirî manayı ortaya çıkaran aklı kudretle bağlantılıdır. Diğer yandan sûfîler ayetlere bâtınî mana vermekle birlikte zâhirî manayı göz ardı etmemektedirler. Mutasavvıfların, hüküm bildiren ayetleri genelde tefsir etmeden geçmelerinin nedeni budur. Bâtınîler ise dinin hükümlerini bertaraf için “tefsirden kasıt, zâhirî değil, bâtınî olandır” derler. Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 887/1482) Kur'an'ı kendi kanaatine göre yorumlayanların küfre gireceğini belirterek, işârî tefsirin Kur'an'a ne bir şey kattığını ne de bir şeyi terk ettiğini söyler.⁵⁷

İşârî tefsirin makbul sayılabilmesi için sûfîler şu şartları vazgeçilmez ölçütler olarak belirlemişlerdir: (1) Bâtınî mananın zâhirî anlama aykırı düşmemesi; (2) Verilen mananın doğruluğuna Kur'an'ın başka bir yerinde delilin olması; (3) Bu manaya şer'î ve aklı bir muarızın bulunmaması; (4) Bâtın mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi.⁵⁸

Kur'an'ın her ayeti kendi içinde doğrudan anlamının yanı sıra metafizik ve bâtınî bir anlam da ihtiva eder. Ancak bu durum hiç kimseye doğrudan veya dolaylı, aslı veya talî olarak metnin altında yatan gerçek anlamına keyfi ve zorlama yorumlar getirme hakkını, kendi coşkun ve bâtınî yorumlarını yükleme salahiyeti vermez. İşârî tefsirde sadece irfan ve hikmet açılımı vardır.⁵⁹

55 Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, s. 90.

56 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 222.

57 Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 20.

58 Ateş, *Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 21.

59 Frithjof Schuon, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 138-139.

“Kur’an’ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matla’ı vardır.”⁶⁰ “Kur’an, Arş’in altındadır. Onun kulların hüccet yaptığı zâhiri ve bâtını vardır.”⁶¹ “Her ayetin bir zâhiri ve bir bâtını vardır. Her harfın bir haddi ve her haddin bir matla’ı vardır.”⁶² gibi rivayetler, sûfîlerin işârî tefsirin işlevselliği bağlamında referans kabul ettikleri hadisler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³

“Her ayetin farklı anlam dereceleri vardır” anlayışı, zâhir ulemasınca dinin tüm insanlar için aynı yükümlülükleri getirdiği hakkındaki inancı tehdit olarak algılanmıştır.⁶⁴ Kur’an’daki her ayetin zâhir, bâtın, hadd ve matla’ olmak üzere dört farklı anlam düzeyinin bulunduğunu söyleyen Sehl b. Abdullah et-Tüstêrî (ö. 283/896), zâhirin tilavete, bâtının fehme, haddin helal ve haram çizgisine, matla’ın ise Allah tarafından bahşedilen kavrayış yetisiyle ilâhî kelimadaki maksadı anlamaya yönelik kalp açılımına tekabül ettiğini belirtmektedir.⁶⁵

Bahsi geçen rivayetlerdeki zâhir-bâtın ve hadd-matla’/muttala’ kelimelelerinin delaletleri hususunda yapılan yorumları şu şekilde sıralayabiliriz: Zâhir, tilavet ve anlayış; bâtın tedebbür ve tefekkürdür. Zâhir, Kur’an’ın kendisine iman edilmesi gereken tenzili, bâtın tenzilin mucibince hareket edilmesidir. Zâhir, Kur’an’ın lafzı, bâtın onun te’vilidir. Zâhir, geçmiş milletlerden ve onların akıbetlerinden söz eden ayetler, bâtın öğüt ve uyarı ayetleridir. Zâhir, zâhir ilim ulemasına (rûsûm uleması) açılan manalar, bâtın Allah’ın hakikat erbabına açtığı manalardır. Zâhir, tefsir, bâtın te’vildir. Zâhir, ifadesi açık ve anlaşılabilir olan, bâtın izaha ihtiyaç duyulandır. Zâhir, hikmet ya da hüküm, bâtın ilimdir. Zâhir, tilavet, bâtın fehmdir. Zâhir, Kur’an’ın tilaveti, bâtın te’vilidir. Zâhir, sözde ifade edilen anlamı kavramak, bâtın Allah’ın sıfatları ve (kullarına

60 Nûrûddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme’u’z-Zevâid ve Menbe’u’l-Fevâid*, Dâr-ur’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut 1982, VII, 152; Ebu’l-Hasen Emîr Alâüddin Ali b. Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Şaḥîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988, I, 276; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’d-din*, Dârul-Cil, Beyrut 1412/1992, I, 383.

61 Ebu’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire 1318, II, 185.

62 Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfâkât fî Usûli’l-Şerî’a*, Dârul-Ma’rife, Beyrut 1997, III, 282; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüstêrî, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, nşr. Muhammed Bedruddîn en-Na’sânî el-Halebî, Matbaatü’s-Saâde, Mısır 1908, s. 3.

63 İbnü’l-Arabî, *Fuṣûṣul-Hikem*, s. 354-355.

64 Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Ṭabaḳâtü’s-Şüfîyye*, nşr. Nûreddin Şüreybe, Dârul-Kitâbî’n-Nefis, Haleb 1986, s. 78; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 411.

65 Tüstêrî, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, s. 3.

sunduğu) nimetleri üzerine düşünüp murakabe etmek, çeşitli delalet yollarıyla ahkâm ayetlerinden istinbatta bulunmaktadır.⁶⁶

Peygamber Efendimiz'in temel görevi tebliğin yanında tebyin ve temsil. Tebyin vasfıyla o, Kur'an'ı ashabına açıklamıştı. Peygamber Efendimiz'in Kur'an ayetlerine dair açıklamaları ayetin sadece zâhirî anlamından ibaret değildi. Bu durum Kur'an'ın zâhir anlamının yanında bâtın anlamının bulunduğunu da gösterir. Zira Kur'an'ın bu saklı iç anlamını ilk defa Hz. Peygamber açıklamıştır.⁶⁷ Kur'an'ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertil ile okunmasını öğütleyen birçok ayet,⁶⁸ zâhirî anlamın ötesinde içsel ve derûnî anlamlarının bulunduğunu yansıtmaktadır. Kur'an'da, inanmayanların iyice düşünerek okumadıkları için Kur'an'ı anlamadıklarından bahsedilmektedir.⁶⁹ Diğer yandan, "Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti..."⁷⁰ mealindeki ayette, insanlara zâhir ve bâtın nimetlerin verildiği açıkça beyan edilmiştir. Buradaki zâhirî nimetler, Allah'ın, insanın âza ve cevârihine ih-sânı olan tâatlar, bâtınî nimetler ise kalpteki hissiyat ve manevî hâller olarak açıklanmıştır.⁷¹ Sühreverdî de ayette geçen zâhirî nimetlerin, afiyet ve ğinâ; bâtınî nimetlerin de musibetler ve fakr olarak tefsir edildiğini ifade ederek musibetlerin ve fakrın nimet olmasını, mükafatlarının ahirette olmasından kaynaklandığı düşünür.⁷²

İsrâ suresindeki, "Bu kavme ne oluyor ki bemen hiçbir sözü anlamıyorlar"⁷³ ayetiyle de Kur'an'a muhatap olan ilk topluluğun, ondaki bâtınî manaları anlayamadıkları vurgulanmıştır. Çünkü vahyin ilk muhatapları Arapça biliyorlardı. Dolayısıyla Kur'an'ın zâhirini anlamamaları mümkün değildi. O halde, söz konusu ayette kastedilen, zâhirî değil bâtınî manadır. Yani onlar ayetlerin literal manalarını anladıkları hâlde bâtınî manalarına nüfûz edemiyorlardı.⁷⁴

66 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 228.

67 Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, TDV Yayınları, Ankara 2001, XXIII, 425.

68 Bakara 2/219, 266; En'âm 6/50; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; Müzzemmil 73/4.

69 Nisâ 4/82: "Onlar hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi iyice düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı."

70 Lokmân 31/20.

71 Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 40.

72 Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 363.

73 İsrâ 4/78.

74 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 33.

Tüm bu ayrışma ve farklılaşma noktaları yanında sûfîlerin benimsediği işârî tefsir geleneğinin kendi içinde birtakım mahzurlar barındırdığını da zikretmemiz gerekir. Kavram alanları geniş olan sûfîlerin, sembolik dilin yanı sıra çok anlamlı (müteşabih) kelimeleri de sıkça kullanmaları, meramlarını anlatmayı zorlaştıran özelliklerden biridir. Diğer bir mahzur, bâtinî yoruma kayma tehlikesidir. Nass ile yorum arasında bağlantı kurmadan ve işaret bulunmadan metnin anlamını aşırı zorlamak, metnin bütünlüğünü gözönünde bulundurmadan bir harf veya bir kelimeden hareket etmek, sûfîlerin bâtinî yoruma kaymalarına yol açmaktadır. Bâtinî yoruma kayma riski olan sûfîlerin zaman zaman dil ve anlatım bozukluğuna da kaydıkları görülmektedir. Onların bazen adeta şerh ettikleri metni unutarak başka konulara daldıkları, bir kelimeye takılıp uzun uzadıya onun üzerinde durdukları ve metnin bağlamından koptukları görülmektedir. Zühd, ahlak, edep ve fezâil gibi konularda zayıf ve mevzu haberleri kullanmaları, rivayetlerin sıhhat durumlarından çok amel yönüyle ilgilenmeleri de bir diğer risk olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵

7. İşârî Tefsir Hareketi

Zühd hareketi başlangıçta zühd ve takvaya dayalı, ahlak ve erdem boyutunda ilâhî metnin yorumlamasından ibaretti. Allah korkusu, haşyet, muhabbetullah, nefis terbiyesi, nefsin ve dünyanın aldaticılığı konularına dair yaklaşımlarını yansıtan işârî yorumlardı. Biz bu yaklaşımları Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Cafer-i Sâdık (ö. 156/766), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/777) ve Abdullâh b. Mübarek'in (ö. 181/797) işârî tefsirlerinde görmekteyiz.

Tasavvufun sistemleşme döneminde ise işârî tefsir, Allah aşkı ve fenâfil-lâh düşüncesi çerçevesinde gelişip şekillenmeye başlamıştır. Marifet düşüncesi, tevhid anlayışı, elest bezmi, misak akdi, fenâ nazariyesi, vuslat hassasiyeti, Allah ve insan ilişkisindeki kurbîyet boyutuna dair sûfî yaklaşımlar çerçevesinde her ayetten sayısız manalar çıkarma anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış bağlamında Kur'an'ın manasının sonsuz olduğu hükmüne varılmıştır. Allah'ın kadim kelamı olan Kur'an'ın sonsuz manalarını keşfetmenin ancak Allah'ın veli kullarına lütfuyla mümkün olacağı belirtilmiştir.⁷⁶ Bu minvaldeki tasavvufî tefsirin gelişip sistemleşmesinde Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i

75 Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s. 94-96.

76 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 231.

Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsıtî'nin (ö. 320/941) büyük rolü olmuştur.⁷⁷

Amelî ve ahlakî boyutta doğan işârî tefsir, sûfî tecrübeyle şekillenirken tüm Kur'an ayetlerini değil, ilgili ayetlerin işârî yorumu ortaya koymuştur. İşârî tefsirin sistemleştiği hicrî V. asırda Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'i, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât*'ı gibi eserler vücuda gelmiştir. Sülemî daha önceki mutasavvıfların tefsir ve te'villerini eserinde bir araya toplayıp bunların kaybolmasını önlemiş, ilk dönem sûfîlerin Kur'an hakkındaki duygu ve düşünceleri hususunda gerçek bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır. Taberî'nin zâhirî tefsirde yaptığını Sülemî işârî tefsirde yapmıştır. Taberî nasıl zâhirî tefsirin kaynağı ise Sülemî de tasavvufî/îşârî tefsirin kaynağıdır.⁷⁸

Zaman içerisinde tasavvufun felsefî boyut kazanmasıyla birlikte sûfîlerin ilâhî metni yorumlayışları işârî sûfî tefsir ve nazarî sûfî tefsir diye ikiye ayrılmıştır. İşârî sûfî tefsir, yalnız sülûk erbabının keşfedebileceği ve lafzın zâhirî manasıyla bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlar ve işaretlerin ışığında Kur'an'ı tefsir etmek şeklinde tarif edilirken, nazarî sûfî tefsir, Kur'an'ı birtakım felsefî nazariyeler ve sübjektif kabullere göre yorumlamak diye tanımlanmıştır.⁷⁹

Metafizik dönem işârî tefsirin büyük değişim yaşadığı bir evre olmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî tefsir vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında şekillenmiş ve temellendirilmiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Kur'an ayetlerine getirdiği işârî yorumlarda varlık mertebeleri, ortolojik temellendirmeler, marifet nazariyesi, Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, âyân-ı sâbite meselesi, insan-ı kâmil nazariyesi, ricâlu'l-gayb meselesi, kutub nazariyesi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi felsefî içerikli hususlara yer verilmiştir.

İşârî yorum geleneğinin tarihî süreç içerisinde gerçekleşen bu farklılıkların serencamını Ahmet Yıldırım'ın tespitleriyle şu şekilde özetleyebiliriz:

1. İlk dönemlerde mutasavvıflar marifetten çok amele, ilhamdan fazla ibadete, keşiften çok ahlaka, kerâmetten çok istikâmete, kısaca nazariyeden fazla amele ehemmiyet verdikleri için bu dönemde nazarî ve felsefî yorumlar

77 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 64.

78 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 91-92.

79 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 239.

henüz oluşmamış, daha çok takvaya yönelik ibadet ve ahlakî tarafı ön plana çıkan yorumlar ağırlık kazanmıştır. Bu yorumların genelde her müslümanın uygulayabileceği, ayrıca sosyal hayatta insanların devamlı mutlu, huzur içinde yaşamalarının yollarını gösteren pratik ve anlaşılır ifadeler olduğu görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise bâtinî mananın zâhirden daha önemli ve daha üstün tutulduğu durumlar olmuştur.

2. İlk dönemlerde önce konunun ele alınıp işlenen konuya mesnet teşkil etmesi için ayet veya hadislerden deliller serdedilirken, sonraki dönemlerde doğrudan ayet veya hadisler ele alınıp metinden anlamlar çıkarılmaya çalışılmıştır.

3. Sûfîler karşıdaki insana hareket ve heyecan kazandırmak için her dönemde işârî yorumlarını sûfî sözleri ve menkabeleriyle, onların kıssa ve hikâyeleriyle, geçmiş peygamberlerin sözleri ve kıssalarıyla süslemişlerdir.

4. İlk dönemlerde sûfîler tevhid ve nübüvvet gibi inançla ilgili konularda selefi bir yaklaşım sergiledikleri, aşırı yorumlardan kaçındıkları, fikhî ve kelimî yaklaşımlarla barışık oldukları hâlde, sonraki dönemlerde farklı yaklaşımları sebebiyle mihne olayları ve ciddi tartışmalar yaşanmıştır.

5. İlk dönemlerdeki sûfî yaklaşımlarda sade ve açık dil kullanılırken, bir süre sonra temsili ve bâtinî yorumlar artmış, simge ve semboller kullanılmış, daha sonraki süreçte ise felsefî bir üslup kullanmışlardır.

6. İlk dönemlerde müteşabih ayet ve hadislerde geçen vech, ayn, yed, kalem, arş ve istivâ gibi ifadeler selef âlimleri gibi nasılsa öyledir diyerek kabul edilmiş, yorumlama yapılmamışken, daha sonraki dönemlerde müteşabih ayet ve hadisler yorumlanmıştır.⁸⁰

8. İşârî Tefsir Örnekleri

Birçok kaynakta, “İşte bugün sizin için dininizi kemâle yetirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’dan razı oldum...”⁸¹ ayeti nâzil olunca herkesin sevindiği, Hz. Ömer’in ise Peygamber Efendimiz’in vefatını sezerek ağladığı ve “Bir şey kemâle ulaştıktan sonra eksilmeye başlar” dediği rivayet edilir. Bu ayetin nüzûlünden dokuz, seksen veya seksen bir gece

80 Ahmet Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, Bursa 2005, s. 29-34.

81 Mâide 5/3.

sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir. Hz. Ömer'in fehmetmiş olduğu bu mananın, ayetin işârî boyutu ile ilgili olduğu kabul edilir. Çünkü ayet zâhiren Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili değildir. Ne var ki Hz. Ömer, "kemale erme" işaretinden, eksikliğin başlayacağını anlamış ve bu eksilmeyi Hz. Peygamber'in vefatı olarak yorumlamıştır.⁸²

Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687), "*Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman*"⁸³ ayeti hakkında, "Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını haber veriyor" şeklinde bir yorum yapması⁸⁴ işârî tefsirin bize ulaşan ilk örneklerinden biridir. İbn Abbâs bu tefsiri Hz. Ömer hayattayken ve henüz ortada tasavvuf diye bir kavram yokken, hicrî ilk asrın ilk çeyreği içinde yapmıştır.⁸⁵

Bir gün Hz. Ömer sahâbeye, "*Hangi biriniz, kendisi ihtiyarlamış ve çocukları da güçsüzken, altlarından ırmaklar akan, hurma, üzüm ve her çeşit meyveleri bulunan bahçesinin, ateşli bir kasırganın kopmasıyla yanmasını ister? Düşünesiniz diye Allah size ayetlerini böylece açıklar*"⁸⁶ ayetinin kimin hakkında nâzil olduğunu sormuş; onların "Allah daha iyi bilir" demeleri üzerine, kızarak "Ya biliyoruz ya da bilmiyoruz deyin!" diye çıkmıştı. Sonra İbn Abbâs o hususta bilgi sahibi olduğunu belirtmiş ve "Bu ayet bir amele misal verilmiştir" diyerek, "Allah'a ibadet eden, sonra şeytanın musallat olmasıyla isyan edip amellerini batıran zengin bir adamın amelini misaldir" açıklamasını yapmıştır.⁸⁷ Burada İbn Abbâs'ın ayetin zâhir manasından derûnî ve asıl maksut olan bir manaya intikal ettiği değerlendirilmesinde bulunmaktadır.⁸⁸

Ashâb-ı kiramdan Übeyy b. Kâ'b (ö. 35/656), "*Allah göklerin ve yerin Nurudur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık billur içindedir. Billur ise, inci misal parlayan bir yıldız gibidir ki; doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değmese bile ışık verir!...*"⁸⁹ ayetini, "Mü'minin göğsü kandil gibidir, onun içinde iman ve Kur'an ışığı vardır. O ışığı içinde barındıran billur ise mü'minin kalbidir. Kur'an ve iman

82 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 125.

83 Nasr 110/1.

84 Buhârî, "Menâkıb" 25.

85 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 72.

86 Bakara 2/266.

87 Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'an" 49.

88 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 23.

89 Nûr 24/35.

içinde ışık saçtığı için o kalp inci misali parlak bir yıldız gibidir. Işık saçan bu kaynağı tutuşturan ise Allah için ihlâslı olmak ve O'na ibadet etmektir" sözleriyle; kâfirlerin amelleri ile ilgili, "Ya da (küfredenlerin yaptıkları) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir ki, onu bir dalga бүрүмүштүр; üstünde bir dalga, onun üstünde de bir bulut bulunmaktadır. Kısacası üst üste yığılmış karanlıklar. Elini çıkardığı zaman, onu görme ihtimali bile yoktur. Allah, her kime bir aydınlık vermediyse, artık onun için hiçbir aydınlık yoktur"⁹⁰ ayetini de "bu ifadeler kâfire misaldir. Çünkü kafirin sözü karanlık, ameli karanlık, girdiği yer karanlık ve çıktığı yer karanlıktır. Kıyamet günü de varacağı nokta karanlık ve ateştir" diyerek tefsir etmiştir.⁹¹

Hız. Yunus'un balık tarafından yutulması hadisesinden⁹² bahsederken Mevlânâ, "Senin Yunus gibi olan rûhun, balık karnı gibi olan nefsinde pişti. O'nun Allah'ı tesbih etmekten başka kurtuluş çaresi yoktur... Bu âlem deniz, ceset balık, rûh ise sâhib-i hakikat'in nûrundan perdelenmiş Yunus gibidir. Eğer o rûh, ceset balığı içinde tesbih ederse kurtulur, yoksa hazmedilip yok olur" der.⁹³ Böylece ayetlerde geçen Yunus'u rûha, balığı cesede, denizi ise dünyaya benzetmiştir.

Mevlânâ, Bakara suresi 67-73. ayetlere konu olan sığır kesme hadisesini⁹⁴ nefsin riyâzet kılıcı ile öldürülmesi olarak yorumlamıştır. Muhiyiddin

90 Nûr 24/40.

91 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 127.

92 Sâffat 37/139-146: "Doğrusu Yunus da peygamberlerdendi. Dolu bir gemiye kaçmıştı. (Gemide olanlarla) karşılıklı kura çekmişti de yenilenlerden olmuştu (bu sebeple denize atılmıştı). Kendini kınayıp dururken onu bir balık yutmuştu. Eğer Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı, tekrar diriliş gününe kadar balığın karnında kalacaktı. Bitkin bir hâlde iken kendisini sahile çıkardık. Onun için, geniş yapraklı bir bitki yetiştirdik."

93 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, II, 3136-3144.

94 Bakara 2/67-73: "Hani Mûsâ kavmine, 'Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor' demişti. Onlar da, 'Sen bizimle eğleniyor musun?' demişlerdi. Mûsâ, 'Kendini bilmez câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım' demişti. 'Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın.' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki: O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi emrolduğunuz işi yapın.' Onlar, 'Bizim için Rabbine dua et de, rengi neymiş? Açıklasın' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır' dedi. 'Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki, o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır'. Onlar, 'İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin' dediler. Nihayet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı. Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Hâlbuki

İbnü'l-Arabî söz konusu kıssada bahsi geçen sığırın işârî anlamını hayvânî nefis olarak değerlendirmiştir. Nefsin vereceği zarardan korunmak için, onun günahları arzu eden hevâsının, keskin riyazet bıçağıyla kesilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁹⁵

Öte yandan, “*Karada ve denizde fesat ortaya çıktı*”⁹⁶ ayetindeki “el-berr” (kara) kelimesini insanın dış organlarına, “el-bahr” (deniz) kelimesini ise insanın kalbine ve ruhuna işaret ettiğini söyleyen sûfîler, ayette insanların yapıp ettikleri yüzünden, bedenlerinin de ruhlarının da bozulduğunu belirtmişlerdir. Ayetteki “el-berr” kelimesiyle nefslere, “el-bahr” kelimesiyle de kalplere işaret edildiğini nakleden sûfîler ise nefslerin fesadını ubûdiyette ihmale ve tembelliğe düşmek, kalbin fesadını ise rubûbiyet nurlarını müşâhede edemeyip ondan perdelenmek olarak zikretmişlerdir.⁹⁷

Sûfî müfessirler, “*Rabbinin rahmet eserlerine bak! Nasıl da ölümünden sonra yeryüzünü diriltiyor...*”⁹⁸ ayetini tefsir ederken, ayetin zâhirî manasını “yeryüzünün yağmurla canlanması”, bâtınî manasını ise “zikirle kalbin hayat bulması” olarak yorumlamışlardır.⁹⁹

9. Değerlendirme ve Sonuç

İşârî tefsir Kur'ân-ı Kerîm'in esrârını kavramış olan muhakkik ulemanın, âriflerin ve bir kısım sülûk erbabının, ilhâm-ı ilâhî ve feth-i rabbânî ile ayetleri zâhirî 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 öncelenerek zâhirî an-

Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktır. 'Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun' dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi). İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir.”

95 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 240-241.

96 Rûm 30/41.

97 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 242.

98 Rûm 30/50.

99 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 242.

lam dışlanmaz; aksine söz konusu tefsir ve yorumlar, ayetin zâhirî manasından ve tefsirinden sonra gelmek üzere ayetin muhtemel birçok anlamından biri olarak ortaya konur.

Muhakkik sûfîler işârî tefsirlerinde ayetlerin farklı algı düzeylerine hitap eden anlamlara sahip olduğunu düşünürler. Her sûfinin manevî tecrübesine göre ayetlerin kendini açtıklarından bahsederler. İnsanların temel algı araçları duyularıdır. Duyuları bakımından insanlar arasında farklar olabileceği gibi bu duyulardan elde edilen bilgileri saklayan, algılayan, değerlendiren, yorumlayan ve bu yoruma göre yargı veren güçleri bakımından da insanlar arasında farkların olabileceği sûfîlerin dikkat çektiği hususlardır. İnsanın duyu organlarının veri kaynakları kadar manevî yetilerinin derinliklerinde meydana gelen anlam farklılıkları da bir gerçektir. Kalb, ruh, hafa, ahfâ, sır, lüb gibi başka algı araçları da sûfîlere göre bilgi edinme yollarıdır. Dolayısıyla bu iç ve dış algı araçlarının zenginleşmesine ve bunların kullanımına göre insanların bilgi ve yorum yetenekleri de farklılık arz etmektedir.

Her ayetin farklı anlam dereceleri bulunduğu gibi ayeti yorumlayacak insanın da farklı algı ve anlam yetileri bulunmaktadır. Her yeni anlam insandaki yeni bir gücün varlığının kanıtıdır. Sûfîler fıkıh ve kelam âlimlerinin ortaya koydukları yorumları, itikadî ve fikhî düşünceleri kendileri için de bağlayıcı saymışlardır. Dolayısıyla tasavvuf, akide ve inanç alanında Ehl-i sünnet'in itikadî çizgisine, pratik konularda ise şer'î hukuka tam anlamıyla bağlanma çabası gütmüşlerdir. Şeriat ile hakikat arasında ilişki kuran sûfîler, aşırılıkların önüne geçmek için "şeriatın onaylamadığı bilginin geçerli olmayacağını" bir ilke olarak ortaya koymuşlardır. Bunun en önemli ifadesini ise "İki kaynaktan şahit bulmak" şeklinde özetlemişlerdir. Yine sûfîler şer'î bilgileri iç dünyalarına uygulamak ve ahlâkî kemale ermek suretiyle işârî yaklaşımlarının batınî firkalar muvacehesinde değerlendirilmesinin önüne geçmişlerdir. Ayrıca işârî tefsirlerin kişiye özel olduklarını ve bağlayıcılıklarının bulunmadığını ifade etmişlerdir.

Kaynakça

- Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 9, Ankara 2002.
- Algan, Refik, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, *Cogito*, Bahar 2006, sayı: 46.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Başer, Hacı Bayram, “Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkh-ı Bâyn”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2010/2, XXII, s. 101-102.
- Baz, İbrahim, *Abdûlebad Nuri-i Sıvasi Hayatı Eserleri Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Bolat, Ali, “Ebu'l-Abbas İbn Ata (ö. 309/922)'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 13, Temmuz-Aralık 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Celâleddin Rûmî, Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Çatak, Adem, *Şihâbeddin Sübreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafizğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid, “Süfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an”, çev. Ömer Özsoy, *İslamiyat*, cilt: II, sayı: 3, Ankara 1999.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmî'd-dîn*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- , *Mışkâtü'l-Envâr*, [Mecmûatü Resâil içerisinde], Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Haksever, Ahmet Cahid, *XI. Yüzyıl Bir Türk Türk Sufisi Yakub-ı Çerhî*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Hâris el-Muhâsibî, Ebü Abdillâh, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2003.
- Heysemî, Nûruddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1982.
- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
- İbn Balabân, Ebu'l-Hasen Emîr Alâüddin Ali, *el-İhsân fî takrîbi Şaîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. ve şrh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1986.

- Kara, Mustafa, *Dervişin Hayatı, Sûfînin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-İstılablar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- , *Gönül Mektupları*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Karapınar, Fikret, “Rivayetlerde İşâri Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, İstanbul 2007.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshak, *et-Ta’arruf li Meżbebi Ehli’t-Tasavvuf*, nşr. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, Kahire 1992.
- Kılıç, Mahmud Erol, “Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavga İmiş”, *Cogito*, sayı: 46, Bahar 2006.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fi ‘İlmi’t-Tasavvuf*, nşr Ma’ruf Züreyk & Ali Abdülhamid Baltacı, Dâru’l-Hayr, Beyrut 1993.
- L. Burns, Gerald, “Gazalî’nin Tasavvufî Hermenötiği”, çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, cilt: XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000.
- Lory, Pierre, *Kaşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı İlâhîyât -Seçmeler-*, haz. Mustafa Tatçı, DİB Yayınları, Ankara 2013.
- Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmîden Niyâzî-i Mısırî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlılık ve Bâtını Te’vil Gelenegi*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Schuon, Frithjof, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire 1318.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şüreybe, Dâru’l-Kitâbi’n-Nefis, Halep 1986.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muwâfaqât fi Usûli’s-Şerî’a*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1997.
- Tahrâlî, Mustafa, “Fusûs’ul-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Meseleler”, [*Fusûs’ul-Hikem Tercüme ve Şerhi* içerisinde], çev. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrâlî&Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, Ankara 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, nşr. Muhammed Bedruddin en-Na’sânî el-Halebî, Matbaatü’s-Saâde, Mısır 1908.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- , “İşâri Tefsir”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, TDV Yayınları, Ankara 2001.
- , “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- , “Kerâmet II”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sayı: 15, Temmuz-Aralık 2005.
- Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşâri Yorum”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, Bursa 2005.
- , “Hadiste İşâri Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Tuğra Matbaası, Isparta 2006.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sûfler, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)-*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.

Sönmez Kutlu: Evet, çok teşekkür ediyoruz Prof. Dr. Kadir Özköse beye. Kadir Bey'in sunmuş olduğu bu tebliği müzakere etmek üzere Prof. Dr. Ahmet Yıldırım bey aramızda bulunuyor. Buyurun Ahmet Bey, söz sizin.

Müzakere

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Müzakere

Sayın başkan, değerli misafirler, hepinizi saygıyla selamlıyorum. Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumunu ele alan bu sempozyuma katılmaktan mutluluk duyuyor, hazırlanmasında katkıda bulunan herkese şükranlarımı arz ediyorum.

Kur'an'ı bâtinî ve işârî tarzda yorumlama geleneğinin çok yönlü değerlendirilmesine ve her iki yorum tarzına ilişkin olarak tarihî ve fıkri kökler, temel argümanlar ve karakteristik özellikleri irdelemenin yanı sıra iki yorum tarzı arasında benzeşen ve farklılaşan yönlerin etraflıca değerlendirilmesini ve aynı zamanda Kur'an'ı bâtinî-işârî tarzda yorumlamanın gerek ilmî, gerek ahlakî açıdan ne ifade ettiği meselesinin netleştirilmesini hedefleyen bu toplantı biz, ülkemiz ve İslam dünyası için çok önemlidir. İnşallah sempozyum sonunda biz, ülkemiz ve İslam dünyasının sorunlarını çözecek öneri ve neticeler ortaya konur, diye ümit varız.

Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse de bu sempozyuma "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi" adlı tebliğiyle katılmış, değerli bilgiler sunmuş ve katkılarda bulunmuştur. Böylesi önemli bir konuyu ele alıp bizlere sunmasından dolayı kendisine teşekkür ediyoruz.

Tebliğ metninin giriş kısmında insanın modern dünyada maruz kaldığı düşünce sorunları ve arayışları üzerinde durulmuş, bunun yansımaları irdelenerek kapitalist zihniyetin şu anda bir pazar olarak mistisizme ve ezoterizme yönelmiş olduğu tespitinde bulunularak konunun alt yapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. "O hâlde ezoterik yaklaşımlar bugün neden bu kadar çok prim yapmaktadır? Sırrî ve gizemli akımlar neden bu kadar yaygınlık kazanır olmuş-

tur?" gibi soru ve sorunların cevabı ekzoterik ve ezoterik yaklaşımların mahiyetini çözümlemekten geçmekte olduğu yaklaşımı sergilenmiş, ayrıca İslam düşüncesindeki kimi kırılmaların daha çok nazarî, burhânî, irfânî, bâtınî ve işârî yorumların zâhir ve bâtın hakkındaki değerlendirmelerinden kaynaklandığı vurgulanmıştır.

Burada şu soru akla gelmektedir? Problemi ortaya koyarken zikredilen ekzoterik ve ezoterik felsefeyi zâhir ve bâtın kavramlarının karşılama durumu nedir? Tebliğde zâhir ve bâtın kavramlarıyla ilgili önemli bilgilere yer verilmekle birlikte bu sorunun cevabı net bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ayrıca felsefe tarihinin kadim örneklerinde ve dinler tarihinin farklı inanç sistemlerinde yer alan "zâhir" ve "bâtın" kavramlarının kadim kültürlerdeki düşünsel kökleri üzerinde daha iyi anlaşılması bakımından biraz daha durmayı hak etmektedir. Katkı mahiyetinde şu tespitleri paylaşmak isterim:

Kutsal metinlerin "zâhir" ve "bâtın" ayrımı ve bâtınî tefsir ve yorumlanışı insanlığın bu metinlerle karşılaştığı zamandan veya belki de daha öncesinden beri var olagelmıştır. Böyle bir yorum tarzı bu yönüyle ne sûfî harekete ne de İslam'a has bir yöntemdir. Tarihsel süreci hakkında bilgi verecek olursak, kaynaklarda Hristiyan ve Yahudi geleneğinde de bu tür bir yorum tarzı bulunduğu dair bilgiler mevcuttur. Hristiyanlığın erken dönemlerinde bilimsel anlamda Kitâb-ı Mukaddes tefsirinin ilk kurucusu kabul edilen Origen,¹ bu yorum biçimini sürdürmüştür. Metnin kendisini aşan bu yöntem Hz. İsa'nın Eski Ahit'te haber verildiği şeklindeki Hristiyan tezini doğrulamada kullanılmıştır. Alegorizmin Hristiyanlıkta aldığı bu biçimde tipoloji olarak da adlandırılmıştır. Hristiyan yorum geleneğinde var olan ve onların takip ettiği ve bizim de bâtınî diyeceğimiz bu alegorik çizgi, daha öncesine eski Helenistik Yunan'da Stoacılar kadar gitmektedir. Ayrıca İskenderiyeli Philon tarafından da geliştirilen bu yorum, sıradan okuyucunun anlayabileceği zâhirî anlamın ötesinde ve Tanrı'nın sıradan okuyuculardan gizlediği "anlam"a, ancak belli süreçten geçmiş ve belli tecrübeler edinmiş olanlar varabilir. Hatta onlara göre bu anlam, zâhire değil de ruha yönelen çok nadir kişilere açılmıştır.²

1 Bkz. Mehmet Aydın, "Hristiyanlık", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 342.

2 Bkz. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyat*, cilt: VI, sayı 4, Ankara 2003, s. 89-90 (15 nolu dipnot). Ayrıca bkz. Aydın, "Hristiyanlık", *DİA*, XVII, 341-343. İslam Düşüncesinde de Kur'an'ı sembolik okuma, sadece sûfilere has olmadığı görülür. Mesela İhvân-ı Safâ, Bâtınîler, felsefeciler ve bu gruplardan herhangi birine doğrudan girmeyen başka

İslam geleneğine baktığımızda dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması için ilk asırlardan itibaren önemli çabalar gösterildiği görülür. Bu süreçte ‘zâhir’i avâm, ‘bâtın’ı havâsla özdeşleştirip ‘tenzil’in karşısına ‘te’vil’-sûfî terminolojide ibarenin karşısına işare(t)i- koyan İslam irfan öğretisinin önemli bir parçasını oluşturan bâtinî yorum yönteminin İslam dünyasına taşınıp Kur’an nasslarına uyarlanması sürecinde önemli rol üstlenenlerle ilgili olarak, eldeki bütün veriler bâtinî te’vilin İslam dünyasına intikal sürecinde Yahudilik, Hristiyanlık ve Ortadoğu’daki Sâbiîlik, Maniheizm ve Mecûsîlik gibi çeşitli dinler ile Hermetisizm ve Yeni-Eflatunculuk gibi gnostik karakterli düşünce ekollerinden beslendiklerinde en ufak bir kuşku bulunmayan aşırı Şîî fırkaların öncülerinin ve bunların takipçilerinin başrol oynadıklarını göstermektedir.³ Bütün bunlar, yukarıda işaret edildiği üzere kadîm kültürlerde de bu tarz yorumun -doğrudan tam etkisi tartışmalı olsa da- izlerinin bulunduğunu göstermekte ve bu tarz yorumun doğmasına sebep olan amiller arasında zikredilmektedir.

Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse daha sonra sırasıyla Zâhir-Bâtın Çizgisi, Sûfîlere Yönelik Tepkisel Yaklaşım, Zâhir ve Bâtın Birlikteliği, Taasvufî Bilginin Kaynağı ve Elde Edilişi, İşârî Yorum Geleneği, İşârî Tefsirin Bâtınî Tefsirlerden Farkı, İşârî Tefsir Hareketi, İşârî Tefsir Örnekleri başlıkları altında konuyu incelemiş ve değerlendirme/sonuç kısmıyla tebliğ metnini nihayete erdirmiştir. Konuları birbiriyle ilişkilendirme noktasında başarı gözüktüğü de “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi” başlıklı bir tebliğde bu tür başlıkların olması konuyu ne kadar ihtiva eder veya ifade eder, konunun mahiyetini ne kadar ortaya koyar sorusunu akla getirmektedir. Belki bu tür başlıkların olması, başlık-içerik uyumu sorununu hissettirmektedir. Ancak Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse başarılı üslubuyla fark ettirmemeye çalışsa da uyum/uyumsuzluk sorunu kendini fark ettirmektedir. Bize göre böyle konu başlığında başlıkların şöyle olması daha isabetlidir: *Tasavvuf Kültüründe Bilgi ve Anlam, Anlam Alanı, Mutasavvıfların Anlama Yöntemlerinin Oluşumu ve Mahiyeti, Kullandıkları İstilahlar, Bâtın Kavramı, Yorumlarında Müracaat Ettikleri Kaynaklar, Kuralları, Değeri, Örnekler, Varılan Sonuçlar ve Öneriler.*

müfessirlerde pek çok ayeti zâhiri manasının dışında temsili bir şekilde okuma ve yorumlama cihetine gitmişlerdir. Mahmut Ay, “İşâri Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, 2011, s. 106.

3 Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 158.

Bu noktada Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse'ye haksızlık etmemek adına şunu belirtmek gerekir ki mezkûr konulara tebliğ metninde hiç yer verilmemiş demek insaflı bir değerlendirme olmaz. Tabii ki az çok yer verilmiştir. Ancak bizim üzerinde durduğumuz husus başlık ile içerik birbirini ne kadar karşılıyor ve ne kadar sistematik olduğudur. Herhâlde bunun tam karşıladığını söylemek zor. Ayrıca bizim tespitlerimizi haklı çıkaracak diğer husus da şudur: Başlıkların işleniş sistematığına bakıldığında tedahülleri barındırdığı fark edilir. Mesela, Zâhir-Bâtın Çizgisi, Zâhir ve Bâtın Birlikteliği ile İşârî Yorum Geleneği ve İşârî Tefsir Hareketi gibi başlıklar birbirine yakın başlıklar olduğu görülür. Ayrıca başlıkta yer alan ledünnî bilgi hakkında tebliğde hiçbir bilgiye yer verilmemesi dikkat çekicidir.

Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse girişten sonra daha sonra sırasıyla Zâhir-Bâtın Çizgisi, Sûfîlere Yönelik Tepkisel Yaklaşım, Zâhir ve Bâtın Birlikteliği konularına yer vermekte ve bizlere önemli bilgiler sunmaktadır. Bize göre tebliğde bâtın kavramı üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir. Bilhassa tasavvufdaki bâtın kavramının anlam alanı, nasıl anlaşılması gerektiği ve bâtından maksadın ne olduğu daha somut şekilde anlatılmış olsaydı istismar edilen hususların fark edilmesi ve anlaşılması daha kolay olabilirdi.

Daha sonra Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse Sûfî Bilginin Kaynağı ve Elde Edilişi başlığı altında mutasavvıfların bilgi yöntemi ve bilgi elde etme yöntemleri üzerinde durmakta ve burada direkt olmasa da dolaylı olarak tasavvufî yorum tarzına onların bilgi anlayışlarının kaynaklık ettiğine işaret edilmektedir. Bize göre tasavvufî yorumculuğu belirleyen en önemli faktörün sûfîlerin sahip olduğu bilgi nazariyesi (epistemoloji) ve bu bağlamda marifet anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Tebliğde de üzerinde durulan ve bizimde üzerinde durduğumuz husus, çağımızda metodoloji sorunları üzerine yaptığı çalışmalarla dikkatleri üzerine çeken Mağribli yazar Muhammed Âbid Cabirî'nin tespitleridir. O, İslam-kültür tarihi ve geleneğindeki metodolojileri üç temel kavramla tanımlamaya ve izah etmeye çalışmıştır. Usulcû, fakih, edebiyatçı ve kelimcülerin bütün farklılığa rağmen, usullerini ve anlama yöntemlerini 'beyan'; mantıkçı ve felsefecilerin usullerini 'burhan'; sûfîlerin, Şiîlerin ve Bâtînîlerin metodolojilerini ise 'irfan' kavramıyla tanımlamıştır. Ona göre Ehl-i Tasavvuf, bilgi sistemlerini ifade ederken bilginin en üst derecesine marifet adını verdikleri için onların metodolojisine irfan kavramıyla tanımlamıştır.⁴ Zikredilen bilgilerden bu tarz anlama ve yorumlamanın kabul edilen

epistemoloji (bilgi nazariyesi) ile yakından ilişkili olduğu ve onu etkileyen önemli faktörler arasında yer aldığı anlaşılrsa da, söz konusu olan bu tarz sūfî yorumların yegâne kaynağı sadece kalbe doğan ilham ve keşf olmadığı bizzat sūfîler tarafından söylenmiş, mutasavvıfların yorumlarında bu bilgiler kadar olmasa da aklî ve mantikî çıkarımlara dayalı rasyonel bilgileri de kullandığı belirtilmiştir. Bunlara tebliğinde Kadir hocamız da işaret etmektedir. Burada bizim üzerinde duracağımız husus Cabirî'nin irfan dediği, dinî ve tasavvufî literatüre işârî veya bâtinî olarak geçen bu metot, mesela Hakîm et-Tirmizî'de *hikmet*,⁵ *sır* ve *hakikat*⁶ Hamîduddîn Aksarâyî (ö. 730/1331)⁷ ile Cemâleddîn Aksarayî (ö. 791/1389), *el-Hussa*⁸, Eşref Ali Tanevî *el-Fâide* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu durumda Cabirî'nin mutasavvıfların yaklaşımı için kullandığı irfan metodunu bütün mutasavvıflar için genel geçer kabul etmek imkânsız gözükmektedir. Bazı sūfîleri, hem beyan hem de irfan metodu içinde, bazı- larını da her üç metodolojiyle değerlendirmek mümkündür. Mesela Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), birçok eserinde nassların bâtinîni araştırırsa da *Ki-tabu'l-menbiyyât* adlı eserinde tamamen fıkıhçı gibi hareket etmiştir.⁹ Bu durum, metotların şahıslara uygulanmasında genellemelerden kaçınmamızı gerektirmektedir.

Daha sonra Sayın Prof. Dr. Kadir Özköse, İşârî Yorum Geleneği, İşârî Tefsirin Bâtinî Tefsirlerden Farkı, İşârî Tefsir Hareketi, İşârî Tefsir Örnekleri başlıkları altında konular incelenmiş sonuç ve değerlendirme bölümüyle niha-yete erdirmiştir.

Sayın Özköse'nin tebliğinde fazlaca yer vermediği işârî tefsir ve yorumun değeriyle ilgili önemli olduğunu düşündüğümüz şunlara yer vermek istiyoruz: Genel bir düşünce olarak işârî tefsir ve yorumda bulunması gereken kurallar eksiksiz bulunduğu o tefsirin makbul olacağı ifade edilmiş, makbul olma-

diğerleri, İstanbul 2000, s. 329. Ayrıca bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 133.

5 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fi Eḥādîs-i-Rasûl*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, I, 139; III, 101; IV, 159.

6 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I, 183, 188, 195, 197, 203; II, 274, 323; III, 86; IV, 58, 117.

7 Bkz. Enbiya Yıldırım, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, Diyarbakır 2006, s. 142.

8 H. Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, s. 71-72.

9 Bilgi ve örnekler için bkz. Yavuz Köktaş, *Hakîm et-Tirmizî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Hadis Şerh-çiliğine Katkısı*, (yayınlanmamış çalışma), s. 119-134; Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2003.

sının manası ise; onun reddedilmemesi olarak anlaşılmıştır. Yoksa onu kabul etmenin vacip olması değil. Reddedilmemesi konusuna gelince, bir kere o zâhire aykırı olmayıp, lafzı delalet etmediği bir anlama da yorumlamak değildir. Ona aykırı olan veya onunla çelişen bir şer'î delil de yoktur. Onu kabul etmenin vacip olmadığı durumuna gelince, çünkü o vicdana özgü şeyler ve ilhamlar türünden olup, ne bir dile dayanmakta, ne de bir burhana istinad etmektedir; bunlar ancak, sûfînin kendi nefsinden hissettiği bir durum olup, onunla Rabbi arasında bir sırdır. Onun buna sarılması ve kendisi dışında hiç kimseyi onu zorlamaksızın, gereğine göre davranması gerekir.¹⁰ Bu noktada işârî veya tasavvufî yorumların anlaşılması için şu tespitlerin de dikkate alınması gerekmektedir. İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre yorumlar iki tür olur. Birincisi, yorumun bilinen, açık manaya ters düşmesidir ki, bu yorum bâtıldır. İkincisi ise özü itibariyle doğru olan yorumdur. Bu tür yorumda sûfîler Kur'an ve sünnette bulunan bir lafzı farklı bir manayı ifade edecek tarzda anlamaya çalışırlar. Bundan dolayı da çıkardıkları anlamlara "işârât" adını vermişlerdir.¹¹ Birinci tür yorumlar, İbn Teymiyye'ye göre bâtıldır. İkinci tür yorumlar ise pek çok kimsenin kafasını karıştırmıştır. İkinci tür yorumlarla ilgili iki durum söz konusudur:

a- Bunlardan ilki, "lafızdan bu işârî mana kastedilmiştir" şeklinde bir söz söylenmesidir. Bu söz Allah'a bir iftiradır. Zira her kim "*Allah bir inek kesmenizi emrediyor*"¹² ayetindeki inek sözcüğünden "nefs"i; "*Firavuna git*"¹³ ayetindeki Firavun'dan "kalb"i kastedildiğini ileri sürerse, bilerek ya da bil-meyerek Allah adına yalan söylemiş olur.

b- İkincisi ise, ortaya konulan anlamın lafzın manası, yani muradı türünden değil, itibar ve kıyas kabilinden olmasıdır. Bu, bir nevi kıyastır. Nitekim fıkıhçılar bunu kıyas, sûfîler ise "işaret" diye isimlendirdiler. Bu da tıpkı kıyas gibi sahih ve bâtıl olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tür kıyas bâtıldır. Sahih olanına gelince buna şu örnek verilebilir: Her kim "*içinde köpek ve cünüp kimse bulunan eve melek girmez*"¹⁴ hadisinden hareketle kibir ve haset gibi kendisini

10 Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs., II, 378; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, Beyrut 1988, II, 81.

11 Takiyyüddin İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Adil Bolat, *Tasavvuf*, (2001) 2: 6, s. 279-280.

12 Bakara 2/67.

13 Tâhâ 20/24.

14 Buhârî, "Meğâzî" 12; "Libâs" 88; Tirmizî, "Edeb" 44.

kirleten huylar bulunduğu sürece kalbe imanın hakikatleri yerleşmez gibi bir kıyas geliştirirse bu doğru bir kıyas olur. Çünkü Allah “İşte onlar kalplerini Allah’ın temizlemek istemediği kimselerdir”¹⁵ buyurmaktadır.¹⁶

Benzer hususlara Teftâzânî (ö. 793/1391), Nesefî’nin (ö. 508/1115) akâid kitabını şerh ederken işaret etmiştir.¹⁷ Zerkeşî (ö. 794/1392) ise bu yorumların değeri hususunda şunları söyler: “Sûfîlerin Kur’an hakkındaki yorumlarının tefsir değeri taşımadığı, bu yorumların tilavet esnasında onların iç dünyalarında ortaya çıkan birtakım ilhamlardan ibaret olduğu söylenmiştir.”¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân* adlı meşhur eserinde konuya selevî Zerkeşî’den iktibas ettiği cümlelerle başlamış ve bu konuda biraz daha dirayetli davranarak bizzat kendisi, “Sûfîlerin Kur’an hakkındaki yorumları tefsir değeri taşımaz” deme cesaretini göstermiş; ancak her nedense söz konusu yorumların niçin tefsir değeri taşımadığını gerekçelendirmemiştir.¹⁹ Elmalılı Hamdi Yazır ise “Sûfîlerin ve feylesofların yaptığı gibi bir takım felsefî ve indî mülâhazalarla Kur’an’ı tefsir etmeye çalışmak, şeytanın vesvesesi değil midir?” sorusuna cevaben şöyle der: “Allah’ın kelamını, yarattığı hilkata nazar ve âfâk ve enfüsteki âyâtını tefekkür ve mütâlâa ederek anlamaya çalışmak, şeytanın vesvesesi değil, Kur’an’ın nazar ve tefekkür emirlerinin icabı olduğu da unutulmamak gerekir.”²⁰ Yine Elmalılı, sûfîlerin işârî tefsirleri hakkında şu mutedil değerlendirmeyi yapar:

15 Mâide 5/41.

16 İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale”, s. 280-281.

17 “Nasslar zâhir manaları üzerinedir. Onları münasebetsiz olarak başka manalara çekmek, bâtin ve ilhâd ehlinin iddiasıdır. Bâtınîlere Bâtînî denmesinin sebebi, nassların zâhir manalarını kabul etmemeleridir. Onlar böylece Şeriâtı=dini bütünüyle kaldırmayı düşünürler. Bazı muhakik âlimler demiştir ki, nasslar zâhirleri üzeredir. Bununla beraber onlarda, tasavvuf ve sülûk erbabına açılan bir takım ince manalar, gizli işaretler vardır ki, bunlarla zâhir mana rahatlıkla bağdaşır. Sa’düddîn Mes’ûd et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefi*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1988, s. 105-106.

18 Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut, trs., II, 170. Sünnî İslâm’ın tasavvufa teslim olduğu VIII. (XIV) yüzyıl ve müteakip dönemlerde Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerin işârî tefsirin kabul ya da reddi hususunda ortaya koymuş oldukları tavır oldukça ilginçtir. Zira adı geçen iki âlimin “Sûfîlerin Kur’an Hakkındaki Görüşleri (Yorumları)” alt başlığı altında yapmış oldukları değerlendirmeler analiz edildiğinde, paradoksal bir durumla karşılaşmaktadır. Şöyle ki Zerkeşî *el-Burhân*’da Kur’an’daki hafz çeşitleri hakkında yüz küsur sayfa izahta bulunmasına karşın (Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 103-220) sûfîlerin Kur’an hakkındaki yorumlarının tefsir değeri taşıyıp taşımadığı konusunda bir cümlelik izahla yetinmiştir. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 206.

19 Ebu’l-Fazl Celâlüddûn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2011, s. 777; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 206.

20 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, IX, 6425.

“Nusûs ve muhkemâtın zâhirini ibtâl etmeyecek vechile Kur'an'ın rûhî ve vicdânî zevklere doğabilen işârât ve te'vilâtından bahseden Sûfiyye tefsirlerinin hepsini de Karâmita ve Hurûfiyye bâtinîyyesi gibi zenâdikadan saymak da doğru değildir... Zâhirî meânî ve ahkâmı beyan ve tesbitten sonra onlara münâfî olmayacak vechile bir takım işârât ve te'vilâtta da bahseden zevâtın sânihâtından istifade etmemek de mahrumiyet olur.”²¹ Her ne kadar böyle olsa da yine de bu tarz yorumun sübjektiviteden uzak ve istismara açık olmadığını söylemek zordur.

İşârî tefsir, Gazzâlî'nin tasavvufa kazandırdığı meşrûiyetle birlikte, Sün-nî çevrelerde açıktan veya zımnen kabul görmüş ve bu kabul çerçevesinde sûfîlerin zâhirî anlamı inkâr etmedikleri, buna karşın İsmailîler'in Kur'an'ın zâhirî anlamlarını ve şer'î mükellefiyetleri bütünüyle yok saydıklarına ilişkin bir konsensus oluşmuştur.²² Konu hakkında elde edilen veriler özetle değerlendirildiğinde, âlimler ile sûfîler arasında, ayet ve hadisleri anlamada en çok tartışma konusu olan, “nassların bir zâhirî bir de bâtinî yorumu” olduğu fikrinin, taraflar arasında daima tenkit konusu olduğu görülmektedir. Çünkü bu yaklaşım farkı, Kur'an ve sünneti anlamayı kökten etki eden bir metot farkı olarak değerlendirilmiştir.²³

Bütün bunların yanında mutasavvıfların eserlerinde nassları anlamada ortaya koydukları yorumları bir metodoloji kurma olarak niteleyebilir miyiz? Sorusuna cevap bulmak noktasında da bir şeyler söylemek istiyoruz. Aslında bir metodolojinin iki özelliği olan nesnellik ve genellik sûfîlerin yorumlarını metodoloji olarak nitelemeye engel teşkil etmektedir. Çünkü Sayın Özköse'nin tebliğinde de işaret edildiği gibi sûfîler ilk planda nesnel anlamı arama peşinde değillerdir. Onlarda öznel tecrübeler ön plandadır. Bu nedenle metnin ilk anlamı, yani zâhirî anlam onları birinci derecede ilgilendirmemektedir. İkinci olarak sûfîler Kur'an veya hadîs metinlerinin tümünü anlamaya çalışmamaktadırlar. Ayrıca metinler arası ilişkilerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair de bir metotları bulunmamaktadır. Bu itibarla onların bir metodolojiye sahip olduklarından bahsetmek zor gözükmemektedir, ancak bir *yaklaşım tarzına* sahip olduklarını söylemek mümkündür. Zira onlar manevî tecrübelerden yola çıkarak Kur'an

21 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5613.

22 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 206.

23 Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, İstanbul 2007, s. 247.

ve hadîs metinlerine yeni yorumlar getirmektedirler. Bu ise farklı bir yaklaşım tarzıdır. Burada ayrıca önemli olan ise sûfîlerin bu yaklaşımlarının genel metodolojinin neresinde olduğudur.²⁴ Ancak bu yaklaşım, büyük oranda geleneğin meşru kabul ettiği yöntemsel sınırlar içerisinde istenilen yeri bulamamıştır.

Sonuç olarak bu tarz yorum şeklinin İslam Düşüncesine canlılık ve zenginlik kattığı ve belli kurallar dâhilinde yapıldığı belirtilse de nihayetinde dinin zâhirinden uzak²⁵ ve istismara açık yönlerinin olabileceği de belirtilmiştir. İstismar noktasında her zaman olduğu gibi günümüzde bile bu istismarın tezahürlerini görmek mümkündür. Bâtînî yorumla ilgili yapılan bir çalışmada varılan şu neticeler bu yorum tarzının -belki ilk dönemler için kesin hatlarıyla aynı şeyleri söylemek zor olsa da- geldiği durum ve değeri konusunda bize bazı ipuçları vermektedir: “İsmâîlîlerin bâtını te’vil argümanlarıyla sûfîlerin işârî yorum yöntemleri arasında en azından nazarî düzeyde hiçbir fark yoktur. Tefsir tarihinde İsmâîlîlerin mahkûm edilip sûfîlerin temize çıkarılması ise kesinlikle tasavvufun Sünnîlik içinde eritilmesi sürecinden sonraki bir durum olduğu göze çarpmaktadır. Kaldı ki önde gelen bâtînî müellifler ısrarla kendilerinin Kur’an’ın ve hadislerin zâhirî anlamalarını inkâr etmediklerini söylemektedirler.²⁶ Ayrıca bu tür yorumların dinin doğru anlaşılmasında zararlarının da olmadığını söylemek zordur. “Nassların lafız ve ruhunu insanın beden ve ruhuna benzeten Ramazan el-Bûtî, nasıl ki ruhun bekâsı için bedeninin korunmasına ihtiyaç varsa, nassın ruhuna itibar için de lafzının korunmasına ihtiyaç vardır”, der ve lafzın delalet ettiği mana iptal edilerek ruha itibar etmenin bir gaflet olduğuna dikkat çeker.”²⁷ Ayrıca bütün İslam ilimleri, metni ve onun kendini esas alan bir özelliğe sahiptir. Bu noktada İbn Haldûn, (ö. 808/1405) Kur’an ve hadisin ancak lûgat, nahiv, beyan ve edebiyat gibi dilbilimleri yardımıyla anlaşılabilceğini belirtmektedir.²⁸

İşârî, bâtînî veya irfanî yorum, daha özel çalışmalara ihtiyaç duyulan önemli bir konudur. Bu sempozyum bir başlangıç sayılabilir. Daha güzel, fay-

24 Yavuz Köktaş, *Hakîm et-Tirmizî’nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Hadîs Şerhçiliğine Katkısı*, s. 57.

25 Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe Din-İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 363.

26 Bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 270-282.

27 Mehmet Erdoğan, *Akıl Vahy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 281 (Bûtî, *Davâbitu’l-Masala*, I. 38’den naklen).

28 Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dîmaşk 2004, II, 174-175.

dalı meclis ve çalışmalarda buluşmak dileğiyle.

Sönmez Kutlu: Ahmet Bey'e değerli katkı ve eleştirilerinden dolayı çok teşekkür ediyorum. Eğer Kadir Bey cevap vermek isterseniz size iki-üç dakika verelim. Sonra bir ara vereceğiz. Aradan sonra kaldığımız yerden devam edeceğiz.

Prof. Dr. Kadir Özköse: Ahmet Bey'e katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Tabii süre kısıtlı olunca ben bazı hususları belirtmeden geçmek durumunda kaldım. İlk noktada kadim geleneğinden hareketle bu yorum tarzının tarihî köklerine inilseydi... Ben metnimin başında iki sayfa daha çok dinler tarihi bağlamında, dinler tarihi sarkacı içerisinde diğer dinlerin kutsal metinleri yorumlarken bâtinî/teosofik yaklaşımları ile İslam düşünce geleneğinde de Sûfîlerin veya Bâtınîler'in yorum geleneğinin benzeşme noktalarını kısmen belirtmiştim. Tabii o doğrultu içerisinde bu da tartışılabilir.

Başlık ile içerik arasındaki uyum konusuna gelince, ben Ahmet Hocam'a katkılarından dolayı tekrar teşekkür ediyorum. Metni tekrar düzenlerken bu hususu değerlendireceğim. Ama Câbirî'den yapmış olduğum alıntıda veya burhan-ırfan bilgi türlerini Câbirî ifade ederken, Şîî-Sûfî geleneğini "ırfan" olarak nitelendirdiğini söylüyordu. Câbirî'nin söylemesine gerek yok, sûfîler zaten kendi bilgilerini "marifet" olarak nitelendiriyorlar. Biraz önce ben Kelâbâzî'den bahsettim. Zirve anlamında, sûfîlerin zirve bilgilerini ifade ederken "marifet" tanımlaması kullandığını belirttim. Tabii ilk dönem sûfîlerin marifete yükledikleri anlam ile sonraki sûfîlerin felsefî marifet çizgisini aynı potaya koyduğumu veya genelleştirdiğimi de iddia etmiyorum. O nokta içerisinde, tasavvufî bilgiyi ifade eden en özel kavramın, Câbirî'nin kavramı değil, sûfîlerin kendi kavramları olduğu için ben "marifet" kavramının kullanılmasının gerekli olduğunu düşünüyorum.

Sûfîlerin metodolojik anlamda yaklaşımları vurgulanamaz mı? Ki sûfîlerin kendisi bunları söylüyorlar zaten, "Usulsüz vusûl olmaz" diye. Usulü olmayan bir düşünce sisteminin varlığını mesela Süleyman ed-Dârânî kendisi reddediyor. "Evrâdî olmayanın vâridâtından bahsedilemez" diyor. Bir arkaplanın, altyapının ve düşünce sacayağının oluşması gerektiği ifade ediliyor; ama şuna katılıyorum: Sûfî gelenek –tabii bireysel bir tecrübe olduğu için- işârî yorumlar da hiçbir zaman dayatılan, mutlak olarak görülen veya mesned teşkil etmesi istenilen yaklaşımlar değildir. Sûfîler, işârî yorumların izafî olduğunu,

bağlayıcılığının bulunmadığını; kişiye özel olduğunu ve kendi deneyimleri, tecrübeleri ve algıları olduğunu ifade ettiği için o metodolojik dokunun her sûfinin kendi özelinde kurulabileceğini ifade ediyor. Saygılarımı sunuyorum.

Sönmez Kutlu: Teşekkür ediyorum. Son söz olarak özellikle şunu söylemek isterim. Tabii çok büyük bir tarihî geçmişi inceliyoruz ve çok önemli birçok kavram üzerinden bunu yapıyoruz. Bence asıl, metod sorununun çözülmesi gerekiyor. Çünkü Sûfilîğin de kendi içerisinde binbir çeşidi var. Bunu dönemlendirmek lazım; coğrafyaya göre, belki dönemlere göre, içinde bulunduğu siyasî idareyle ilişkilerine göre vs. Bunları aslında tarihsel süreç, tarihsel akış şeması içerisinde ele almak gerekiyor. Böyle yaparsak genellemelerden daha uzak durmuş olacağız. Daha analitik çalışmalara ihtiyacımız var.

Sönmez Kutlu: Evet, çok kıymetli hâzirûn, şimdi, üçüncü konuşmacımız olarak, “İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı” başlıklı tebliğini sunacak olan Prof. Dr. Fikret Karapınar hocamıza bırakıyorum sözü.

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı

Giriş

Nassları anlama ve yorumlama çabaları, ilk asırdan itibaren başlamış bir faaliyettir. Hicrî II. asırda başlayan Kur'ân'ı Kerîm'i baştan sona tefsir çalışmaları, hadiste biraz gecikmeli olarak başlamıştır. Hicrî IV. yüzyıla kadar münferit ve derleme hadislere yapılan şerh çalışmaları, bu asırdan itibaren yeterli görülmeyip müstakil hadis eserlerine yönelmiştir. Şârihler, Hz. Peygamber ve ashabından itibaren kendi dönemlerine kadar gelen yorum çabalarını ve tarzlarını kitaplarına yansıtmışlardır. Oldukça fazla emeğin sarf edildiği bu ilk dönem şerhlerinde aynı zamanda farklı yorumlama yöntemlerinin kullanıldığı da dikkati çekmektedir.

Yorum yapanların mizaç ve karakterleri, yaşadıkları sosyal çevre, aldıkları eğitim, sahip oldukları eğilim ve bakış açıları şerh ve tefsir ameliyesine etki etmektedir. Bu durumun, âlimlerin nassları yorumlama tarzlarına yansıdığı; *zâbirî*, *işârî*, *Ehl-i Sünnet bâtinî*, *Şîî-İsmâîlî bâtinî* ve *lügavî* olmak üzere beş çeşit yorum biçimi şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.

İşârî ile bâtinî yorum kaynaklarda genellikle birbirine karıştırılmaktadır. Oysa bazı klasik kaynaklarda dahi işârî ve bâtinî yorum birbirinden ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Müfessir ve şârihlerin ayet ve hadisleri, yani nassları anlama ve yorumlama yöntemleri, birbirine yakınlık arz etmektedir. Tefsir ve şerhler dikkatlice tetkik edildiğinde bu benzerlik fark edilmektedir. Çalışmada, nassları yorumlama geleneğinin tüm boyutlarıyla ele alınması araştırmanın hacmi-

ni aşmaktadır. Burada sadece yorum biçimleri ve türleri bazı yönleriyle ortaya konularak tespitler yapılacaktır.

Bu çalışmada, söz konusu beş yorum tarzı, ayrı ayrı ele alınarak birbirlerinden ayrıldıkları noktalar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte nassları yorumlama yöntemlerinin tespiti denemesi yapılacaktır.

I. Anlam ve Yorum Kavramları

1. *Anlam*

Türkçede mana ile eş anlamlı kullanılan *anlam*, “bir kelimeden, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey, bunların hatırlattığı düşünce veya nesne, mana, fehva, valör” demektir.¹ Anlam konusunda insanı şaşırtacak kadar farklılıklar gösteren görüş, yaklaşım ve kuramlar dile getirilmektedir.² Anlama ve yorumlama konusunda dilbilimciler, anlambilimciler ve yorum bilimciler arasında ortak bir tanıma ulaşılamamıştır.³ Bu iki kavram hakkındaki felsefî tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Muhtelif tanımlardan seçtiğimiz birkaçı şu şekildedir:

Anlam (anlamlama), bir nesneyi, bir varlığı bir kavramı, bir olayı, zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluşturmaktır.⁴ Diğer bir ifadeyle anlama, bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriği kavrama⁵ ya da düşünmenin, algı alanına giren olayları herhangi bir yansımaya başvurmadan doğrudan doğruya kavramasıdır.⁶

Dilthey'e (ö. 1911) göre *her anlama* bir yeniden üretmedir. Yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, iç deneyimden kişiye özel yaşanmış

1 TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

2 Koç, Turan, “Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu-*, 17-18 Mayıs 2001, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bakanlar Matbaası, Erzurum, s. 20.

3 İlgili tartışmalar için bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000, s. 24-33. Ayrıca bkz. Guiraud, Pierre, *Anlambilim -La Sémantique-*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1999, s. 23-142; Rickman, Hans Peter, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Sam-sun 2000, s. 38-72; Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum -Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması-*, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 33-136.

4 Guiraud, *Anlambilim -La Sémantique-*, s. 23. Ayrıca bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-25.

5 Rickman *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 51.

6 Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 65-66.

durumlardan yola çıkma zorunluluğu vardır.⁷ Heidegger (ö. 1976)'e göre ise *anlamak*, insanın varlığının anlaşılmasıdır. İnsanlar bir metni anladığında aslında kendilerini anlamış olurlar.⁸

Kısaca **anlamaya**, bir metni okuduğumuzda ilk anladığımız şey(ler) denilebilir. Buna cümlelerin “sözlük anlamı” da demek mümkündür. Cümlelerin sözlük anlamından herkes bir şeyler anlamaktadır. Bu Gadamer'in (ö. 2002) deyimiyle, bir nevi ön-anlama (pre-understanding)dir. Zira bu, üstünkörü ve yoruma açık ön-kavrayıştır ve bizim kendi önyargılarımızdan kaynaklanan şeydir. Gramatik yorumlar, ön-anlamanın bileşenleri durumundadır.⁹ Anlama ile yorumu eşanlamli görenler bulunmakla birlikte, farklı anlama geldiklerini belirtenler de vardır. Bu kadim bir tartışma olup hâlâ devam etmektedir.

2. Yorum

Yorum, “bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma, tefsir; bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirmeye; gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarma; bir ürünün, bir modelin, bir sanat eserinin farklı bir açıdan ele alınarak yeniden oluşturulmuş biçimi, versiyonu” anlamlarına gelmektedir.¹⁰

Yorum ancak anlamanın tek başına yetmediği noktalarda söz konusu olmaktadır.¹¹ Haddi zatında yorum anlamın üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla bir ayet ve hadisi okuyan herkesin zihninde, metnin işaret ettiği, doğrudan kavranabilecek bilgiler oluşur. Ancak ayet ve hadislerdeki lafızların işaret ettiği farklı anlamların kavranabilmesi için metinlerin yorumlanması gerekir. Buna göre nassların yalın anlamlarını pek çok kişi kavrayabilirken, metinlerdeki detaylı yönlerin ortaya çıkarılabilmesi birtakım düşünce yöntemleriyle mümkün olmaktadır. Ayrıca Kur'an ve hadis ilimlerini bilmek de gerekmektedir.

7 Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s. 38.

8 Şebusteri, Muhammed Müctehid, “Kuran Metnini Anlama Yöntemi Olarak Hermenötik”, <http://www.islamiyorum.com/yazdir.php?mkid=336> (erişim: 01.05.2013), (Şebusteri'den naklen).

9 Hirsch, E. D., “Gadamer'in Yorum Teorisi”, çev. Ramazan Ertürk, *İslâmi Araştırmalar*, cilt: 16, sayı: 3, 2003, s. 412-415.

10 TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

11 Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 139.

Hermenötikçilerin kahir ekseriyetine göre yorum, bireylere göre değişen ve her biri doğru kabul edilen yaklaşımlardır. Bu yaklaşım tarzı metnin yorumunu sınırsızlaştırarak yorumu karmaşık ve sorunlu bir ameliye hâline dönüştürmektedir. Oysa İslam, bireylerin nefislerini değil, **nassları ve usulü esas/merkez alan yorum tarzını** benimsemektedir. Dolayısıyla İslam'da nassların şekillendirdiği birey, toplum ve ortam önemlidir. Bununla birlikte İslam'ın değişmez kuralları yanı sıra yorumlanabilecek ilkeleri de söz konusudur.

Dinî olsun veya olmasın metinlere anlam yüklenirken *lafız* ile *mana* veya *dil* ile *mantık* ilişkisi, yorumcuları meşgul ettiği için ayrıca önem arz etmektedir. Dolayısıyla metne anlam verirken bu ikili ilişki, yorumla ilgili yönelimi belirlemektedir. Bir metni yorumlarken bigâne kalınamayan bu ilişkiyi tüm yorumcularda (müfessir ve şârihlerde) görmek mümkündür. Ancak *bâtını yorum* yapanları bunların dışında değerlendirmek isabetli gözükmemektedir. Buradaki temel sorun, anlamı genişleyen lafza ne kadar, manaya ne kadar itibar edileceği meselesinde düğümlenmektedir.¹² Bu problemin farkında olduğu anlaşılan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), nasslara anlam verirken Arap dili kurallarının esas alınması gerektiğinin altını çizmekte, *bâtın ehli* ile *mükâşefe ilmine* göre yorum yaptığını iddia eden sûfilere eleştirmekte ve Arapçaya özgü delillerden yoksun olan manaların tümünü bâtil olarak görmektedir.¹³ Zerkeşî (ö. 794/1392) de **Arap dil kurallarına ve lafzın zâhirine** dayanmayan yorumun doğru olmayacağı kanaatindedir.¹⁴

Nassların doğru anlaşılması ve yorumlanması için Kur'an ile sünnet arasındaki ilişkiden dolayı, birini anlamak amacıyla geliştirilen usulün benzeri ötekine de uygulanmıştır. Binaenaleyh Fahreddin er-Râzî ile Zerkeşî'nin Kur'an'ı anlamak, diğer bir ifadeyle yorumlamak için koştukları şartları hadis şerhlerine de uyarlayarak/teşmil ederek kullanmak mümkündür. Nitekim geçmiş âlim-

12 Lafız-anlam veya dil-mantık münasebeti tartışmaları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 53-145; Taş, İsmail, *Ebü Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya 2006, s. 53-76. Ayrıca bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ablaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul trs., s. 71-326; Suruş, Abdülkerim, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması*, Kıyam Yay., İstanbul 1989, s. 15-150.

13 Bkz. Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr, (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXVII, 96. Ayrıca bk. Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 140-141.

14 Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ğur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire 1984, II, 156.

lerin söylediklerinden istifade ettiği anlaşılan Taşköprüzâde (ö. 968/1561)'nin, “şerh”i “*Resûlullah’ın hadis-i şeriflerdeki muradını kavâid-i Arabiyye ve usûl-i şer’iyye hasebince bi kadri’t-tâka*” şeklinde tanımlaması dikkat çekmektedir.¹⁵

II. Nassları Anlamada Kullanılan Yorum Biçimleri

Allah’ın kitabının tefsiri, tarihte olduğu gibi günümüzde de tefsircileri diğer bir ifadeyle yorumcuları hayli yormuştur. Hz. Peygamber’in hadisleri için de benzeri uğraş söz konusudur. *Hiçbir yorumcu (müfessir ile şârih) kendisinin yorumunun nihai olduğunu iddia edememiştir.* Gelinek noktada temel sorunlarımızdan biri, Kur’an ve sünnetin *benzerlik arzeden* anlama ve yorumlama faaliyetinin güncellenmesi meselesidir. Bugün bize ait olan bu sorunun, tarihte de aynı oranda var olduğuna hükmetmek isabetli bir yaklaşım olmamalıdır.

Hadisleri şerheden şârihlerin tarih boyunca hadisleri *zâbirî, îşârî, Ehl-i Sünnet bâtınî, Şiû-İsmâilî bâtınî ve lügavî* olmak üzere beş türlü yorumladıkları görülmektedir. Şârihlerin bu tutumlarının yaşadıkları sosyal çevre, dönemin siyaseti, aldıkları eğitim, yetiştikleri aile ortamı ve bireysel eğilimler gibi çeşitli etkenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Buradan hareketle **muaddislerin hadis metinlerine, umumiyetle fıkıh-kelam merkezli yaklaşarak metnin zâbirini yeğleyip zâbirî yorum yaptıkları** bilinmektedir. **Sûfiler**, hadisleri şerh ederken çoğunlukla insan eğitimini merkeze alan ve zaman zaman da sezgisel metodu kullanan *îşârî* yorumla temayüz etmişlerdir. Ehl-i Sünnet çizgisinde olan **bazı sûfiler**, nassları, ekseriyetle *sünnî bâtınî tarzda yorumlamışken Şiû-İsmâilîler* umumiyetle bir usul ve kurala bağlı kalmaksızın işlerine geldiği şekilde, yani *bâtınî* tarzda şerh etmişlerdir. **Dilci şârihlerin rivayetleri daha çok sentaks ve dil bilgisi, yâni lügavî yönden yorumladıkları** görülmektedir.¹⁶ Ayrıca sûfilerin hadislere getirdikleri yorumlar dikkatlice incelendiğinde, onların “toplumsal hadis yorumculuğu” diyebileceğimiz tarzı benimsedikleri söylenebilir. Onların rivayetleri, fikhî veya itikadî yönden ziyade, içtimai ve terbiyevî boyutlardan ele aldıkları dikkati çekmektedir.

15 Bkz. Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-Sâ’ade ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevdu’âtü’l-’Ulûm*, Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 341; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul 1989, s. 142.

16 Konu hakkında bilgi için bkz. Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri “...Oruç bana aittir...” Hadisi Örneği”, *Marife Dergisi*, yıl: 9, sayı: 1, Bahar 2009, s. 57-98.

Buraya kadar yapılan tespitler çerçevesinde yorum biçimleri şöyle sıralanabilir: 1. Zâhirî, 2. İşârî, 3. Ehl-i Sünnet bâtınî, 4. Şîî-İsmâîlî bâtınî, 5. Lügavî

1. Zâhirî Yorum

Zahr ve *zuhûr* sözcüğünün ism-i fâili olan *zâhir* kelimesi, ileride değini-
lecek olan *bâtın* sözcüğünün zıt anlamlısı şeklinde kullanılmakta olup “göz ve
basiretle bariz görünen, meydanda ve açıkta olan, âşîkar ve net” gibi manalara
gelmektedir.¹⁷ Râğîb el-İsfahânî (ö. 425/1033), beş duyu organı ile algılanan
ve hissedilen şeyler için *zâhir*, idrak edilmeyenler için *bâtın* kelimesinin kul-
lanıldığı bilgisini nakletmektedir.¹⁸ Dolayısıyla kelimeden ilk akla gelen sarîh
mana, lafzın *zâhirî anlamıdır*. Bu anlam, net olarak algılanır ve hissedilir.

Hadis şerhlerinde çoğunlukla başvuru olan *zâhirî* yorum ile usulcülerin en
çok kullandığı klasik anlama yöntemi olan *lafzî delâlet*, benzer anlamlar ifade
etmektedir. Hadis şârihleri arasında özellikle *fıkıh* ve *kelam yönü öne çıkan
âlimler*, *metot olarak nassları zâhirî yönden yorumlamışlardır*. Hadis şerhleri
incelendiğinde, pek çok şârihin fakihiyet yönünün öne çıktığı dikkati çekmek-
tedir. Birikimleri bu yönde ağır basan şârihler, kaleme aldıkları şerhlerinde
kelime bilgisi ile dil/gramer kurallarına bağlı kalarak fikhî hükümler ile ih-
tilâflara odaklanmışlar ve şerhlerinde bunlara daha fazla yer vererek hadisleri
zâhirî yönden ele almışlardır. Yani *zâhirin delâletiyle anlam tespit etmeye, bir
metinden anlaşılan fikhî-kelamî kaideler belirlemeye çalışılmışlardır*. Bu yö-
nüyle *onların nassa yaklaşım tarzının kısmen lafızcı olduğu, anlam (mefhum)
yerine lafzı (mantuk) öncelikleri söylenebilir*.

“İslam, bâtınıyye ile zâhiriyye arasında helak oldu” diyen İbn Akîl (ö.
513/1119), *zâhir* ehlinin yorum yaparken her şeyin *zâhirini* esas aldıklarını,
öyle ki insanın en az bildiği *Allah'ın isim ve sıfatlarını* dahi akıllarına göre yo-

17 Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut trs., s. 589-590; Ez-
herî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemü Tebâzîbi'l-Luğa*, nşr. Riyâd Zekî Kâsım,
Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 2001, III, 2255-2260; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'ce-
mü'l-Mekâyis fi'l-Luğa*, nşr. Şihâbüddîn Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 642-643; Râğîb
el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk 2002, s. 130, 541;
Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Muṣṭalahât ve'l-Furûḳi'l-Luğaviyye*,
nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s. 594; Hüseyin
Kâzım Kadri, *Türk Lûgati*, Cumhuriyet Matbaası İstanbul 1928-1943, III, 460-461.

18 Bk. Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130.

rumladıklarını belirtip onları tenkit etmektedir. Buna karşılık doğrunun ikisi arasında olduğunu ifade ederek her iki tarafın da aşırıya kaçtıklarını dile getirmektedir. O, ne tür yorum yapılırsa yapılsın dayanaklı olması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁹ Esasen Hanbelî olan ve kendisinden lafızcı çizgiye yakın olması beklenen İbn Akîl, bu görüşleri ile ne lafzın ihmal edilebileceğini ne de anlamın feda edileceğini net biçimde vurgulayarak dengeli bir yaklaşımın deliller, neyi gerekli kılıyorsa onu tercih etmek olduğunu söylemektedir.

Muhammed ez-Zehebî'nin Kur'an'ın "zâhirî yorum"u için tespit ettiği kuralların hadis şerhleri için de geçerli olduğu birtakım araştırmalarda ortaya konmuştur. Hadis şerhlerinde de kullanılan bu zâhirî tefsir ilkeleri, zâhirî şerh geleneği için uyarlanarak şu tespitler yapılabilir.

1.1. Zâhirî Yorumun İlkeleri

1. Yorum, hadisin zâhiriyle ters düşmemeli,
2. Hadisin anlamının sadece kendi yaklaşımındaki yakaladığı iddiasında bulunulmamalı,
3. Hadisi aşırı zorlayan anlamsız yorumlardan uzak durulmalı,
4. Yapılan veya tercih edilen yorum İslam'a ve akla aykırı olmamalı,
5. Hadise getirilen yorum, ayet, hadis, rivayet farklılığı, mevkuf hadis, şiiir, âlimlerin görüşleri gibi delillerle desteklenmeli,
6. Yorum Arap diline her yönüyle uygun olup lafza dayanmalı,

Dinin temel kaynağından biri olan hadislerin dili Arapçadır. Hadisin zâhirî, yalın olarak Arapça anlaşılan manadır. Bâtını (işareti) ise terkip ve lafızların arka planında kastedilen manadır. Hadisin Arapça manalar üzerine bina edilmiş anlamı zâhirîdir. Hadisin zâhirine dayanmayan beyan meseleleri ve belâğât tartışmaları ise insanın ondan çıkardığı anlamdır.²⁰ Sonuç olarak, nasslardan ağırlıklı olarak fikhî hükümler çıkarmayı dikkate alan zâhirî yorum, lafzı ve dili önelemekle birlikte manayı da önemsemektedir.

19 Bk. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, nşr. Eymen Sâlih, Kahire 2003, s. 112.

20 Kur'an için ifade edilen bu metin hadis için uyarlanmıştır. Bk. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire trs., II, 265; Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s. 24.

Örnek: Orucun farz ve sünnetleri, “*Oruç bana aittir*” rivayeti

İbn Abdilberr (ö. 463/1070), orucun farzlarını, Ramazan ayının girişini bilmek, niyet etmek, imsak vaktinden gün batımına kadar yemekten, içmekten ve cinsel temastan uzak durmak şeklinde sıralamaktadır. Sünnetleri ise kötü ve müstehtecen sözler söylememek, küfretmemek, gıybet etmemek, boş ve yalan sözden kaçınmaktır. Kerih görülen bu fiilleri işleyen orucunu bozması emredilmese de bu davranışlardan kaçınması emredilir. Bu husus orucun ecrinin tamamlanması içindir. Kul, takvalı olmalı ve oruç dışında da bu gibi yerilen eylemlerden uzak durmalıdır.²¹

2. İşârî Yorum

Hz. Peygamber'in örnek hayatının, *zühdi* ve *zâhiri* olmak üzere farklı iki temel eğilimle devam ettiği anlaşılmaktadır. Birinci eğilimin ekseriyetle sûfîler, ikincisinin ise zâhirî âlimler ile sürdürüldüğü görülmektedir. Sûfî yönelim incelendiğinde iki farklı çizginin varlığından söz etmek mümkündür. Sûfî eğilimler, çeşitli şekillerde tasnif edilebilir. Ancak metodolojik açıdan incelendiklerinde, eserlerinde ve tarzlarında birtakım farklılıkların olduğu dikkati çekmektedir. Sûfîler, ilmî birikimleri ve bunu eserlerine yansıtıp yansıtmadıkları göz önünde bulundurularak tasnif edilmişlerdir. Zira onlar arasında ton farkı olarak ifade edebileceğimiz farklılığın bulunduğu malumdur. Onlardan bir kısmı, sadece *hâl* ile değil, *hâl* ile birlikte *şer'î ilimler*le uğraşmayı ve ders vermeyi de sürdürmüşlerdir. Bu durum onların verdikleri eserlere ve biyografilerine de yansımıştır.

a. Vecdî, sekrî eğilim ki buna örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) – Bâyezîd el-Bistâmî (ö. 234/848 [?]) – Sehl et-Tüsterî (ö. 273/886) – Hallâc el-Mansûr (ö. 309/922) – İbn Arabî (ö. 638/1240) – Mevlânâ Celâleddin (ö. 672/1273) – Bursevî (ö. 1137/1725) – Âlûsî (ö. 1270/1853).

b. Müteşerri ve ilmî yönelim ki buna da örnek olarak şu isimler verilebilir:

Hakîm et-Tirmizî (ö. 295/907-310/922 [?]) – Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) (ö. 380/990) – Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) – Ebû Abdirrah-

21 Bkz. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Tembîd limâ fi'l-Muwaṭṭa'a' mine'l-Me'âni ve'l-Esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkabîr vd., Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Tıtvân 1967-1992, XIX, 56.

man es-Sülemî (ö. 412/1021) – Kuşeyrî (ö. 465/1072) – Gazzâlî (ö. 555/1111) – Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) – İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631).

Birinci yönelimdeki sûfîlerin genel eğilimleri dikkate alındığında, onların daha çok *vecdî-sekrî* bir hâlde oldukları söylenebilir. Sekr ehli sûfîlerin zaman zaman içinde bulundukları cezbe, istiğrak, fenâ, mahv, cem' ve şathiye gibi hâllerde değişik mizaçları ortaya çıkabilmektedir. Ancak İslam âlimlerinin genel kabulüne göre onların bu hâlleri, tevhid dairesi ve şer'î çizginin dışına çıkmamak kaydıyla kabul edilebilir mahiyettedir. İkinci eğilimin ön plana çıktığı sûfîler incelendiğinde, onların daha çok müteşerri ve ilim sahibi oldukları söylenebilir. Bunlar sekr ehli sûfîlerden farklı olarak *hâl* ile *ilmî birikimi* birlikte sürdürebilenlerdir. Taşkınlık boyutu diyebileceğimiz durumlar onlarda pek gözükmemektedir.

İlk eğilimin biraz farklı olduğu dikkati çekmekle birlikte bu durum onların şeriatından uzak oldukları anlamına gelmemelidir. Bu hâl, onları diğerlerinden ayıran ton farkı ya da meşrep farkı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle söz konusu eğilime, **Ehl-i Sünnet bâtunî yorum** tarzı denilebilir.

İkinci eğilimin birinci eğilime göre Kur'an ve hadisleri daha çok kullandıkları, yorumda ise bâtınî değil, çoğu zaman işârî yöntemi tercih ettikleri ve bu yönüyle onların zâhirî yoruma daha yakın oldukları ifade edilebilir. Söz konusu eğilime işârî yorum biçimi denilebilir. Ancak bütün yorum biçimlerinde görüldüğü gibi, yüzde yüz bir ayırımdan söz edilemeyeceği ve iç içe geçmişliğin olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Ş-v-r kökünün if'al bâbının mastarı olan "işâret" kelimesi, alâmet, nişân, remiz ve bilgi manalarına gelmekte olup bir şeyi, el, parmak, göz, kaş veya kafa gibi organlarla göstermek ve imâ etmektir. Ayrıca işâret etmek, işaretlemek anlamlarına da gelmektedir.²² İşâret, bir nevi sessiz hitap olduğu için konuşmanın başka bir türüdür. Ayrıca işâret hissî ve zihnî olmak üzere iki türlü-

22 Bkz. Halil b. Ahmed, *Kütübü'l-'Ayn*, s. 499-500; Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998, I, 77; Ezerî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II, 1803-1804; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 469-470; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasebullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire trs., IV, 2358; Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, I, 239-240; Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefîr ve Kavâiduh*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 205; Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2, sayı: 13, 2004, s. 16-18.

dür.²³ Ebu'l-Bekâ (ö. 1094/1683), hissî işaret ile duyularla algılanabilen somut işaretleri, zihnî işaretle de duyularla algılanamayan ve salt düşünceye dayanan soyut işaretleri kastetmektedir.

Mananın hükmü ile lafzın (kelimenin) hükmünü birbirinden ayıran Câhız (ö. 255/868), manaya delâlet konusunda işaretin lafızdan sonra geldiğini,²⁴ ikisinin ortak olduklarını, işaretin lafzı anlamada tercüman ve yardımcı olduğunu, konuşma yerine çok kullanıldığını, yazıdan müstağni de kılmadığını belirttikten sonra, işaretin katmanları ile delâletlerindeki farklılık sebebiyle işarete kapalılığın olduğunu ve insanların birtakım hususi konularda işaret yoluyla anlaştıklarını ifade etmektedir.²⁵ Dolayısıyla somut ve soyut olan işaret, özelliği gereği aynı zamanda çok anlamlı olabileceği gibi kültürle göre değişiklikler de içerebilir. Bu özellikler lafza taşındığında, işarete bulunan çok anlamlılık ve kapalılık, görünen zâhirî anlamın ötesinde bir de işaret ettiği anlamın varlığına delâlet etmektedir. Böylece lafız ile işaret ortaklaşa kullanılmaktadır.

İşâret, muhatapla sessiz konuşmak, anlaşmaktır. *Nassın işareti* ise sözdizimindeki lafızla kastedilen mana ile amel etmeyip nassın amaçladığı anlam ile amel etmektir.²⁶ Dolayısıyla nassın işaret ettiği anlam, kelimenin zâhirî manasına ilave ya da lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği anlamdır.

Hadis usulünde *işâri yorum*, “hadisleri, işaretlerle zâhirî manası dışında yorumlamaktır. Bu yorumları zâhirî mana ile birleştirmek ve şeriatla bağdaştırmak mümkün olup bu şerh tarzını ilim ehli özellikle de sûfî meşrep âlimler tercih etmişlerdir.”²⁷ İşâri sözcüğü ile “sembolik ve remzî olarak imâ edilen ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bir diğer ifadeyle imâ ve işaret yoluyla insanın kalbine birden bire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir.²⁸

23 Kefevî, *Külliyyât*, s. 120-121.

24 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 76.

25 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 78.

26 Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1405, s. 43; Kefevî, *Külliyyât*, s. 120-121; Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 205.

27 Hadise uyarlanarak yapılan bu tanım için bkz. Muhammed ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 261; Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâbilü'l-İrfân fî 'Ulûmî'l-Kur'an*, Dârul-Fıkr, Beyrut trs., II, 78; Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 205; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 13; Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsîr Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 19.

28 Koçkuzu, Ali, Osman, “Hz. Peygamber'in (s.a.) Mizâc ve Hadiste İşâri Tefsîr”, *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kulu Doğum Sempozyumu*, 19-20 Nisan 2001, Isparta 2001, Isparta 2002, s. 2.

Nassı görünen-zâhirî anlamın ötesinde, imâ yoluyla işârî olarak yorumlayan şârihler, genel itibariyle insanın duygu dünyasına hitap etmektedirler. Onlar, lafız ve dili gerekli gördükleri kadar kullanıp anlama, murad-ı nebevîye yoğunlaşarak nassın manevî hikmet ve gayesini ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bu yönüyle onların yorum ve üsluplarında insan eğitimi ve gerçekliğini merkeze alan yaklaşımları gözden kaçmamaktadır.

Kur'an'ı tefsir ederken kullanılmış olan işârî yorum yöntemi özellikle zâhidâne yaşam tarzını benimseyen sûfî âlimler tarafından hadisleri anlamada da bir metot olarak benimsenmiştir. Müfessirler diğer tefsir biçimlerinde olduğu gibi işârî tefsirde de birtakım hususlara dikkat edilmesini gerekli görmüşlerdir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren Kur'an tefsirinde kullanılan bu yöntem, eş zamanlı olarak Peygamber'in hadislerinde de uygulanmıştır.

Müfessirlerin Kur'an'ın işârî tefsirinde bulunmasını istedikleri özellikler, hadis şerhlerindeki yöntem benzerliğinden dolayı hadisler için de geçerli görülmelidir. Bu vasıflar hadisin işârî yorumuna şöyle uyarlanabilir: İşârî yorum, hadisin zâhirî manasıyla asla ters düşmemeli, hatta yapılan yorumu kontrol için kıstas olarak başvurulmalı; nasstan kastedilen anlamın zâhirî mana değil, sadece işârî mana olduğunda ısrar edilmemeli ve gerçek anlamın bu olduğu da söylenmemeli; nassı aşırı zorlayan tutarsız yorumlardan uzak durulmalı; yapılan yorum İslam'ın genel esaslarına ve akla ters düşmemeli; nassa öngörülen anlam, şer'î bir şâhid ile desteklenmeli.²⁹

Diğer taraftan hadislerin dilinin Arapça olduğu, bununla birlikte işârî (bâtınî) manayı anlamak için Arapça bilmenin tek başına yeterli gelmeyeceği, dahası Allah'ın kişiye vereceği feyiz ve basirete de ihtiyaç bulunduğu dile getirilmektedir. Buna ek olarak işârî (bâtınî) yorumun, lafzın delâletinin dışında olmadığı, yapılan yorumun sıhhatli olabilmesi için Arap dilinin kurallarına uygun olması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁰ İşârî şerhler incelendiğinde Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) Kur'an tefsiri için tespit ettiği ilkel³¹ işârî hadis şerhlerinin kahir ekseriyetinde görülecektir.

29 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 264, 279-280; Zürcânî, *Menâbilü'l-İrfân*, II, 81; Akk, *Usûlü'l-Tefsîr*, s. 208; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 25; a.mlf., *İşârî Tefsîr*, s. 21. Ateş'in kaynak göstermeden yaptığı bu alıntı, metnin orijinalindeki işârî lafızlarını "bâtınî" olarak çevirdiğini hatırlatmakta fayda mülâhaza edilmektedir.

30 Kur'an için ifade edilen bu metin, tarafımızdan hadis için uyarlanmıştır. Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 265; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 25.

31 Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 266. Krş. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 25.

2.1. İşârî ile Bâtınî Yorum Arasındaki Fark

Klasik kaynaklarda bâtinî yorum kapsamında değerlendirilen işârî yorumu, ondan ayıran İbn Akîl (ö. 513/1119), İslam'ın emirlerini ilga etmek için keyiflerine göre yorumlayan bir grupla "bâtinî yorum yapanları", şer'î delilleri kullanarak hareket eden sûfilere de "işârî yorum yapanları" kastettiği anlaşılmaktadır.³² Bâtinî yorum yapanlar ile işârî yorum yapanları birbirinden ayrı tutan âlimlerden biri de Teftâzânî (ö. 791/1389)'dir. O, bazı muhakkik âlimlerin, "nasslarda, sûfilere keşfolunan ince manaların (işaretlerin) bulunduğunu ve bunlarla zâhirden kastedilen manayı uzlaştırmamanın mümkün olduğunu" ifade ettiklerini belirtmektedir.³³ İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) da Bâtınîlerden ayırdığı sûfiler grubuyla, işârî yorum yapan kimseleri kastettiği anlaşılmaktadır. Zira o, ayetlerin işârî yorumlarının makbul tefsir şartlarına uygun olması hâlinde kabul edilebileceğini, değilse yapılan yorumların makbul tefsir olmayıp böylelikle bâtinîliğe sapılmış olacağını ifade etmektedir.³⁴

İbnü's-Salâh'ın görüşünü eserinde nakleden Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) de bâtinî yorumların arasındaki işârî yorumları birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Aynı durum Suyûtî (ö. 911/1506) için de geçerlidir. Buraya kadar görüşleri nakledilen âlimlerin, bâtinî yorum kavramına yüklenen olumsuz anlam sebebiyle, Bâtınîlerden ayırtırmaya çalıştıkları grubu, net ifade etmedikleri anlaşılmaktadır.³⁵ Nitekim bu bilgileri eserinde nakleden Muhammed ez-Zehebî de onların böyle sûfilere karşı hüsn-i zan beslediklerini düşünmektedir.³⁶

32 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 112.

33 Bkz. Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî, Mısır 1987, s. 105-106; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dârü İbn Kesîr, Beyrut 1987, II, 1218-1219; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273-274.

34 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 393.

35 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218-1219. Bu bilgileri nakleden Öztürk'ün İbnü's-Salâh için "uzlaşmacı", Zerkeşî için "çekingen ve paradoksal", Suyûtî için "iki arada bir derede, ansiklopedist bir kimliğe sahip" söylemlerine katılmak mümkün değildir. Bilakis onların gösterdikleri bu tavrın, kendi zamanlarında "işârî yorum" tabiri kullanılmadığı için yanlış anlaşılmaya müsait bâtin kavramından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca Öztürk'ün çalışmasında yapılan alıntılardan da görüleceği üzere, bu ikircikli durum klasik pek çok âlimde de görülmektedir. O, benzer durumun Zürcânî, Sâbûnî ve Akk gibi günümüz müellifleri için de söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Krş. Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zâhir-Bâtin DUALİZMİ ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, 1999, s. 117-119. "İşârî yorum" kavramı bugün de henüz tam oturmuş gözükmemektedir. Çelişki gibi görünen bazı ifadelerin sebebini buna bağlamak daha isabetli olacaktır.

36 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 274.

Binaenaleyh, araştırmada “işârî yorum” kavramının klasik âlimlerden yapılan alıntılarda bulunmaması, bu ifadenin Muhammed ez-Zehebî’den sonra³⁷ özellikle son zamanlarda yaygın olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir.

Câbirî, Muhammed ez-Zehebî’den sonra kavramlaşmaya başlayan işârî yorumu, hâlâ bâtinî yorum içinde değerlendirmektedir. Doğrusu onun ortaya attığı “irfan teorisi”, *mutasavvıflarca gündeme getirilen, keşif ve ilham yoluyla elde edilen irfanî bilginin (gnosis) metodolojik temelleri, işlevselliği ve temel özelliklerinin tablili mahiyetindedir*.³⁸ O, söz konusu çalışmasında, şatahat sahibi mutasavvıflar, felsefî ve Şîî-İsmâîlî bâtinî tasavvufu incelemekle birlikte³⁹ iki grup sûfiyenin farkındadır; ancak bu farkı “uzlaştırma faaliyeti” olarak yorumlamaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla Câbirî’nin “irfânî” yaklaşımı, “işârî” değil “bâtinî yorum”a tekabül etmektedir.

Sûfiyye ile bağlantılı olarak ele alınan bir diğer kavram da “bâtın” veya “bâtınıyye”dir. İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1200) sekiz grup olarak tasnif ettiği bâtinî firkalar arasında; Bâtınıyye, İsmâiliyye, Sebeiyye, Bâbekiyye, Muhammera, Karmatîler, Hürremiyye ve Talîmiyye adlı bidat firkalar bulunmaktadır. Bunlar, Kur’an ve hadislerin zâhirlerinin, bir de bâtinlerinin olduğunu iddia etmekle birlikte, *şeriatı ve ibadetleri askıya almaktadırlar*.⁴¹ Dikkat edilirse bu firkalar ile Sûfiyye’nin ortak özelliği, *nassların zâbirî manalarının yam sıra bâtinî anlamlarının varlığını kabul etmeleridir*. Ancak bu firkalardan farklı olarak Sûfiyye’nin bâtinî yorumlarının içerisinde oldukça fazla işârî yorumların varlığı dikkati çekmektedir.⁴² Kaldı ki sûfîlerin özellikle de ilk dönem sûfîlerin içerisinde, yukarıda zikredilen firkalar gibi şeriat ve ibadetleri askıya almak şeklinde bir yaklaşımın mevcut olmadığı gibi tam tersine bunlara aşırı bir bağlılık söz konusudur. Ancak Sûfiyye içerisinde bu fikirleri savunan marjinal bir takım insanlar bulunabilir.

İbnü’l-Cevzî, bidat firkalarını tenkit ettikten sonra bidatçi sûfîleri tenkit eden, Hanbelî usul âlimi İbn Akıl’ın (ö. 513/1119) şu sözlerini naklederek

37 Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 265.

38 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330, 331.

39 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 351.

40 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 380-393. Câbirî’den etkilendiği anlaşılan Öztürk de, Şîî-İsmâîlî irfanı ile sûfîlerin tamamını bir görerek genelleme yoluna gitmektedir. Bk. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 135.

41 İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 106-109.

42 Örnekler için bk. Karapınar, Fikret, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, Adal Ofset, Konya 2009, s. 323-372.

meseleyi vuzuha kavuşturmaktadır: *“İslam, Bâtıniyye ile Zâhiriyye grupları arasında belak oldu. Bâtın ebli, şeriatın zâhirini, iddia ettikleri mesnetsiz yorumlarla ilga ettiler. Hatta öyle oldu ki ortada şeriat diye bir şey kalmadı ve mananın çok ötesine gidilerek sınırları aşıldı. Dahası vacib ve nehyin gerekliliğini ıskat ettiler. Zâbir ebli de te'vili gerekirken her şeyin zâhirini esas aldı. Esma ve sıfatları akıllarına göre yorumladılar. Hâlbuki hak, ikisinin arasındadır. Ki o da delilin desteklediği zâhiri kullanmak; şer'î delillerden birinin desteklemediği bâtını da reddetmektir.”*⁴³

Bu sözle İbn Akîl, bâtınıyye ile zâhiriyenin düştükleri yanlışlığa dikkat çekmektedir. Ancak onun tasavvufa yönelttiği tenkitler incelendiğinde, sûfîler dâhil pek çok âlimin karşı çıktığı, gulâtan olan bâtınî fırkaları kastettiği anlaşılmaktadır. Yoksa o, Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde olan sûfîleri, başka bir ifadeyle işârî yorum yapan sûfîleri kastetmemektedir. İbnü'l-Cevzî, Sûfiyye'nin dinî (şer'î) ilimler hakkındaki bilgileri azaldığında, onlardan helal olmayan söz, fiil ve hâllerin sadır olabileceğinin⁴⁴ altını çizerek bir takım yanlışlıklar yapabileceklerini hatırlatmaktadır. Ancak onun ifadelerinden “işârî yorum” yöntemine mahza karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak bazı sûfîler, nassın zâhirî yönden yorumlanmasına, bir de işârî yorumu ilave etmişlerdir. İşârî yorum, eski kaynaklarda bâtınî yorum ile ayrıştırılmadan iç içe kullanıldığı için günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından bâtınî yorum ile bilerek veya bilmeyerek karıştırılmakta hatta aynı şey olarak görülebilmektedir. Oysa **aralarındaki en önemli fark**, biri lafzın işaret ettiği derûnî manaları delil ve karinelerle ortaya koymayı hedeflerken, öteki nassın ne lafzını ne anlamını ne de işaretini dikkate almaktadır. Bâtınî yorum yapanlar, yöntem olarak kurala bağlı kalmaksızın nasslara tamamen sübjektif ve sezgisel yorum getirmeyi benimsemektedirler.

2.2. İşârî Yorum Kuralları

İslam âlimlerinin olduğu gibi, özellikle ilk devir sûfîlerin de hadisleri şerh ederken, görüşlerini serdederken ve ele aldıkları konuları açıklarken kullandıkları temel başvuru kaynakları şunlardır: (1) Kur'an-ı Kerîm, (2) Hadis/Sünnet, (3) Mevkûf ve maktû haberler, (4) Geçmiş peygamberlere ait sözler

43 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 112.

44 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 375.

ile İsraili haberler, (5) Arap şiiri, (6) Arap dil kuralları ile kelime bilgisi, (7) Darb-ı meseller, atasözleri ve hikmetli vecizeler, (8) Tarihî veya coğrafi bilgiler (9) Yazılı kaynaklar.⁴⁵ Sûfîlerin eserlerinde kullandıkları bu materyaller, onların hadisleri anlamadaki bilgi, birikim ve kültürlerinin İslam'ın temel kaynaklarına dayandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle sûfîlerin diğer âlimlerle paralellik arz ettiği düşünülebilir.

Sûfîlerin çalışmalarında, kendilerinin temel dayanaklarının ayet ve hadis olduğunu ortaya koyduktan sonra, işârî hadis şerhinin şartları şöyle sıralanabilir: (1) İşârî manaların doğruluğuna başka ayet ve hadisten destek bulunmalı, (2) Hükümler, Kur'an ve sünnete uygun olmalı, (3) İşârî manalar/hükümler, lafzın ve şeriatın zâhirine ve akla ters düşmemeli, (4) İşârî yorumların mesnetli olabilmesi için ayet ve hadise ilave olarak şiir gibi deliller getirilip öncelikle gerekli görülen kelimelerin tahlili yapılmalı, (5) İşârî yorumun esaslarından biri de metinlerde geçen lafız, terkip ve cümlelerin anlatım özellikleri açısından, arka planda dahi olsa işârî yoruma imkân ve işaret vermesidir. Buna metnin bâtınî, yani arka plandaki anlamı da denebilir. Binaenaleyh siyak ve sibakla birlikte, varsa sağlam sebep-i vürûd da tespit edilerek, hadisin zikredildiği ortam ile metnin anlamı ortaya konulmaya çalışılmalı, (6) Hadisin te'vili ümmetin icma'ının dışına çıkmamalı, (7) Hadis, zâhirî şerhlerde olduğu gibi tek açıdan değil, değişik açılardan ele alınarak şerh edilmeli ve tek anlamda ısrar edilmemeli, (8) Hadis, ihtilaf konusu rivayetlerden ise, mevzuyla alakalı diğer rivayetler ile Muhtelifü'l-hadis ilmi bağlamında ele alınarak çözülmeye çalışılmalı, (9) Her zaman olduğu gibi, sonunda "En iyisini Allah bilir", "İnşallah" ve "Başarı Allah'tandır" gibi ifadelerle ihtiyat elden bırakılmamalı, (10) Metni zorlayan, haddi aşan hatta ilgisi olmayan, tamamen saptırıcı ve ilgisiz yorumlardan da kaçınılmalı, verilen mananın mutlaka metninle bir ilgi ve alakası kurulmalı.⁴⁶

Buraya kadar yazılanlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, sûfî olsun veya olmasın İslam âlimlerinin esas itibarıyla aralarında ilmî birikim açısından önemli bir farkın bulunmadığı, ancak metni yorumlamada bir farklılığın olduğu görülmektedir. Buradan hareketle, İslam âlimlerinin metinleri anlarken, metne bakış şekilleri oldukça önemlidir. Buna göre müfessir/şârih ile metin

45 Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü*, s. 289-322.

46 Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü*, s. 376-380.

arasında özel bir ilişkinin varlığı ve bunun neticesinde ortaya çıkan yorumun da bir insan fiili olduğu açıktır. Ayet ve hadisleri söyleyenin, yani Allah ve Resûlü'nün bir fiili olarak algılayıp kendileri karşısında bir fiilde bulunulduğundan hareketle bu fiile verilen bir karşılık olarak, kendi yorumlarının da bir fiil olduğu gerçeğidir. Böyle olunca, *ayet ve hadislerin yorumları* birer insan fiili olarak bir fiilin taşınması gereken bütün özellikleri içermektedir. Kısaca ifade edilecek olursa, *ayet ve hadislerin nakli, onlar hakkında derlenen bilgiler, onları açıklamak veya başka bir amaçla söylenen her söz, bir insan fiili olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple İslam âlimleri, söylenen her söz ve fiilden insanı sorumlu tutarak mutlaka hesabını vereceği bir amel olarak görmektedir.*

Örnek: İftar vakti ile ölüm arasındaki benzerlik, “Oruç bana aittir” rivayeti

Gülâbâdî'nin (ö. 380/990), *“Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevincidir”* hadisini yorumlama şekillerinden biri de şöyledir: Öncelikle iftar vakti ile dünya hayatından ayrılış arasında ilişki kurulur. Şöyle ki mü'min, ömrü boyunca tüm haram olan lezzet ve şehvî arzulara oruç tutmuştur. Böylece onun yaşamı gündüzü, iftarı ise günün sonudur. Güneş batınca oruçlu yemese de iftar eder. Öyleyse mü'minin dünyadaki hayat güneşi battığında, şehvî arzularına karşı tuttuğu oruçtan iftar etmiş olur ki bu da onun için büyük bir sevinçtir. Nitekim Hz. Peygamber de *“Ölüm mü'min için hediye”*⁴⁷ buyurmuştur. Münâvî, Gülâbâdî'nin bu yorumunu isim zikretmeden kısmen tasarrufta bulunarak aldığı belirlenmiştir.⁴⁸

3. Bâtınî Yorum: Ebl-i Sünnet Bâtınî Yorum ve Şî-İsmâîlî Bâtınî Yorum

Sözlükte *batn* mastarının ism-i fâili olan *bâtın* sözcüğü, daha önce ele alınan *zâhir* kavramının karşıtıdır. Bir şeyin içi, içyüzü, gizli, görünmeyen şey demektir.⁴⁹ Râğıb el-İsfahânî, beş duyu organıyla algılanan şeyler için *zâhir*,

47 Bkz. Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed, *el-Müsned (el-Müntehab)*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâ-merrai-Mahmud Muhammed Halil, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1988, s. 137 (347); Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek 'ale's-Sâhibayn*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 355.

48 Bkz. Gülâbâdî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *Meâni'l-Abbâr/Babru'l-Fevâid*, nşr. Fikret Karapınar, Adal Ofset, Konya 2009, s. 73-78. Krş. Münâvî, *Feydu'l-Kâdir Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*, Mısır 1356, II, 307.

49 Bkz. Halil b. Ahmed, *Kiûbü'l-'Ayn*, s. 77; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 350-353; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 130; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, I, 712-713.

duyularla idrak edilmeyenler için bâtın kelimesinin kullanıldığını belirtmektedir.⁵⁰ Buna göre kelime ya da metinleri herhangi bir kritere bağlı kalmaksızın bâtınî olarak yorumlamak “bâtınî yorum” olarak adlandırılabilir.

Bâtınîlerin “Bâtıniyye” diye isimlendirilmesindeki en önemli faktörün “*Her bir ayetin zâhiri ve bâtını vardır*”⁵¹ şeklindeki zayıf haberin olduğu öngörülmektedir. Yani kabukla içi/özü ilişkisi gibidir. Bâtınî fırkalar, “*Her zâhirin bir bâtını, her ayetin (tenzil) de bir te’vili vardır*” ifadesiyle kısaca tanımlanmakta olup İslam’ın temel esaslarını dil, lafız ve anlamı dikkate almadan anlamsız bir şekilde yorumlamaktadırlar.⁵²

Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Bâtınî fırkaların Kur’an ve hadislerin zâhirlerinden kastın, dilde anlaşılan şeyler olmadığına inandıklarını ve “teşvik” derecesine ulaştıklarında ise haramları işleyerek ibadetleri terk etmeye başladıklarını belirtmektedir.⁵³ Bâtıniyye hakkında müstakil eserler telif eden Gazzâlî (ö. 505/1111), onların cahil ve aptallara, nassların zâhirî manalarının apaçık manalar olarak vehmoldüğünü, akıllı ve zekilere ise gerçeklerin remz ve işaret olarak muayyen olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. Gazzâlî’nin ifadesiyle Bâtınîler, bâtını inkâr edenlerin cahil olduklarını, gizli manaları ve sırları ortaya çıkarmak için aklın kullanılması gerektiğini dile getirmektedirler.⁵⁴ Gazzâlî, bu mezhebin zâhirinin Râfızîlik, bâtınının ise tam bir küfür olduğunu açıkça zikretmektedir.⁵⁵ Hanbelî âlim İbn Akîl (ö. 513/1119) de bâtın ehlinin İslam’ın zâhirini delilsiz iddia ve yorumlarla hükümsüz hâle getirdiğini, onların bir Müslüman’ın uyması gereken emir ve nehiyleri gereksiz saydığını açıkça ifade etmektedir.⁵⁶ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200) ise şeriat ve ibadetleri askıya almak için Kur’an ve hadislerin zâhirî anlamlarının yanı

50 Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130.

51 İbn Hibbân, Ebû Hâtım el-Büstî, *Şaâhihu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*, nşr. Şuyab el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993, I, 276 (75). Elbânî, haberin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Silsiletü’l-Ehâdîsü’l-De’îfe ve’l-Mevdû’a*, Riyad 1412-1425, VI, 491 (2989).

52 Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed, *el-Milel ve’n-Nihâl*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 201-202; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru’l-Kavmiyye, Kahire 1964, s. 11.

53 Abdulkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne’l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 233. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 25-26.

54 Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 11-12.

55 Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 37.

56 İbnü’l-Cevzî, *Telbisü’l-İblis*, s. 112. Ayrıca bk. Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 11-12, 55-66.

sıra bâtinî manalarının da olduğunu iddia eden Bâtînî fırkaları eleştirmektedir.⁵⁷ Mülhidlerin (Bâtînîlerin) “Bâtîniyye” diye isimlendirilmesinin nassları zâhirî manalarına göre yorumlamamalarından kaynaklandığını belirten Teftâzânî (ö. 791/1389), Bâtînîlerin, yalnız belli muallimlerin, yani seçilmiş insanların bildiği, nassların bâtinî anlamlarının olduğunu iddia ettiklerini ve amaçlarının da şeriatı külliye devre dışı bırakmak olduğunu zikretmektedir.⁵⁸ İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da nassların sarîh ifadesini, yani lafzı etkisiz hâle getirerek aşırı işaret ve imâlar ile mesnetsiz yorumlarda bulunan Bâtînîleri tekfir etmektedir.⁵⁹

Bâtînî yorumda, nassları istenilen manaya zorla çekmekten, bir art niyetten ve dini tahrif ederek değiştirmekten söz etmek mümkündür.⁶⁰ Bâtînîlerin gayesi, tamamen küfür ve ilhad olan yorumları ile Kur'an'ın, yani nassların zâhirini inkâr ederek şeriatı kökten yıkmaktır.⁶¹ Ayrıca bâtinî yorum, nassın ne lafzını ne anlamını, ne de Arap dili kurallarını göz önünde bulundurmaktadır. Bâtînîler, nassları kendi hizip, düşünce ve siyasetlerine göre şerh etmektedirler. Hiçbir usul ve şart kabul etmemektedirler. *Nassın şeriate ve akla aykırı olup olmadığı, onlar için mühim değildir.* Anlaşıldığı kadarıyla bâtinî yorum denilince, öncelikle **Şû-İsmâîlî bâtinî yorum** akla gelmelidir.

3.1. Bâtînî Yorumu İşârî Yorumdan Ayıran Temel Özellikler

Bâtînî yorumu, daha önce kuralları verilen işârî yorumdan ayıran temel özellikler şöyledir: Bâtînî yorum yapanlar, hadisin-nassın zâhirini dikkate almamakla birlikte, bâtinî mananın öncelikli olduğunu iddia ederler. Onlara göre nassın zâhirî değil, bâtinî manası esastır. Amaçları şeriatı ilga etmektir. Onlar için nassların dili olan Arap dilinin kuralları bağlayıcı olmadığı gibi delil olarak kullanmak da şart değildir.⁶² Bu ve yukarıdaki bazı açıklamalar, **Şû-İsmâîlî bâtinî yorum** tarzına daha uygun gözükmektedir.

57 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 106-109.

58 Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 105-106; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218-1219; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273-274.

59 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1218; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 393.

60 Koçkuzu, “Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsir”, s. 9-10.

61 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 28.

62 Zürcânî, *Menâbilü'l-İrfân*, II, 79-80. Ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 261-262, 264.

Ehl-i Sünnet bâtinî yorumcular, işârî yorumun bir noktada bıraktığı yorumu, bir derece ileriye taşımaktadır. Bu tarzı benimseyenler daha serbest ve kuralsız yorum yapmaktadırlar. Şiî-İsmâîlî bâtinî yorumculara göre daha ehvendirler.

İbn Arabî (ö. 638/1240), Bursevî (ö. 1137/1725) ve Âlûsî (ö. 1270/1853) gibi bazı sûfîlerin her ne kadar Şiî-İsmâîlî Bâtınîler ile aynı yorum biçimine sahip oldukları düşünülse de aslında onları *Ehl-i Sünnet bâtinî yorum* kategorisinde ele almak daha uygun olabilir. *Zira Ehl-i Sünnet bâtinî yorum çizgisinde izah yapan sûfîler, işârî ile Şiî-İsmâîlî bâtinî yorum yapanlar arasındadırlar*. Metodik olarak ayrı bir kategoride ele alınmaları makul görünmektedir. Çünkü yukarıda verilen “şeriatı hükümsüz hâle getirmek, haramları helal kabul etmek” gibi birtakım tavırları bunlar için de söylemek kabul edilebilir değildir. Ayrıca Sûfiyye arasında bâtinîliği, grupsal bir yönelim olarak değil de bireysel bir yaklaşım tarzı olarak görmek mümkündür. Çünkü yukarıda nakillerde bulunan tefsir usulü kaynaklarında, bâtinî tarza hep İbn Arabî’nin yorumları örnek verilmektedir.⁶³

Sûfîlerin eserlerinde zaman zaman bâtinî yorumlara rastlanılması, onların bâtinî yorumu tamamen benimsedikleri anlamına gelmeyeceği gibi, onların Şiî-İsmâîlî Bâtinî gruplarla aynı kategoriye konması doğru da olmaz. Zira işârî yorumun bâtinî yorumu kayma tehlikesi her zaman söz konusudur. Hatta bu bazen zâhirî yorum için de mümkündür. Çünkü İbn Arabî gibi âlimlerin eserlerinde de kabul edilebilir pek çok yorumun olduğu bilinmektedir. Netice itibarıyla, *hiçbir ilmî dayanağı olmayan, Arap dili bilgisi dâhil hiçbir kural tanımayan ve ne lafza ne de manaya itibar eden bâtinî yorum, tamamen sübjektiftir, kabul edilebilir değildir*.

Sûfiyye arasında meşhur olan zayıf bir habere göre, “*Kur’an’ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla’ı vardır*.”⁶⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, bu haberin

63 Tefsir örnekleri için bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 27-31; a.mlf., *İşârî Tefsir*, s. 22-25; Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsir”, s. 9-10.

64 Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vâfi Tarihi'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Mısır 1961, I, 107; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut trs. I, 289. Hadis, Abdullah b. Mes'ûd'dan, “*Kur'an yedi barf üzere indirilmiştir. Her ayetin zâhiri ve bâtını vardır*” şeklinde nakledilmiştir. Bkz. Bezzâr, Ahmed b. Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfuzurrahmân, Muessesetü Ümmi'l-Kur'an, Beyrut 1988, V, 441-442; İbn Hibbân, *es-Sâhibî*, I, 276 (75). Şuayb el-Arnâvut isnadının *hasen* olduğu bildirmektedir. Ebû Yâ'lâ el-Mavsîlî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dımeşk 1984, IX, 80, 278 (5149, 5403). Muhakkik haberin isnadının

İbn Mesud ve bazı râvîlerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise müsned olarak sadece bir tarîkten ulaştığını ve hadisin ilgili râvîlerinin sırlara vâkıf, Allah dostu ve ihlaslı ârifler olduklarını belirttikten sonra, *Kur'an'ın zâhiri-nin Arapça bilenlere, bâtınının yakîn ehline, haddinin (sınırının) zâhir ehline ve matla'ının (zirvesinin) ise eşraf ehli olan ârif, muhib ve bâîflere mahsus olduğunu* söylemektedir.⁶⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî ve onun gibi düşünenlerin bu yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Çünkü böyle düşünenler zımnen, *Sûfiyye'nin işin özüne, hakikatine vâkıf olduklarını, diğer âlimlerin ise işin kabuğu ile uğraştıklarını* söylemektedir. Bu ise kabul edilebilir değildir.

Ebû Nuaym, Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765), "*Kim Resûlün zâhirine göre yaşarsa o, sünnete tâbidir. Kim de bâtınına göre yaşarsa o da sûfidir*" sözünü zikreder. Daha sonra Cafer es-Sâdık'ın, "Resûlün bâtını" ile güzel ahlaklı oluşunu ve âhireti tercih etmesini kastettiğini belirtmektedir. Ona göre kim Allah Resûlü'nün ahlakıyla ahlaklanır, onun tercih ettiğini tercih eder, rağbet ettiğine rağbet eder, kaçındığından kaçınır ve çağrısını kabul ederse tasadan arınmış, belirsizlik ve kederden kurtulmuş olur. Kim de onun yol ve tavrından vazgeçer, nefsinin ve şehvetinin hükmüne güvenir, midesi ve cinsi arzusu için çalışırsa tasavvuftan yoksun olmuş, cehalete koşmuş ve tehlikeli işlere dalmış olur.⁶⁶

Ebû Ali Rûzbârî (ö. 322/933), "*Bizim bu ilmimiz işarettir. İbâreye dönüştüğünde değeri gider*" demiştir. Ebû Bekir eş-Şiblî'ye (ö. 334/945) ibâre ile işaret arasındaki fark sorulduğunda o, "*İbâre, ilmin lisanıdır. İşâret ise, kesbî bilginin tâbî olduğu vehbî marifet ve esrardır*" cevabını vermiştir.⁶⁷

sahih olduğunu belirtmektedir. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Musul 1983, X, 105; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-Evşat*, nşr. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire 1415, I, 236; Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Eşfiyâ*, Beyrut 1405, I, 65; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Beyrut 1407, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, VII, 316; El-bânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsî'l-De'îfe*, VI, 491 (2989)'de zayıf olduğunu belirtmektedir. Haber Hasan-ı Basrî'den mürsel olarak da rivayet edilmektedir. Bkz. Ebû Abdurrahmân Abdullah İbnü'l-Mübârek, *Kitabü'z-Zühûd ve'r-Rekâik*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut trs., s. 23; Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Mušannef*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 1403, III, 358. İbn Teymiyye haberi ilim ehlinin rivayet etmediğini ve bunun hadis kitaplarında bulunmadığını iddia etmektedir. Bk. Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî ve oğlu, Riyad 1991, XIII, 230-232.

65 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kıttu'l-Kulûb*, I, 107.

66 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I, 20-21.

67 Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdalbâki Surûr, Bağdat

Örnek: “Kişinin saadeti sakalının hafifliğindedir (kısallığındadır)”⁶⁸

Ebî Tâlib el-Mekkî'nin eserinde de itiraz ettiği gibi rivayet metninin *Kur'an tilaveti* ile uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Bu şerh, *hadiste bâtmî yorumu* bir misaldir. Bu yaklaşım tarzı *nass ile yorum* arasında bağlantı kurmaksızın, işaret olmaksızın metnin anlamını aşırı zorlamak ya da metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurmaksızın bir harf veya bir kelimeden hareket etmektir. Bu durumun sûfilere ait eserlerde örnekleri mevcuttur.⁶⁹

Örnek: “Oruç bana aittir”

İbn Arabî, kutsî hadisteki “*Oruç bana aittir, sana değil*” ifadesinden hareketle Allah'ın yeme ve içmeye ihtiyacı olmadığını, yeme ve içmeye muhtaç olan insanın ise kendisine ait bir vasfı elde ettiğini, buna da kendisinin müsaade ettiğini ve mükâfatını da yalnız kendisinin vereceğini belirtmektedir. Ayrıca oruçlunun yaratılışına uymadığı hâlde yeme ve içmeden sakınmasını Allah'ın istediğini, böyle davranarak kulun ilâhî bir vasma büründüğünü ve bu hâlin oruçluya zat-ı ilâhî ile vuslat tecrübesi yaşattığını ifade etmektedir.⁷⁰ Kastallânî'nin bu izahı⁷¹ isim vermeden ve tenkit etmeden olduğu gibi aktarması dikkat çekmektedir.

İbn Arabî, eserinin bir başka yerinde, “*Oruç bana aittir*” meselesine bir daha değinerek, Allah'ın bu ifadeyle, oruçlunun ilâhî vasma büründüğü iddiasını yok ettiğini ve oruç tutana, kendisinin yaratılmış bir kuldan başka bir şey olmadığını hatırlattığını ifade etmektedir.⁷²

4. Lügavî Yorum

Kelimenin muhtevasıyla ilgili, dilbilimsel, lengüistik ve filolojik açıklamalar⁷³ anlamında kullanılabilecek bir biçim olarak lügavî yorum, nassları,

1960, s. 239, 296, 414; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, nşr. Dr. İrfan Gündüz, (yayımlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 1990, s. 346.

68 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳûtu'l-Ḳulûb*, II, 294-299. Ayrıca bk. Münâvî, *Feyzu'l-Ḳadîr*, VI, 14. Başka bir örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh, *es-Şalâtü ve Maḳâsîdubâ*, nşr. Behic Gazzâvî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1991, s. 136-137.

69 Bazı örnekler için bkz. Karapınar, *Muhaddîs Süfîlerin Hadîs Usulü*, s. 333-334, 341-342, 368.

70 İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûḫâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya-İbrahim Medkûr, Kahire 1981-1985, IV, 141-142.

71 Kastallânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdüs-Sârî ilâ Şerḥi Şaḫîḫî'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Bulak-Mısır 1905, III, 347.

72 İbn Arabî, *el-Fütûḫâtü'l-Mekkiyye*, VII, 304.

73 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 879; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, IV, 3275-3276; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, IV, 296-297.

özellikle kelime anlamları, dil, gramer ve belâğât kurallarına bağlı kalarak anlama ve nassın hükmüne yoğunlaşmadan yorumlama olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre garîbü'l-hadîs çalışmaları da lügavî yorum içerisinde ele alınabilir. Ancak garîbü'l-hadîs eserlerinin hadislerde geçen nadir kelimeleri açıklamaları yönüyle, bir nevi lügavî yorum sayılabilmesi mümkün iken bu kitaplar başlı başına birer hadis şerhi olmayıp şerhlerde yararlanılan sözlük çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla lügavî şerhler, genellikle dilci şârihlerin yazdığı eserler olarak değerlendirilebilir.

Dilci şârihler, eserlerinde, çoğunlukla dil ile ilgili bilgiler ve açıklamalar yapmayı yeterli görmüşlerdir. Nasstan bir hüküm çıkartmaya çalışmamışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi âlimler, hadislerin dili Arapça olduğu için şârihlerin bu dilin inceliklerine vâkıf olmaları gerektiğine dikkat çekerek yapılan yorumların Arapçanın kaidelerine, belâğâtına ve kelime bilgisine dayandırılması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Onların bundaki ısrarlarının temel gerekçelerinin, bâtinî yorumun yaptığı gibi, nassların anlamlarının lafız, dil ve manaya bağlı kalmaksızın çarpıtılabilmesi kaygısıdır.⁷⁴ İlmi müktesebatları ağırlıklı olarak bu yönde olan dilci şârihler de hadisleri bu yönden izah ederek bir nevi hadislerdeki dil inceliklerine dikkat çekmişlerdir. Aslında onların metnin dil yönüne yoğunlaşma tavrı, metnin anlamını diğer şârihlere bıraktıkları şeklinde de yorumlanabilir. Bu yönüyle onlar, daha çok dil bilimcilere benzemektedirler. Ancak buradan onların yaptıklarının yüzeysel, ötekilerinin ise derin olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

Lügavî yorum yapan şârihler metnin anlamını ortaya çıkarmak yerine genellikle metindeki garîb kelimeler, sarf bilgisi ve kelime zabtı hakkında bilgi vermektedirler. Ayrıca metni gramer yönünden ve belâğât alanları açısından da inceleyerek metnin anlamı yerine lafzına odaklanmaktadırlar. Dilci şârihler, nassı kelimenin i'rab işaretlerine ve i'rabının değişmesine göre, yani dil bilgisi kuralları çerçevesinde ele almaktadırlar. Ancak nahivcilerin terminolojisinde i'rab, anlamın açığa vurulması demek⁷⁵ olmasına karşın, düşünme faaliyeti, sentaks ve gramer kurallarına bağlı olmanın yanı sıra, ilk dayanağı kültür ve dil çevreleri ile zaman dışı kavramlar, kategoriler ve soyut zihin kurallarına bağlıdır.⁷⁶

74 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 76, 78; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 96; Zerkeşi, *el-Burbân*, II, 155, 156.

75 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57.

76 Taş, *Sicistânî ve Felsefesi*, s. 53.

Örnek: Fâ-i sebebiyye

Aynî, hadisin “es-Sıyâmu lî” (Oruç bana aittir) kısmının atıf edatı olmandan geldiğini, ancak Muvatta tarîkinde “fe’s-sıyâmu” şeklinde *fâ-i sebebiyye* ile nakledildiğini, nedeninin ise “lî” olduğunu belirtmektedir.⁷⁷

Sonuç

Çalışmada nassları izah ederken *zâhirî*, *işârî*, *Ehl-i Sünnet bâtinî*, *Şîî-İsmâilî bâtinî* ve *lügavî* yorum olmak üzere beş tür yorum/ekol tespit edilmiş olup bunların özellikleri ve aralarındaki farklılıklar ortaya konularak ayrıştırılmaya çalışılmıştır.

Zâhirî ve işârî yorumun farklılığına rağmen metodolojik açıdan pek çok ortak yönlerinin bulunması, ortak yorum biçimlerinin de çok olması sonucunu doğurmaktadır. Oysa genel olarak işârî yorum, bâtinî yorum ile karıştırılmakta ve birlikte ele alınmaktadır. Kaldı ki işârî yorum, yöntem ve tarz olarak bâtinî yorumdan ziyade zâhirî yoruma daha yakındır. İşârî yorum, daha soyut ve manevî iken zâhirî yorum, daha somut ve lafzîdir.

Sûfîlerin telif ettikleri eserlerdeki yorum karakteri ve yöntemi açısından ele alındığında bâtinî yorumu; Ehl-i Sünnet bâtinî ve Şîî-İsmâilî bâtinî olmak üzere ikiye ayırmak daha doğru olacaktır. Ehl-i Sünnet bâtinî yorum, işârî yorumun bir noktada bıraktığı yorumu, daha da ileriye götürmektedir. Bu tarzı benimseyenler daha serbest ve daha az kurallı yorum yapmaktadırlar.

Lügavî yorum, kelime bilgisi ve gramer ağırlıklı açıklamaların daha çok olduğu biçimdir. Zâhirî yorum yapan şârihler, fikhî ve kelamî yorumun yanı sıra az da olsa işârî ve lügavî yorum da yapmışlardır. Şu da var ki zâhirî yorum yapan şârihlerin büyük bir çoğunluğu fakîh olduğu için, bu özellikleri şerhlerinde zâhirî yorumu öncelemelerine yol açmış olmalıdır.

Zâhirî yorumu benimseyen bu fakîh şârihler, diğer yorumlarla birlikte ağırlıklı olarak ahkâm konularına girmişlerdir. Buna karşılık işârî yorum yapan sûfîler insanın daha çok gönlüne ve rûhuna hitap etmeleri sebebiyle, hadislerle insanın eğitimi ve gerçekliği nokta-i nazarından bakmayı yeğlemişlerdir. Sûfî şârihler şerhlerinde ahkâm konularına pek değinmemişlerdir. Şerhlerini ge-

77 Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed, ‘*Umdetü’l-Kâri Şerhu Şâhihi’l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, X, 370.

nellikle hikmet açısından ele almayı tercih etmişlerdir. Lügavî yorumu tercih eden ve dилcilik yönü ağır basan âlimler, birikimleri gereği hadisleri daha çok bu yönde yorumlamayı yeğlemişlerdir. Bâtînî yorumda ise, Şîî-İsmâîlî bâtinî yorum dışta bırakılarak incelenen bazı sûfîlerin; nassları, kural tanımaksızın diledikleri gibi yorumlamaları dikkat çekicidir. Bu da göstermektedir ki âlimlerin mezhep ve meşrepleri, hadislere yaklaşımlarında açık bir şekilde etkili olmuştur.

Nassların anlaşılmasına büyük önem veren ve katkı sağlayan müfessirler ve şârihler, doğrudan doğruya nassın metninden istihraç edilemeyen manaların öğrenilmesini, dolayısıyla metnin kapsamının genişlemesini ve anlam katmanlarının keşfedilmesini sağlamışlardır. Bu sebeple teorik açıdan bir nass ne kadar çok tefsir ve şerhe müracaat edilerek ilmî yönden incelenirse, o kadar sağlıklı ve kapsamlı anlaşılabilceği ortaya çıkmaktadır. Küçümsenemeyecek bu birikim ve emek dikkate alınmaksızın nassları doğru biçimde anlamak pek mümkün gözükmemektedir.

Zaman geçtikçe birey ve toplumların ihtiyaçlarının artması, değişmesi, yeni yeni problemlerin ortaya çıkması, şerhlerin hacimlerinin genişlemesine sebep olmuştur. Dolayısıyla şerh çalışmalarının, diğer bir ifadeyle anlama gayretlerinin bugüne kadar telif edilen şerhleri gereğinden fazla yüceltmeden veya yok sayma yanlışına düşmeden sürdürülmesi gerektiği düşünülmektedir. İşaret edilen bu husus, faydalı olmanın ötesinde kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sönmez Kutlu: Biz de çok teşekkür ediyoruz Fikret Bey'e. Şimdi Fikret Bey'in sunmuş olduğu bu tebliğin müzakeresi için Prof. Dr. Muhittin Uysal hocamız buradalar. Ben sözü kendisine bırakıyorum.

Prof. Dr. Muhittin Uysal

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakere

Efendim, salonda bulunan herkesi saygıyla muhabbetle selamlayarak söze başlıyorum.

Hoca arkadaşımızın tebliğini dinledik. “İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı” konusunda, dönemin bazı sûfîlerinin tutumları, metotları ve ölçüleri bağlamında bilgi sundu, yorum anlayışlarına göre sûfîlerin tasnifini yaptı, bazı hadis yorum örnekleri arz edecekti, burada yetiştiremedi. Tebliğde bu örnekler de var... Hocamızın tebliği ve sunumu için teşekkür ediyorum.

Önce şunu söyleyeyim: Tebliğin tespitlerine, istikametine ve muhtevasına önemli ölçüde iştirak ediyorum. Ancak ben konunun, “İlk Dönem sûfîlerindeki bilgi teorisi” üzerinden daha pratik ele alınmasından yanayım. Tebliğin adının “İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı” olması, durumu değiştirmiyor. Çünkü konu mahiyeti itibarıyla “Sûfî bilgisinin İslam açısından değeri” konusudur.

Tebliğci hocamızın kaydettiği gibi, *er-Riâye li Hukûkillah* adlı ilk tasavvuf kitabının yazarı olan Hâris el-Muhâsibî’den Hakîm et-Tirmizî’ye, Ebû Nasr es-Serrâc’a, Gülâbâdî’ye ve nihayet *Kûtu’l-Kulûb* adlı eserin yazarı Ebû Talib el-Mekki’ye kadar, hicrî III, IV. ve V. asırlarda yaşamış sûfîlerde total anlamda “Bâtın ilmi, Ledün ilmi, Vehbî ilim, İlâhî ilim, İşârî ilim, Mükâşefe ilmi, Hadsî ilim, Mârifet, Keşf, İlham, Basiret, Firâset, Feyz, Tecelli, Hikmet, Zevk-i İdrâkî” gibi adlarla ifade edilen, mahiyeti itibarıyla “Vasıtasız idrak yolu” diye özetleyebileceğimiz “bir yoldan” söz edilegelmiştir.

Her ne kadar bazı sûfiler söz konusu ilimlerin birbirinden farklı yönlerinden söz etseler de bana göre bunların hepsi mahiyet itibarıyla birdir ve Allah ile irtibatı güçlü kişilerin kalbine bazı duyumların ve bilgilerin ihsan edilebileceği esasına dayanır. Konu bağlamında, adını andığımız sûfiler arasında, genel bir temâyülden veya ortak bir tavırdan bahsetmemiz mümkün olsa da, hepsinin tıpatıp aynı şeyi söylediklerinden söz etmek zordur.

Ben konuyu, ağırlıklı olarak, erken dönemin iki önemli sûfisi olan Muhasibî ve Hakîm et-Tirmizi üzerinden ele alacağım. Esasen konu “İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlayış Tarzları” olduğu ve söz konusu iki sûfî tasavvuf hakkında ilk eser veren ve “sûfî bilgisi” olgusundan ilk söz eden, daha doğrusu bu kapıyı ilk aşan kişiler olduğu hâlde, tebliğde Muhâsibî’nin adı bile geçmiyor. Hakîm et-Tirmizi’ye de tek bir yerde atıf var. Tebliğ bu noktalarda biraz zayıf kalmış. Bendeniz biraz da bu eksikliği tamamlama adına bu iki sûfî üzerinden konuşacağım.

Hicrî 243’te vefat eden Hâris el-Muhâsibî’de dikkat çekici olan husus, onun marifet ve ilim terimlerinin anlam sınırlarını farklı çizmiş olmasıdır. O, Kur’an ve Sünnet olarak bize ulaşan metin üzerindeki “zihin faaliyeti”ni ilim kelimesiyle karşılarken, “mârifet”i daha çok kalbin bir fonksiyonu olarak görmüştür.

Kalbe işlevsel bir fonksiyon yüklemesine mukabil, bilginin değeri konusunda aklın belirleyiciliğine çok güçlü vurgular yapmıştır. Doğru ve yanlışın kriterinin “aklî çıkarım” olduğunu açıkça dile getirmiş ve mesela:

واعلم أنه ما تزين أحد بزينة كالعقل، ولا لبس ثوبا أجمل من العلم، لانه ما عرف الله إلا بالعقل، ولا أطيع إلا بالعلم

“Bil ki, hiçbir kimse akıl gibi bir zînetle süslenmemiş ve ilimden daha güzel bir elbise giymemiştir. Çünkü Allah ancak akılla bilinir ve O’na sadece ilimle itaat edilir” (Risâletü’l-müstersidîn, s. 97) demiştir.

Yine ilmi, *“Kitap, Sünnet ve ümmetin âlimlerinin sözlerinden ezberlenip anlaşılan şey”* (er-Ri’âye li hukûk-ıllâh, s. 338) şeklinde tanımladığı için, onun bu terimle, “taallüm” yoluyla öğrenilen “çıkartımsal bilgi”yi kastettiğini anlamak zor değildir.

Buna ilave olarak, onun söz ettiği ikinci bir bilme biçimi de kalbin bilmesidir. Marifet adını verdiği bu bilme, kalbin bir eylemi olup, bir tür bir iç

idrakle, vasıtasız olarak kalbe doğuveren bir bilgi çeşididir (Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 444).

Bu bilgi türünde işin merkez üssü kalptir. Allah ile irtibatı güçlü olan, günah kirlerinden arınan, takva ile dolu bir kalp, beden gözüyle görülemeyecek şeyleri görebilir. Nitekim o bu hususu, gaybî konular için, çok açık olarak bir cümlede dile getirmiştir:

إن الغيب لا يرى بالعين وإنما يرى بالقلب *“Gayb, beden gözüyle görülemez, ancak kalple görülebilir.”*

Muhasibi kalbe böyle bir işlev yüklediği hâlde, ona göre, kalbe gelen vasıtasız duyumların doğru olmaya da, yanlış olmaya da ihtimali vardır. Tam da bu yüzden kendisi, marifet terimiyle ifade ettiği bu tecrübeyi, bizim ilim kelimesiyle ifade ettiğimiz çıkarımsal bilgiye takdim etmekten özenle kaçınmıştır. Muhâsibî’de bu çok önemli bir husustur. Çok açık bir şekilde söylediği şudur:

“Marifetin, doğru ve yanlış ayırt etme gücü yoktur. Doğru ve yanlış ayırt edebilmek için Kitap, Sünnet ve âlimlerin icma’sının tanıklığına başvurma dışında bir yol bulunmamaktadır.” (Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 99)

Sonuç itibariyle Muhâsibî’nin ayet ve hadislerin yorumlarında, belirlediği bu çerçeveyi zorlamayan, bu ölçüleri koruyan müteşerri’ bir sûfî profili çizdiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar onun, إذا صلت صلح *“ceşed”* kelimesini “din” kelimesiyle karşılamasını bazı âlimler isabetsiz bulmuşlarsa da, onun din’i bedene benzettiğini, *“kalbi sâlih olmayanın, dinî yönden de salih olmayacağı hususunu”* kastettiğini düşünürsek, sıkıntılı bir yorum olmadığını kabul edebiliriz.

Bütün bu dengeli tutumuna rağmen, müteşerri’ âlim portresinin o günler için önemli bir temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel ona niçin tepki koydu, eserleri hakkında, niçin *“onlardan uzak durun, onlar bid’at ve hurafelerle doludur, siz sahabe ve tâbiûndan nakledilen âsâr/merviyyata sarılın”* deme gereği duydu? Bana göre bu durum o günün şartlarına gidilerek değerlendirilecek bir husustur. Benim tahminim şudur:

Bu iki zâtın yaşadığı günler, hadis rivayet, tedvin ve tasnifinin hummalı bir şekilde devam ettiği günlerdir. Ahmed b. Hanbel’in mentalitesine göre din demek olan hadislerin sağlam bir şekilde tespit edilerek zaptu rabt altına alınması birinci önceliktir. Peki, bu hususta Muhasibi’nin pozisyonu nedir? Başlangıçta hadis rivayetiyle ilgilendiği ve sika bir ravi kabul edildiği hâlde, sûfî

muhitlerle tanıştıktan sonra hadis rivayetini bırakmıştır. Bu durum Ahmed b. Hanbel'in o gün için affedebileceği, tolere edebileceği bir durum değildir. Ona göre, Muhâsibî bir anlamda, “*köy yanarken zülfünü tarıyordu*”. Bu yüzden Muhâsibî'yi tolere edemedi, bu ağır sözleri kullandı.

Muhâsibî'den yaklaşık 40-50 yıl sonra vefat eden Hakîm et-Tirmizî'ye gelince, onun mârifet dediğimiz “kalp bilgisi”ni daha iddialı bir şekilde savunduğunu görüyoruz. Ona göre her türlü bilgi, yeryüzünün ve gökyüzünün nuru olan Allah'ın kendi nurundan kişiye ulaştırdığı bir nur sayesinde gerçekleşir (Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü İlmi'l-Evliyâ*, s. 121-122).

Bazı riyazat teknikleriyle, zikirle, fikirle, ibadetle kalbin genişleyeceği, genişleyen kalbin nurlanacağı, nurlanmış kalbin de eşyayı müşâhede edebileceği kanaatindedir. “*Hiçbir ayet yoktur ki onun bir zâhiri bir de bâtını bulunmasın*” hadisinde geçen zâhir-bâtın kelimelerini açıklarken, “Ayetin zâhiri ilim, bâtını da hikmettir” diyerek, bâtının “hikmet arayışı” olduğunu altını çizmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, Muhâsibî'ye oranla, kişiliğiyle, fikirleriyle ve eserleriyle daha fazla tartışılmış bir sûfîmizdir. Mesela, velayet konusundaki bazı sözleri, “*Peygamberlerden sonra en üstün ve faziletli olan kişilerin, bütün zamanlar için geçerli olmak üzere Allah'ın veli kulları olduğunu iddia ettiği*” şeklinde anlaşılmış; ayrıca, kendisinin de Hatmü'l-Evliya olduğunu ima ettiği düşünüldüğü için, bu fikirleri yüzünden kınanmış, yaşadığı şehirden çıkarılmıştır.

Biliyoruz ki bu İslam âlimlerinin karşı çıktığı bir görüştür. Nitekim sonrakı dönem sûfîlerinden İmam Rabbânî de bu görüşe karşı çıkarak, yeryüzünün en büyük velisinin, sahabenin en alt sırada olanının fazilet derecesine ulaşamayacağını bildirmiştir. İmam Rabbânî'nin bu konudaki sözü tam olarak şu şekildedir: “*Yeryüzünün en büyük velisi, âlemin kutub bildiği velisi, Vahşi'nin atının burnundaki toz olamaz.*”

Bizim tespitlerimize göre Hakîm et-Tirmizî'nin en büyük zaafı, “nurlanmış kalp” teorisini, hadislerin sıhhat durumunun tespitine de uygulamış olmasıdır. Bu tavrını temellendirmek için esas aldığı rivayet: “*Benden size münker olarak değil ma'rûf olarak bildiğiniz bir hadis nakledildiğinde, onu ben demiş olsam da olmasam da tasdik ediniz. Şüphesiz ben münker olanı değil ma'ruf olanı derim. Benden size ma'ruf olarak değil de münker olarak bildiğiniz bir hadis nakledildiğinde onu tekzip edin*” şeklindedir. (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I, 237)

Her şeyden önce söyleyelim ki bu rivayet hadisçiler tarafından çok zayıf bulunmuş, problemli bir rivayettir. Rivayette geçen, “*Ben demiş olsam da olmasam da*” ziyadesi için de, “Sünnet düşmanı zındıkların uydurmasıdır” şeklinde tespitler vardır. Hakîm et-Tirmizi bu rivayeti ma’ruf/makbul bir rivayet kabul ettiği için, rivayeti açıklarken, “Peygamber Efendimiz söylememiş olsa bile bazı sözlerin ‘nurlanmış kalp’ sayesinde hadis olduğunun anlaşılabileceğini, manası ma’ruf olan bu tür sözlerin de hadis kabul edilebileceği”ni söylemiştir.

Benim şahsî kanaatime göre sonraki dönemde bazı sûfîlerde gördüğümüz, hadis kaynaklarında geçmeyen, isnadı bulunmayan bazı rivayetler hakkındaki, “*Her ne kadar hadisçiler sahib bulmuyorlarsa da, bizim keşfimize göre bu hadis sahibtir*” şeklindeki değerlendirmeler, Hakîm et-Tirmizi’nin açtığı bu kapıdan girerek yapılmış değerlendirmelerdir. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî hadis yorumları konusunda bize bol miktarda malzeme bırakmış bir sûfîmizdir. Başta *Nevâdiru’l-Usûl*, *Kütâbu’l-Menbiyyât* adlı eserleri olmak üzere, çeşitli eserlerinde birçok hadisi tahdîs amacıyla değil, manalarını açıklamak üzere nakletmiştir. Özellikle sahih ve hasen olduğu sabit olan hadislerin yorumunda kayda değer açılımlar yapmış, ufuk açıcı ölçüler ortaya koymuştur.

Bununla ilgili çok sayıda örnek var. Ancak vaktimiz sınırlı olduğu için iki örneği sizlerle paylaşarak konuyu toparlamak istiyorum. Meselâ, bazı âlimler zayıf, hatta mevzû’ olduğunu söyleseler de, bazı muhakkık hadis âlimlerinin “hasen” saydığı, meşhur *أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم* (Ashabım gökteki yıldızlar gibidir, hangisine uysanız hidayeti bulursunuz) hadisini ele alalım. Bu hadiste “sahâbî” kelimesi umum ifade ettiği hâlde, öyle anlaşıyor ki Hakîm et-Tirmizî, bu kelimeye “Resûlullah’tan ilim alan, onunla sıkça birlikte olan ve onun sohbetine katılarak hemhâl olan kişi” anlamı yükleyerek hadisi açıklıyor.

Hadisin açıklaması bağlamında söyledikleri şunlardır: “*Bununla kastedilen Resûlullah ile karşılaşan, ona bey’at eden veya onu bir defa gören değildir. Fakat asıl kastedilen onunla sabah akşam birlikte bulunan, canlı bir şekilde vahyi ve ümmet için menbec kılınan şeriatı alan, onda İslam’ın âdab ve şemailini gören kimselerdir. Ancak bunlar, hidayet eden imam ve kendilerine uyulacak kimseler olabilir. Bunların şîretine uyulabilir. Onlar peygamberin yanında akşamlayıp sabahlarlar. Seferde hizada onunla birlikte bulunurlar. Allah’ın dinini tefakküh ederler. Nâsihi, mensûhu, süneni bilirler. İşte bunlar yol gösteren yıldızlardır (...)* Diğer sahabilere gelince, onlar ışık saçmayan kevâkib yıldızları gibidir. Sadece kendilerini aydınlatırlar. Delil de imam da değildirler.” (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, III, 62).

Hakîm et-Tirmizî sahabeyi farklı yıldızların farklı özelliklerine atıfla, “Başkalarına ışık saçan ve hidayete vesile olanlar” ve “Sadece kendine ışık verenler” şeklinde iki gruba ayırarak yorumluyor. Doğrusu sahabenin dereceleri dikkate alındığında, İslam'ın başından beri ona büyük hizmeti dokunanlar ile Efendimizi hasbelkader uzaktan bir defa görenlerin veya onun hayatının son günlerinde Müslüman olanların bir olmayacağı düşünüldüğünde, bu yorumun oldukça isabetli ve orijinal bir yorum olduğunu söyleyebiliriz. Bu yorum, sahâbî tanımlarından daha isabetli görülen usulcülerin tanımıyla da örtüşmektedir.

Yine إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب، إذا شاء طعم وإذا شاء ترك (Sizden biriniz yemeğe davet edildiğinde icabet etsin. İsterse yer, isterse yemez) hadisinde (Müslim, “Nikâh” 107) yemeğe icabet edilmesi gerektiği söyleniyor, ama bu icabetin sebep ve hikmetleri zikredilmiyor. Hakîm et-Tirmizî yemeğe icabetin hikmetlerini tespitte çalışarak özetle şöyle diyor: “*Davetten maksat kaynaşma ve sevginin pekişmesidir. Nefisler ikramda bulunan kişiyi sevmeye meyillidir. Resûlullah kaynaşmanın hâsıl olması, sevginin pekişmesi ve göğüslerdeki öfkenin zâil olması için davete icabeti teşvik etmiştir. Bundan dolayı، من لم يأت الدعوة فقد عصى الله ورسوله (Davete icabet etmeyen kişi, Allah ve Resûlüne isyan etmiştir) buyurmuştur. Çünkü onlar nefisleri kaynaştırmak ve öfkeleri dindirmek için yemeğe davet ediyorlardı. Kin ve düşmanlık üzere kalmak niyetiyle davete icabetten imtinâ eden, Allah ve Resûlüne isyan etmiş demektir.*” (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâ-diru'l-Usûl*, I, 400)

Hakîm et-Tirmizî'nin bu izahından, “Kin ve düşmanlık amacı gütmenden normal mazeretlerle davete icabet etmemenin mümkün olduğu, bu durumun Allah ve Rsûlüne isyan anlamına gelmeyeceği” anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle, izninizle, şu hususları paylaşmanın uygun olacağını düşünüyorum:

Muhâsibî ve Hâkîm et-Tirmizî'de çok belirgin olmamakla birlikte, Ebû Yezîd el-Bestâmî, Hallâc, kısmen Ebû Tâlib el-Mekkî ve özellikle İbn Arabî çizgisini izleyen sûfîlerde “*kalbe gelen duyum, ilham ve keşfin yakın derecesinde güvenilir bir bilgi olduğu, zâhir bilgisinin veya teallüm yoluyla elde edilen bilginin ise zannî olduğu*” kanaati hâkim kanaattir. Ebû Yezid el-Bestâmî'nin zâhir âlimlerine hitap ederek söylediği sözler hepimizin malumudur. Zâhir âlimlerinin bilgiyi ölmüş gitmiş kişilerden aldıklarını, sûfîlerin ise bilgiyi doğrudan hiç ölmeyen Allah'tan aldıklarını, zâhir uleması, “Bana falan kişi nakletti” derken sûfîlerin, “Kalbim doğrudan Allah'tan bildirdi” dediklerini dile getiriyor.

Ben bunu, rivayet ilimleri sistemini berheva eden bir yaklaşım gibi algılıyorum. Ferîdüddîn el-Attâr *Tezkiratü'l-Evliyâ* adlı eserinde bir menkıbe nakleder: Tâbiûn büyüklerinden Hasan-ı Basrî Dicle kenarında beklerken yanına zâhidlerden Habîb el-A'cemî gelir ve niçin beklediğini sorar. Hasan-ı Basrî de karşıya geçmek için kayık beklediğini söyler. Bunun üzerine Habîb el-A'cemî şöyle der: “*Ben ilmi senden öğrendim* (Rivayete göre gündüzleri Hasan-ı Basrî'nin derslerine devam etmektedir). *Halka hasedi gönlünden çıkar, dünyaya karşı mesafe koy, belâları ganimet say, her işi Hak'tan bil. Bu itikat ve yakîn ile suya bas, karşıya geç!*”

Böyle demiş, kendisi suya basıp karşıya geçmiş. Sonra ilk görüştüklerinde Hasan-ı Basrî Habîb'e, “Bu makamı nasıl elde ettin?” diye sorunca cevabı şu olmuş: “*Sen ilim yolunda kâğıt karartırken ben zühd yolunda kalp ağartıyordum!*” (Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliyâ*, s. 101-102).

Bu nihayet bir menkıbe; ama sûfî mentalitesini ve metodunu yansıtmaması bakımından ilginç bir örnek.

Ebû Talib el-Mekkî de علم الظاهر حكم وعلم الباطن حاكم (Zâhir ilmi, hüküm; bâtın ilmi ise hâkimdir) diyerek, bâtın ilminin daha kesin ve güvenilir olduğuna dikkat çeker. Elbette Allah ile irtibatı güçlü, günah kirlerinden arınmış, kalbi takvâ ile dolu kullarını Cenâb-ı Hak ilâhî bir lütuf ve yardımla teyit edebilir, kalbine bazı duyumlar ihsan edebilir, bu imkân dâhilindedir. Bunu teyit eden ayet ve hadisler vardır.

Bu tamam. Ama bundan daha önemli husus, buna ne kadar güvenilebileceği, ya da bunun Müslümanı ne ölçüde bağlayacağı hususudur.

Akaid kitaplarımız ortadadır. Ömer Nesefî, الإلهام ليس من أسباب المعرفة diyerek, Ehl-i Hak nezdinde bir şeyin sıhhatini tespit için tek başına ilhamın yeterli olmayacağını söylüyor. Yusuf el-Karadâvî hoca da الإلهام والكشف والرؤي هل تعد مصادر للأحكام الشرعية adlı kitabında konuyu gayet insaflı ve dengeli bir şekilde ele alıyor. Böyle bir bilgi, duyum, ilham, keşf ayetlere, sahih hadislere ve zâhir ilmin ölçülerine uygun olmak şartıyla sahibini bağlayabilir, sahibi dilerse buna uyabilir. Ama bu durum başkaları için delil olmaz. Çünkü kalbe gelen bu tür vâridât son derece sübjektiftir, son derece öznelidir. Rahmânî olabileceği gibi, şeytanî olma potansiyeli de barındırır. Kötü niyetlilerin istismarına da sonuna kadar açıktır.

Düşünebiliyor musunuz? Herkes kalbinden geçen duyuma göre hüküm verse, böyle bir kapı açılrsa; ortada uygulanabilir, test edilebilir, sağlaması yapılabilir, kontrol edilebilir, ayağı yere sağlam basan, objektif, sağlam bir ölçü kalır mı? Binlerce kişinin birbirinden farklı, birbirini nakzeden, birbiriyle çelişen ilham ve keşfinin ortaya çıkmasını, yani ilhamlar ve ölçüler karmaşasını bir düşünün. Böyle bir durum, dünyaya adaleti gerçekleştirmek üzere gönderilen evrensel bir din olan İslam'ın özüne, ruhuna ve karakterine uygun düşer mi?

Bütün bunları dile getirirken benim tasavvuf fikrine karşı olduğumu falan düşünmeyin lütfen. Tasavvuf benim anlayışıma göre “hasbî kulluk, ruhu yüceltme ve ahlakı güzelleştirme” eğitimidir. Modern insanın girdabına düştüğü bunalımlar, ahlâkî çürüyüş ve savrulmalar, “mal-makam ve şöhret uğruna her değeri satışı çıkarma” anlamındaki vahşî dünyevîleşme karşısında, ilmin ışığında yürütülecek bir ruh ve ahlak eğitimine hayati derecede ihtiyaç bulunduğu inananlardanım.

Elverir ki bu eğitim, ilmin ışığında, sahih ilmin kontrolünde yürütülsün. Böyle olursa, İslam düşüncesi gelişir, medrese de tekke de kazanır diye düşünüyorum. Herkese saygılar sunuyorum.

Soru ve Cevaplar

Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Oturum Başkanı): Değerli Muhittin Hocamız’a çok teşekkür ediyoruz. Şimdi söz hakkı sizde. Sormak istediğiniz, merak ettiğiniz sorularınız varsa onları alalım.

Hamza Türkmen¹: Sunduğu bâtinî yorum konusunda Ali Avcu hoca-ma karşı Mehmet Kalaycı ve Sönmez Kutlu hocalarım, bunun dinî-itikadî boyutundan ziyade siyasî ve politik yanını ön plana çıkardı. Ali Hocam da “Siyasî-politik yanını atlamayalım ama itikadî ve dinî boyutunu ön plana çıkaralım” dedi. Yine bu anlamda Ali Avcu hocamız 15 Temmuz ile konunun bağlantısını kurdu. Ben bir örnek vererek soru sormak istiyorum. Altı-yedi ay evvel Hürriyet Gazetesi’nde manşetti. Bir darbeci paşa, “Beni daha fazla konuşturmayın, Fethullah Efendi duyacak ve bana beddua edecek. Ahirette şefaât etmeyecek” diyordu.

Şimdi bu bağlamda ben, şunun açılmasını istiyorum Ali Bey’den: Anlatı-mı içinde sudûr felsefesi, yani Tanrı’dan taşma felsefesi ile Nûr-ı Muhammedî anlayışıyla bu konunun bağlantısı atlandı gibi geldi bana. Yine teşekkür ederim kendisine, ‘gölgeler nazariyesi’ bağlamında Eflatun’a bağladı. Peki, bunun bir de modern felsefî idealizm boyutu var. Bununla bâtinî ve işârî yorumun irti-batı ne? Bu konuları açarsa memnun olurum.

Doç. Dr. Ali Avcu: Teşekkür ediyorum. Tabii, bizim söylemeye çalıştığımız şey şu değil, yanlış anlaşılmasın; biz mezhepler tarihçisi olarak bir mez-hebi sadece itikada indirgemenin de yanlış olduğunu düşünüyoruz, sadece sos-yo-politik bir vakıa olarak algılanmasının da yanlış olduğunu düşünüyoruz. Bu ikisinin de indirgemeci bir yaklaşım olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla bizim nazarımızda aslolan, her iki tarafı birlikte görmek. Burada sosyo-politik yönle itikadî yönü birbirinden ayırabilme şansımız da yok aslında. Yani ikisi hep iç içe giriyor. Yani adeta et ve tırnak gibi iç içe giriyor ve bunları birbirinden ayı-

rıp atmak, söküp atmak mümkün değil. Yani az önce söylediğiniz, o FETÖ'cü paşanın örneğini düşünün mesela. Orada çok sağlam bir itikadî boyut var. Ama olayın dışı yansıyan siyasî bir boyutu da var. Bunları birbirinden ayıramıyorsunuz. Dolayısıyla oradaki hadiseyi sadece bir siyasî olay olarak görmek olayın bir tarafını görmek gibi oluyor. Ama diğer taraftaki, onun beslendiği ve iç içe girdiği o itikadî boyutu kaçırmamak gerekiyor. Yani ikisini beraber düşünmemiz gerektiğini söylüyorum.

Mesela, konunun açılması için bir örnek vereyim: Bâtınî grupların mehdilik anlayışı. Erken dönemdeki ilk gulât ile başlayan, daha sonra İsmâîlîler tarafından sistematize edilen mehdilik anlayışında bütün dünyayı kurtarma ideali vardır. Bütün dünyayı, insanlığı kurtarma... Ve bunu da Mehdi yapıyor aslında; Mehdi'nin gelişi için ortamı hazırlayacak olan müridler yapıyor. Yani Mehdi gelecek, hazır bir ortam oluşacak ve bâtinî hakikatlerin tamamını, bugüne kadar gelmiş olan bütün şeriatlardaki bâtinî hakikatleri açıklayarak bütün insanlığı kurtaracak.

Şimdi bu söylem siyasetten bağımsız değil, ama arkasında müthiş bir öğreti de var. Yani müthiş derken kastım çok ciddi, onu besleyen, onu meşrulaştıran ve bir anlamda müritlere fanatizm kazandıran bir öğretilerdir. Ama mesela, şöyle düşünelim, özellikle Selçuklular'ın devreye girmesi ve Şiîler'in yenilmeye başlamasıyla, yani Sünnîlik karşısında mağlup olmasıyla birlikte; ya da şöyle diyelim, Fâtımî önderliğindeki Şiî-Bâtinîliğin kaybetmeye başlamasıyla birlikte bu defa yeni bir mehdî anlayışı ve söylemi gelişmeye başlıyor. Ve bu defa diyorlar ki; mesela, İsmâîlîlik örneğinden, Karmatiyye boyutundan vereyim. Hedef: "Mehdi gelecek ve kurtulacağız". Dolayısıyla insanları daha canlı tutmak için Mehdi'nin gelişi için tarihler veriliyor. Mesela, "h. 316 yılına kadar Mehdi gelecek" deniyor. Ama bu tarihlerde Mehdi gelmeyip bir yenilgi ortaya çıkınca bu defa söylem değişiyor: "Mehdi canı istediği zaman gelir".

Bakın bu söylem aslında yeni politik duruma adapte edilmiş bir söylem. Bu defa "Mehdi'nin ne zaman geleceğini biz bilemeyiz. İsteddiği zaman gelir. Bizim artık ortam hazırlamaya da ihtiyacımız yok". Çünkü kaybetmiş! "E, o zaman biz Mehdi'yi bekleyelim. Kendi kabuğumuza çekilelim. İçe kapanalım".

Mesela, bu tarihlerden sonra ortaya çıkmaya başlayan Nusayrîlik, Dürzîlik gibi din anlayışlarında Mehdi söylemi neredeyse yok gibidir. Yani örneğin Dürzîlik'te Mehdi hemen hemen yoktur. Bu şu anlama geliyor: "Biz politik söylemlerden vazgeçtik". Yani siyaseten okursak meseleyi: "Tamam, biz kendi

başımıza bu itikadımızla mutlu bir şekilde yaşayacağız”. Yani bakın, siyaseten kaybetmişlik, bir süre sonra, gelecek dönemdeki Bâtınî gruplarda Mehdi’nin fonksiyonsuz, üstü örtülmüş ve bazen hiç gündeme getirilmeyen bir hâl almasına sebebiyet veriyor. Bu açıdan biz tarihi, bu iki alanı, yani sosyo-politik alan ile öğreti alanının iç içe geçtiği hakikatini göz önünde bulundurarak okumak, mezhepleri bu gözle okumak durumundayız. Bilmiyorum, sizin sorunuza yeterli bir cevap olabildi mi bu izahatım?!

Nûr-ı Muhammedî hususuna gelince, tabii o tasavvufî bir boyut. Onunla ilgili şunu söyleyebilirim. Geçen yıl Isparta’da bir sempozyum oldu. “Tasavvuf-Bâtınîlik İlişkisi” diye bir tebliğ sundum orada. Üniversite daha sonra yayımladı sempozyum tebliğlerini. Benim kanaatim şu; tebliğimde sunduğum o epistemik temeller tasavvufun önemli bir kısmında da var. Mehmet Hocam haklı olarak bazı farklı yaklaşımların mevcudiyetinden bahsetti. Yüzde yüzünde diyemesek bile önemli bir kısmında bu epistemik temellerin olduğunu görüyoruz. Ama fark nerede? Bir tasavvuf ile Şiî-Bâtınîliği aynı mı? Değil. En temel fark kanaatimce o sosyo-politik duruşla alakalı. Şiî “Ben Şiîyim” diye olaylara bakıyor, Şia nazarıyla değerlendiriyor ve bu epistemik temelleri Şiî bakış açısı üzerinden kurguluyor. Ama mutasavvıf, “Ben Sünnîyim” diyor ve Sünnî bakış açısı, Sünnî kriterleri, Sünnî sınırları içerisinde kalmaya çalışarak bu epistemik temeller üzerinden bir din anlayışı ortaya çıkarmaya çalışıyor. Sonuçta birbirinden farklılaşmış, ama beslenme kaynakları, epistemik olarak durduğu yer birbirine benzeyen iki farklı din anlayışı karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla bu iki alanı birbirinden ayırt etmekte yarar var.

Örnek vereyim. Pek çok tasavvufî eserde karşımıza çıkar; mesela vahdet-i vücûdu getirir getirir, bir yerde durur: “Buradan sonra devam edersem sapkın Bâtınîler’den olurum”. Şimdi bu ifade çok önemli. Yöntem aynı çünkü. Geliyor, bir yerde durmasını biliyor. Durduğu yer neresi? Sünnîliğin sınırı. Devam etse belki “Hz. Ali ilahtır” veya benzeri bir yere gidebilecek mesele. Dolayısıyla bir Şiî-Bâtınî’den farkı kalmayacak. Ama Şiî-Bâtınî bu anlamda serbest düşünebiliyor. Yani o kendi Şiî duruşu, Sünnîliğe karşı duruşu ona daha rahat, daha serbest bir alan açıyor. Dolayısıyla o serbest alan içerisinde epistemik temelleri sonuna kadar zorluyor diyebilirim. Yani bu farkı görmemiz gerekiyor. Dolayısıyla Nûr-ı Muhammedî’yi de bu çerçevede değerlendirmek gerekiyor.

Mesela, şunu söyleyebiliriz, örneğin Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile bir kıyaslama yapayım. İsmâilîler diyor ki, “Allah’tan ilk önce bir düalite çıkar”.

Buna İsmâîlî metinlerde “*sâbık-tâli*” diyen olmuş, “*akıl-nefs*” diyenler olmuş. İbnü’l Arabî de buna “*taayyün-i evvel – taayyün-i sâni*” diyor. Yani metodoloji benzer bir metodoloji ama onlara yükledikleri anlam, “Sünnî sınırı içerisinde nasıl kalabilirim?” kaygısıyla şekilleniyor; orası da ayrıştırıyor birbirinden. Teşekkür ediyorum.

Sönmez Kutlu: Biz teşekkür ediyoruz. İkinci soruyu alalım. Buyurun.

Özkan Şimşek²: Çok kısa bir soru; hakikat olsun, marifet olsun, ilham olsun adına ne denilirse denilsin, bu işârî Kur'an tefsirlerini karşımıza aldığımızda şunu görebiliyor muyuz: Yorumda bir süreklilik var mı acaba? Müfessir “Bu bana gelen ilhama göre” veya “Bana görünen yönüyle” vesaire tarzında mı ifade ediyor kendisini yoksa kendinden önceki sûfî önderlerinden nakil yaparken, “Sûfîler böyle gördü, ben de böyle görüyorum” mu diyor? Örneğin, ilk işârî tefsirlerden Sülemî veya Kuşeyrî’de bulunan ayet yorumları muahhar bir eserde nasıl işleniyor, işârî tefsirlerde ne kadar yer ediniyor? Bunlardan çok mu farklı tarzda, orjinal ve yeni yorumlar yapılıyor? Yoksa rivayet yanımı ağır basıyor? Eğer ikinci şık doğruysa, yani sûfî meşâyih’ten nakil yapılıyorsa buna sûfî, irfânî tefsir demek ne kadar doğru olur? İlham bunun neresinde? Bunu Fikret Hocam’a soruyorum. Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Fikret Karapınar: Ben de teşekkür ederim. Ben bir makalemdede “*Oruç bana aittir.../ es-savmu li...*” rivayetini incelemiştim.³ Oradaki yöntem kronolojik bir yöntem idi. Bu rivayeti en eski kaynaklardan günümüz kaynaklarına kadar kimler şerh etmişse bakmaya çalıştım. Ulaşabildiğim tüm şerhleri inceledim. İlk dönemden sonraki döneme kadar 27 civarında kaynaktan tespit ettim. Şimdi, onlara baktığımız zaman, aslında ben ayrıştırıyorum, işârî yorumla zâhirî yorum iç içe geçmiş durumda. İşârî yorum, bâtını diyebileceğimiz yorumdan daha çok zâhirî yoruma daha yakındır. Aslında o makalenin aynısını ben Cibril Hadisi için de yapmıştım. Sonra yayınlamadım. Çünkü bir kitap olabilecek boyuta ulaşmıştı, çok geniş bir literatür oluşmuştu. Dolayısıyla oradan da aklımda kalanlar bu yönde. Yani metodik olarak da, tarz olarak da zâhirî yoruma daha yakın.

2 İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

3 Marife Dergisi, Konya, 2009, sy. 1, s. 57-98.

Buradan baktığımız zaman yorumlarla ilgili bir süreklilik olduğunu görmek mümkün. Bizim buradaki en temel sorunumuz, Sûfiyye denildiği zaman ilk aklımıza gelen nedir? *Keşiftir, ilhamdır, rüyadır* vesaire vesaire. Buna *marifeti* de dâhil edebiliriz. Hâlbuki ilk dönem sûfilere baktığımızda, mesela ben doktora tezimin keşifle ilgili kısmını yazarken yazmıştım aslında. Bugün sizin de herkesin de aklına gelen bunların metodik olarak, yöntem olarak keşf yöntemiyle rivayet alma yöntemini benimsediklerini öngörüyordum ve yaklaşık iki sayfa falan yazmıştım. Sonra ben keşf, ilham kavramlarıyla ilgili okuduğum kaynakların hepsinde -özellikle titizlendim bunlara-, ağırlıklı olarak hemen hemen hepsinde kelime anlamı bağlamında kullanıldığını görüyoruz. “Keşif” kelimesi geçiyor, ama hangi anlamda? Kelime anlamında geçtiğini görüyorsunuz. “Marifet” kelimesi de öyle. Ebû Bekir el-Gülâbâdî’de görüyorsunuz, Sülemî’de görüyorsunuz, vs.

Özellikle ben şuna dikkat çekmek istiyorum, İbnü’l-Arabî sonrası ve öncesi; benim görebildiğim kadarıyla bu ikisini birbirinden ayırmak lazım. Ve Bâtînîyye ile geçişlilikler de zaten oradan başlıyor. Ben özellikle Hakîm et-Tirmizî’yi bu noktada -Muhittin Hocam da kısmen değindi- anmak istiyorum. Hakîm et-Tirmizî’nin *Nevâdirü’l-usûl*’de İmam Buharî ve Tirmizî’nin hocalarından aldığı yüzlerce rivayet var! Hocaları ortak. Bunun yanında, Tirmizî’nin Sûfiyye’ye intisabı 27 yaşından sonradır. *Büdüvvü Şe’ni Ebî Abdillâh* var, İngilizceye de çevrildi. Birkaç tahkiki yapıldı. Kendi biyografisini, hayatını anlatıyor. Orada da bazı önemli noktalara temas ettiğini görüyoruz Hakîm et-Tirmizî’nin. Buhara ve civarındaki ilmi öğreniyor, sonra hacca geliyor. Hacda 27 yaşından sonra bir dönüşüm yaşadığını görüyoruz. Bunu çok rahat okuyabiliyorsunuz.

Aslında benim âcizane gördüğüm en temel sorunumuz -ki bu derslerde de söylediğim bir şeydir- “İslam ilim geleneği nedir?”, “İslam bilgi felsefesi nedir?” Bizde kelamcılar üzerinden ağırlıklı olarak bu tartışma yürütülüyor. Hâlbuki bunun hadis boyutu var, tefsir boyutu var vs. Bunlarla da ilişkilendirilerek, sadece felsefî tartışma üzerinden değil... Bunlarla ilgili de kelamcılara baktığımız zaman kafalarının karışık olduğunu görüyoruz. Orada kendilerince yeni birtakım kavramlar ortaya atıyorlar. O kavramlara biraz giriyorsunuz, kafanız allak bullak oluyor. Bizim İslam ilim geleneğini, İslam bilgi felsefesini ilk dönemden itibaren, sadece son dönemden değil, Peygamber Efendimiz ve akabinden itibaren bunu alıp bu tarafa doğru getirmemiz gerekir ki birtakım noktalarda kırılmalar, ayrışmalar var mı yok mu görebilelim diyorum.

Ve ilk dönem seyrü sülûk kaynakları var arkadaşlar. Bunlar bugünkü bildiğimiz seyrü sülûk kitapları değil. Bir tanesi Almanya'da yayımlanmış. İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin *Kitâbu'l-İktisâd*'ı mesela. Çok güzel bir Almaca çevirisi de var. Tahkiki de yapılmış. Ondan sonra, *Edebu'l Mülûk* isimli, müellifi belli olmayan bir eser de mevcut. Biz seyr-ü sülûk kitapları deyince özellikle XIII-XIV. yüzyıl kitapları aklımıza geliyor. Bu ilk dönem seyr ü sülûk kitaplarına baktığımız zaman, isimleri biraz farklı ama oralarda da, "Buraya intisap etmeden önce şeri ilimleri özellikle öğreneceksin" falan deniliyor aslında. Adam diyor ki, "Siz fıkıhla ilgili kitapları okuyacaksınız. Hadisi hadis kitaplarından öğreneceksin. Tefsiri, tefsir kitaplarından öğreneceksin". Yani bizim şer'i ilimleri öğrenmeden bu noktalara temas edilmemesi gerektiği konusunda uyarıları görüyoruz. Bunlar bakın ağırlıklı olarak IV. asırda yazılmış kaynaklar.

Sonuç olarak, Bâtınıyye ile Sûfiyye'yi iç içe birbirine paketlememek gerektiği konusunda ben hâlâ ısrarcıyım. Ali Hocam'da da onu gördüm. Bu konuya yoğunlaşan herkes az çok bunu fark etmiş. Yani kaynaklarda da bu fark var ama bir türlü ayırtıramadıklarını görüyoruz. Teşekkür ediyorum.

Sönmez Kutlu: Evet, biz teşekkür ediyoruz. Başka sorusu olan var mı? Buyurun.

Mevlüt Gürcüoğlu⁴: Benim sorum Muhittin Uysal hocama olacak. Hocam, Hakîm et-Tirmizî ile ilgili bir şey söylerken, "Kalbinizle mutmain olduğumuz hadisleri de alabiliriz" diye, bunun büyük bir zafiyet olduğunu söylediniz. Ben buna katılmıyorum. Çünkü mesela son dönem muhaddislerinden sayılan Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî *Levâmi'u'l-'Ukûl* adlı eserin mukaddimesinde şöyle bir şey söyler: "Ben bu hadisleri Peygamber Efendimiz'e tek tek sorarak bu kitabıma aldım". Şimdi buna baktığımızda, muhaddis olduğu hâlde neden merdud ya da zayıf hadisleri alsın ki? Bilmiyor muydu da aldı? Ondan önceki, muhaddis olan tasavvuf önderleri de kitaplarına almışlar. Bunun birçok örneği var. Bunun büyük bir zafiyet olmaması gerekmiyor mu?

Prof. Dr. Muhittin Uysal: Hâris el-Muhâsibî üzerinden de, yani Ahmed b. Hanbel ile arasında geçen tartışma noktasından baktığımız zaman da bunun

cevabı açıktır aslında. İslam âlimleri, muhaddislerin, karşısında saygıyla boyun eğilmesi gereken, aslında Batılıların insafı olanlarının da son derece orijinal bulduğu ve saygı duyduğu kılı kırk yaran bir metod, “hadis usulü” adı altında sağlam bir sistem ortaya koyduklarını dile getiriyorlar. Hadis usulünün kanunları, ölçüleri bellidir. Rüyada yahut Peygamberimizin vefatından asırlar sonra yaşamış kişilerin, kalp durumları ne olursa olsun Peygamber Efendimiz’le görüşerek bazı bilgileri aktarsalar; hadislerin sahih olup olmadığı konusunda Peygamber Efendimiz’in ruhunu müşahade yoluyla bilgi almış olsalar bile; biz hadis usulünün ortaya koyduğu ölçülere sadık kalmak zorundayız. Çünkü hadis ilimleri ölçüyü koymak, dini ayakta tutmak adına ayağı yere basan, sağlam, test edilebilir ve sağlaması yapılabilir bir dinî bilgi peşinde olmuştur. Arz ettiğim gibi dünyaya adaleti gerçekleştirmek üzere gönderilen evrensel bir dinin bu tür konularda bunları ölçü alamayacağını belirtmek gerekir.

Yani burada işin püf noktası şu hocam, lafı uzatmak istemiyorum: Bu bilginin değeri nedir? Başta Kur’an’a, sahih hadislere ve zâhir ilmin ölçülerine, bizim bildiğimiz, talim/taallüm yoluyla öğrendiğimiz ilmin ölçülerine aykırı olmamak kaydıyla bir kişi kalbine gelen bir duyumla amel edebilir. Kendisi de mesela, o hadisin sahih olduğuna inanıyorsa inanır. Ama önemli olan şudur: Başkalarını bağlar mı bu ölçü? Bu yolla elde ettiği ölçü başkalarını bağlar mı? Bütün kaynaklarımızda denir ki, mesela, *el ilhâmu leyse min esbâbi’l ma’rife bi-sıhhati’s-şey’i inde ehli’l hakk*. Yani “Herhangi bir şeyin sıhhatinin tespiti için ilham tek başına bağlayıcı sağlam bir ölçü olamaz”. Mesele bunu korumaktır. Hakîm et-Tirmizî, Fikret Hocamız’ın da söylediği gibi, hadis ilminde behresi olan, önemli şeyler yapmış bir hocadır. Ancak tasavvuf ilminde seyrü sülûk dediğimiz konularda belli bir yere geldikten sonra bu ölçülerin biraz zedelenmediğini görüyoruz. Biz diyoruz ki bu ölçüleri koruyalım. Ama ruhî eğitim, ahlak vb. bunları ön plana çıkaran, uygulanabilir bir İslam modeli ortaya çıksın diyorum, saygılarımı sunuyorum.

Sönmez Kutlu: Teşekkür ediyorum. Bu tartışmada İmam Mâturidî’nin bir görüşü aklıma geldi. “Peygamberler öldüklerinde tasarrufları sona erer” şeklinde. Yani Peygamberimizin nübüvveti bitmiştir. Bundan sonra iş bize kalmıştır. Bunun doğru mu yanlış mı olduğuna, kim söylerse söylesin buna karar verecek olan bizleriz. Yani siz onu doğru kabul edersiniz, öbürü kabul etmez; tartışmak lazım bunları. Yani kim söylerse söylesin.

Evet, son bir soru alalım.

Zeynep Yazıcı⁵: Sönmez Hocam, ben size sormak istiyorum aslında. İslam ilahiyatına bu kurtuluş teolojisi hangi noktada giriyor, ben onu merak ediyorum. Çünkü kurtuluş aslında benim bildiğim kadarıyla Kur'an'a mahsus bir tabir değil ya da bizim kullandığımız bir şey değil. Benim bildiğim daha çok Hristiyan gelenekte olan bir şey. “Kurtuluş, kurtarıcı, mehdi” ve bütün bunlar sanki birbirini takip ediyor. Özetle kurtuluş teolojisi bizim geleneğimize hangi noktada giriyor?

Sönmez Kutlu: Çok geniş şekilde cevaplanması gereken bir soru. Dinleyicilerimiz de bir hayli yoruldu. Bunu çok özel konuşmak lazım, ama bana göre kurtuluş kişinin cüz’î iradesidir. Kişinin mehdisi de kurtarıcısı da cüz’î iradesidir. O aklına, iradesine sahip çıkması gerekiyor. Vaktimiz bittiği için bu kadarla yetinelim. Bir başka vesile ile daha geniş konuşma imkânımız olur inşaallah.

Evet, değerli dinleyenler, sabırla dinlediniz, yoruldunuz. Hepinize çok teşekkür ediyorum. Bir sonraki oturumda tekrar buluşmak üzere hepinize hayırlı günler diliyorum.

İKİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Halis Albayrak

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

OTURUM BAŞKANI

Prof. Dr. Halis Albayrak

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Hepinizi saygıyla ve sevgiyle selamlıyorum.

İkinci oturumu başlatıyorum. KURAMER'in bu yolculuğunda bir başka duraktayız; bu durakta da Kur'an'ın bâtinî ve işârî yorumunu değerlendiriyoruz. Bu güzel ve anlamlı çalışmalarından ötürü başta Ali Bardakoğlu hocam olmak üzere tüm ekibi kutluyorum. Bundan sonra da nice verimli çalışmaların gerçekleşmesi temennisiyle, diyorum.

Bu oturumda, tabii biraz daha farklı bir kompozisyon var; daha disiplinli bir alana doğru yaklaşıyoruz. Fıkıh usulü var, Tefsir var ve bir de önceki kitaplarla ilgili bâtinî yorum geleneği var. Özellikle Tevrat ve Yahudi geleneğindeki bâtinî yorum konusu. Bunu söylerken, birinci oturumun disiplinsiz bir alan olduğunu söylemiyorum. Aslında araştırmacılarımız, hocalarımız gerçekten çok ciddi bildiriler sundular. Müzakereler de gerçekten çok istifadeliydi, fazlasıyla yararlandık. Ben alan olarak 'disiplin'i kastediyorum. Yani varlık alanı olarak bu alan biraz daha disiplinli görünüyor. Mesela Tasavvuf, İsmâiliyye ve Bâtiniyye yaklaşımına ve metodolojisine değineceğiz.

Sözü fazla uzatmadan, şöyle bir girişle sözü hemen Yasin Meral hocamıza vereceğim. Belli ki ortada vahiy varsa, nübüvvet ve Kitap varsa, burada te'vilden bir türlü kaçınılamıyor. Neden? Çünkü ortada "söz" var ve bu sözle iletişime geçmek söz konusu. Peki, iletişime nasıl geçeceksiniz? İşte burası sıkıntılı bir alan... Peki, bu alanda ilmî bir çerçeve yaratılabilir mi? Disiplinli bir çerçeve yaratılabilir mi? Evet. O da geleneklerin kendilerini dönüştürmeleriyle ilgili. Yani ilim konseptiyle, ilim kavramının içini nasıl doldurduklarıyla ilgili. Bizim geleneğimiz bunu başarmaya çalışıyor, gördüğüm kadarıyla. Yani bugünün bilim konsepti çerçevesinde acaba nereye oturuyor? Sabahki oturumda bir hocamız da buna değindi. Yani İslamî ilimlerin metodolojisi, epistemolojisi ne

olmalıdır, nedir ne değildir gibi meselelerin hâlen belirsiz olduğunu söyledi ki ben de aynı kanaatteyim. Yani “ilim” kelimemiz var, bir de “bilim” var. Bunların arasında da bir çatışma olduğu varsayılıyor. Ama sonuçta bunlar tartışılacak konular. Şimdi ben onları derinleştirmeyeyim ama işin şurasındayım ben; demek ki kutsal metinler söz konusu olunca, mutlaka yorumlar kendiliğinden geliyor. Ama insanlar bunlarla buluşurken kendi arka planlarıyla buluşuyorlar. Kendi zihniyet arka planlarıyla buluşuyorlar. O bakımdan da öznel bir malzemeyi, öznel bir tabloyu görüyoruz. Yahudi geleneğinde de -bilemiyorum, umarım bu vardır- bizde de bu devam ediyor.

Şimdi hemen tarihsel olarak, kronolojik olarak Yahudiliği önceleyerek, Yasin Meral hocamızdan tebliğini dinleyelim. Buyurun, Yasin Hocam.

Doç. Dr. Yasin Meral
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yahudi Kutsal Metin Geleneginde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu

Giriş

Talmud'da anlatılan bir hikâyeye göre Mabed'in M.S. 70 yılında yıkılmasından sonraki bir dönemde Yavne'de bir araya gelen Yahudi din bilginleri, yeni kullanılmaya başlayan bir tandırın dinî açıdan temiz olup olmadığını tartışır- lar. Sanhedrin başkanı Rabban Gamliel başta olmak üzere bütün hahamlar bu tandırın temiz olmadığını iddia ederken, Rabbi Eliezer tandırın temiz olduğunu iddia eder. Rabbi Eliezer, birbiri ardınca pek çok argüman öne sürse de heyettekiler ikna olmazlar. Bunun üzerine Rabbi Eliezer, “Eğer Tanrı katında da hüküm bunun temiz olduğu yönündeyse, o zaman şu ağaç buna işaret etsin” der. O sırada ağaç bulunduğu yerden kökleriyle çıkarak hareket etmeye başlar. Fakat heyetteki hahamlar ağacın fikhî bir meselede delil olamayacağını belirterek bu durumu ciddiye almazlar. Rabbi Eliezer, bu sefer, “Eğer Tanrı katında da hüküm bunun temiz olduğu yönündeyse, o zaman şu nehir buna işaret etsin” der. Sözü bitirir bitirmez yakınlarında bulunan nehir ters akmaya başlar. Fakat oradaki hahamlar fikhî konularda bir nehrin delil olarak kabul edilemeyeceğini belirterek bu durumu da ciddiye almazlar. Rabbi Eliezer bu kez, “Eğer Tanrı katında da hüküm bunun temiz olduğu yönündeyse, o zaman şu duvar buna işaret etsin” der ve sözünü bitirir bitirmez duvar yıkılmaya başlar. Duvar yıkılırken heyetteki hahamlardan Rabbi Yeşu ben Hananya, insanların münazara meclislerine müdahale ettiğini söyleyerek duvarı azarlar ve duvar Rabbi Yeşu'ya hürmeten yıkılmayı durdurur. Fakat Rabbi Eliezer'e hürmeten, yıkılan parçalar da eski yerlerine dönmez. Rabbi Eliezer, iddiasını ispatlamak için başvurduğu tüm yolların reddedildiğini gö- rünce, “Eğer Tanrı katında da hüküm bu tandırın temiz olduğu yönündeyse, o

zaman gökler (Tanrı) buna işaret etsin” der. Bunun üzerine göklerden, “Niçin Rabbi Eliezer’in fetvasının aksine şeyler söylüyorsunuz, zira fikhî hükümler, görüş beyan ettiği her konuda onun takdiri istikametindedir” şeklinde bir ses işitilir. Bunun üzerine Rabbi Yeşu, “Tevrat, göklerde değil ki göklerden işaret alalım” diyerek bunu da reddeder.

“Tevrat, göklerde değil ki göklerden işaret alalım” ifadesi, Hz. Musa’nın vefatından önce İsrailoğulları’na yaptığı konuşmadan alınmıştır. Hz. Musa İsrailoğulları’na, “Bugün size ilettiğim bu buyruk ne tutamayacağınız kadar zor, ne de ulaşamayacağınız kadar uzaktır. O göklerde değil ki ‘Kim bizim için göğe çıkacak, kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak’ diyesiniz. Denizin ötesinde değil ki ‘Kim bizim için denizin ötesine gidecek? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak’, diyesiniz”¹ ifadeleriyle Tevrat’a uymalarını belirtmiştir. Tanrı, kendi rızasının Rabbi Eliezer’in hükmü noktasında olduğunu belirtmesine rağmen Rabbi Eliezer’in fetvasının haham meclisi tarafından kabul görmemesi üzerine, “Evlatlarım bana galebe çaldılar, evlatlarım bana galebe çaldılar” diyerek haham meclisinin kararını onaylamıştır.²

Yukarıdaki örnek, Yahudi dinî literatüründe keşf, keramet, ilham, müşahede türü vasıtalarla dinî hükümler çıkarmanın kabul görmeyeceğine dair en meşhur örneklerden biridir. Öyle ki Tanrı’nın müdahalesi dahi haham meclisinin ortak kararını değiştirememektedir. Yahudi fakihler, Tevrat’tan hüküm istinbatının bir insan ameliyesi olduğuna, bu sebeple gizem ve metafizik yönlemlere kapı aralanmaması gerektiğine bu hadiseyi delil göstermektedirler.

Her ne kadar Talmud’da bu örnek aracılığıyla keşf, ilham, keramet üzerinden öne sürülen argümanlar itibarsızlaştırılsa da Yahudi geleneği, kutsal metinlerin bâtinî yorumlarına dair çok zengin bir literatüre sahiptir. Bu çalışmamızda Yahudi geleneğinde Tevrat’ın bâtinî tefsiriyle ilgili yaklaşımlar ele alınacak ve tarihî süreç hakkında bilgi verilecektir. Tebliğde bâtinî tefsirin Tevrat tefsir literatüründe neye tekabül ettiğini bilmek adına öncelikle Tevrat tefsir geleneği hakkında genel bilgi verilecek, ardından bâtinî tefsirin ortaya çıkışı ve gelişimi anlatılacaktır. Son olarak da birkaç ayet üzerinden Yahudi geleneğinde bâtinî tefsir örneklerine yer verilecektir.³

1 Tesniye, 30: 12-14.

2 Babil Talmudu, Bava Metzia, 59a-b.

3 Bu çalışmanın hazırlanması sırasındaki yardımlarından dolayı New York’taki The Jewish Theological Seminary öğretim üyelerinden Tevrat tefsiri uzmanı Doç. Dr. Robert A. Harris’e teşekkür ederim.

I. Tevrat Tefsir Geleneği

Her ne kadar Tevrat'ın pasajlarını açıklama ve yorumlama çok eski dönemlerden itibaren mevcut olsa da bu yorumların iki kapak arasında ve Tevrat yorumlarına mahsus şekilde bir araya getirilme faaliyetleri İslam sonrası dönemlere aittir. Milattan önceki dönemlerde gerek apokrif diye nitelendirilen eserlerde, gerekse Ölü Deniz Yazmaları gibi belli Yahudi cemaatlerinin uhdesinde kaleme alınan metinlerde pek çok Tevrat pasajıyla ilgili yorumlara rastlamak mümkündür.

Yahudi kaynaklarında tefsir kelimesini ifade etmek üzere kullanılan en yaygın terim “peruş”tur. Açıklamak, şerhetmek, yorumlamak gibi anlamlara gelen *peruş*, sadece Tevrat metninin değil, diğer dinî metinlerin açıklamaları için de kullanılır. Bu anlamda *Peruş Tora* denildiği gibi *Peruş Mişna* da denilir. Türkçeye tercüme edildiğinde Tevrat'ın ön ismi olarak kullanılan *peruş* kelimesini “tefsir”, diğer rabbani literatür için kullanılanları “şerh” diye karşılamak mümkündür.

Geleneksel Tevrat tefsir literatüründen daha kadim bir dönemde Ölü Deniz Yazmaları (M.Ö. 250 - M.S. 50) arasında *peşer* (פֶּשֶׁר) adıyla bir tefsir geleneği olduğu bilinmektedir. Arapçadaki *f-s-r* kökleriyle aynı köke ve anlama sahip olan *peşer* (p-ş-r) literal olarak “gevşetmek, çözmek” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime Tanah'ta İbranice olarak sadece bir defa Vaiz Kitabı'nda, “İşlerin yorumunu kim bilebilir?” cümlesinde yorum anlamında kullanılmaktadır.⁴ *Peşer* kelimesi Daniel'in Aramice bölümlerinde ise “rüya te'vil etmek” anlamında sıkça kullanılmaktadır. Bu kelime terimsel olarak Ölü Deniz Yazmaları arasında özellikle Tanah'taki Neviim-Ketuvim bölümlerine yapılmış açıklama ve yorumlama faaliyetlerine verilen genel bir isimdir. Araştırmacılar arasında bu faaliyetin ismi olmakla birlikte aynı zamanda bu tür yorumların yer aldığı eserlerin bir türü (*genre*) olarak da kullanılmaktadır. *Peşer* türü eserler iki farklı formatta elimize ulaşmıştır. Birincisi müstakil bir kitaba yapılan tefsirlerdir. Örneğin, *Peşer Habakkuk*, *Peşer Nahum*, *Peşer Tehilim* gibi.⁵ *Peşer*'in diğer bir türü de tematik olarak benzer metinleri farklı kitaplardan derleyerek bunları yorumlama faaliyetidir.⁶

4 Vaiz, 8:1.

5 Bu metinler Ölü Deniz Yazmaları içerisinde “Tefsirler” adı altında Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Kitap, İstanbul 2005, s. 451-522.

6 Devorah Dimant, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 315; Shani L. Berrin, *The Pesher Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*, Brill, Leiden 2004, s. 10.

Kumran metinlerinde *peşer* kelimesine ilaveten ayetlerin bâtinî anlamlarını ifade etmek üzere *raz* ifadesi de kullanılmaktadır. “Sır ve gizem” anlamına gelen bu kelime, ayetin derininde bulunan ve ancak seçkin kişiler tarafından ortaya çıkarılan anlamlar için kullanılmaktadır. Bu seçkinlerin en önemlisi “More Sedek” (Doğruluk Öğretmeni) diye isimlendirilen bir karakterdir. Bu karakterin kim olduğu bilinmemekle birlikte Kumran Cemaati’nin ruhanî lideri olup çok büyük bir makama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki *peşer* metinlerindeki yorumlar kendisine atfedilmektedir. *Peşer* türü metinlerin üç ana hususiyeti bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı’nın ilgili kitaplardaki bilgileri peygamberlere gönderdiği, fakat hadiselerin ne zaman gerçekleşeceği bilgisini Doğruluk Öğretmeni’ne açıkladığı şeklindedir. İkincisi, hemen hemen her pasajın âhir zamana bakan bir yönünün (apokaliptik) olmasıdır. Üçüncüsü ise bu zamanın çok yakın olduğu düşüncesidir.

Peşer türü eserlerde, tefsir edilen kitaplardaki ayetler tek tek yazılmakta, ardından da “Tefsiri şudur” (*peşaro*) şeklinde bir girişle ayetin metninde geçen anlam açıklanmakta ve hem -varsa- tarihî bilgi aktarılmakta hem de ayetten âhir zamana yönelik işaretler sıralanmaktadır. *Peşer* türü metinlerdeki yorumların en dikkat çekici özelliği, didaktik, buyurgan ve otorite yorum formatında olmasıdır. Bir diğer ifadeyle bu yorumlar, “Kanaatimizce bu şekildedir” ya da “Böyle olduğunu düşünüyoruz” şeklinde ihtimal öne sürmez. Zira burada belirtilen açıklamalar, doğrudan doğruya Tanrı’dan Doğruluk Öğretmeni’ne iletilen ve metinde kastedilen gerçek anlamı temsil eden yorumlardır.

Yahudi bilginlerin eserlerinde sıklıkla “Tevrat, insanoğlunun diliyle konuşmuştur” şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir. Buna göre Tevrat’ta gerek Tanrı’yla ilgili antropomorfik ifadeler gerekse “yerin ağzı”⁷ gibi tabiatla ilgili benzetmeler insan kapasitesi ve bilgi dağarcığı esas alınarak kullanılmıştır. Bunun dışında Tevrat’ta akılla açıklanması zor olan ve sembolik olarak ifade edildiği anlaşılan birçok pasaja rastlanmaktadır. Bu durum zaman içerisinde Tevrat üzerine kafa yoran Yahudi din bilginlerini çok farklı yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Bu yorumlar zamanla öyle esnek bir hâl almıştır ki Yahudi geleceğinde Tevrat’ın yetmiş yüzünün olduğu şeklinde bilgilere rastlanmaktadır.⁸ Bu ifade, literal olarak yetmiş şeklinde anlaşıldığı gibi, Tevrat’ın sayısız anlam taşıdığına işaret olarak da anlaşılmıştır. Geleneksel Yahudi anlayışına göre ise

7 Sayılar, 16:30. Türkçe çevirilerde “yer yarılıp” şeklinde çevrilmiştir.

8 Barnidbar Rabba, 13: 15-16.

Tevrat tefsirinde dört farklı yöntem uygulanmaktadır. Bunlar; *peşat*, *deraş*, *remez* ve *sod*'dur. Bu yöntemler, PaRDeS (cennet) kelimesinde kısaltma şeklinde bir arada kullanılmaktadır.

Peşat, kelime anlamı itibariyle yaymak, genişletmek, düzlemek, basit ve yalın anlamlarına gelmektedir. Ayetin literal anlamını ortaya koyan ve kelimenin semantik analizini yapan yorum türleri *peşat* olarak isimlendirilmektedir. *Peşat* türü yorumlarda dikkat edilen hususların başında ilgili kelime ya da ifade birimlerinin bağlamsal anlamı gelmektedir. *Peşat* türü yorumlarda ilgili pasaj hakkında geleneksel Yahudi anlayışı son derece önemlidir. Bu tür tefsirlerin en meşhuru Rabbi Şlomo Yitshaki'ye (Raşi, ö. 1105) ait tefsirdir. Ortaçağ'da eserlerini Arapça kaleme alan Yahudi bilginler, *peşat* kelimesini karşılamak üzere *zâbiru'n-nass* veya *ala zâbiriḥâ* gibi ifadeler kullanmaktadırlar.⁹ Örneğin, Levi ben Gerşom (Gersonides, ö. 1344), Eyüp Kitabı'na yazdığı mukaddimede *peşat* türünde tefsirin öneminden şu ifadelerle bahsetmektedir:

Seleflerimizin arasında, ele aldığımız bu metnin sağlıklı bir açıklamasını yapana rastlayamadık. Bilakis onların yaptıkları işin kelimelere anlam vermek olduğu görülmektedir. Bunu yaparken aslında metnin anlamını ortaya çıkarmış olmuyorlar. Oysaki bir müfessirden beklenen, metinde geçen kelimelerin anlamlarını metnin bütünü içerisinde açıklayarak ortaya koymasıdır. Özellikle de bu metinde olduğu gibi kelimeler muğlak ise... Müfessir metni bir bütünlük içerisinde ele alıp kelimelere bu çerçevede anlam vermediği takdirde, o metni anlaması ancak bir şans eseri olabilir. Nitekim biz de bu zamana kadar bu tür [sorunlu] tefsirlerle yettiğimiz için metinleri sağlıklı anlayamadık. Sonunda akıl gözümüzü açıp metinleri bu bakış açısıyla ele aldık ve kelimelere bu şekilde bağlamsal anlamlar verdik. Nitekim baktığımızda Eyüp'ün arkadaşlarının Eyüp'le yaptığı tartışmaları bu bakış açısıyla ele alan kimseye rastlamadık. Sadece *Delâletü'l-Hâirîn*'in müellifi-nin [İbn Meymûn] kısaca değindiğini zikredebiliriz. Nitekim bu çalışmayı detayıyla ele almamıza da onun yazısı ilham oldu.¹⁰

Deraş, kelime anlamı itibariyle “açıklamak, araştırmak” anlamına gelmektedir. Ahlakî öğeler içeren menkıbevî, teolojik, kıssadan hisse türü anlatımların yoğunlukta olduğu yorumlar bu gruba girmektedir. Bu metinler hikâye,

9 Bkz. Musa ibn Meymun, *Hakdamot ha-Rambam la-Mişna*, ed. Joshua Blau, s. 330; İbn Meymun, *Teşuvot ha-Rambam*, c. 2, s. 508; c. 3, s. 110; c. 4, s. 18.

10 Levi ben Gerşom, *Milhamot ha-Şem*, c. 2, s. 232.

tarikh ve menkıbelerin anlatıldığı türlerde olabileceği gibi hukukî metinler de olabilir. Aynı kökten türeyen *midraş* da hem bu tür anlatımların kendisi hem de bu tür anlatımların toplandığı kitaplara ad olmuştur. Tevrat'ın pasajları hakkında menkıbevî tarzda aktarılan birçok yorum, yazıya geçirilmeden önce asırlar boyunca şifahî olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Tevrat'ta belli pasajların açıklanmasında kıssadan hisse diyebileceğimiz anlatımlara yer verilerek metnin verdiği mesaj açıklanmaya çalışılmaktadır.

Remez, Arapçadaki *remz* kelimesiyle aynı köken ve anlama sahiptir. Kelime anlamı itibariyle “ima, işaret” anlamlarına gelen *remez*, alegorik/mecaz anlamları içermektedir. Yahudi yorum geleneğinde bu tür yorumun en ünlü temsilcisi İskenderiyeli Philo (ö. 50) olarak bilinmektedir. Musa'ya verilen Tevrat'ın baştan sona Tanrı sözü olduğuna vurgu yapan Philo, Tevrat metnindeki antropomorfik ifadeler ile diğer bazı anlatımları mecaz olarak yorumlamakta ve bu şekilde metnin insanlar için daha anlaşılır olacağını savunmaktadır.¹¹ Kelimelere sembolik anlamlar yükleme, cümle içindeki kelimelerin sıralaması, kelimelerin baş harflerinden oluşan anlamlı kelimeler ve gematria kullanımları gibi hususlar *remez* adı altında değerlendirilmektedir.

Sod ise kelime anlamı itibariyle “sır ve gizem” anlamlarına gelmektedir. Kutsal metnin ezoterik ve bâtinî tefsiri için kullanılan bir kelimedir. Muhtevası itibariyle Kabala ile özdeşleştirilmektedir. Bu türün en güzel örneği Zohar Kitabı'dır. İslam topraklarında yaşayıp eserlerini Arapça kaleme alan Yahudi âlimler, Tevrat'ın bu şekildeki yönü için *bâtın*, *mahfîy* ve *esrâr* gibi ifadeler kullanmaktadırlar. Bazı Arapça metinlerde literal anlamın dışındaki anlamlar için şemsiye isim olarak *te'vil* kelimesi kullanılmaktadır. Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikadât* adlı eserinde metni literal anlamın dışında anlamının hangi yollarla mümkün olabileceğini zikretmektedir. O, zâhir anlamın dışındaki yorumları te'vil olarak ifade etmekte ve bunu zâhir anlamın dışındaki diğer yorum türleri için şemsiye bir isim olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte Saadya, tefsirle ilgilenen insanları yerli yersiz ayetleri te'vil etmeme konusunda uyarmaktadır.¹²

11 Philo, *On Husbandry*, 97.

12 Haggai Ben-Shammai, “The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method”, *With Reverence for the Word*, ed. Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, Oxford University Press, New York 2003, s. 35-43.

Bugün birçok Yahudi araştırmacı bu dört farklı yorumlama yönteminin Hristiyanlardan alındığını iddia ederken Ortodoks Yahudilik, bunu tamamen Yahudilik içerisinden çıkmış bir sistem olarak kabul etmektedirler.¹³ Bu dört farklı yöntem arasından özellikle *remez* teknik bir tabir olarak çok daha geç dönemlerde aktif olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gershom Scholem'e göre bu dört farklı yorumlama sistemine ilk olarak Zohar'ın içerisinde bir bölüm olan *Midraş ha-Nealam* kısmında rastlanmaktadır.¹⁴ Dört farklı yöntemin bir arada ilk uygulandığı tefsir olarak genelde Bahya ibn Aşer'in Tevrat tefsiri gösterilmektedir. Yahudi geleneğinde Rabenu Bahya olarak bilinen müellif, tefsirinin mukaddimesinde bu dört yöntemi ismen zikretmekte fakat bâtinî yöntemin (Kabala yorumu) en doğrusu olduğunu ve gerçek manayı ihtiva ettiğini belirtmektedir.¹⁵ Nitekim birçok Tevrat pasajında o, bâtinî anlamı sona bırakmakta ve ona özel bir yer ayırmaktadır. Zohar, bilinen klasik dörtlü yorum geleneği farklı bir şekilde yedi grupta ele almaktadır. Bunlar; peşat, deraş, alegori, felsefî alegori, gematria, bâtinî alegori ve yüksek ilhamdır.¹⁶

Yahudi dinî literatüründe İslam öncesi dönemde miladî I. asırdan VI. asra kadar Mişna, Talmud, *Mekilta de-Rabbi Yişmael* (Rabbi İsmail'in Çıkış Kitabı'na Risaleleri), *Mekilta de-Rabbi Şimon bar Yohay* (Rabbi Şimon bar Yohay'ın Çıkış Kitabı'na Risaleleri), *Sifre Leviticus* (Levililer Üzerine Açıklamalar), *Sifre Bamidbar* (Sayılar Üzerine Açıklamalar) ve *Sifre Devarim* (Tesniye Üzerine Açıklamalar) adı verilen bazı eserler ortaya konulmuştur. Bu eserler içerik itibarıyla hukukî ve menkıbevî anlatımları içermektedir. Bu çalışmalar sadece Tevrat'ın belirli bölümlerini içermeleri, açıklamalarında Tevrat ayetlerinin içeriklerini düzenli bir şekilde takip etmemeleri ve daha çok şifahi yolla aktarılan bilgilerin derlemesi olmaları sebebiyle Yahudi araştırmacılar tarafından tefsir kategorisinde değil, *midraş* olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Benzer şekilde İslam egemenliği altında yaşayan Saadya Gaon ve onu takip eden asırlarda Karâî

13 Moshe Idel, "The Zohar as Exegesis", *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 90.

14 Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trans. Ralph Manheim, Schocken Books, New York 1965, s. 54.

15 Bahya ben Aşer, *Peruṣ al ha-Tora*, Hakdama. Ayrıca bkz. Arthur Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 65-66.

16 Zohar, III: 202a.

17 Jacob Neusner, *Sifre to Deuteronomy*, Scholar's Press, Atlanta 1987, s. 85; Eugene B. Borowitz, *The Talmud's Theological Language-Game*, State University of New York Press, Albany 2006, s. 99-100; Steven D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, State University of New York Press, Albany 1991, s. 13.

müellifler Tevrat'ın belli kitaplarına açıklamalar yapmışlardır. Fakat bunlar da sistematik ve ayet ayet takip eden düzenli tefsir faaliyeti olarak görülmemektedir. İslam dünyasındaki çalışmalar daha çok kelime anlamları üzerine yapılan açıklamalar ve bazen ayetle doğrudan ilgili olmayan bir vesileyle başka hususların dile getirildiği metinler olarak değerlendirilmektedir.¹⁸

Yahudi araştırmacılara göre ilk tam tefsir, Raşi'nin Tevrat tefsiridir. Bu tefsir iki açıdan önem arz etmektedir. İlki, Tevrat'ın başından sonuna kadar yapılmış ilk tefsirdir. Diğeri de bu tefsirin Tevrat'ın yorum tarihinde literal anlam ve bağlamsal okumayla metnin anlamını ortaya koymaya yönelik ilk ciddi çaba oluşudur. Raşi'yi takiben Avraham ibn Ezra, Yosef Kara, Şmuel ben Meir, Beaugencyli Rabbi Eliezer *peşat* türü tefsir ekolünün önde gelen isimleri olmuşlardır.¹⁹ Yahudi geleneğinde matbaada Tevrat basımlarının başlamasıyla *Mikraot Gedolot* adı verilen bir sistem geliştirilmiştir. İlki 1517 yılında Hristiyan matbaacı Daniel Bomberg tarafından basılan bu eser dönemin ünlü Tevrat bilgini Yakov ben Hayim (ö. 1538) tarafından hazırlanıp matbaaya teslim edilmiştir. Edebi bir tür olarak nitelenebilecek bu eserlerde Tevrat tefsirleri bir arada verilerek bir ayet hakkında Yahudi geleneğindeki birçok müfessirin tefsiri aynı anda takip edilebilmektedir. Bu eserlerde önce Tevrat'ın bir ayeti ya da pasajı, ardından da önce o pasajların Aramice çevirisi (Targum Onkelos), sonra o bölümle ilgili farklı tefsirler kronolojik sıra içerisinde verilir. Bu tefsirlerin seçimi genelde editöre bağlı olmakla birlikte, Raşi istisnasız bu tür eserlerin tamamında birinci tefsir olarak yer alır. Raşi'nin dışında en çok yer verilen tefsirler, Avraham ibn Ezra, Şmuel ben Meir ve Levi ben Gerşom gibi müfessirlerin eserleridir.

II. Bâtınî Tefsir Geleneği

Yahudi geleneğinde kutsal kitapların, özellikle de Tevrat'ın bâtinî yorumları çok eski dönemlere kadar gitmektedir. Bunun ilk örnekleri İskenderiye Yahudi cemaati arasında alegorik yorum yöntemi olarak karşımıza çıkmakta-

18 Barry D. Walfish, "An Introduction to Medieval Biblical Interpretation", *With Reverence for the Word*, ed. Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, Oxford University Press, New York 2003, s. 3-4; Robert A. Harris, "Jewish Biblical Exegesis from its beginnings to the twelfth century", s. 599-604.

19 Robert A. Harris, "Jewish Biblical Exegesis from its beginnings to the twelfth century", s. 604-612; Robert A. Harris, "Twelfth-Century Biblical Exegesis and the Invention of the Literature", s. 311-315.

dır. Alegori kelimesi Grekçe *allos* kelimesinden gelmekte olup *diğer* anlamına gelmektedir. Terim olarak bir metinde ilk okunuşta anlaşılan anlamın dışında başka bir anlam kastedilmesi için kullanılmaktadır. Bir metinde alegoriye başvurulmasının sebebi, metnin okurun zihninde daha kolay anlaşılması içindir. Bu bazen sembolik anlatımlarla, bazen de mecazla yapılmaktadır. Her hâlükarda alegorik anlatım, metni literal anlamın dışında anlama-anlatma yöntemine şemsiye bir isim olmaktadır.

Yahudiler arasında alegorik yorum örneklerine ilk olarak Aristobulus'ta (M.Ö. II. yüzyıl) rastlanmaktadır. Philo'nun (M.Ö. 20 - M.S. 50) öncüsü kabul edilen Aristobulus, Tevrat'ın ilk alegorik yorumlarını yapmıştır. Philo ise bu geleneği zirveye taşımıştır. İskenderiye Yahudi cemaatinin ileri gelenlerinden biri olan Philo sadece Tevrat bilgini ve felsefe alanında yetkin bir Yahudi entelektüel değil, aynı zamanda İskenderiye Yahudi cemaatinin devlet nezdindeki temsilcisidir. İskenderiye Yahudi cemaati yoğun bir Helen kültürü içerisinde yaşadığı için, ellerinde bulunan Tevrat'ı, bu insanlara makul bir tarzda sunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunda temel amaç, Tevrat'ın Tanrı sözü olduğunu, makul, kabul edilebilir ve insan tarafından anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktı. Bunun için hem Tanrı'yı antropomorfik şekilde anlatan pasajlar yorumlandı hem de Tevrat'ın birçok pasajı sembolik ve bâtinî yorumla açıklandı. Zira Philo'ya göre Tevrat pasajlarının bir bedeni bir de ruhu vardır. Önemli olan o ruhu açığa çıkarmaktır.

Philo, alegorik yorum üzerine müstakil üç risale kaleme almıştır. O, bu risalelerinde Tekvin Kitabı'nın baş kısımlarındaki ayetlere konu olan dünyanın yaratılışı, Tanrı'nın ruhu, Tanrı'nın yedinci gün dinlenmesi, insanın ve kadının yaratılması, cennetteki yasak meyveden yenilmesi ve cennetten kovulma gibi hususlarda zâhirî anlamın dışında açıklamalar yapmakta ve Tevrat metnini akıl ve mantıkla bağdaştırmaya çalışmaktadır. Philo'nun alegorik yorumları sonraki dönemlerde Hristiyan Kilise babaları tarafından sıkça kullanılmış ve sahiplenilmiştir. İlginç bir şekilde Philo, Yahudi din bilgilerini değil Kilise babalarını etkilemiştir. Philo, Tevrat'ta tekrar eden pasajlarda, belirli kelimelerde, rakamlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve göksel varlıklarda farklı sembolik anlamlar aramıştır. Bunları yaparken literal anlamı yok etmediğini, fakat asıl anlamın alegorik açıklama olduğunu vurgulamıştır.²⁰

20 Detaylı bilgi için bkz. Dursun Ali Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, s. 97-124.

Philo'yu takiben Filistin coğrafyasındaki Yahudi din biginleri Tevrat üzerine açıklamalar yapmakla birlikte müstakil tefsirler ortaya koymamışlardır. Gerek Mişna gerekse Talmud dikkate alındığında, çoğunlukla Yahudilerin ritüellerine ve diğer milletlerle olan ilişkilerine yönelik düzenlemelerin Yahudilerin birinci gündemi olduğu anlaşılmaktadır. Öte taraftan, Yahudiler arasında iki konuda yoğun bir mistik anlatım hareketlenmesi görülmektedir. Bunlardan ilki, Tekvin Kitabı'nın ilk kısmı olup dünyanın yaratılışından bahsetmektedir. Bu bölüm Yahudi mistik geleneğinde *Maase Bereşit* (yaratılış anlatısı) olarak bilinmektedir. Diğeri de Hezekiel Kitabı'nın ilk üç bölümü olup Hezekiel'in, Tanrı'nın tahtı ile ilgili vizyonlarını içermektedir. Hezekiel'in taht vizyonundan bahseden anlatımlar Yahudi mistisizminde *Maase Merkava* (taht anlatısı) olarak bilinmektedir.²¹ Merkava mistisizmi, III.-VII. asırlar arasında Filistin coğrafyasında gelişmiştir. Hezekiel Kitabı'ndaki anlatıma ilaveten "Musa, Harun, Harun'un oğulları Nadav ve Avihu ve Yetmişler, İsrail'in Tanrısı'nı gördüler. Tanrı'nın ayakları altında lacivert taşıyı andıran bir döşeme vardı"²² gibi ifadeler de bu literatürün gelişimine katkı sağlamıştır.²³

Yaratılış anlatımlarının Yahudi mistik literatüründeki başyapıtı *Sefer Yet-sira* olarak bilinen kitaptır. Yaratılış Kitabı anlamına gelen bu kitap, her ne kadar Hz. İbrahim'e atfedilse de bunu ispatlayacak bir veri bulunmamaktadır. Talmud döneminde Filistin coğrafyasında dolaşıma giren *Sefer Yetsira*, XIII. yüzyılda Zohar'ın ortaya çıkışına kadar en önemli mistik kitap olarak muamele görmüştür. Eser kâinatın otuz iki ilâhî güçten oluştuğundan bahsetmektedir. Bu güçlerin yirmi ikisi İbrani alfabesi, onu da on *sefirot* yani Tanrı'dan sudur eden metafizik âlemlerdir.²⁴ Yahudi mistiklerinin bir diğer metni de *Sefer ha-Bahir* olarak bilinmektedir. Bu eser, ilk olarak 1175 yılında Fransa'nın gü-

21 Gershom Scholem, *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974, s. 14-20; Idel, "The Zohar as Exegesis", s. 88; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 236-237; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 12-13.

22 Çıkış, 24: 9-11.

23 Bkz. Michael D. Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011, s. 34-35.

24 Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. Allan Arkush, Princeton University Press, New Jersey 1987, s. 24-35; Steven Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 52-53. Sefirotlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Green, *A Guide to the Zohar*, s. 28-59; Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabbalacılık*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2015, s. 17-31; Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil, Ayna Yayınevi, İstanbul 2012, s. 93-103.

neyindeki Provence bölgesinde anonim olarak ortaya çıkmıştır. Hemen sonrasında Kabala çevrelerince miladî I. asırda Filistin coğrafyasında yaşayan Yahudi bilgin Rabbi Nehunya ben ha-Kana'ya atfedilmiştir. Konuları işleyişi ve kullandığı dil itibarıyla anlaşılması çok zor bir metin olarak bilinmektedir. *Sefer ha-Bahir*'de on *sefirot*, İbrani alfabesi, reenkarnasyon ve hayatın devamlılığını sağlayan enerji gibi hususlar anlatılmaktadır.²⁵ Bir başka mistik eser de *Otiyot de-Rabbi Akiva*'dır. Bu eser, *Alef-bet de-Rabbi Akiva* olarak da bilinmektedir. İbrani alfabesi üzerine midraşik bir risaledir. İbrani harfleri müshahhaslaştırılarak onların ağızdan etik kurallar hakkında dersler verilmektedir. Bu eserde ayrıca Tevrat'ın herhangi bir pasajının yetmiş farklı tefsirinin olduğuna dair bir düşünceye yer verilmektedir.

Yahudi mistik geleneğine göre İbranice son derece önemlidir. Bunun temel sebepleri arasında İbranicede cinsel uzuvları ifade eden kelimelerin bulunmaması, Tanrı'nın kâinatı İbranice sözle yaratması, peygamberlerle İbranice konuşması gibi farklı açıklamalar yapılmaktadır. Kabbalacılara göre İbrani harfleri Tanrı'nın kâinatı yaratmada kullandığı araçlar olup, hayat enerjisiyle kâinatın devr-i daiminin enerjisini oluştururlar. Bu anlamda İbrani harfleri bir anlamda kâinatın DNA'sı hükmündedirler. Nitekim her bir harfin kâinatın belli bir bölümünün yaratılmasında işlev gördüğü, harflerin şekilsel özelliklerinin sırlar içerdiği gibi hususlar da Yahudi mistik literatüründe yer almaktadır.²⁶

Yahudi geleneğinde Tevrat talimi çok değerli ve kutsal bir ameliyedir. Nitekim Mişna'da konuyla ilgili "Tevrat'ı talim et, dön bi daha talim et, dönüp dönüp tekrar oku, zira herşey Tevrat'ta yazılıdır"²⁷ ifadelerine rastlanmaktadır. Benzer şekilde Yahudi mistiklerine dair eserler incelendiğinde, edindikleri tecrübelerde ve kazandıkları manevi makamlarda Tevrat taliminin son derece önemli bir yere sahip olduğu fark edilir. Fakat bu talim sıradan bir ders talimi şeklinde değildir. Bunun için belirli ritüeller tavsiye edilir. Yahudi mistik literatüründe *sar ha-Tora* (Tevrat'ın prensi) adı verilen bir melek, insanlardan hak edenlere Tevrat'ın nasıl talim edileceğini ve gizli sırlarını öğretir. Bunun için adayın kırk gün oruç tutması, bu süre boyunca günün her saatinde mikveye girmesi, haram olan bir şey yememesi, bir kadına bakmaması ve tamamen

25 Detaylı bilgi için bkz. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, s. 49-198; Gabriella Samuel, *The Kabbalah Handbook*, Penguin Books, New York 2007, s. 444.

26 Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 248-249.

27 Mişna, Avot, 5: 25.

karanlık bir odada oturması gerekmektedir.²⁸ Yine Zohar'da gecenin sabaha yakın vaktinde Tevrat'ın sırları üzerine kafa yormak ve tefekkürde bulunmak sırların âyân olması açısından son derece önem arz etmektedir. Nitekim Ortaçağ'da İspanya'daki Kabbacı hahamların gecenin son üçlüğünde bir araya gelerek Tevrat'ın sırları üzerine konuştukları bilinmektedir. Şavuot gecesi bu tefekkürler zirve yapmakta, adeta Tevrat yeniden alınmaktadır. Zira Şavuot bayramı, Tevrat'ın Sina'da Musa'ya verildiği gündür. Geceleri Tevrat talimi ve sırların ayan olmasıyla ilgili hususları konu edinen Zohar'daki *İdra Raba* (büyük meclis) risalesinde anlatıldığına göre bu tecrübe sırasında üç talebe cezbe kapılarak hayatlarını kaybederler. *İdra Zuta* (küçük meclis) risalesindeki anlatıma göre ise Şimon bar Yohay, kendinden geçerek hayatını kaybeder.²⁹

Yahudi mistiklere göre Tevrat talimi yapacakların bilmeleri gereken en önemli şey, Tevrat'ın literal anlamının dışında gizli/sırlı sayısız anlamının olduğu gerçeğidir. Zira Tevrat'ın her bir kelimesi semavî sırlar içermektedir.³⁰ Buna göre literal anlam sadece görüntü olup metinde kastedilen anlam bambaşkadır. İnsanlar sadece metinde yazanın Tevrat olduğunu düşündüklerinde çok büyük hata yapmış olmaktadır. Zohar'da bâtinî anlamın asıl anlam olduğunu ifade eden şu pasaj önem arz etmektedir:

Tevrat'ın sadece hikâyeleri ve sıradan günlük hususları zikrettiğini düşünen insanlara veyl olsun! Eğer Tevrat'ın derdi bu olsaydı, günümüzde Tevrat benzeri bir metin hatta daha iyisi ortaya konabilirdi. Zira dünyevî konularda krallar ve prensler daha değerli metinlere sahiptirler. Onların elindekileri model alarak pekâlâ Tevrat türü bir metin ortaya konulabilir. Fakat işin gerçeği şu ki Tevrat'ın her kelimesi bir derinlik ve bir sır içermektedir. Semavî âlem ile dünya âlemi bir denge üzerine kuruludur. Yeryüzü İsrailoğulları'nın, semavî âlemde de meleklerin mekânıdır. Melekler ne zaman yeryüzüne inmek isteseler, dünyevî elbiseleri giyinirler. Aksi takdirde ne onlar dünyada durabilirler ne de dünya onlara dayanabilir. Bu durum melekler için geçerliyse Tevrat için hayli hayli geçerli olur. Zira dünya da melekler de Tevrat'ın yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Dünya Tevrat'ın içerdiği şeylerin ağırlığını kaldıramayacağı için Tevrat'ın hikâyeleri elbise fonksi-

28 Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, §314; Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", s. 40-41.

29 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 73.

30 Zohar, III: 149a.

yonu görür. Her kim ki bu elbiselerin, yani hikâyelerin Tevrat'ın kendisi olduğunu düşünürse, helak olmayı hak eder ve böyle düşünen insanların gelecek dünyadan nasibi yoktur. Şık bir elbise gördüklerinde daha ötesine bakmayan aptalların vay hâline! Elbiseden daha değerli olan, onu taşıyan bedendir. Bedenden daha önemli olan da o bedene can veren ruhtur. Bu şekilde Tevrat'ın bir bedeni vardır ki bunlar emir ve yasaklar ve kurallar bütünüdür. Bu beden elbiseye sarılmıştır ki bunlar da Tevrat'ta anlatılan hikâyelerdir. Aptallar Tevrat'ın sadece elbisesini görürler, yani hikâye kısmını. Daha ötesini göremezler ve elbisenin içindeki bedeni fark edemezler. Daha akıllılar elbisenin altındaki bedeni de görürler. Gerçek bilge insanlar da, yani Allah'ın has kulları, Sina Dağı'nın eteklerinde durup onun ruhuna bakarlar. Öyle ki bu ruh, Tevrat'ın aslı ve esasıdır. Mesih zamanında da söz konusu ruhun, derinlikleri de ifşa olacaktır.³¹

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere her bir Yahudi Tevrat'ın sırlarını öğrenmeye yönlendirilmektedir. Fakat mistikler arasında Tevrat'ın sırlarını başka insanlarla paylaşmak yasaklanmıştır. Burada başka insanlar yine Yahudilerdir. Zira bu sırlara sadece ehil olanlar ve bu tecrübeyi yaşamayı hak edenler ulaşabilirler. Burada da kişinin bireysel gayreti esas olmaktadır. Böylece bu mistik gelenek şifahi olarak ve tecrübe edilerek nesilden nesile iletebilecektir. Fransa'da yaşayan Yahudi din bilgini Samuel ibn Tibbon (ö. 1232), Tevrat'ın sırlarını gizleme geleneğinin Hz. Musa'ya dayandığını ifade etmektedir. O, bu hususu şu şekilde açıklamaktadır: “Musa, pek çok sırrı gizleyip onları başka bir şekilde sunmak zorundaydı. Halktan gizlediği ve başka bir surette sunduğu bilgileri elbette sözlü olarak Yeşu'ya ve Yetmişler'e açıkladı. Musa ayrıca bilge insanlar anlasınlar diye metne bazı işaretler bıraktı.”³²

Yukarıda da ifade edildiği üzere Yahudi mistikleri arasında Tevrat'ın yetmiş farklı yorumunun olduğuna dair genel kabul vardır. Burada yetmiş rakamı kesretten kinaye olup sayısız anlamında kullanılmıştır. Bunun bir benzerini ünlü Kabalacı bilgin İshak Luria'da (ö. 1572) görmek mümkündür. Luria, Mısır'dan çıkan 600.000 İsrailinin Sina Dağı'nda Musa ile birlikte vahye mu-

31 Zohar, III: 152a. Ayrıca bkz. Frank Talmage, “Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism”, *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, ed. Arthur Green, Crossroad Publishing Co., New York 1986, s. 119-120.

32 Aviezer Ravitzky, “Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed” *AJS Review* 6 (1981), s. 113; Talmage, “Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism”, s. 117.

hatap olduklarını bu sebeple de Tevrat'ın 600.000 farklı yorumunun olduğunu iddia etmektedir.³³ Konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken husus, Tevrat'ın içerdiği sırların ve yorumların sürekli olarak yenilenen ve değişen sırlar oluşudur. Bir diğer ifadeyle, Tevrat'ın sırlarına vâkıf olmak isteyen mistik, hayatı boyunca takip ettiği seyr-i sülûk sırasında kat ettiği yola, riayet ettiği esaslara göre Tevrat'ın sırlarına vakıf olur. Her bir pasajla ilgili kalp gözü açıldıkça daha önce anladığı anlamdan daha farklı anlamlar kendisine açılır.

Tevrat'ın talimi hususunda üzerinde durulması gereken konulardan birisi de Tevrat pasajları arasında mistik açılarından mertebe kat etmede ya da sırra ulaşmada bir fark gözetilmemesidir. Örneğin, Geronalı Rabbi Azriel (ö. 1238), *Peruṣ Agadot* adlı eserinde Tevrat'ın içerisindeki pasajlar arasında bir üstünlük olmadığını, tarih ya da şecere bilgisi veren ifadelerle On Emir arasında bu anlamda bir farklılık olmadığını belirtmektedir. Azriel, Rabban Yohanan ben Zakkay'ın, Edom krallarının şeceresinin anlatıldığı kısımda "Karısı Me-Zahav kızı Matret'in kızı Mehetavel'di"³⁴ ifadesinden 300 fikhî hüküm çıkardığını belirtmektedir.³⁵ Benzer ifadeleri İbn Meymûn (ö. 1204), iman esaslarını derlediği *Şerhü'l-Miṣna* adlı eserinde kullanmaktadır. İbn Meymûn da Tevrat'ın ayetleri arasında rüchaniyet farkı olmadığını belirterek şecere bilgisi veren kısımlarla, "Dinle ey İsrail, Tanrınız Rab tektir" gibi çok temel bir inanç konusunu içeren ayet arasında Allah'tan gelmesi noktasında bir fark olmadığını belirtmektedir.³⁶

III. Bâtınî Tefsir Olarak Zohar

Ortaçağ'ın büyük Yahudi düşünürü İbn Meymun Yahudilikteki emirlerin akla uygunluğunu, inançlarının akılla çelişmediğini anlatırken aynı zamanda felsefe mükteşebatından da yararlanmaktadır. Bu çerçevede İbn Meymûn, Tanrı'nın insanoğlunun ibadetlerine ihtiyacı olmadığını, bu emir ve yasakların konulmasındaki hikmetin de insanın rabbini bilmesi için bir eğitimden ibaret olduğunu hatırlatmaktadır. İbn Meymûn'un özellikle felsefeden istifade ederek Yahudi inançlarını yorumlaması ve emir ve yasaklarla ilgili söyledikleri İspanya ve Fransa'da büyük bir tepkiyle karşılaşmış ve İbn Meymûn'un başta *Delâletü'l-Hâirîn* olmak üzere kitapları yakılmıştır. Emir ve yasakların hikme-

33 Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, s. 65.

34 Tekvin, 36:39.

35 Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", s. 120.

36 Musa ibn Meymun, *Şerhü'l-Miṣna*, Sanhedrin 10: 1-2 (ed. Yosef Kafih, Mosad ha-Rav Kook, Kudüs 1963-1968, c. 4, s. 210-216).

ti ve Tanrı'nın bunlar aracılığıyla alınmasını istediği ders/amaç anlaşıldığında artık bu uygulamaların yapılmasına gerek olmadığı şeklinde yorumlar ortaya çıkmaya başlayınca İbn Meymun hedef tahtasına oturtulmuştur.

Aynı dönemlerde hem Müslüman hem de Hristiyan dünyada yoğun bir şekilde görülen sûfî/mistik tarikatler ve buna bağlı olarak zühd hayatı dikkat çekmektedir.³⁷ Bir yandan Fransiskanlar ve Dominikenler diğer taraftan İslam dünyasındaki tasavvuf rüzgârı Yahudiler açısından alternatif bir söylem ihtiyacını doğurmuştur. İşte Zohar adı altında kitaplaştırılan bu tecrübe ve birikimler bir yandan akli öne çıkaran Yahudilerin kendi içerisindeki düşüncelere tepki, diğer taraftan da mistik eğilimlerin arttığı bir ortamda Yahudilerin alternatif söylemi olarak doğmuştur. Böylelikle Tevrat'ın sırları ortaya saçılmış ve Tevrat'ın hükümlerinin sadece Yahudilerin manevî hayatlarının ihyasında değil aynı zamanda kozmik düzenin devamında da bir nevi hayat enerjisi fonksiyonunu icra ettikleri iddia edilmiştir.³⁸ Yukarıda da ifade edildiği gibi Yahudi mistikleri arasında tecrübelerin ve sırların başka insanlarla paylaşılmasında önem arz etmektedir. Zohar, bu anlamda Yahudi mistiklerin asırlardır şifahi olarak aktarageldikleri sırların yazıya dökülmüş hâli olarak istisnai bir metindir.

Kelime olarak parlama anlamına gelen Zohar, Yahudi Kabala geleneğinin en önemli kitabı kabul edilmektedir. Zohar'ın *Midraş de-Rabbi Şimon bar Yohay*, *Mekilta de-Rabbi Şimon bar Yohay* ya da *Midraş Yehi Or* şeklinde diğer isimlendirmeleri de mevcuttur.³⁹ Zohar'ın II. asırda Şimon bar Yohay tarafından kaleme alındığı şeklindeki düşünce bugün Yahudi araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. Genel geçer kanaat Moşe de Leon tarafından 1280'li yıllarda derlendiği şeklindedir. Hatta bazı araştırmacılar sadece Moşe de Leon değil, Kastilyalı diğer Kabalacı hahamların da Zohar'a katkı sundukları görüşündedirler.⁴⁰ Zohar'ın ortaya çıktığı ortam düşünüldüğünde; Moşe de Leon ile İbn Arabî'nin çağdaş olması, her ikisini de İspanya'da yaşaması ve her ikisinin de benzer konuları işlemesi üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.⁴¹

37 Tasavvuf ve Yahudi mistisizmi arasındaki etkileşimler için bkz. Tom Block, *Selam-Şalom*, Bilim+Gönül Yayınları, İstanbul 2010, s. 177-248.

38 Bkz. Green, *A Guide to the Zohar*, s. 20-21, 90-91, 97-98.

39 Scholem, *Kabbalah*, s. 213; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 243.

40 Eitan P. Fishbane, "The Zohar", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011, s. 55-57; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 234-235; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 162-168.

41 Görebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî'nin eserleriyle Zohar arasında Türkçe karşılaştırmalı bir çalışma yapılmamıştır. Diğer dillerde de doğrudan konuyla ilgili Ariel Bension'a ait 1932 yılında

Rabbi Şimon bar Yohay, Talmud'da Rabban Gamliel'in Yavne'deki akademisinde öğrencisi olarak zikredilmektedir.⁴² Miladî II. asırda Filistin coğrafyasında yaşamıştır. Bar Kohba'nın M.S. 132-135 yılları arasındaki Romalılara karşı kalkıştığı isyanın sonucunda yenilmesi ve Yahudilere karşı başlatılan zulümlere dayanamayan Yahudi bilginlerin birçoğu Babil'e kaçmışlardır. Bunların arasında Rabbi Şimon bar Yohay da bulunmaktadır. Roma İmparatoru Adrian'ın 138 yılında ölümünün ardından sürecin birkaç yıl sonra nispeten düzelmesi üzerine Babil'e giden hahamlar geri dönmüşlerdir.⁴³ Bar Yohay da onlarla birlikte dönerek talebe yetiştirmeye devam etmiştir.

Zohar, öğretisini Rabbi Şimon bar Yohay'ın, talebeleriyle birlikte bir belleden diğerine sürekli olarak dolaşmaları üzerinden anlatmaktadır. Bu anlamda sahne ve dekoru, Rabbi Şimon bar Yohay ve talebelerinin gezintileri oluşturmaktadır. Zohar'ın anlatımlarında Bar Yohay ve talebeleri, insanlarla karşılaşarak onlardan farklı sırlar öğrenmektedirler. İlginç bir şekilde karşılaştıkları insanlar tanınmadık kimselerdir. Fakat bu insanlar, onları şaşırtacak derecede sırlara vakıftırlar. Bu gizemli üstadlar bazen pir-i fani bir zat, bazen bir çocuk, bazen bir tüccar bazen de merkebinin üzerinde dolaşan bir adamdır. Hem Şimon bar Yohay hem de talebeleri hiç beklenmedik sırlara vakıf olan bu insanların bildikleri karşısında her defasında şaşkınlık yaşamaktadırlar. Zohar ayrıca hem Şimon bar Yohay ve talebelerinin gezintilerine, hem aralarındaki muhabbete, talebelerin hocalarına olan bağlılıklarına ve ondan öğrendikleri yeni şeyler sırasında duydukları manevî hazlara değinmektedir. Bu anlatımların kurgu olduğu açıktır. Burada dikkat çeken husus, yaşanan tecrübelerin ve edinilen irfanî bilgilerin bir sinagogta ya da *beyt midraş*ta değil bazen bir ağacın altında, bazen bir pınarın başında bazen de yol üzerinde cereyan etmesidir.⁴⁴ Bu anlamda Şimon bar Yohay ve talebeleri, kurumsal din anlayışını değil tecrübî-mistik-bireysel bir din yaşamını temsil etmektedirler. Bazı araştırmacılar bu anlatımların Hz. İsa ve havarilerinin kentler arasındaki gezintilerine, Musa ve İlyas'ı görmelerine, şaşılacak olaylara şahit olmalarına kıyas ederek kurgulandığını iddia etmektedir.⁴⁵

yayımlanan *Zohar in Moslem and Christian Spain* adlı kitap ile Ronald Kiener'e ait "Ibn al-'Arabi and the Qabbalah" *Studies in Mystical Literature* 2 (1982), s. 26-52" ve "Jewish Mysticism in the Land of the Ishmaelites: A Re-Orientation", *The Convergence of Judaism and Islam*, ed. Laskier Michael and Yaacov Lev, Gainseville 2011, s. 147-167" künyeli çalışmalar mevcuttur.

42 Babil Talmudu, Braham, 28a.

43 Idel, "The Zohar as Exegesis", s. 87; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 229-231.

44 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 71-73.

45 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 91-92.

Zohar, üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar; *Sefer ha-Zohar al ha-Tora* (Tevrat'ın Zohar Tefsiri), *Tikkuney Zohar* (Zohar'a Eklmeler) ve *Zohar Hadaş* (Yeni Zohar) şeklindedir:⁴⁶

A. Sefer ha-Zohar al ha-Tora: Zohar'ın ana bölümünü oluşturur ve Tevrat üzerine tefsirdir. Klasik baskılarında üç cilt hâlinde basılmaktadır. Birinci cilt, Tekvin; ikinci cilt Çıkış, üçüncü cilt de Tevrat'ın kalan diğer üç kitabı hakkındadır. Tevrat'ın Şabat günleri sinagoglarda okunan ve *paraşa* adı verilen bölümlenmesine göre bölümlenmiş olup Pinhas paraşasına (Sayılar 25:10-30:1 arası) kadar tefsir içermektedir. Tesniye'den sadece *va-ethanen*, *va-yeleh* ve *Haazinu* paraşalarına tefsir içermektedir. Edebi tür olarak batınî midraş olarak nitelendirilebilecek bu tefsir, Aramice kaleme alınmıştır. Tevrat pasajından sonra sorular ve cevaplarla konu derinleştirilmektedir. Bu bölüm kendi içinde bazı risaleler içermektedir. Bunlar şu şekildedir:

a. Sifra de-Tseniuta (Gizlilik Kitabı): *Teruma* paraşasında (Çıkış 25:1-27:19) yer alan ve beş bölümden oluşan küçük bir risaledir. Zohar'ın özü olarak kabul edilmektedir. Bu çalışma Kabalacılar arasında Hz. Yakup'a atfedilmektedir. Bu küçük risale üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunların başında da İshak Luria ve Vilna Gaon'a ait şerhler yer almaktadır.

b. Idra Raba (Büyük Meclis): Tevrat'ın *Naso* paraşasında (Sayılar 4:21-7:89) yer almaktadır. Rabbi Şimon bar Yohay'ın on arkadaşıyla buluşmasını ve bu buluşma sırasında ilk adam (*adam kadmon*) suretinde büyük sırların kendilerine ifşa olmalarını anlatmaktadır. Bu buluşmadan sonra meclistekilerden üç kişi vecd hâlini yaşayarak ölmektedirler.

c. Idra Zuta (Küçük Meclis): Tevrat'ın *Haazinu* paraşasında (Tesniye 32:1-32:52 arası) yer almaktadır. Rabbi Şimon bar Yohay'ın ölümünü ve talebelerine son sözlerini içermektedir. Rabbi Şimon bar Yohay'ın, talebelerine Zohar'ın sırlarını açıkladığı sırada göz kamaştırıcı bir nur talebelerin üstünü kaplamıştır.

d. Raaya Mehemna (Sadık Çoban): Bu risalede sadık çoban olarak resmedilen Hz. Musa, Tevrat'taki emir ve yasakların sırlarını Rabbi Şimon bar Yohay'a iletmektedir. *Pinhas* (Sayılar 25:10-30:1), *Ekev* (Tesniye 7:12-11:25) ve *Ki Tetse* (Tesniye 21:10-25:19) paraşalarında yer almaktadır.

46 Scholem, *Kabbalah*, s. 214-219; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 250-251; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 159-161.

e. Heykalot (Saraylar): Semavî saraylardan bahsetmektedir. Cehennemden yedi tabakasından da bahsedilir. *Bereşit* (Tekvin 1:1-6:8) ve *Pekudey* (Çıkış 38:21-40:38) paraşalarında yer almaktadır.

g. Sitrey Tora (Tevrat'ın Sırları): Tekvin Kitabı'na yapılan bir tefsir şeklindedir. Ruhun sırları ve sefirotlardan bahsetmektedir.

h. Midraş ha-Nealam (Gizli Midraş): *Vayera* (Tekvin, 18:1-22:24), *Hayey Sara* (Tekvin, 23:1-25:18) ve *Toldot* (Tekvin, 25:19-28:9) paraşalarında zikredilmektedir. Tekvin Kitabı'nın alegorik açıklamalarına yer vermektedir. Daha çok ruh ve gelecek dünyadan bahsetmektedir. Zohar'ın diğer bölümlerinin aksine İbranice kaleme alınmıştır.

ı. Raza de-Razin (Sırların Sırrı): *Yitro* paraşasında (Çıkış, 18:1-20:23) bulunan bu risale fizyonomi ve gelecekte haber verme üzerine konular ihtiva etmektedir.

B. Tikkuney Zohar (Zohar'ın Eklmeleri): Zohar'a sonradan eklemeler olarak kabul edilen bu bölüm Tevrat'ın ilk kelimesi olan Bereşit (başlangıçta) kelimesinin yetmiş farklı açıklamasını yapmaktadır. Bu anlamda Tevrat'ın yetmiş yüzü/açıklaması vardır şeklindeki söz uygulamayla gösterilmiş olmaktadır. Bu bölümde ayrıca İbrani harflerinin sırları işlenmektedir. Zohar'ın ana bölümünü oluşturan üç ciltlik esere ek şeklinde dördüncü cilt olarak basılmaktadır.

C. Zohar Hadaş (Yeni Zohar): Bu bölüm Zohar'ın ilk baskılarında bulunmayıp farklı Zohar el yazmalarından derlenerek bir araya getirilmiş ilaveleri içermektedir. Bu sebeple ilk baskılarda atlandığı kabul edilip Zohar'ın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Zohar'a yapılan eklmelerin dışında Rut, Neşideler Neşidesi ve Vaiz kitaplarına yapılan kısa yorumlardan oluşmaktadır. Zohar'ın ana bölümünü oluşturan üç ciltlik esere ek şeklinde beşinci cilt olarak basılmaktadır.

XIII. yüzyılda yazıldıktan sonra Yahudiler arasında çok ciddi bir rağbet gören Zohar, beraberinde birçok tartışmayı ortaya çıkarmıştır. Özellikle bazı Yahudi din bilginleri Zohar talim etmenin gizli kalması gerektiğini, ehli olmayanın bu tür ilimlerle meşgul olmamasını, insanların Zohar'ı hakkıyla anlayamayacaklarını ve heretiklerin çoğalacağını belirtmişlerdir. Yahudi mistiklerin ve Kabalacıların karşılaştıkları problemlerden biri de yaşanan tecrübenin hususiliği ve kelimelerle aktarılmasının zorluğudur. Zira tecrübe edilen olay, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar özel ve tanımlanamayacak kadar komp-

leks yapıdadır. Bu sebeple Kabalacılar arasında kutsal sessizlik türünden sırrı ifşa etmemeye yönelik eğilimler önemlidir.⁴⁷

Aramice yazılan Zohar, daha geniş kitlelere ulaştırılması adına XIV. yüzyıldan başlamak üzere bazen kısmi bazen de tam olarak farklı Yahudi din bilgileri tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. XIV. yüzyılda Kabalacı bilgin Rabbi David ben Yehuda ha-Hasid, Zohar'ın ilk İbranice tercümesini yapmıştır. Fakat bu tercüme kısmi bir tercüme olup tamamını içermemektedir. Aynı yüzyılda Rabbi Yisrael Nakava, ilk tam İbranice çevirisini tamamlamıştır. Son ve daha sağlıklı çeviriler, geçen asırda Yehuda Ashlag, Yehiel bar Lev ve Daniel Frisch tarafından yapılmıştır.

Zohar'ın Kabalacıların en önemli eseri olması ve içinde bütün sırları barındırması Kabalacı hahamlar tarafından en çok vurgulanan husus olmasının yanı sıra Zohar'ın dinamik ve değişen bir yapısının olduğu iddiası da çok önem arz etmektedir. Özellikle Safed şehri Kabalacılarından İshak Luria ve onun talebelerinden Hayim Vital'in eserlerinde Zohar'ın her an değişen ve yenilenen anlamı şu şekilde ifade edilmektedir:

Kâinat her saat değişmektedir. Biri birinin aynısı olan iki saati yoktur kâinatın. Yıldızların, gezegenlerin hareketlerini, konumlarını, burçları, onların hareket hâllerinde nasıl değiştiklerini, bir burçta doğan birisiyle bir başka burçta doğan birisinin karakterleri arasındaki farkları gözlemleyen kimseler uçsuz bucaksız semavî âlemlerin nasıl sürekli olarak değiştiklerini görürler. Sonsuz Olan'ın elbiseleri hükmünde olan bu semavî âlemlerin değişmesi gibi Zohar'ın pasajlarının yorumları da Hayat Sahibi Tanrı'nın sözlerinin anlamları da an be an değişmektedir.⁴⁸

Bu alıntıda olduğu gibi Zohar, yorumu ve açıklamaları bitmek tükenmek bilmeyen bir hazine gibidir. Bunun temeli de Tevrat'ın anlamlarındaki değişiklikten kaynaklanmaktadır. Her an onun anlamları farklı bir yöne işaret eder. Böylece sürekli okurun manevî/ruhanî kabiliyet ve kapasitesine göre ve hazırbulunuşluk durumuna göre yenilenen ve değişen bir yorum yapma imkânı vardır.

47 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 8.

48 Idel, "The Zohar as Exegesis", s. 97.

IV. Bâtınî Tefsir Örnekleri

Bu kısımda Zohar başta olmak üzere Tevrat tefsir literatürü içerisinde Tevrat pasajlarını literal anlamın dışında anlayan metinlerden örnekler sunulacaktır. Bu yapılırken mümkün olduğunca bâtinî tefsir çatısı altında değerlendirilebilecek yorum çeşitliliğine yer verilecektir. Tevrat pasajlarının tefsiri doğrudan tercüme edilerek korunmuş ve tarafımızdan herhangi bir yorum katılmamıştır.

a. *Peşer Habakkuk*

Nöbet yerinde, gözcü kulesinde durayım, bakayım Rab bana ne diyecek, ya kınmalarına ne yanıt verecek göreyim. Şöyle yanıtladı Rab: “Göreceklerini taş levhalara oyarak yaz. Öyle ki, okuyanlar hızlı okusunlar.”⁴⁹

Tefsiri (*peşaro*): Tanrı, Habakkuk’a son kuşağın başına gelecekleri yazmasını söyledi; ancak ona bu olayların ne zaman yaşanacağını bildirmedir. Okuyanlar hızlı okusunlar sözleriyle, Tanrı’nın hizmetkârları olan peygamberlerin sözlerindeki gizleri Tanrı tarafından anlaması sağlanan Doğruluk Öğretmeni kastedilir.⁵⁰

b. *Dünyanın bet harfiyle yaratılışı*⁵¹

“Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı”⁵²

Rav Hamnuna dedi ki: Harflerin sıralamasını ters buluyoruz. Zira **beresit** **bara Elohim et** derken ilk iki kelime *bet* ile ondan sonraki iki kelime *alef* ile başlıyor. Sebebi şudur: Tanrı, yeryüzünü yaratmak istediğinde bütün harfler Tanrı’nın zihninde gizliydiler. Dünyayı yaratmadan önce Tanrı 2000 yıl boyunca onlarla oynadı ve onlar üzerine düşündü. Yeryüzünü yaratmasının arefesinde harfler kendilerini sondan başa doğru Tanrı’ya sunmaya başladılar.

Önce *tav* (ת) harfi Tanrı’nın huzuruna girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisil! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin mührün olan *Emet* (אמת hakikat/hakk) kelimesinin son harfi olarak mührünü ben tamamliyorum. Nitekim sen

49 Habakkuk, 2: 1-2.

50 Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London 2004, s. 512; Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, s. 500.

51 Zohar, I: 2b-3b.

52 Tekvin, 1: 1.

de Hak olarak isimlendiriliyorsun. Hakkın Kralı'na dünyayı hakikatle yaratmak yaraşır. Yüceler Yücesi şu şekilde cevap verdi: Görünüşte buna layık gibisin ama yaratmayı seninle başlatmak uygun değildir. Zira sen aynı zamanda ölüm (מות *mavet*) kelimesini tamamlayan harfsin. Bu sebeple yaratmanın aracı olarak kullanılmayı hak etmiyorsun. Bunun üzerine *tav* harfi hemen huzurdan ayrıldı.

Ardından *şin* (ש) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin adın Şadday'dır (שדי el-Kâdir). Dünyayı kutsal isminle yaratman çok yakışık alır. Yüceler Yücesi cevapladı: Görünüşte buna layık gibisin ve haklısın ve iyisin de. Fakat aldatma ve yalan anlamına gelen *şeker* (שקר) kelimesi senin *şin* harfini arasına almadan kelimeyi tamamlayamıyor. Her ne kadar sen doğruluk timsali olan üç atayı (İbrahim, İshak ve Yakup) içinde barındırsan da (*şin* harfindeki üç çatal) diğer iki harf sana eklenilerek “yalan”ı (*şeker*) ortaya çıkarıyorsunuz. Bunu görünce *şin* harfi hemen huzuru terk etti.

Onun ardından *tsadi* (צ)⁵³ harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira *tsadikim* (Siddıklar) benimle isimlendirilir ve sen de *Tsadik* (Siddık) olarak isimlendirilmektesin. Zira senin hakkında “Yahve, siddıktır”⁵⁴ denilmiştir. Dünyayı benimle yaratman uygundur. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Sende iki harf gizlidir, *nun* ve *yod*. Seni ikiye bölüp bir başka işte kullanacağım. *Tsadi* huzurdan ayrıldı.

Ardından *pe* (פ) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira ben kurtuluş (פדוקא *purkena*) ve halas olmaya (פדות *pedut*) işaret ederim. Bu sebeple dünyayı benimle yaratman uygundur. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Haklı olabilirsin, fakat sen gizli bir suça işaret etmekte sin aynı zamanda. Aynen saldırıp sonradan kafasını vücuduna gizleyen yılan gibisin.⁵⁵ Sanki günah işleyip de başını gizleyen ve ellerini uzatan birini andırıyorsun.

Ayn (ע) harfi tevazu anlamına gelen *anava* (ענוה) kelimesini öne sürerek dünyanın yaratılmasını istedi, ama Yüceler Yücesi ona şöyle dedi: *Avon* (günah עון) kelimesi de senle oluşur. Dünyayı seninle yaratmayacağım. Bunun üzerine *ayn* harfi huzurdan ayrıldı.

53 Arapçadaki *sad* harfine tekabül etmektedir.

54 Mezmurlar, 11:7.

55 *Pe* harfinin üst kısmı, başını gizleyen yılanı benzetilmektedir.

Sameh harfî (ס) huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira *semiha* (סמיכה) destekleme) anlamını içeririm. “Rab, her düşene destek olur”⁵⁶ cümlesinde ifadesinde denildiği gibi. Yüceler Yücesi şöyle dedi: O zaman nerede olman gerekiyorsa orada olmalısın, bir yere kıpırdama! Eğer, dünyayı seninle yaratırsam düşenlere ne olacak, sana kim yaslanacak! *Sameh* harfî hemen huzuru terk etti.

Nun (נ) harfî huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira sen *Nora* (נורא) olarak isimlendirilmektesin. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Yerine dön, çünkü *sameh* harfî senin yüzünden yerine döndü. [Çünkü sen düşenleri (*Noflîm*) temsil ediyorsun] Ona yaslan. Bunun üzerine *nun* huzuru terk etti.

Mem (מ) harfî huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira çünkü sen *mem* harfîyle *meleh* (מלך) olarak isimlendiriliyorsun. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Dünyayı seninle yaratmayacağım, zira dünya bir krala ihtiyaç duyacak yarattığımda. Yerine dön ve *lamed* ve *kâf* harfîyle birlikte ol (yani *melek* kelimesindeki diğer iki harfle). Zira dünya kralsız olmaz [seni o zaman kullanacağım].

O sırada *kâf* (כ) harfî Tanrı'nın azamet tahtından aşağı indi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira ben senin azametini (*Kavod* כבוד) temsil ediyorum. *Kâf* harfî Tanrı'nın azamet tahtından inerken 200.000 âlem titredi, taht sallandı ve bütün âlemler yok olmanın eşğine geldi. Yüceler Yücesi şöyle dedi: *Kâfkâf*! Ne arıyorsun burada, zira sen aynı zamanda tahribatı (*Kliya* כליה) temsil edersin. Çabuk dön yerine ve orada kal! Bunun üzerine *kâf* huzuru terk etti ve yerine döndü.

Onun ardından *yod* (י) harfî huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin mübarek ismin *Yahve* benimle başlar. Dünyayı benimle yaratman yakışık alır. Yüceler Yücesi ona şöyle dedi: Sana benim adımda bir parça oluşturmak şerefi yeter, sen benim ismimde kendine yer bulmuşsun oradan sökülüp atılmamalısn.

Ardından *tet* (ט) harfî huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira sen iyi (*tov* טוב) olarak isimlendirilmektesin.⁵⁷ Yüceler Yücesi şöyle dedi: Dünyayı seninle yaratmayacağım. Zira iyiliği, ben-

56 Mezmurlar, 145:14.

57 Mezmurlar, 25:8.

den korkanlar için gelecek dünyada kullanacağım. “İyiliğin ne büyüktür ya Rab! Onu senden korkanlar için saklarsın”⁵⁸ cümlesinde buna işaret edilmiştir.

Ardından *zayn* (ז) harfi girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin çocukların (İsrailoğulları) Şabat’ı *zahbor* (gözet/hatırla זכור) ifadesiyle gözetirler.⁵⁹ Yüceler Yücesi şöyle dedi: Dünyayı seninle yaratmayacağım, zira şeklin keskin bir kılıç ve mızrağı andırıyor. *Zayn* harfi, bunu duyar duymaz huzuru terk etti.

Vav (ו) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin Yahve ismini oluşturan harflerden biriyim. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Sana da senden sonra gelecek *he* (ה) harfine de benim ismimde bir parça olma şerefi yeter, dünyayı sizinle yaratmayacağım.

Dalet (ד) ve *gımel* (ג) harfleri huzura girip önceki harflerin söylediklerine benzer şeyler söylediler. Yüceler Yücesi şöyle dedi: *Dalet* fakirlik demek, *gımel* de hayırseverlik demek. Dünyadan fakir eksik olmayacak, birbirinizden ayrılmayın ve biriniz diğerinin varlık sebebidir.

Bet (ב) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira bütün mekânlarda mübareksin (*Barub* ברוך) sen! Yüceler Yücesi şöyle cevapladı: Gerçekten de dünyayı seninle yaratacağım, sen yaratmanın başlangıcını teşkil edeceksin. Bereşit bara Elohim (Başlangıçta Tanrı yarattı)

Alef (א) harfi ayakta dikili kaldı ve huzura girmedi. Yüceler Yücesi ona “*Alef alef!* Neden diğer harfler gibi huzuruma girmiyorsun?” diye seslendi. *Alef* şöyle cevap verdi: Âlemlerin efendisi! Gördüm ki harfler birer birer huzurundan eli boş döndüler. Ben ne yapabilirdim ki! Ayrıca sen bu şerefi *bet* harfine bahsettin bile. Bir kuluna verdiği hediyeyi geri alıp bir başka kuluna vermesi Yüce Kral’a yakışmaz. Bunun üzerine Yüceler Yücesi şöyle dedi: *Alef alef!* Her ne kadar dünyayı *bet* harfiyle yaratacak olsam da sen harflerin ilki olacaksın. Ben seninle tek (*Abad*) olarak anılacağım. Seni hesaba katmadan hiçbir sayı sayılamayacak ve her şeyin sırası senden başlayacak.

58 Mezmurlar, 31:19.

59 Çıkış, 20:8.

c. Gematria (Ebced) Kullanımları

I. Örnek: “Şabat Günü’nü kutsal sayarak anımsa (*Zahhor*)!”⁶⁰

Pasajda geçen hatırla (*zabhor* זכר) kelimesinin harflerinin ebced değerleri $7+20+200=227$ şeklindedir. Bereket/kutsama (*braba* ברכה) kelimesinin ebced değerleri $2+200+20+5=227$ şeklindedir. Buradan şu sonuç çıkıyor: Şabat’ı gözetinin hayatına bereket gelir.⁶¹

II. Örnek: Yakup Edom topraklarında, Seir ülkesinde yaşayan ağabeyi Esav’a önceden haberciler gönderdi. Onlara şu buyruğu verdi: “Efendim Esav’a şöyle deyin: Kulun Yakup diyor ki şimdiye kadar Lavan’ın yanında konuk olarak kaldım.”⁶²

“Kaldım (גרתי)” kelimesinin ebced değeri 613 eder. Bu rakam Yahudilikteki emir ve yasakların toplamına eşittir. Buradan şu çıkar: Yakup, “Kaldım” ifadesiyle “Her ne kadar Lavan gibi bir sahtekârın yanında yaşasam da Tanrı’nın buyruklarından ayrılmadım, 613 emri yerine getirdim, yani onun kötülükleri bana bulaşmadı” demek istemiştir.⁶³

III. Örnek: Musa Kûşlu [Etiyopyalı] bir kadınla evlenmişti.⁶⁴

Metinde geçen *Kuşit* (Etiyopyalı כושית) kelimesinin ebced değeri 736’dır. Bu sayı *yefat mar’e* (güzel yüzlü יפת מראה) kelimesiyle aynı ebced değerine sahiptir. Buradan Musa’nın aldığı kadının güzel olduğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki kem gözlerden sakındırmak için yakışıklı bir çocuğa Mağribî derler, benzer şekilde nazardan korumak için Musa’nın aldığı güzel kadına Etiyopyalı denmiştir.⁶⁵

d. Yakup’un Tanrı’nın Meleğiyle Güreşmesi⁶⁶

Yakup o gece kalktı; iki karısını, iki cariyesini, on bir oğlunu yanına alıp Yabbuk Irmağı’nın sığ yerinden karşıya geçti. Onları karşıya geçirdikten

60 Çıkış, 20:8.

61 Katz, “Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture,” s. 56.

62 Tekvin, 32: 4-5.

63 Raşi, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit 32:5.

64 Sayılar, 12:1.

65 Raşi, Bamidbar, 12: 2, c.4, s. 70; Yitshak Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, c. 4:1, s. 312.

66 Bahya Ben Aşer (ö. 1340), *Peruş al ha-Tora*, Bereşit, 32: 22-24.

sonra sahip olduğu her şeyi de geçirdi. Böylece Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün ağarınca kadar onunla güreşti Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına vurdu.⁶⁷

a-Bir adam onunla güreşti **וַיִּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ** (*vayyeavek iş immo*)⁶⁸ cümlesinde fiil *yeabek* olarak geçmektedir. Fiildeki *alef* harfi he harfi ile değiştirilerek *vayyehabek* (**וַיַּחְבֵּק** kucakladı) şeklinde anlaşılabilir, böylece melek Yakup'la kucaklaştı anlamı çıkar.

b-Bir başka açıdan düşünüldüğünde *alef-bet-kof* (**אבכ**) harfleri, yani fiil kökünün güreşmek dışında toz/toprak anlamı da mevcuttur. Bu anlamda Yakup, toprağa bulandı anlamında kullanılmıştır denilebilir. Yakup'un güreştiği adam da Esav'ın göksel anlamda temsilcisi hükmündedir. Melek, "Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin" dedi. Burada Tanrı diye kastettiği Esav'ın semavî temsilcisidir. İnsanlar dediği de kardeşi Esav ve dayısı Lavan'dır.

c-Bilindiği üzere insanoğlunun cennette işlediği günah olmasaydı melekten farkı olmayacaktı. Hatta meleklerden üstün olacaktı. Melek, Yakup'la mücadeleye etmeye geldiğinde bir günah bulup onunla Yakup'a yüklenmek ve alt etmek istedi. Fakat bunu yapamadı, zira Yakup'ta bulduğu tek "günah" iki kız kardeşi [Lea ve Rahel] aynı anda alma günahı idi. Aslında bu da o dönemler itibariyle yasak değildi. Tevrat, "Melek, Yakup'un uyluk kemiğinin başına vurdu" ifadesini kullanmaktadır. Tevrat burada örtmeceli bir ifade kullanmıştır. Burada melek aslında iki kız kardeşi aynı anda almasına ihtar anlamında Yakup'un cinsel organına vurarak onu yürüyemez hâle getirdi. Bundan dolayı da bir müddet aksayarak yürümek zorunda kaldı.

d-Pasajda kastedilen bir diğer anlam şudur: Esav'ın semavî temsilcisi hükmünde olan meleğin Yakup'un uyluk kemiğine vurarak zarar vermesi, Esav'ın soyunu temsil eden Romalıların Yahudilere verdiği zararlara ve onlara ettikleri zulümlere işaret etmektedir.

e. Kadının, Erkeğin Kaburga Kemiğinden Yaratılması

Tanrı, Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi.⁶⁹

67 Tekvin, 32: 22-24.

68 Tekvin, 32:25.

69 Tekvin, 2: 21-22.

Metinde geçen *ויסגור בשר* (etle kapadı) ifadesine kadar Tevrat'ın başından bu yana *sameh* (ס) harfi hiç kullanılmadı. Bu da kadının yaratılmasına kadar şeytanın dünyaya giriş yapacağı bir yer bulamadığını gösteriyor. Havva yaratılır yaratılmaz şeytan onunla birlikte yaratıldı. Bir başka noktada da *sameh* harfinin şekline baktığımızda onun kapalı oluşundan kadının kocasına karşı daima kapalı kutu olacağına işaret çıkarabiliriz.⁷⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Tevrat'ın bâtinî tefsiri sadedinde işlenen konular ışığında şu hususlar dikkat çekmektedir:

I. Gerek mistik tecrübelerin gerekse bunların Tevrat'a yorum olarak yansımalarının bireysel, indî ve özel olduğu ortaya çıkmaktadır.

II. Gerek Hristiyanların manastır gelenekleri ve buna bağlı olarak Fransisen ve Dominiken tarikatlerinin etkisi, gerekse İslam dünyasındaki Sûfî akımlar Yahudileri kendi içlerinden sûfî/mistik bir yorumu dışarıya taşımak zorunda bırakmıştır. Bu anlamda Zohar, Hristiyan ve Müslüman meydan okumalarına Yahudi cevabını temsil etmektedir.

III. Zohar öncesinde gerek mistik tecrübeler gerekse Tevrat'ın yorumuyla ilgili sırlar kapalı kapılar ardında sadece şifahi olarak nakledilirken Zohar Tevrat'la ilgili gelen nakilleri iki kapak arasında insanlara sunmuştur. Bu anlamda kendi geleneklerine çok da uyuşmayan bir biçimde yaygınlaşması da sağlanmıştır. Bu durum Zohar'ı Yahudi mistik tarihinde istisnai bir metin konumuna getirmiştir.

IV. Zohar başta olmak üzere Yahudi mistiklerin Tevrat'ın bâtinî tefsirine yönelik tutumları dinamik ve değişkendir. Bir diğer ifadeyle her saat ve hazırbulunuşlukta aynı ayet yeni bir anlam ve yorumla karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de tüketmenin mümkün olmadığı sınırsız bir alan mevcuttur.

V. Tevrat'ın bâtinî tefsiri sadece Orta Çağ'da değil, bugün de çok rağbet gören bir ameliyedir. Öyle ki Zohar'ı yaygınlaştırma adına Kabala Center türü kuruluşlar, Zohar'ın Aramice orijinal metnini ve İngilizce çevirilerini dünyanın dört bir tarafına ücretsiz olarak dağıtmaktadırlar. Bu anlamda Hristiyan misyonerlerini andıran bir gayret söz konusudur.

70 Hezekiah ben Manoah, *Peruș al ha-Tora*, Bereşit 2: 21-22; Bahya ben Aşer, *Peruș al ha-Tora*, Bereşit, 2: 21-22.

VI. Raşî'den sonra yapılan tefsirlerin arasında bâtinî karakterli birçok tefsir yer almaktadır. Bu tefsirler içerikleri itibariyle tamamen bâtinî tefsir olmayıp literal anlamın dışında bâtinî anlamı da önemseyip sık sık müracaat eden tefsirler olarak değerlendirilebilir. Yine literal tefsir olarak öne çıkan Raşî ve onu takip eden ekol bile birçok Tevrat pasajını yorumlarken bâtinî yorumlara yer vermişlerdir. Bu anlamda tefsirler ne tamamıyla literal ne de tamamıyla bâtinîdir.

VII. Tevrat'ın bâtinî tefsirine yönelik ilgi bugün de başta İsrail'deki yeşivalar ve dinî gruplar olmak üzere Yahudiler arasında üst düzeydedir. Bu anlamda İsrail'deki birçok dinî grup Zohar'dan bahsederken Zohar ha-Kadoş (Kutsal Zohar) ifadesiyle bahsetmekte ve vaazlarında temel başvuru kaynağı olarak kullanmaktadır.

VIII. Bâtinî yorumda sınırsız esneklik bulunmaktadır. Normal şartlar altında Tevrat'taki bir sorunu yorumlama sadesinde bâtinî tefsire başvurulurken oradaki sorundan daha büyük sorunlar içeren metafizik/mistik anlatılardan kaçınılmamaktadır. Bunda en büyük rahatlık, bunu denetleyecek bir mekanizmanın olmayışı ve bazen de insanların psikolojilerine çok uygun gelecek açıklamaları ihtiva etmesidir.

IX. Tevrat'ta anlaşılması zor ve aklen-ahlaken kabul edilmesi imkânsız gibi görülen birçok sorun, bâtinî anlamın verdiği yorum esnekliği ile çok rahat bir şekilde çözülmektedir. Bu anlamda bâtinî yoruma başvurmanın Yahudi hahamlar açısından pratik ve pragmatik bir çok faydası da vardır.

Halis Albayrak: Çok teşekkür ederim Yasin Hocam. Tabii -konuşmanın başında çalışma alanınızı kastederek akademide öksüz evlat muamelesi gördüğünüzü belirttiniz ama- öksüz evlat değilsiniz. Burada belki ilk defa çağırılmış olabilirsiniz ama Dinler Tarihi uzmanları çağırılıyor bildiğim kadarıyla.

Şimdi ben başka bir açıdan bakacağım. Bizim tefsirde dayanağımız sizsiniz. Yani biz İsrailiyyat'la belli bir noktaya geldik. Dolayısıyla biz Dinler Tarihi araştırmalarından çok yararlanıyoruz. Bugün de, sağolsunlar, bizim Dinler Tarihi araştırmacılarımız, hocalarımız yayınlarıyla bize ışık tutuyor ve biz tefsir yaparken çok yararlanıyoruz. Özelde de Yasin Hoca'nın araştırmalarından çok yararlanıyorum ben. Bunu da özellikle zikredeyim. O bakımdan Dinler Tarihi araştırmaları Tefsir için vazgeçilmez bir kaynaktır. Onlar olmadan bizim adımı atmamız çok da mümkün değil. Çünkü "*musaddikan limâ beyne yedeyh*", yani, biz Kur'an'ın müminleri olarak, "*önceki kitapları tasdik*" ediyoruz. O bakımdan bizim için çok önemlisiniz Yasin Hocam.

Peki, şimdi sözü fazla uzatmadan hemen Mahmut Aydın hocamı davet edeyim. Buyurun Mahmut Hocam.

Müzakere

Prof. Dr. Mahmut Aydın

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat’ın Bâtınî Yorumu” Tebliğinin Müzakeresi

Her ne kadar kutsal metinlerin yorumlarında aslolanın, metnin dilinin imkânları dâhilinde zâhirî anlam veya literal anlam olduğu yorum geleneklerinin birçoğu tarafından söylene de neredeyse tüm dinsel geleneklerin yorum süreçlerine göz atıldığında bâtinî anlamın, pratikte önemsenmiş bir olgu olduğu görülür. Bu durum, kimi zaman semboller ve metaforik yapılar aracılığıyla zâhirî anlamın içine bâtinî yorumun eklenmesi şeklinde olabilir; kimi zaman da hakikati, görünen veçhesinin dışındaki ufuklara çekmek ya da zâhirî anlamın yetersizliğini göstermek için bâtinî yorumun bütünüyle kullanılması şeklinde olabilir.

Kanaatimizce bunun en temel sebeplerinden biri, farklı dinsel geleneklerde “hakikat” diye nitelendirilen şeyin, söz konusu geleneklerin kutsal metnlerinin dile getirme tarzlarını ve “dil”in sınırlarını aşan bir niteliğe sahip olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda bâtinî yorum, hakikatin dile gelişinin sonsuz ve sınırsız olduğuna işaret etmektedir. Burada aslolan, metinler ve onların anlatış biçimleri değil, hakikatin bilgisidir. Ve hakikatin dile gelişleri, metinlerin imkân ve söyleme tarzlarını aşar. Yahut metinler bu dile gelişlerin yalnızca bir parçasını ifade ederler. Bu bağlamda metinlerin veya kutsal metinlerin bâtinî yorum açısından önemi, hakikatin farklı dile gelişlerinin görünmesi veya gösterilebilmesi için yorumcuya bir kalkış noktası sunmasıdır. Bu yüzden bâtinî yorum, hakikatin sonsuz dile gelişleri hakkında metnin söyleme tarzından daha fazla bilgiye ve bilince sahip olan yorumcuya/müfessire hakikati yeniden farklı tarzda ifade etme imkânı tanır. Bu anlamda alegorik ve bâtinî

yorumda aslolan, *metnin* kendisi değil, hakikatin bilgisine vakıf olan *yorumcunun ufkudur* Dahası, alegoride ve bâtinî yorumda, yorumcu karşısında *metin birincil* gerçeklik değil, *ikincil* gerçeklik konumundadır. Bu bağlamda alegorik ve bâtinî yorum, *metin* karşısında ve kimi zaman da metne rağmen *okura* daha fazla imkân tanınması, böylece *metin* vasıtasıyla okurun kendi kişisel yaşam tecrübesini dile getirmesi adına kayda değer bir özgürlük alanı açmaktadır.

Şu hâlde, hem alegorik hem de bâtinî yorum, hakikatin bilgisine şu ya da bu şekilde, az ya da çok vâkıf olmuş yorumcunun bunu okura ulaştırmak için *metnin* dilinin dışında yeni söylem tarzları geliştirmesi olgusudur. Bu anlamda alegorik ve bâtinî yorumlar, *kutsal metinler* ile *okurlar* arasında bir boşluk olduğu fikrinden hareket eder. Bu boşluk, hakikati baştan beri anlamış bir bilinç olarak yorumcunun ufkuyla doldurulmaya çalışılmaktadır. Bu yüzden bâtinî yorumun kendisi, kaynak *metnin* (kutsal *metin*) bir açıklamasını ve tefsirini yapmakla kalmaz aynı zamanda kendisi de hakikatin yeni bir dile gelişi olarak *metinleşir* ve çoğu zaman *kutsallaşır*. *Metin* ile okur arasındaki boşluğu gidermeyi amaçlayan bâtinî yorumun, *metni* de yavanlıktan kurtararak onu okur için daha anlamlı ve çekici yapma gibi bir rolünün de olduğunu söyleyebiliriz. Konumuzla ve bildiriyle ilgili olması bakımından Yahudi yorum tarihinde Talmud, Zohar gibi *metinlerin* statülerinin geldiği nokta bunun iyi bir örneğidir.

Bu kısa açıklamalar, esas itibariyle Yasin Meral'in söz konusu bildirisini okurken bâtinî yorum geleneği içinde *metin-okur* ve hakikatin bilgisi arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu düşünmemin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Öyle ki Meral'in bildirisinin giriş kısmında Talmud'tan alıntılandığı hikâye, bize kalırsa *metin-okur* arasındaki özgürlük alanının sınırları açısından da okunabilir. Gerçekten de Meral'in bildirisi, bâtinî yorum geleneğinin *metin* ile okur arasında nasıl bir ilişkiyi öngördüğü konusunda ilginç ipuçlarını barındırmaktadır. Ancak Meral bu felsefî ve hermenötik arka plana dikkat çekmek yerine daha tarihsel, betimleyici ve daha teknik analizlere girişmeyi, Yahudi yorum geleneği konusunda kısa ama derli toplu literatür bilgisi vermeyi uygun bulmuş. Fakat öte yandan bu bildiri bâtinî yorum bağlamında *metin-okur* arasındaki ilişki sorununa, bu bağlamda hakikatin *metin* dışında farklı dile gelişleri sorununa ve bu dile gelişlerin zamanla kutsal *metnin* dışında alternatif-otoriter bir *metin* hâline gelişi sorununa değinmek suretiyle daha ilgi çekici hâle getirilebilirdi. Belki de Meral bu tarz tartışmaların bir sempozyum bildirisinin

kapsamını açacağı düşüncesiyle bu hususlara değinmemiş olabilir. Yine de bu felsefî arka planın önemli olduğu ve bunun, bildirinin bize kalırsa en önemli eksiği olduğunu belirtmemiz gerekir.

Talmud'da yer alan bir öyküden hareketle Yahudi dinî literatüründe keşf, keramet, ilham, müşahede gibi bâtinî bilgi edinme vasıtalarıyla dinî hükümler kurmanın din bilginleri tarafından hoş görülmediğini belirten Meral bu duruma rağmen Yahudi dinî geleneğinde kutsal metinlerin bâtinî yorumlarıyla ilgili zengin bir literatür bulunduğunun altını çizmektedir. Yahudi kutsal metin geleneğindeki zengin bâtinî yorum literatürünü özellikle Zohar ekseninde bazı örneklerle inceleme konusu yapan Meral'in çalışmasını okuduğumuzda literatür bilgisi olarak ve teknik açıdan şu temel hususlar ön plana çıkmaktadır:

1. Yasin Meral bildirisinde *Ölü Deniz Yazmaları* olarak da bilinen Qumran metinlerinde *peşer* türü metinlerin üç anlamının bulunduğu dikkat çekildikten sonra ikinci anlam olarak apokaliptik beklentilere vurgu yapıldığını ifade etmektedir. Konu bâtinî yorum olduğundan, araştırmacı burada Qumran metinlerinin kaleme alındığı dönemin ciddi apokaliptik söyleme sahip olduğu üzerinden bir okuma yaparak apokaliptik beklentilerin Yahudi kutsal metinlerinin bâtinî olarak yorumlanmasında etkisi olup olmadığını ve eğer varsa bunun nasıl olduğunu örneklerle okuyucunun dikkatine sunması kendisinden beklenirdi.

2. Öte yandan kısa da olsa bu apokaliptik söylemlerin politik bağlamla ilişkisi ve bu politik bağlamın bâtinî yoruma etkisi bir paragrafta ifade edilebilirdi. Keza Yahudi tarihi boyunca Hz. Musa ve Harun soyundan gelen kohenlerin birbirleriyle mücadelelerinin nasıl kutsal metnin bâtinî yorumu bağlamında da sürdürüldüğü kısaca ifade edilebilirdi. Burada anlaşıldığı kadarıyla alegorik ve bâtinî yorum bir tür politik dil olarak işlev görmektedir. Tevrat'taki birtakım kıssaların yorumlanma biçimleri, dışardan bakan biri için belki de bu çerçevede yeniden ele alınabilir.

3. Yahudi tarihine baktığımızda Essenîlerle aynı dönemde yaşadığını öğrendiğimiz *Therapeutae* adlı grup da dinî bir gelenek olarak alegorik yorumu benimsemişti. Philo'nun belirttiğine göre grup üyeleri şafak vakti ve akşam olmak üzere günde iki kez bireysel olarak ibadet ederlerdi. Bu iki vaktin arasında da manevî talim ile meşgul olur, kutsal yazıları okur ve atalarına ait felsefe aracılığıyla bilgelik ararlardı. Onlar okudukları kutsal metinleri de alegorik yani bâtinî olarak yorumlardı. Çünkü onlara göre lafzın arkasında saklı olan

gizli bilgiler, derûnî manaları anlamaya çalışarak elde edilir. Aynı zamanda onların düşünce sistemlerini ve yollarını kuranlara (kadim insanlara) ait metinler de bulunmaktadır ve bu tür yazılar da alegorik bir şekilde anlaşılmaya çalışılmıştır. Günlerini tefekkür ile geçiren *Therapeutae*'nin üyeleri, aynı zamanda ilahiler ve mezmurlar da yazarlardı.¹ Yahudi bâtinî yorum geleneğinin erken dönem örneklerinden olması hasebiyle Meral'in bu gruba ve mensuplarının bâtinî yorumlarına yer vermesi kendinden beklenirdi.

4. XII-XIII. yüzyıl öncesindeki alegorik yorumlar 'sistemsiz risaleler' olarak görülmektedir. Bu bağlamda bâtinî tefsir geleneği Aristobulus ile başlatılmakta ve İskenderiyeli Philo da sürece dâhil edilmektedir. Ancak Aristobulus'un öncesinde bâtinî yorum geleneğinin olup olmadığı, eğer yoksa bunun muhtemel nedenlerinin neler olduğu ve Aristobulus'un bâtinî yorumlarının Yahudi geleneğinde nasıl karşılandığı veya diğer bir ifadeyle Yahudi din bilginlerinin kutsal metinlerin bâtinî olarak yorumlanmasına nasıl baktıkları gibi sorular araştırmacı tarafından yanıtlanmaya çalışılmıyды.

5. Çalışmada İskenderiyeli Philo'nun alegorik yorumda zirve olduğu ifade edilmekle birlikte ona yeterince yer verilmediği görülmektedir. Ancak her ne kadar Yahudi geleneğinde sessiz kalınarak veya bahsedilmeyerek cezalandırılmış olursa da İskenderiyeli Philo'nun elimize ulaşan Tevrat yorumları, Yahudi yorum geleneğindeki ilk derli toplu ve günümüze kadar ulaşmış ciddi bir külliyatı teşkil etmektedir. Bu yönüyle Philo'nun atlanarak Yahudi bâtinî yorum geleneğinden bahsedilmesi, bu geleneğin kökleriyle ilgili bir eksiklik olarak durmaktadır.

Burada şu sorulara değinilmesi faydalı olurdu: Acaba Philo'nun Yahudi kökenli olmasına rağmen Yahudi din bilginlerinin veya otoritelerinin, onun bâtinî yorumlarını, Kilise Babaları benimsemiş olduğu için mi dikkate almadılar? Yoksa Philo döneminde Yahudi geleneğinde bâtinî yoruma itibar edilmiyor muydu? Bu noktada şu hususun da altını çizmek istiyoruz: Philo kendi döneminde aşırı alegoristler diye tanımladığı bazı eğilimlerin olduğundan bahsetmektedir. Eğer durum buysa, o zaman yukarıda yanıt aradığımız sorular daha bir önem kazanmaktadır. Yine Philo'nun döneminde alegorik/bâtinî yo-

1 Philo, *On the Contemplative Life*, The Loeb Classical Library, Cambridge 1929, s. 27-29. Philo'ya ait metinlerin tercümeleri, F. H. Colson-G. G. H. Whitaker'in *Philo with an English Translation* [The Loeb Classical Library, Cambridge 1929] adlı eserinden alıntılanmıştır.

rumun varlığına dair ifadesinden söz konusu yorum tarzının kabulüne veya aşırı olup olmamaya dair kriterlerin neler olduğu ile ilgili Meral'in ana hatlarıyla da olsa bilgi vermesi gerekirdi. Ayrıca, eğer çalışmada tüm Yahudilerce kabul edilen en geniş Yahudi bâtinî yorum geleneği kastedildiği için Philo'ya atıf yapılmamışsa, aynı şey temel referans alınan Zohar için de söylenebilir. Çünkü Yahudi geleneğine baktığımızda Zohar'ın tüm Yahudiler tarafından kabullenilmediğini veya en azından referans alınmadığını görmekteyiz.

6. Kutsal metinde açık ve gizli anlamlar bulunduğunu belirten Philo, gizli anlamların çoğu kişi tarafından görülemeyeceğini,² bunun ancak maddî dünya ile ilgili olmayan ve salt gerçekleri tasavvur edebilenler,³ kendilerini beden formalarını değil, ruhun eğilimlerini kavramaya verenler⁴ ve alegori ile görmeye kabiliyetli olanlar⁵ tarafından kavranılabileceğini söyler. Philo bu bağlamda bazen kendinden önceki alegorik yorumları kabul ederken,⁶ bazen de yapılan yorumlara katılmaz.⁷

7. Alegorik yorum tarzını, 'bir gizem ve girilmesi gereken bir yol' olarak algılayan Philo, bazı tecrübesiz kişilerin, 'kendini saklamayı seven tabiatı anlamakta sıkıntı'⁸ yaşayacaklarını zikreder. Nitekim alegorik yorumun, 'Tanrısal ve en kutsal gizem' olduğunu ve bundan dolayı 'bu tür bilgilerin, kendilerini kelime oyunlarına ve dil hokkabazlıklarına veren kişilere aktarılmasını'⁹ söyler. Bu bağlamda Philo için alegori aynı zamanda bir 'mistik' metottur.

Philo kendi döneminde literalist ve alegorik olmak üzere iki tür yorum geleneğinden bahsederken bunların aşırılarının bulunduğunu dile getirir. Philo kendi dönemindeki literalistlere karşı olumsuz tanımlamalarda bulunduğu gibi, metni aşırı alegorileştirenlere de birtakım yorumlar getirir. Ona göre metin içinde 'görünmeyen doğru bir şekilde araştırılması ve görünenin de kusursuz bir şekilde gözetilmesi' gerekir. Metni aşırı mecazlaştıranlar, mesele-yi pervasızca ele aldıkları için kınanırlar.¹⁰

2 Philo, *On Abraham*, s. 200.

3 Philo, *On Abraham*, s. 236.

4 Philo, *On Abraham*, s. 147.

5 Philo, *On Noah's Work as a Planter*, s. 36.

6 Philo, *On the Change of Names*, s. 141.

7 Philo, *Allegorical Interpretation*, I, 59.

8 Philo, *On Flight and Finding*, s. 179.

9 Philo, *On Cbrubim*, s. 42.

10 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 89-90.

Philo'nun söz konusu eleştirilerini şöyle formüle edebiliriz: a) İlâhî yasanın (Tora/Tevrat) lafzî anlamını dikkate almayanlar, kamuoyunun indinde bilinen şeyleri küçümser ve bunlara yönelik güveni zayıflatırlar. Bu kişiler, çölde tek başına yaşayan veya manevî/ruhî bir varlıkmiş gibi davranırlar. Sanki bu kişiler, hakikati tüm çıplaklığı ile keşfetmiş gibi bir tutum sergilerler.¹¹ b) Yasaya pratikte, yani dinî uygulamalarda da riayet etmek, insanların Yahudiliğe bağlılıklarını kuvvetlendirir ve tanrısal ilhamla beslenmiş kişilerin getirdiklerini, popüler şeylerle değiştirmeme ilkesini ortaya koyar.¹² c) Ruh ile beden nasıl birbirine bağlı ve beden, ruhun ikametgâhı ise metnin dış anlamını dikkate almak da iç anlamın korunması için önemlidir.¹³ d) Şabat, Tapınak, sünnet ritüellerin/uygulamaların bâtınî anlamını alırken, bunları yürürlükten kaldırmamalı, terk etmemeli veya ihmal etmemeliyiz.¹⁴ Nitekim bu bağlamda 'her ne kadar sünnet, tüm zevklerin ve arzuların kesilip atılmasının bir sembolü ise de bu bizim sünnete dair yasaları feshetmemiz anlamına gelmez'¹⁵ der.

Philo'nun dikkatleri çekmiş olduğu bu hususlar, aynı zamanda insanlarda böyle bir eğilimin varlığını da gösterir.

8. Çalışmada, İskenderiye Yahudilerinin alegorik yorum yapmalarındaki temel amacın "Tevrat'ın Tanrı sözü olduğunu, makul, kabul edilebilir ve insan tarafından anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymak" olduğunun altı çizilmektedir. Her ne kadar bu husus olgunun bir tarafını açıklıyor olsa da öte yandan Helenizme ve Helen dinlerine Yahudiler içinde ciddi geçişlerin olduğunu göz ardı etmektedir. Dolayısıyla bir diğer amaç da bu geçişi durdurma adına kendi dinî metinlerinin de ne kadar felsefî olduğunu gösterme kaygısı olduğunu öz ardı etmemek gerekir.

9. Metinden, alegorik yorumun Yahudilik bünyesinde ortaya çıkışında ve kabul görmesinde öteki kültürlerin etkisinin olup olmadığı tartışılmayıp doğrudan bu yorum metodunun Yahudiliğin kendi bünyesinden çıktığı gibi bir izlenim edinilmektedir. Oysaki Yahudilik öncesi bu metodolojinin antik Yunan'da (Stoa, Platon) kullanıldığına dair ciddi örnekler bulunmaktadır. Bu sürecin bir etkileşim sonucu olup olmadığı, eğer olduysa nasıl olduğunun tartışma konusu edilmesi Yahudi literatüründe bâtınî yorum geleneğinin anlaşılmasına ciddi katkı sunabilirdi.

11 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 90.

12 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 90.

13 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 93.

14 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 91-92.

15 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 92.

10. Çalışmada İbranice’de cinsel uzuvları ifade eden kelimelerin bulunmadığı belirtilerek İbranice’nin önemine işaret edilmeye çalışılmış. Peki, cinsel uzuvlarla ilgili olarak Yahudiler hiçbir ifade kullanmıyor muydu? Veya hangi terminolojiyi kullanıyorlardı?

11. Bildiride, Zohar’ın doğuşuna dair yapılan açıklamada, ‘Zohar adı altında kitaplaştırılan bu tecrübe ve birikimler bir yandan aklı öne çıkaran Yahudilerin kendi içerisindeki düşüncelere tepki, diğer taraftan da mistik eğilimlerin arttığı bir ortamda Yahudilerin alternatif söylemi olarak doğmuştur’ (s. 14) denilmektedir. Bu açıklama her ne kadar kökenle ilgili bir probleme yanıt olmaya çalışsa da metinlerin çıktığı bağlam göz ardı edilmektedir.

Bu bağlamda şöyle bir soru dönemin mistik hareketlerini ve yorumlarını anlamak için daha anlamlıdır: ‘Acaba ne olmuş olabilir de bu dönemde Yahudi, Hristiyan ve İslam mistiklerine dair en sistematik eserler çıkmıştır?’ Zira XII-XIII. yüzyıl Yahudi, Hristiyan ve İslam mistik geleneklerinin sistematik hâle geldiği dönemler olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu yüzyılları ve bu olguyu okumak için öncelikle bu dönemdeki acıların perçinleşmesinde önemli etkileri bulunan *Veba salgını, Haçlı Seferleri ve sonuçları* ile *Moğol istilalarını* göz ardı etmemek gerekir. Bu tür acıların insanların mistik eğilimlere yönelmesindeki etkileri tahlil edilirse Zohar ve buna benzer mistik yorumların arka planına dair daha geniş bir perspektif sunulabilir.

12. Çalışmada Zohar’ın yazarı ile ilgili şöyle bir bilgi verilmektedir: ‘Kabalacının en önemli kitabı Zohar’ın II. asırda Şimon bar Yohay tarafından kaleme alındığı şeklindeki düşünce bugün Yahudi araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. (s. 15)’ Bar Yohay tarafından yazılmadığı genel kanaat olduğu hâlde metinde Zohar ile ilgili köken onun üzerinden aktarılmaktadır. Burada asıl soru, ‘böyle bir durum olmasına rağmen bu eserin neden Bar Yohay’a atfedildiği ve ondan nasıl bir otorite alınmaya çalışıldığıdır. Metinde bu hususa dair bir analiz bulunmamaktadır.

13. Metinde *Sefer ha-Zohar al ha-Tora* isimli eserin, Aramice yazıldığı ifade edilmektedir (s. 16). Cinsi uzuvlara dair herhangi bir kelimenin bulunmadığı İbranice yerine bu eserin yazımında neden Aramice kullanılmıştır? Zira Yahudi mistikler, İbranicenin önemine ve hatta kutsiyetine inandıkları için birçok harf tahlilini bunun üzerine inşa ederken, buradaki Aramice tercihin gerekçesi nedir?

14. Kadının yaratılışı ile ilgili olarak verilen örnekte doğrudan 'Âdem'in kaburga kemiğinden alındığı yönündeki metin alıntılanmış ve bunun üzerine Zohar'daki alegorik yorum aktarılmıştır. Ancak Tevrat ile ilgili dört kaynak teorisi (J, E, D, P) göz ardı edilerek yapılan hiçbir yorum sağlam bir zemine oturmamaktadır. Zira yaratılış ile ilgili Tekvin kitabının I ve II. bablarında iki farklı anlatının olduğuna dair Dinler Tarihi bağlamında bir yorum yapmak yerine doğrudan metni alıntılanmak pek isabetli olmasa gerektir. Ayrıca, Tekvin'in I. babındaki kadın ve erkeğin yaratılışına dair anlatının Zohar'da nasıl geçtiği aktarılıp bu ikisi karşılaştırılsa söz konusu örnek ile ilgili daha derli toplu bilgi verilmiş olurdu.

15. Sonuç ve değerlendirme başlığı altında mistik yorumların, 'Gerek mistik tecrübelerin gerekse bunların Tevrat'a yorum olarak yansımalarının bireysel, indî ve özel' olduğu belirtilmektedir. Eğer bu mistik yorumlar, özel, bireysel, indî ise bu hususu talim için Yahudi geleneğinde neden okullar, kabala merkezleri veya gruplar bulunmaktadır? Bireyselliğin sınırları nedir? Mistik yorumların bir kısmı kabul görürken; bir kısmı heretik ilan edilirken bunun ölçütü olarak ne alınmaktadır? Bu hususlara dair tahlil gerekmektedir.

16. Mistik tecrübe ve yorumların, ötekine anlatılmaması ve hatta buna Yahudilerin de dâhil edilmesine rağmen Kabala Merkezleri, Zohar metinlerini Yahudi olup olmadığını göz önüne almadan göndermektedir. Bu bağlamda nasıl bir yorum geliştirildi ki bu metinler, yabancılara dahi gönderilebilmektedir. Bu hususta pluralistik bir bakış açısının Kabalacı merkezler tarafından kabul edilmesi bir unsur olarak görülebilir mi?

17. Sonuç bölümünde 'hahamların bâtinî yorumlara başvurdukları' belirtilmektedir. Ancak burada hangi mezhebe bağlı hahamların ve nasıl bir derinlikte alegorik yoruma müracaat ettiklerine dair herhangi bir tahlil yapılmamaktadır. Zohar metinlerinin Yahudiler arasındaki kullanımı ve otorite olarak kabul edilmesi ne ölçüdedir? Yani tüm Yahudiler Zohar'ı otorite olarak görmekte midir?

18. Metinde temel amaç olarak Zohar'ın alegorik yorumlarına dikkat çekmeye odaklanıldığı için, bu hususu besleyen Yahudi geleneğinde Zohar'a kadarki alegorik gelenek sistematik olarak verilmemiş. Ayrıca, Zohar'daki alegorik yorum örnekleri daha çarpıcı olabilir.

Halis Albayrak: Mahmut Aydın hocamıza teşekkür ediyorum. Gerçekten kapsamlı bir müzakereydi. Ben de istifade ettim ve bazı ilhamlar oluşturdu bende. Onlarla ilgili bir iki cümle söyleyip cevap hakkı için sözü Yasin Hoca'ya vereceğim.

Kendisi konuşmasının bir yerinde, aslında Tevrat yani Kutsal Kitap okurlarının kitabı anlamaktan ziyade hakikati keşfetmek zorunda olduklarını söyledi. Yani bir bakıma hakikate ulaşmanın bir aracı ve öznel bir tecrübe olarak metinle ilişki kurduklarını söyledi. Bu çok enteresan bir durum... Bizim İslam geleneğinde de karşılaştığımız şey budur aslında. Aslında -bâtînî/sûfî/işârî yorumlar için söylüyorum. Bunun dışında, biraz serazad, serbest te'viller için de söylüyorum- bütün bunlar metinle iletişime geçerken, kendi kültürünün, kendi arka-planının metinle buluşmasını özlediği ve beklediği için orada kendine bir dünya kurup kitapla/metinle o şekilde bir ilişki kurmaya çalışıyor. Fakat bu ilişkiyi kurarken anlamları metne yüklüyor, metne giydiriyor. Bilemiyorum, belki bizim de metin teorisi yapmamız gerekiyor. Yani aslolan "Metin nedir?" Yani "Kur'an nedir?" Peki söz nedir, dil nedir, hakikat nedir, dille hakikat arasındaki ilişki nedir? Bunların felsefî irdelemesini yapmadan, İslam uleması olarak biz Kur'an okumaya devam edersek eğer, biz de üç aşığı beş yukarı, zaman zaman metne çok sadık kalan açıklamalar yaparız. Zaman zaman da çok serazad yorumlar yaparız. Böylece kendi hakikatimizi, kendi anlam arayışımızı gerçekleştirmiş oluruz.

Bence bu, yani metnin ötesindeki hakikat arayışı metnin aslında bir yönüyle de suiistimal edilmesidir. Dolayısıyla metne gerçek değerini vermemiz gerekiyor. Metin, var olan olarak nerede duruyor ve 2017'de yaşayan bir insan, bir araştırmacı olarak benim neremde duruyor; onu felsefî olarak, antropolojik açıdan, sosyolojik ve tarihsel açıdan yerine oturtmamız gerekiyor. Bugün temel sorunumuz bu ve metinle ilgili bu aşırılıkların, serazad yorumların, bâtînî yorum ve yaklaşımların temelinde bu var. Bakın bunlar erken asırlarda başlamış. Niye başlamış? Hep meseleyi İslam'ı yıkmak olarak algılamışız. Bazı hocalarım sabahki oturumda bunu açıkladılar; bu kurgusal bir şey. Hayır, İslam'ı yıkmak için değil, kendilerini gerçekleştirmek için bir şey arıyorlar. Ve aradıkları şey aslında kendi arka-planlarıyla ilgili... O zaman bunları görmek lazım. Evet, bunlara da işaret edildi tebliğlerde. Ama işin püf noktası aslında, biz metinle iletişime mi geçiyoruz yoksa metni tefsir etmeye mi çalışıyoruz, anlamaya mı çalışıyoruz, burası. Metnin manasının mı peşindeyiz yoksa kendi

içimizdeki mananın peşinde miyiz? E, o zaman metinle ilişki kurmak yerine kenarda bir yerlerde artı olarak, kendimiz hakikati arama yoluna gidebiliriz. Ama ne yapıyoruz, metnin otoritesi bizi böyle bir yola çıkmaktan alıkoyuyor. Çünkü meşruiyetimizi engelliyor. Meşru bir şey yapamamaya başlıyoruz. Çünkü hepimiz metne dayanmalıyız! O zaman hepimiz metne dayanacaksak eğer, Yasin Hocam'ın da kendi tebliğinde ifade ettiği gibi, sabit ile değişken arasındaki ilişkiyi kurarken mutlaka kendimizden bir şeyler katmaya devam edeceğiz. Ve hayat da böyle devam edecek.

Onun için benim önerim biraz da şu, izninizle onu da arz etmiş olayım; te'vilin yerine, yani te'vil kalsın ama onun yerine başka bir araç daha bulalım. Henüz adını koymayayım ama ben bazı yerlerde bunun adını koymaya çalıştım. Adını şu anda burada koymayayım ama te'vilin artık bizi, çok da bize yararlı olacak noktalara ulaştırmadığı kanaatindeyim. Onun için bir metin teorisinin, söz teorisinin geliştirilmesi gerektiğine inanıyorum.

Tebliğlerden ilham alarak bunları söylemek zorunluluğu hissettim. Belki de burada oturumu yönetme durumunda olduğum için kendimde böyle bir hak gördüm, kusura bakmayın.

Peki, şimdi Yasin Bey'e söz veriyorum. Cevap hakkınız var, buyurun.

Yasin Meral: Teşekkür ederim hocam. Müzakere için de Mahmut Hocam'a teşekkür ediyorum. Öncelikle hazırlanma sırasında, gerek acelecilik gerekse zaman sınırlaması açısından birçok konuya değinemedim bu tebliğde. Hocamın bahsettiği hususların bazıları benim de aklıma geldi ama o konulara girmedim. Bu müzakere neticesinde metin, yeniden o sorular da sorularak yani yorumlar ve değerlendirmeler yapılarak baskı öncesinde inşallah son hâlini alacaktır.

Hocamın dikkat çektiği şeylerden iki hususla ilgili birkaç şey söylemek istiyorum. “Kutsal metinle okur arasında bir boşluk olduğu ortaya çıkmıştır” dedi hocam ve bu şekilde bir bâtinî yorum geleneği de otomatik olarak kendine yer bulmuştur diye. Bu çalışma sırasında da benim en çok gördüğüm şey bu. Metne yazmadım, ama ben bunu “yavanlık” olarak ifade ediyordum zihnimde. Yani bir metin var ortada ve zâhirî anlamı okurla arasında boşluk içerdiği gibi, yani birilerine bâtinî yorum yapma alanı tanıdığı gibi bazen de yavanlık içerdiğinden ötürü böyle bir şey ihtiyacı duyuluyor.

Bunu, yine Yahudi geleneğinden bir örnekle arz edeyim: Hz. Musa, Firavun'un sarayına alındığında hiçbir kadından süt emmiyor. Bunu, normal biyolojik sebeplerle açıkladığınızda yavanlık oluşmuş oluyor normalde. Fakat Yahudi geleneği diyor ki, işte Kur'an'da da Kasas suresinde *ve barramnâ aleyhi'l-merâdıa*,¹⁶ yani "Biz başkasından süt emmesini engelledik Musa'nın" diyor. Nitekim kızkardeşi Miryam, *hel edüllüküm alâ ehli beytin yekfûlûnehû leküm*,¹⁷ yani "Size bir sütanne bulayım mı?" diyor. Şimdi Yahudi geleneği bunu, yani o yavanlığı kaldırmak için Tevrat'ın ifadesiyle, "İlerde Tanrı ile ağız ağıza konuşacak birinin boğazından muvahhid olmayan bir kadının sütü geçmemeliydi. Bu sebeple Allah müdahale etti orada" diyor. Şimdi bu, normal insanlar için -insan makine değil neticede- yani duygulardan oluşan insanlar için çok hoş bir açıklama olacaktır, öyle görünüyor. Yani sadece uçu kaçtı edebiyatı değil bu. İnsanlar için o yavanlığı kaldırması adına da bir imkân oluşturmuş oluyor. Hocamın bahsettiği o husus önemliydi; yani okur ile metin arasındaki boşluk ve yavanlık meselesi.

Bir de yine hocamın bahsettiği ve üzerinde durduğu bir husus, "1200'lü yıllarda ne oldu da aynı tarihlerde, yani birkaç on yıl arayla İbnü'l-Arabî çıktı, onun çıktığı yerde Zohar da çıktı. Sonra yakın coğrafyalardan Fransiskenler, Dominikenler gibi sûfi tarikatler çıktı. Hepsi böyle patır patır peşi peşine çıkıyor; çok yakın ve hatta aynı coğrafyalarda. Bunun derinlemesine analiz edilmesi gerekiyor. Hatta gönül isterdi ki Türkiye'de bir doktora tezi olarak Zohar ile İbnü'l-Arabî karşılaştırmalı olarak çalışılsın. Ben İbnü'l-Arabî'yi bu manada bilmediğim için kendimi yetkin hissetmiyorum. Fakat ciddi manada bunun ortaya konulması gerekiyor. Hocamın bu noktada bahsettiği ve vurguladığı husus önemli... Bununla ilgili 1920'lerde yapılmış küçük bir çalışma görmüştüm. Adeta konuyu teğet geçmiş, çok fazla girmemiş içine. Hangi ortam bunu ortaya çıkardı vs. İlla ki biri diğerinden etkilendi diye bir şey söylemek zorunda mıyız ve nasıl oluyor da çok ciddi anlamda bunlar Tevrat yerine Kur'an'ı koyduğunuzda ve metni okuttuğunuzda İbnü'l-Arabî'nin bir metniyle Zohar'ın bir metni nasıl birbirine bu kadar benzer olabiliyor?

Şimdi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir öğrencimize yüksek lisans çalışması olarak verdik bunu: *Tevrat Tefsir Geleneği: Zohar Örneği*. İnşa-

16 Kasas 28/12

17 Kasas 28/12.

allah, bu konunun üzerine derinlemesine eğilerek bu alana yavaş yavaş girmeyi düşünüyoruz. Teşekkür ediyorum.

Halis Albayrak: Bu aşamada sözü hemen, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri” başlıklı tebliğini sunmak üzere Nihat Uzun hocamıza veriyorum. Buyurun.

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'an-ı Kerim 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 an-dıkları 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 belirleştirilirse, bâtinî ve işârî yorumların mahiyeti daha sağlıklı anlaşılabilir.

Tefsir, temelde Kur'an metnini dili ve tarihî bağlamı açısından çözümlemeye 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, *Câmu'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, I, 78-79.
- 3 Tefsir'in tanımlarıyla ilgili bu kısım yazarken doktora çalışması notlarından istifade ettiğim Arş. Gör. Enes Büyük'e özellikle teşekkür etmek isterim.
- 4 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Kef ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. İmâm Ebû Muhammed b. 'Âşûr, Dâru İhyâit-Türâsî'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 bilinir” 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’ân-ı Kerîm’in manasını açıklamak ve beyan etmektir. Bu yönüyle tefsir çok genel bir manaya gelmekte ve Allah’ın kelimasının 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-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fî Tefsiri’l-Kur’ân*, 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 Ehlis-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, I, 349.

7 Muhammed b. Ali İbnü’l-Kâdi Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu İslâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 493; Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kutâbü’t-Teyrîs fî Kavâidî ‘İlmi’t-Tefsîr*, çev. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989, s. 47; Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mer’aşî, *Tertîbü’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 (resmi) 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 tanıma 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 bulunduğu 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-müteşâbihî, nâsih-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-Baḥrû'l-Muḥîṭ fî t-Tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420/2000, I, 26.

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

10 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdül-Ḳâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd fî Envâ'i'l-'Ulûm*, nşr. Abdülmün'im Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire trs., s. 157.

11 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübî'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 görünüyörlar (bkz. 13. dipnot). Ayrıca Suyûtî bu tanıma "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-İṭṭâḥ fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974, IV, 194). Bu durumda büyük ihtimalle Zerkeşî'nin ifadesinde imlâdan kaynaklanan bir hata vardır. Hata olmasa bile "işaretler" derken sūfilerin terminolojisindeki "işâret"i kastettiği söylenemez. Zira Zerkeşî her ne kadar sūfilerin "zararsız" işâri yorumlarını kabul edilebilir bulsa da, tefsirde asloian ona göre de sözün dilde kastettiği mana olduğu için, tefsir tanımının içine sūfilerin metodunu tamamen onayladığını çağrıştıracak bir ifade eklemesi pek mümkün görünmemektedir.

emir-nehiy 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 Cürcânî (ö. 816/1413) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) de tefsir tanımları yaptığına şahit olmaktayız. Cürcânî 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 nazmının manasını araştıran ilimdir”¹⁹ demektedir.

Yukarıda kendisinden bahsedilen Ebû Hayyân ulema arasında şöhet bulunan 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-Burhân*, II, 148.

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

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

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

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

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

19 Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müşennâ, Bağdat 1411, I, 427. Ayrıca bkz. Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fî '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. Süveylîm Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1423/2003, s. 26.

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

Buna göre tanımında kullanılan “ilim” cins bir kelimedir. “Lafızların telaffuz 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 Bedi’ 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 bulundurmuşlardır. 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 ulemeden 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 Resûlü'nün ve nüzule şahit olan, Kur'an'ın evvel emirde kendi ortamlarına indiği ashabin söylemediği bir şey söylemiş olmaktadırlar. Bu tür yorumlar tabiatları gereği zanni olmalarının yanında, temelsizlikle de muallal

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 ahabından 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 Dili'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 mücmeellik, 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 Sözüün 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 görülmektedir. 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 bâtın/tasavvuf ehlinin ayet yorumlarını da yine aynı gerekçeyle "tefsir-işârî/bâtınî tefsir" olarak isimlendirmekte bir sakınca görmedik.

23 Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'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 *DİÂ*’nın “tefsir” maddesinde böyle bir tanıma rastlamak mümkündür. Tanım şöyledir: “Tefsir, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-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 tanımla 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 Tefâtânî’den (ö. 792/1390) aktardığı tanım şöyledir: “Tefsir ilmi, murada delalet etmesi haysiyetiyle Allah Teâlâ’nın kelimasının lafızlarının ahvalini araştıran ilimdir.” Bkz. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *‘Aynu’l-A’yan: Kitâbu Tefsiri’l-Fâtîha*, 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 kelimasının hâllerinin bilgisidir.” Bkz. Molla Fenârî, *‘Aynu’l-A’yan*, 5.

25 Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *DİÂ*, 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 çözümlemeye dönük betimleyici karakterde bir disiplin olmasıdır. Her ne kadar gelenekte bütün müfessirler böyle düşünmese ve bu sebeple fikhî, kelâmî, 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 kelâmî 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 vukûu 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-Baḥr'u'l-Muḥîṭ*, I, 547. Ebû Hayyân Tefsir ilminin dışına çıktıkları gerekçesiyle Zemahşerî ve diğer müfessirleri de eleştirmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Baḥr'u'l-Muḥîṭ*, I, 60, 169.

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

Bu tefsir tanımlarından hareketle şu hususun da dile getirilmesi gerekir: Tefsir, Allah'ın kelimından 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.

Bâtınî 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 sûfîlerle ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar bâtinî yorum tarihsel olarak Ehl-i Sünnet camiasının dışında konumlandırılan Bâtıniyye fırkasıyla daha çok ilişkilendirilse ve bu sebeple kabule mazhar olmasa da netice itibarıyla 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 anlamlandırını taşır ve bir şeyi el, parmak, göz, kaş, kafa ile göstermeyi ifade eder.³¹ Arap edebiyatında ise “örtülü olarak anlatılmak istenen (meknî/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-Sıbâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987, II, 704-705; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 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 yöntemini benimseyenlerin, Kur’an’ı zâhir manasının dışında başka (derin, ötelelerde, 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 Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 39.

35 Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nabîî 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 zâhirle yetinmeyip sürekli mana ve bâtın peşinde koşan; ihsân gibi temel bir kavramdan da güç alarak ibadetlerin (kendilerine göre) zâhirî anlamlarının ötesine geçen, dinî verileri aklî olmaktan ziyade derin ve sezgisel bir yorumla tâbi tutan, dinî ilimlere hem de bizzat kendi sahalarıyla 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 işâri yorum/işaret diye tanımlayarak yaptıkları yorumlar işte bu ikinci tür bilginin bir çıktısıdır. Bu bilgi türü, tabiatı gereği işâri yorumu doğurmuştur. “İrfana dayalı” denilen bu anlama-yorumlama metodu; zâhir-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 İşâri Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -I-* içinde, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 208.

37 Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açudan İşâri Tefsir*, s. 50-51.

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

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

tabirle iki şeyi amaçlamışlardır: Birincisi fıkıh ve akide alanıyla ilgili ayetler sözü konusu olunca, sûfîler Ehl-i Sünnet'in fakih ve kelam 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 delillendirmeye sıkıntısından kurtulmak istemişlerdi. 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 rûsûm sahibi fakihin şerrinden korunma ve küfürle itham edilmekten kaçınma istekleriyle açıklar.⁴¹

Bu amaçlardan ilkinde göre sûfîlerin 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 [kıtal manasındaki] cihâd ayetleri siyasî ve stratejik muhtevaya sahip olmalarına rağmen sûfîler 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 yakınımızda olanlarla savaşmamız emredilmektedir ve insana en yakın olan şey de kendi nefsidir.⁴² Örnekte de görüldüğü gibi, doğrudan "kıtal" den bahseden ve açıkça "küffâr" lafzını kullanan bir ayet, nefisle mücadeleye yorulmuştur. Bu durumda işârî yorum, kıyas yoluyla ahlakî meseleler hakkında sûfî 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 sûfîler tartışmanın dışında kalmak yerine daha fazla tepki çeker duruma gelmişlerdir. Bunun olması da gayet tabiidir. Çünkü sûfîlerin ayet ve hadisler hakkındaki yorumları her ne kadar

40 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike 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 Zerkeşi, *el-Burhân*, 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”ın 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 yürüeyenler 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 “bâtınî 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 aklı 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 bâtınî 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 Açısından 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 tabîî 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 âdeta 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-Şühâb*, 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 İsmâilîlerin gerek itikadî yönelişlerinde gerekse nasslara yaklaşımlarında belli bir gizliliği ve zâhirin ötesinde olanı terviç etmeleridir. Bu açıklamalarla ilgili olarak bkz. Ali Avcu, *Karimatiliğin 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 Şelebi de bu bâtinî te’vilin bu kuralsızlık durumuna işaretle 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 Şelebi, “Batınî Tefsirin 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 sinîn* 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 Dimaşk'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 Bâtîmlik*, s. 146-147.

51 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî 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'vilî 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 taraftarlarıncı genel olarak dairenin dışında tutulan Şia, Hâricîler, Mu'tezile gibi fırkalardır. Bu sebeple bu fırkaların yaptıkları te'viller, Ehl-i Sünnet taraftarlarıncı makbul addedilmemiş ve mezmûm te'vil başlığı altında değerlendirilmiştir. Ama şunu belirtmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet camiasının, hem Bâtinî/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-Maâkâlât ve'l-Fırâk*, 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-Maâkâlât ve'l-Fırâk*, s. 28.

55 Şelebî, "Bâtîni 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 İmamiyye Şiası", *Dini Araştırmalar*, 2000, cilt: III, sayı: 8, s. 117-136.

57 Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbâh", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 348-349; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 312-320; Öztürk, *Tefsirde Bâtînilik*, 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 şöhrat 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 Nebvîden sonra makamına geçecek hulefâ-yı râşîdine 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. Sıddık'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 رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا** saltanat ve hilâfete kemâl-i 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 Keysânîye yahut İsmâiliye 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 flizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de boşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirlere öfkelenmiştir. Allah onlardan inanınp iyi işler yapanlara mağfiret 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 halifelige 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 bâtını olduğunu ve Kur'an ile hadislerin ancak te'vil yoluyla anlaşılabilceğini iddia eden fırkaların tümü bâtını 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 itibarıyla 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 zâhiri 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 siganın 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 gıycek ihtiyaçlarının örfе 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 sûfilerin bahis konusu ettiği işareti kıyasa benzetmektedir. O, sûfilerin 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”; sûfiler 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’l-Ta’rîfât*, 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 zühd bağlantılıdır.”⁶⁶ Hâlbuki “işârî tefsir” bir ıstılah hâline gelmiştir ve bununla Tasavvuf ehlinin yaptığı tefsir kastedilmektedir.

Netice itibariyle 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 sınıfından bir ailenin oğlu olup, dinen 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 Açıdan İşârî Tefsir*, s. 17-18; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, II, 11. İşârî tefsirin köklerinin Resûlullah ve sahabede aranıp bulunmasıyla ilgili iddialar ilerleyen satırlarda ele alınacaktır.

67 Bayram Dalkılıç, “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi 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, belâğat) 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 Sünnî gelenekte "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 itibarıyla tâbiûn ve tebe-i tâbiîn 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 varırmış 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 sûfîlerin benimsediği bir yorum yöntemidir.

Önceleri bir zühed 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 İslâmî 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 firkaların 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'vile başvurmıştır. 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 sûfîler de kendi te'vil sistemlerini geliştirerek görüşlerine uygun tefsirleri ortaya koymuşlardır. Böylece diğer tefsir ekollerinin yanında mutasavvıfların görüşlerini yansıtan tasavvufî-işârî 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-Tüsterî (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-Burhân* 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, “nazarî sûfî tefsir” ve “işârî sûfî tefsir” olarak başlıklandırılmıştır.⁷⁸ İlk defa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (ö. 1977) tarafından yapılan ve ondan sonra bu konuda eser veren araştırmacıların da benimsediği bu tasnife göre *nazarî 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 Açıdan İşârî Tefsir*, s. 58.

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

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

lerine dayandığı gerekçesiyle merdud sayılan tefsir türünü ifade ederken, *işârî sûfî tefsir*, sûfînin 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, mutasavvıfların 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 isimlendirmeye 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 sûfîlerin 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 sûfî 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 ayrımında olduğu gibi, keskin çizgilerle birbirinden ayrılacak netlikte başlıklandırmalar yapmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Tasavvuf erbabının yaptığı yorumların merdud veya makbul görülmesinin büyük çoğunlukla tasnifi yapanların bulunduğu yerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf ehlinin Kur’an yorumlarının yer aldığı eserler incelendiğinde, temelde makbul addedilen âlimlerin yazdıklarında “nazarî sûfî 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 keyfî 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-Müfesssîn*, II, 251, 261; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 20; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, II, 9-11.

80 Bkz. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâbâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'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 sûfiler, 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 Bâtınıyye/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 ayrıma 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 bilgisiyle onlara lütufta bulunmuş; onun muhkem ve müteşabihine, nâsih-mensuhuna, vaad ve vâidiyle ilgili ayetlerine imanla onları nitelendirmiştir. Seçilmiş kullarına ise, Kur'an'ın

82 Öztürk, *Tefsirde Bâtînilik*, 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 sûfîler 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

Sûfîlere 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, letâîf evliyâ, hakikatleri ise enbiyâ içindir" sözü, hem nassların işte bu herkese açık olmayan işaretlerinin varlığına hem de onun da ötesinde letâîf ve hakikat gibi derecelerinin bulunduğu delil olarak gösterilir.⁸⁶ Bu işaret, letâîf 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, *Le'âîfü'l-İşârât*, nşr. İbrâhim el-Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, Mısır trs., I, 41.

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

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

“Kul, kendisini işitenin karşısında kulak kesilirse, kelimasının 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 rûsûm” (sadece zâhirle 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 Bâtınıyye/İsmâiliyye ve genel olarak Şîilikte olduğu gibi Tasavvuf'ta da “bâtın” kavramının özel bir yer işgal ettiğini bu açıklamalardan anlayabiliyoruz. Anlaşılabacağı 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-Mekkî, *Ḳûtü'l-Ḳulûb*, 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, *İşâri Tefsîr Okulu*, s. 180-181; Uludağ, “İşâri Tefsîr”, *DİA*, XXIII, 426.

89 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, 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. Afî’ye göre şeriat ile hakikat arasındaki bu karşıtlık, gerçekte, zâhir ile bâtın 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 bâtın 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 bâtın 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 bâtınî te’vilin ortaya çıkış gerekçeleri olarak şu hususları zikretmek mümkündür:

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

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

92 Ebu’l-Alâ el-Afîfî, *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 anlaşılan manayı 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 zâhîrî 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 mahdud, 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-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-'Âlemi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Ürdün 1986, s. 133; Öztürk, *Tefsirde Bâtînlilik*, 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 Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir”, s. 232.

yaratılmamış/gayr-ı mahlûk kelamı (Kelâmullah) olarak görmeleridir. Diğer bir deyişle, sûfîler, 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.

Bâtînî 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. Abdülhalîm 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/işâri te'villerin de bu şartları taşıyor olmaları gerekir. Çünkü herhangi bir sözün veya yazılı bir metnin yorumlanması anlamındaki te'vil, aklı, zihnî ve içtihadî bir etkinlik olduğundan, istismara açık bir faaliyettir. 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 sistemi-ne riayet edilmesine bağlamışlardır.¹⁰¹ Çünkü Arap dilinin imkânlarının dışına çıkıldığında te'vilin, her çeşit fikir sahibinin, her türlü sapık eğilimin, aşırı Şiîlerin ve bâtıl fikirlerini İslâm'a uyarlamak isteyen düşünürlerin, İslâm dini-ne, diledikleri acaip fikirleri ithal etmede kullandıkları bir araç hâline gelmesi

99 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuḥûl ilâ Taḥkîki'l-Haḳḳi 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-Şerḥu'l-Kebîr li Muḥtasarî'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetü's-Şâmile, Mısır 1432/2011, s. 328-329; Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşâri Yaklaşımlar", s. 225.

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

101 Bkz. Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faṣlu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şer'i 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 sūfîlerin yahut Bâtınîlerin yorumlarından pek farkının olmadığı görülebilmektedir. Mesela Ünlü Hanefî fıkıh âlimi Cassâs (ö. 370/981), genel olarak muhâcirlere bahseden Hac 22/41. ayetin, **dört halife**ye 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, *Aḥkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâ't-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 gelip geçen (kimisi) toplumlara dünyada güç ve iktidar imkânı verdiğim gibi mi'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. *Aḥkâmü'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 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Gayb*, Dâru İhyâ't-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 semerelendirmişlerdir.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 "îtibar" (kıyas) olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte bazı sûfîler, kendilerinin nasslardan hüküm çıkarma yöntemlerini fıkıhtaki istinbat kavramıyla açıklamış; bir müctehidin ichtihadında hata yapmasını ve bilginler arasındaki ihtilâfî 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-'Akhâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1967, s. 204-205.

103 Öztürk, *Tefsirde Bâtîlilik*, 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 sûfî yorum anlayışının meşrulaştırılma çabası, bir yandan da irfani yöntem ile beyan ehlinin yöntemlerini uzlaştırmak sûfîlerin genel yaklaşımlarının Ehl-i Sünnet tarafından onaylanması arzusu olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Câbirî sûfîlerin, 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 sûfîlerin akidesi ile Ehl-i Sünnet akidesinin aynı olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir. Onun tespitletine 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 yaramış 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'tibârın öznesi ârif-sûfî 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 yükleme 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'tibârın 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 müşahade yoluyla tahakkuk 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 anlaşılan manalarıdır. Nitekim bir hadiste de “Her ayetin zâhir ve bâtını 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 ehlince 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 Bâtınlık*, s. 229.

108 Suyûtî, *el-İtkân*, 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 itibariyle 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 sebab-i nüzûl ikinci, tetkik edilen konuyla ilgili hadislerle 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 itibariyle 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 mualllel 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, *Kâşânî'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 batinının 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 batinı 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 ihsan 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, batin nimetlerin de organlardaki iş yapma gücü olduğunu söylerken (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 124), İbn Kesir ifadenin tamamını peygamberler göndermek, kitaplar indirmek ve şüpheleri izale etmek şeklinde tefsir etmektedir. (bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dârul-Kürübî'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 bulundukları 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:

“Akli, 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 kâlemi 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, *Leṭâifü'l-İşârât*, III, 133.

116 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ânî'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 Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye, Dârul-Kütübü'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 bulunduğu delilleri değildir. Kaldı ki bu tür ayetlerde sözü edilen “kitab”ın Levh-i Mahfûz olduğu da söylenmektedir.¹²⁰

Bâtınî/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 zâhidir, 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, *Tarihsel 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, (dpn. 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 yaklaşımlarında 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 itibarıyla 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 olmadığının delilidir.

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, bâtınî/îşârî 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 anlaşılanın 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, Sûnîlerle 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 mezmum olarak tavsif edilmiştir. Bununla birlikte kategorik olarak bâtını/işâri 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 bâtına 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 bâtını 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 bâtını 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 Arabiliğe fazlasıyla vurgu yapan Şâtıbî'yi de bâtını/işâri 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 Arabiliğini gündeme getirir. Mesela "*Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de,*

131 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Abkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 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 tevhide 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*, nefs-i 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 sözlerdendir. Başkalarının da buna benzer sözleri vardır. Şöyle ki; bu ayetten Arap dilinin özellikleri üzerinde yürüyen kimsenin anlayacağı şey, onun zâhirdir, 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 desteklemekte, 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 yakingözükmektedir."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-Muvâfaqât*, III, 387.

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

134 Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, III, 388.

135 Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, III, 387.

bâtînî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı yolda yürüyen filozoflar, aşırı mutasavvıflar ve kelamcılarının elinden çıkmıştır.¹³⁶ İbn Teymiyye Şiîlerin, filozofların ve sûfîlerin bir kısmını da bâtînî olarak niteledir. 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" in "nefs" anlamına geldiğini, "*iki ayakkabının çıkarılması*"nın (Tâhâ 20/12) dünya ve ahiretten vazgeçilmesi emri olduğunu ve bunun gibi şeyleri söyleyenleri sûfî bâtînîler olarak nitelemektedir. Şiî bâtînîler ise ayet-teki 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 *Fûsûsu'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 bâtınlarına uygun şekilde tefsir etmektedirler. Sözelimi, "*Böylece onlar, günahları 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", *Ta-savvuf: 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, “*İnkârcılar için kendilerini uyarıp uyarmaman 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 Hristiyan 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 sûfilerin anladığı şekilde bâtinî manalara sahip olabileceğini kabul etse de, bu bâtinî manaları neredeyse ifadelerin dildeki manalarına (mefhum) eşitlemiş olduğu sezilmektedir.

Bu nispeten külli 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:

“Bu konuda ben de şöyle derim: Şayet sûfîlerden güvenilir bir zat [Süle-mi'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. Sûfîlerin bu konuda yaptıkları şey, Kur'an'da vârid olan herhangi bir sözün yerine benzeri bir sözü zikretmekten ibarettir. Zira benzer, benzeriyle anılır. Sûfîlerin, “*Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın*” mealindeki ayeti, “biz nefis ve yakınımızdaki kâfirlerle savaşmakla emrolunduk” şeklinde anlamaları buna bir örnektir. Bununla birlikte sûfîler 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-Burhân* ve *el-İtkân* gibi eserlerde ve diğer birçok eserde bâtını/işârî tefsir hakkındaki tavır, alıntılanmış bu pasajdaki şekildedir. Mesela Suyûtî, sûfî tefsir anlayışını ele aldığı konunun başında, sûfîlerin 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, sûfîlerin ayetlerin zâhirini göz ardı etmediklerine, zâhiri yok sayarak bâtına yönelmediklerine, bilakis zâhirî manaları verdikten sonra ve onlara muhalif olmayacak biçimde, Allah'ın kalplerine yerleştirdiği bâtını manalardan bahsettiklerine vb. dair sözlerle 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 bâtını 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 bâtını-gnostik gelenek ona tâbi kılınmaktadır.¹⁴³

141 Zerkeşi, *el-Burhân*, 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 girilmiş 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 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 'umûmî'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 indigî 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-Nâzır ve Cemetü'l-Menâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002, II, 35; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Furûk*, Âlemül-Kütüb, Kâhire 1928, I, 114; Takiyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, *el-İbbâc fî Şerhî'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, II, 185; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavḏih*, Mektebetü Sabih, Mısır trs., II, 109; Abdülvehhâb Hallâf, *'İlmu Usûli'l-Fıkḥ*, Mektebetü'd-Da'Ve, Kahire trs., s. 189; Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Ya'kûb el-Anzî, *Teysiru 'İlmi Usûli'l-Fıkḥ*, 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 sübjektif bir şekilde yorumlamak olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

İslam tarihinde bâtinî yorumlar öncelikle Şîî fırkalar elinde şekillenmeye başlamıştır. Özellikle Şîî İsmâiliyye fırkasıyla özdeşleştirilen bâtinî yorum anlayışı, daha sonra sûfîlerce de benimsenmeye başlamıştır. Zamanla İsmâiliyye de dâhil olmak üzere, Şîîlerin rağbet ettiği bâtinî yorum faaliyetleri, Ehl-i Sünnet taraftarlarınca mezmum bir yöneliş kabul edilirken, sûfîlerin aynı mahiyetteki yorumları çeşitli açılardan eleştirilse de kategorik olarak kabul görmüştür. Fakat genel olarak bakıldığı 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 Şîîler 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, *Tefirde Bâtîlik*, s. 253.

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

Bâtınî yahut işârî tefsirin, kendisine meşruiyet kazandırabilmesinin temelinde Kur’an’ın zâhiri anlamının ötesinde derin manalar ve sırlar barındırdığına 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 harfine bin mana verse, yine Allah’ın o harfte bulunan ilminin sonuna varmış olmaz. Çünkü Kur’an Allah’ın ezeli kelimeleridir. 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 düşüncüyü 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 itibarıyla 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 dinleyenin 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 tutmayacaktır. 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 Bâtınîlerin gerekse sûfîlerin nassları böyle tasnif etmelerinde de başka hedefler güdülmüş görünmektedir –ki bunlar, ilk

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 bâtınî 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, bâtınî 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 tabîî 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 sûfîler yaptıkları ayet yorumları için “bu işaret kabilinden- dir, tefsir kabilinden değildir” şeklinde bir izah ve uyarı yapmışlarsa da bu, onların yorumlarının literatüre “Kur'an tefsiri” olarak geçmesine engel olma-

mış 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 Sülemî'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 vahiyde 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 bulundukları 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, *Meḥâsinü't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I, 18.

geçirilmesinin gerekliliğinden bahseden Bakara 2/282. ayetten, sûfiye 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 indirdiği 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. Sûfilerin de buna benzer pek çok metod ve usulleri vardır. Onlar bunu “ilm-i mükâşefe” diye adlandırırlar. Bütün bunların hepsinin kesinlikle geçersiz olacağının delili ise, ayetteki¹⁵⁴ “Arapça bir Kur'an” ifadesidir. Allah Teala Arabin kullanımına ve istilâhlarına 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 Acibe, *el-Baḥr'u'l-Medîd*, I, 316.

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

154 Fussilet 41/3.

155 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥ'u'l-Ğayb*, XXVII, 539.

Kaynakça

- Abdülhamîd, İrfan, *Dirâsât fî'l-Fırâk ve'l-'Akâidî'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1967.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Me'sânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübî'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, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Avcu, Ali, *Karimatlığın Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- Ay, Mahmut, Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, İnsan Yayınları 2011.
- , "İşârî Tefsirlerde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 26.
- Başer, Hacı Bayram, "Serrâc'ın Tasavvufa 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-Melâyîn, Beyrut 1997.
- Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdullâh en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe li'n-Neşr, Riyâd 1417/1997.
- Birışık, 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, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1405/1984.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Şîḫâḥ*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Çelik, Muhammed, "İşârî Tefsîrin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazar'da İşârî Tefsîr", *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 İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-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, *Ḳûtû'l-Ḳulûb*, nşr. Asım İbrahim el-Kiyâlî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ fî't-Tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1420/2000.
- Erten, Mevlüt, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 65-84.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtiḥu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-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 Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-Da've, Kahire trs.
- Hatîb, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Ürdün 1986.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Baḥrû'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Kahire 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faṣlu'l-Maḳâl fîmâ beyne'l-Hikme ve's-Şer'â mine'l-İttisâl*, nşr. Muhammed İmâra, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 6, s. 265-302.
- İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsid ilâ Esne'l-Maḳâsid fî 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-Teysîr fî Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr*, çeviri ve nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris, *el-Furâk*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1928.
- Kâsımî, Muhammed Cemalüddîn b. Muhammed Sa'id, *Meḥâsinü't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keṣfû'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. Abdullah Ebû Halef el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Maḳâlât ve'l-Fırâk*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Matbaatu Haydarî, Tahran 1321/1904.

- Kurt, Yaşar, "Ni'metullâh b. Mahmûd", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 132-133.
- Kurtubî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İḥkâm fî 'Usûli'l-Aḥkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut trs.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik, *Leṭâifü'l-İşârât*, nşr. İbrâhîm el-Besyûnî, el-Hey'etü'l-Misriyye 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'vilâtü Ebli's-Sünne*, nşr. Dr. Mecdî 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-Serḥu'l-Kebîr li Muḥtaşari'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-Fâtîḥa*, Rifat Bey Matbaası, İstanbul 1325.
- Molla, Kemal Faruk, "Mehmet Şah Fenârî'nin Enmüzecü'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divan İlmî Araştırmalar*, 2005/1, cilt: X, sayı: 18, s. 245-273.
- Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire trs.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hasan Sabbâh", *DİA*, 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 Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Gelenegi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Râğb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk/Beyrut 1412/1992.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin Muhammed b. Muhammed, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nabîfi Tercümesi I-VI]*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Kef 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 Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İṭṭan fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974.
- _____, *et-Tabbîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, nşr. Fethî Abdülkâdir Ferid, 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, Takiyyüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülkâfi, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.
- Süleyman, Abbas Muhammed Hasan, *Tasnifu'l-'Ulûm beyne Nâsiruddîn eṭ-Ṭûsî ve Nâsiruddîn el-Beyḍâvî*, 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.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

Şelebî, Abdülcélil, "Bâtînî 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-Hakki min 'İlmi'l-Usûl*, 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 fî Tê'vili'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.

Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır trs.

Tehânevî, Muhammed b. Ali Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir, *Keşşâfu İşlâḥâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'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-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423, s. 98.

Uludağ, Süleyman, "İşâret", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 423.

—, "İşâri 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-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire trs.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 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 mülâhazalarımı 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 itibariyle ele almış, bu yönüyle de bâtinî-işârî yorum telakkisinin genelde İslamî düşüncede, özelde tefsir geleneğinde nereye oturduğunu net bir biçimde ortaya koymuştur.

Anılan hususlar itibariyle 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.

Tebliğin zayıf olduğu ikinci nokta olarak bâtînî-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 *Letâifü'l-İşârât*'ı, Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ı ve Âlûsî'nin *Rûhu'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 sağlamasını 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 atfî 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 kelam 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 içerdği hakikatlere ve sırlara, "zâhir"ın 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 ezeliyet 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 koyabileceklerdir.¹

Kur'an'a bu şekilde ezeli-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 ezeliyet penceresinden bakan bir Kur'an tasavvuru ve bu tasavvura eşlik eden sûfî telakki yatmaktadır. Bu durum, işârî yorum telakkisinin tevhit 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 bâtınî-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, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2013, s. 339 vd.

yen bir düşüncüyü 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 bahsedebileceğini belirtmiştir.⁴

Son olarak, bâtinî karakterli yorum anlayışının İslam düşünce geleneğine dolaylı müspet katkısından bahsetmek de mümkündür. Zira gâî-makâsîdî düşünce modelinin gelişiminde, bâtinî anlayışa yönelik refleksif tutumun etkisi büyük olmuştur. Nitekim gâî/makâsîdî düşüncenin öncülerinden sayılan Ebû Bekr Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) *Mehâsinü's-Şerîa fî Furûi's-Şâfiyye* isimli eserinin mukaddimesinde uzun uzadıya İsmâîlîleri 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/lafzı 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 gâî/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'an*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1427/2006, I, 58-59.

5 Kaffâl'in İsmâîlîlere yönelik eleştirileri için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-Şerîa fî 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.

Prof. Dr. Ferhat Koca
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fıkıh Usulüne Göre Te'vil

I. Giriş: Hukukta Tefsir ve Lafız-Mana İlişkileri

İnsan sosyal bir varlıktır ve doğup gelişebilmesi, hayatiyetini sürdürebilmesi ve neslini devam ettirebilmesi için başka birtakım insanların bulunmasına ihtiyacı vardır. Toplu olarak bir arada yaşayan insanların ise birbirleriyle olan ilişkilerini, hak ve sorumluluklarını adalet ve nasafet ölçüleri içerisinde düzenlemek ve onların güven ve emniyetlerini temin etmek amacıyla ilâhî bir irade veya beşerî bir çevre tarafından vazedilen norm ve kurallara hukuk adı verilir.

Bu hukuk kural ve kanunlarının/nassların gerçek içerik ve amaçları ise ancak taşıdıkları lafzî formlar ile onların delalet ettikleri manalar arasındaki ilişkilerin tespit edilmesiyle yani hukukî tefekkür metotlarından biri olan tefsir (beyan, yorum, interprétation) faaliyetiyle anlaşılabilir. Zira hukuk normlarının veya kanun (nass) metinlerinin bizzat kendilerinde veya ait oldukları konuların tabiatlarında bulunabilecek kapalılıklar, kelimelerin kullanılışlarından kaynaklanan müphemlikler, söz konusu norm ya da kanun metnlerinin birbirleriyle çatışmaları, birinin diğeriyle uzlaştırılması (cem' ve te'lîf), birinin tercihi veya biriyle diğerrinin iptal ve ilga edilmesi ve nihayet kanun metnlerinde bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bırakılmış olan çeşitli boşluklar onların yorumlanmasını zorunlu hâle getirir.

Kanunların/nassların lafzî yorumu ya doğrudan doğruya ya da dolayısıyla olur. Kanunun/nassın doğrudan doğruya lafzî yorumu, kanun metnindeki soyut hükümlerin dil ve mantık kurallarına uyularak özel bir duruma hamledilmesidir. Dolayısıyla yorum ise kanun lafzının zıt anlamının (mefhûm-i muhâ-

lif, argumentum a contrario) somut olaya uygulanmasıdır. Ayrıca, kanunların/nassların bütününe hâkim olan ilke ve amaçlara, kanun maddelerinin hukuk sistemi içerisindeki yerlerine ve birbiriyle olan bağlantılarına (siyak-sibak) göre taşıdığı anlama “kanunun ruhu” (hikmet-i teşri, makâsıd-ı şerîa) denir ve özellikle de kanunun/nassın lafızıyla (uygun) bir sonuca (hükme) ulaşmanın mümkün olmadığı zamanlarda onun ruhuna başvurulur.

Hukuk normları ve kanun metnlerinin yorumlanmasıyla ilgili bu genel kural ve kabuller sadece seküler hukuklar için değil, ilâhî kökenli bir hukuk sistemi olan İslam hukuku ve onun kaynakları olan Kur'an ve Sünnet nasslarının yorumlanması konusunda da geçerlidir. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri Arapça lafızlardan ve lafız kapsamına dâhil olan birtakım işaret ve eylemlerden meydana gelmektedir.

Kur'an ve Sünnet'in Arapça olması, onların gerek ifade ettikleri manalar gerekse üsluplar bakımından Arapların bildikleri ve kullandıkları dil kuralları ve üslupları içerisinde gerçekleştiği anlamına gelir. Bu çerçevede, mesela, Araplar dilde âmm (genel) bir lafız kullanıp onunla zâhiri kastedebilirler veya âmm bir ifade kullanıp onunla bir açıdan âmm, başka bir açıdan hâs (özel) bir mana kastedebilirler; keza âmm bir kelimeyle hâs bir anlamı murat edebilirler; zâhirden zâhir olmayan bir anlamı çıkarabilirler. Bütün bu manalar ise sözün başından, ortasından ya da sonundan anlaşılır, hatta bazen sözün başı sonunu, bazen de sonu başını tamamlar. Yine Araplar bazen aynı mana için farklı isimler verirken bazen de farklı manalar için aynı ismi verirler. İşte Arapça lafızlardan meydana gelen Kur'an-ı Kerim ve sünnet gerek içerdikleri manalar gerekse üslupları bakımından doğal olarak Arap diline has bu özellikleri taşımaktadır.¹

Bu durumda, Arapça lafızlar manaya delalet açısından aslî ve tâbi (bağlı) delalet şeklinde iki kısma ayrılabilir. Aslî delalet, lafız ve ibare olmaları dolaşısıyla mutlak manalara delalet etmeleri; tâbi delâlet ise kayıtlı lafız ve ibare olmaları ve asıl yanında yardımcı (tamamlayıcı) manalara delalet etmeleridir.

Bunlardan aslî delalet unsurlarının hükümlere delaletinin sahih olduğu konusunda dilbilimciler ve fakihler ittifak etmişlerdir. Mesela, asıl (ilk) konuldukları manalara delalet etmelerine engel herhangi bir karine bulunmadığı sürece umum ve husus, emir ve nehiy siygalarının delaletleri bu tür aslî delaletlere örnek olarak gösterilebilir.

1 Ebû İshâk İbrâhîm b. Müsâ eş-Şâtîbî, *el-Muwâfaqât fi Usûli'l-Şerî'a*, nşr. Abdullah Draz, Kahire trs. II, 65-66.

Tâbi delalet unsurlarına gelince, onlar aslî manaya ilaveten başka manalara da delalet ederler. Bu sebeple de hükümlerin elde edilmesi sırasında onların delaletlerini dikkate almanın doğru ve gerekli olup olmadığı konusunda dilbilimciler ve fakihler arasında çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır.²

Başta usul-i fıkıh ilminin kurucularından olan İmam Şâfi (ö. 204/820) olmak üzere, bazı usul bilginleri Kur'an ve sünnet nasslarının anlaşılmasıyla ilgili bu konuları "beyan" (yorum, tefsir, açıklama) başlığı altında ele almışlardır.

Usul-i fıkıh tarihinde Mütetekellimûn metoduna göre eser yazan usulcülerin çoğunluğu lafızların manalarıyla ilişkilerini yani onların çeşitli mana ve hükümlere delâlet etmeleri konusunu "mantûkun delâleti"³ (sarih ve gayri sarih) ve "mefhûmun delâleti"⁴ (el-mefhûmü'l-muvâfaka ve el-mefhûmü'l-muhâlefe) şeklinde iki grupta incelemişlerdir.

Fukaha metodunu benimseyen Hanefî usulcülerine ise, lafız-mana ilişkilerini genel olarak lafızları dört gruba ayırarak incelemeye çalışmışlardır.

Birincisi: Vazolunduğu mana bakımından lafızlar. Bu açıdan lafızlar hâs, âmm, müsterek ve müevvel kısımlarına ayrılır.

İkincisi: Vazolunduğu manada kullanılması itibariyle lafızlar. Bu bakımdan lafızlar hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dört kısımdır.

Üçüncüsü: Kullanıldığı manaya delâletinin açıklık (ve kapalılık) derecesi bakımından lafızlar. Lafızlar açıklık derecesine göre zâhir, nass, müfesser ve muhkem; kapalılık derecesine göre ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılır.

Dördüncüsü: Kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından lafızlar. Bu açıdan lafızlar ibare, işaret, delâlet ve iktizâ olmak üzere dört kısma ayrılır.⁵

2 Şâtibi, *el-Muvâfakât*, II, 66, 95.

3 Bkz. Ferhat Koca, "Mantûk", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 31-33.

4 Bkz. Ferhat Koca, "Mefhûm", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 350-353.

5 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt 1985, I, 40-419; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, [Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhiyle birlikte], Dersaadet 1308, I, 30-315, II, 2-339; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlûs-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut 1973, I, 11-99, 124-279; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh li-Metnî't-Tenkih fi Usûli'l-fıkḥ*, Beyrut 1957, I, 32-149; Muhammed Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkḥi'l-İslâmî*, Beyrut 1984, I, 466-587.

Çeşitli usul bilginleri lafız-mana ilişkilerinin tespiti konusunda Hanefîlerin yaptıkları bu taksimin diğer taksimlere göre daha açık ve seçik olduğunu yani “efradını câmi-âğyârını mâni” bulunduğunu söylemişlerdir.

Kur'an ve sünnet nassları ile hukuk normlarının içerik ve amaçlarının doğru bir şekilde anlaşılması konusunda, lafzın “kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından” taksimi içerisinde yer alan zâhir, nass, müfesser ve muhkem kavramları öncelikli bir öneme sahip bulunmaktadır. Çünkü nassların ve hukuk kurallarının anlaşılması ancak onların içerdikleri kelimelerin açıktan kapalıya doğru hangi manalara geldiklerinin tespit edilmesiyle mümkün olabilir.

Usul bilginlerinin nassların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde tesis ettikleri en yüksek derecede açık manalara ve tam bağlayıcı özelliğe sahip olan kelimelerden her türlü bağlayıcılık vasfından yoksun olan tam kapalı ifadele- re kadar inen bu “beyanlar merdiveni”⁶ içerisinde yer alan zâhir, dil veya din açısından konulduğu mana haricî bir delil veya karineye ihtiyaç bulunmayacak şekilde açık ve anlaşılır olan lafız demektir. Aksine herhangi bir delil bulunmadıkça lafızdan anlaşılan zâhir manaya göre amel etmek gerekir. Ancak, herhangi bir delil bulunması hâlinde zâhir lafzın te'vile, tahsise ve Hz. Peygamber'in sağlığı süresince de neshe ihtimali vardır.⁷

Nass ise, “manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden; bununla beraber te'vil, tahsis ve nesh ihtimaline açık bulunan lafız” demektir.⁸ Ne var ki, nass lafzın te'vil edilebilme ihtimali zâhire göre daha azdır. Çünkü nass, kendi manasını gösterip ifade etme hususunda zâhir lafızdan daha açık ve daha kuvvetlidir. Onun bu açıklık ve kuvvetinin sebebi siygasından değil, bizzat bu manayı açıklamak için söylenmiş olmasındandır.

Müfesser, “hükme açık bir şekilde delâlet eden, te'vil ve tahsise ihtimali bulunmayan lafız” demektir.⁹ Müfesser, vazolunduğu mana kendisinde herhangi bir şüphe bulunmayacak şekilde açıklanmış ve kendisi sayesinde mütekellimin

6 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi, Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1946, s. 74-76. Beyan ve çeşitleri hakkında bkz. Edib Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, I, 23-49.

7 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964, I, 320; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, Dersaadet 1308, I, 46, 48.

8 Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl (el-Muhtasar)*, nşr. M. Zeki Abdülber, Katar 1984, s. 350.

9 Bkz. Ferhat Koca, “Müfesser”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 497-498.

maksadı kesin bir şekilde ortaya çıkmış olan bir lafızdır ve bu sebeple de onun te'vil ve tahsise ihtimali yoktur.¹⁰ Ayrıca, yalnızca doğrudan doğruya açıklanmış olan lafızlar değil, başlangıçta bazı kapalılıkları bulunduğu hâlde, daha sonradan çeşitli şekillerde açıklanmış olan lafızlar da müfesser kapsamına girer. Bu çerçevede, sözün sahibi tarafından herhangi bir açıklama yapılmadıkça, kendisinden kastedilen mananın anlaşılamadığı mücmel¹¹ lafızlardaki kapalılık, kendisinde herhangi bir boşluk kalmayacak şekilde Şârî tarafından açıklandığı zaman müfessere dönüşür. Aynı şekilde, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya gelen lafızlara müşterek adı verilir ve müşterekin manalarından herhangi biri, bir "nass (katî delil)" ile tercih edildiği zaman da müfessere dönüşmüş olur.¹² Şâfi ve Mâlikîlere göre nass, Hanefî usulcülerin terminolojisindeki "müfesser" gibi olup manasına katî olarak delâlet eder ve bu sebeple de tahsise veya başka bir ihtimale açık değildir.¹³ Müfessere, "açıklanmış olması"ndan dolayı "mübeyyen (beyan edilmiş) ve "mufassal (ayrıntısıyla açıklanmış)" da denilebilir. Hanefî usul eserlerinde geçen "müfesser" terimi ile Kelamcı metoduyla yazılmış usul kitaplarında geçen "mübeyyen" terimleri aynı manalara gelmektedir.¹⁴

Manaya delaleti en açık olan lafız ise muhkemdir. İlk Hanefî usulcülerinden Cessâs (ö. 370/980) muhkemi, "birden fazla manaya ihtimali bulunmayan lafız" olarak tarif etmiştir.¹⁵ Muhkemin hükme delâleti açık; te'vil, tahsis ve Hz. Peygamber'in hayatında dahi neshe ihtimali yoktur.¹⁶ Usul bilginlerine göre, muhkemi diğer lafızlardan ayıran temel özellik, onun mana bakımından neshe ihtimalinin bulunmamasıdır. Buradaki "mana bakımından" kaydıyla bir hükmün lafzı neshedildiği hâlde, manasının baki kalabileceğine işaret edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de muhkem ayetlerin Kitab'ın esasını (anasını) teşkil ettiği belirtilmiştir.¹⁷

10 Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsi, *Takvîmü'l-Edille*, nşr. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut 2001, s. 117; Serahsî, *Usûl*, I, 165; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 351; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 44, 45, 49.

11 Bkz. Ferhat Koca, "Mücmel", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 453-454.

12 Bkz. Ferhat Koca, "Müşterek [Fıkıh Usulü]", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 172-174.

13 Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, nşr. Abdülmecid et-Türki, Beyrut 1986, s. 179; Ebu'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Abdülazim ed-Dib, Katar 1399, I, 412-415; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 360; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Musab Muhammed Bedri, Beyrut 1992, s. 302.

14 Koca, "Müfesser", *DİA*, XXXI, 497-498.

15 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I, 373-377.

16 Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, II, 34; Serahsî, *Usûl*, I, 166; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 353; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 65.

17 "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esas (anası)dır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek

Manaya delaletinin açıklık derecesi bakımından lafızların çeşitleriyle ilgili verilen bu özet bilgilerden zâhir, nass, müfesser ve muhkemden her birinin hükme katı bir şekilde delâlet ettikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan müfesser ve muhkemin katılığı, asla başka bir ihtimalin bulunmadığı anlamındadır ve bu sebeple de onların tahsis ve te'vile ihtimalleri yoktur. Zâhir ve nassın katılığı ise, "delile dayalı" bir ihtimalin bulunmadığı anlamındadır. Buna göre, delil bulunması hâlinde, zâhir ve nass lafızları tahsis ve te'vili kabul ederler.

Manaya delaletinin açıklık derecesi bakımından lafızları incelerken karşılaşılan temel kavramlardan biri te'vil terimidir. Şimdi bu kavramı yakından tanımaya çalışalım:

II. Te'vilin Mahiyeti: Tanımı, Şartları ve Çeşitleri

A. Tanımı

Te'vil kelimesi sözlükte, "çevirmek, geri döndürmek, sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, tefsir etmek, takdir etmek, açıklamak, yorumlamak, siyaset yapmak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak" gibi çeşitli manalara gelir.¹⁸

Kur'an-ı Kerîm'de on beş yerde geçen te'vil kelimesi, genel olarak "bir şeyin sonucu, akıbeti, vaat edilenlerin gerçekleşmesi, ceza ve karşılık" gibi sözlük manasında kullanılmıştır.¹⁹

Başta İmam Şâfi²⁰ olmak üzere ilk İslam âlimleri te'vil terimini, "lafzın manasını tefsir ve keşfetmek", "lafzı, muhtemel bulunduğu manalardan birine hamletmek" şeklinde sözlük manasıyla ilişkili bir anlamda kullanmışlardır.²¹

için ondaki müteâbih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar." Âl-i İmrân 3/7.

18 Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, trs., XI, 32-35 (; Muhammed Ali b. et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul 1984, I, 89; Zerkeşi, Bedrüdî Muhammed b. Bahâdır, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde-Muhammed Süleyman el-Aşkar, Kahire-Gardaka 1992, III, 437.

19 Te'vil kelimesinin geçtiği ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/7; Nisâ 4/59; A'râf 7/53; Yunus 10/39; Yusuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; İsrâ 17/35; Kehf 18/78, 82.

20 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1979, s. 458-459, 560.

21 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 365.

Fıkıh usulü ilmindeki ilk te'vil tanımlarından birini yapan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) onu, "zâhiri, te'vil yapanın iddia ettiği sonuca çevirmek" şeklinde tarif etmiştir.²²

İlk Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1038) ise te'vili, "nassın işinin (anlamının) rey ile kendisine çevrildiği şey"²³ olarak nitelemiş ve nassın çevrildiği anlamın bizzat kendisine "te'vil" adını vermiştir.

Te'vile karşı mesafeli duran Zâhirî mezhebinin büyük imamlarından İbn Hazm (ö. 456/1064) te'vili, "lafzı sözlükteki muktezasından çıkarmak" şeklinde tarif etmiş ve bu işlemin herhangi bir şer'î delille olması hâlinde kabul edileceğini, aksi hâlde kabul edilmeyeceğini söylemiştir.²⁴ İbn Hazm başka bir tanımında ise, "te'vil, lafzı zâhirinin gerektirdiği ve dilde vazolunduğu manadan başka bir manaya nakletmektir; şayet bu nakil bir burhanla (delil) yapılır ve nakil işlemini yapan kişi de kendisine itaat edilmesi vacip biri olursa, bu te'vil haktır; söz konusu nakil işlemi bunun aksine bir şekilde gerçekleşmişse, atılır ve ona iltifat edilmez; ona bâtil hükmü verilir"²⁵ diyerek dil üzerinden nesnel bilgiye ulaşmayı amaçlayan Zâhirî yorum sistemini ortaya koymuştur.

Usul ilim geleneğinde kelimcilerin metodunu kullanan Şâfiî usulcülerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) te'vili, "herhangi bir delilin desteklediği ihtimalden ibarettir; böylece o, zâhirin delalet ettiği zannı galip mana olmuş olur" şeklinde tarif etmiştir.²⁶

Gazzâlî'nin bu tarifini mütekellimûn metodunun önemli temsilcilerinden Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248) eleştirerek te'vilin "salt bir ihtimal" değil, lafzın söz konusu ihtimal üzerine hamledilmesi olduğunu; Gazzâlî'nin tanımının "mutlak" te'vil teriminin değil de "herhangi bir delil sebebiyle yapılan te'vil"i içerdiğini, dolayısıyla onun bu tanımla olsa olsa "sahih te'vil"i kastetmiş olabileceğini, hâlbuki sahîh olmayan te'viller de bulunduğunu; aynı şekilde söz konusu tanımın zannî olmayan yani kati bir delil ile

22 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 511.

23 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 168.

24 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Tefsîru Elfâzın Tecrî beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl*, [*Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içerisinde], nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1983, s. 415.

25 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985, I, 42-43.

26 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Kahire 1904, I, 378.

yapılan te'vili de tanım dışında bıraktığını, bu sebeple de zikredilen bu tarîfin “efrâdını câmi” bir tanım olmadığını ileri sürmüşlerdir.²⁷

Bu eleştirilerden sonra Âmidî te'vilin, “lafzın, zâhir olan medlulünün dışında muhtemel bulunduğu bir anlama hamledilmesi” şeklinde tanımlanmasının doğru olacağını savunmuştur. Âmidî bu mutlak te'vil tanımından sonra, sahih ve geçerli te'vilin ise, “lafzın, kendisini destekleyen herhangi bir delil sebebiyle, zâhir olan medlulünün dışında muhtemel bulunduğu bir anlama hamledilmesi” olduğunu söylemiştir.²⁸

Gazzâlî'nin tanımını eleştiren Mâlikî usulcülerinden İbnü'l-Hâcib ise te'vili, “lafzın zâhirî anlamını, kendisini tercihe layık kılacak (râcih) bir delil sebebiyle, tercih edilmeyen (mercuh) muhtemel mana üzerine yormak” biçiminde tarif etmiştir.²⁹

Şâfiî usulcülerinden Zerkeşî (ö. 794/1392) de te'vili önce, “lafzın, zâhir anlamından muhtemel bulunduğu bir manaya çevrilmesi” şeklinde “mutlak” olarak tarif etmiş, daha sonra da bu çevrilme (hamletme) işinin sahih bir delille yapılması hâlinde söz konusu te'vilin “sahihi te'vil” olacağını söylemiştir.³⁰

Usul-i fıkıh yazma tekniklerinden kelamcı ve fukaha yöntemlerini birleştirerek karma (memzuç) bir metotla usule dair *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eserini yazan son dönem bilginlerinden Şevkânî (ö. 1250/1834) ise te'ville ilgili yukarıda geçen tanımları birleştiren ve birbirine benzeyen iki tarif nakletmiştir. Bunlardan birincisine göre te'vil, “kelamı zâhir anlamından muhtemel bulunduğu bir manaya sarf etmek”, ikinci tanıma göre ise “zâhirin muhtemel-mercuh bir manaya hamledilmesidir.”³¹

Bu tanımlardan hareketle usul-i fıkıh ilminde tartışılan te'vilin, “lafzın açık ve zâhir olan manasının daha kuvvetli bir delil sebebiyle terk edilerek muhtemel bulunduğu başka bir manasının alınması” olduğu söylenebilir.³² Te'vil edilmiş olan böyle bir lafza “müevvel” (te'vil edilmiş) adı verilir.

27 Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İḥkâm fî Usûli'l-Aḥkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz, Beyrut 1985, III, 49; Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaṣaru'l-Müntehâ*, Beyrut 1983, II, 168-169.

28 Âmidî, *el-İḥkâm*, III, 50.

29 İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaṣaru'l-Müntehâ*, II, 168.

30 Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, III, 437.

31 Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 298.

32 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nuṣûs*, I, 366.

Lafızların vazolunduğu mana bakımından ayırımı konusunda belirtildiği gibi, genel olarak Hanefî usulcüler, galip reyle manalarından biri belirlenmiş olan müşterek lafza da “müevvel” adını vermişlerdir.³³ Ancak özellikle Sadrüş-şerîa'nın (ö. 747/1346) müevvelin, lafzın vaz' (manaya konuluş) bakımından değil de müçtehidin rey ve içtihadıyla belirli bir anlam ifade etmesi anlamına geldiğini, dolayısıyla onun müstakil bir kavram ve başlık altında değil de “müşterek” içerisinde ele alınması gerektiğini ileri sürmesinden³⁴ sonra, Hanefî müellifler onu “müşterek” içerisinde incelemeye başlamış ve böylece müevvel kavramı Hanefî usul kitaplarında teknik ve sınırlı bir çerçevede kalmıştır. Burada incelemeye çalıştığımız te'vil terimi ise, her ne şekilde olursa olsun, meşru bir delil sebebiyle zâhir ve râcîh anlamının dışında başka bir manaya çekilen bütün lafızları içine almaktadır.

Usul bilginlerine göre, bir lafzın tercih edilen (râcîh) anlamından muhtemel bulunduğu tercih edilmeyen (mercuh) anlamına dönülmesi işlemi şer'î bir delil sebebiyle gerçekleşmiş olsa da bu anlam daima zannî niteliktedir ve hiçbir zaman katiyet içermez. İşte bu durum özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanması faaliyetleri sırasında kullanılan “tefsir” ve “te'vil” terimleri arasında birtakım farkların olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir.

B. Tefsir İle Te'vil Arasındaki Farklar

Sözlükte “açıklamak, beyan etmek, ortaya çıkarmak” gibi manalara gelen tefsir kelimesi İslam düşünce tarihinde “Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini açıklamak ve yorumlamak” anlamında kullanılmıştır.³⁵ Bu manada “tefsir” kelimesi ile “te'vil” kelimesi eşanlamlı olup aralarında kayda değer bir anlam farkı bulunmamaktadır. Nitekim hicrî III. asırda yaşayan Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Müberrid (ö. 285/898) ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (ö. 291/904) gibi bazı âlimler bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini ileri sürmüşler, yine aynı dönemlerde yaşamış olan San'ânî (ö. 211/826) tefsire dair yazmış olduğu kitabına *Tefsîru'l-Kur'ân*, Huvvârî (ö. 258/871) *Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz* ismini verirken, İbn Kuteybe (ö. 276/889) bir eserine *Tefsîru Garîbî'l-Kur'ân*, diğeri-

33 Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, I, 43.

34 Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 33.

35 Tefsir terimi ve tefsir ilmi hakkında bkz. “Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281-290.

ne *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adını vermiş; yine yaklaşık aynı dönemde yaşayan Taberî (ö. 310/922) *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullanmıştır.³⁶

Ancak hicrî IV. asırdan itibaren te'vil ile tefsir terimleri arasında birtakım farkların bulunduğu ileri sürülmeye başlanmıştır. Bu iddialardan biri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait bulunmaktadır. Mâtürîdî tefsir ile te'vil terimleri arasında ayırım yaparak “tefsirin sahabenin, te'vilin ise fukahânın işi” olduğunu söylemiştir. Ona göre, sahabe birtakım olayları müşahade etmiş ve hakkında Kur'an nazil olan hususları bilmişlerdir. Bu durumda, bir ayetin tefsiri demek, Şâri'nin gerçek muradını ortaya koymak demektir. Böyle bir işi yapmak, ancak onu bilen kişi için hoş görülebilir. Te'vil ise bir işin varacağı sonucu açıklamak demektir. Te'vil, kelamı müteveccih olduğu yöne yöneltmektir. Bu gibi işlerde, tefsirde gösterilen titizlik aranmaz. Çünkü te'vilde Allah'ı şahit göstermek yoktur. Zira te'vil Şâri'nin muradından haber vermez ve te'vil yapan kimse, “Allah şu lafızla şunu murat etti veya kastetti” demez, fakat “Bu şuna veya şu veche yönelir” der. Bu tür durumlar ise beşerin konuşabileceği hususlardır.³⁷

Mâtürîdî'nin tefsir ile te'vil terimleri hakkındaki bu tanım ve ayırımı usul ve tefsir tarihinde büyük bir etki yapmış ve özellikle Hanefî usulcülerini Mâtürîdî'nin bu yaklaşımından sonra, tefsir ile te'vil arasındaki farkları daha da belirginleştirmeye çalışmışlardır. Artık onlara göre tefsir, hakkında herhangi bir ayetin nazil olduğu bir durum veya sebep-i nüzul hakkında haber vermek demektir. Bu da ancak sahabenin bilebileceği bir husustur. Çünkü böyle bir duruma onlar şahit olmuş ve bilgiyle (ilimle) konuşmuşlardır. Sahabe dışındaki kişiler ise sadece reyle konuşur. Te'vil ise “lafzın muhtemel bulunduğu anlamı açıklamak” demektir. Aynı şekilde, tefsir sadece bir anlama gelen ve başka bir manaya ihtimali olmayan bir lafzın açıklanması; te'vil ise çeşitli manalara gelen bir lafzın bazı deliller sebebiyle tek bir manaya tevcih edilmesi demektir. Tefsir sırasında, kastedilen mana hakkında kati bir delil bulunursa, yapılan tefsir sahih-müstahsen bir tefsir olur; kati bir delil bulunmazsa, bu reyle tefsir olur ki, böyle bir tefsir haramdır. Te'vil, tefsirin aksine, kati bir şekilde değil de reyle ihtimallerin sonucunu açıklamak demektir. Te'vil sırasın-

36 Mustafa Öztürk, “Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XIV, sayı: 1, 2001, s. 78-79.

37 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, I, 349.

da, “lafız şu şu manalara gelir; şu mana usulün (asılların/delillerin) şahitliğine daha uygundur” denir. Böyle bir ihtimalde Allah’ın şöyle murat ettiğine dair bir şahadet yoktur.”³⁸ Hatta Serahsî (ö. 483/1091) “sahabenin te’vili” ile “sahabenin içtihadı” (tefsiri) arasında da bir ayırım yaparak sahabenin nassı te’vil etmesinin, sahabe olmayanın te’vilinin önüne geçemeyeceğini, çünkü te’vilin sadece dilin çeşitli vecihleri ve lafzın manaları hakkında bir teemmül olduğunu ve bu konularda sahabenin sahabe olmayan insanlar üzerine bir meziyetleri bulunmadığını söylemiştir. Ancak sahabenin ahkâmda içtihadına gelince, bu şer’î hükümlerin aslı olan nasslarda teemmül ile olur; böyle bir teemmül ise şart ve durumların değişmesiyle değişiklik arz eder. Dolayısıyla, sahabenin şer’î hitabın nüzul şart ve durumlarına şahitlik etmiş olmaları sebebiyle, kendileri gibi olmayan kişilere karşı üstünlükleri bulunmaktadır.³⁹

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Hanefî usulcileri tefsiri “haki-kati keşfetmek” olarak kabul etmiş ve bu keşfin de reyle sabit olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, rey sadece diğer beyan türleriyle eşit bir durum söz konusu olduğu zaman tercih konusunda bir üstünlük sağlar ve bu sebeple de mütekellimin muradı ona çevrilmiş olur.⁴⁰ Bu hususta Debûsî “tefsir, kendisinde şek ve şüphe bulunmayan beyandır; ona muhalefet eden sapıttır. Kim reyyle tefsir iddiasında bulunur ve kendisine muhalefet edeni sapıklıkla itham ederse fasık olur; Hâricîler ve Râfîzîler gibi” demiş⁴¹, Serahsî ise “tefsir, kendisinde şüphe bulunmayan bir tarzdaki inkişaf ve zuhurdur; bu sebeple de kim kendi reyyle tefsir yaparsa, kendisini vahiy sahibinin yerine koymuş olur”⁴² diyerek tefsiri sanki nass gibi değerlendirmiş ve tefsir kavramı hakkında oldukça dar bir yaklaşım sergilemişlerdir. Taberî de reyle Kur’an’ın tefsiri konusunda Hz. Peygamber’in “*Kur’an hakkında reyyle konuşan kimse isabet etmiş olsa dahi muhakkak ki hata etmiştir*”⁴³ dediğini nakletmiş ve Hz. Peygamber’in böyle bir kişinin yaptığı yorumu, -Allah katındaki doğruya uygun olsa bile- hatalı bulduğunu, çünkü bu sözün sadece kendi rey olduğunu, onun Allah adına bilmediği bir şeyi konuştuğunu söylemiştir.⁴⁴

38 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 45.

39 Serahsî, *Usûl*, II, 109.

40 Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 95; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, I, 125; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 89.

41 Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 169.

42 Serahsî, *Usûl*, I, 126-127.

43 Ebû Dâvûd, “İlim” 5; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân” 1. Tirmizî bu hadis hakkında “garib” demiştir.

44 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru’l-Taberî*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire trs., I, 79.

İslam âlimlerinin tefsir kavramıyla ilgili bu sıkı ve dar bakış açlarına karşın, te'vil reye dayanan zannî bir açıklamadır ve onun Allah'a nispet edilmesi mümkün olmadığından reyle tefsir hakkındaki tehdit, reyle te'vilde söz konusu değildir.

Tefsir ile te'vil kavramları arasında ortaya konulmaya çalışılan bu farklılıklardan tefsirin, vahyin anlaşılmasında yardımcı birer kaynak olan Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh ve sebep-i nüzul gibi daha çok rivayete dayalı unsur ve enstrümanlarla yapılan bir anlama çabasını ifade ettiği; te'vilin ise anlaşılmasında güçlük çekilen bazı kapalı ve müşkil ifadeler içeren (müşterek, mücmel ve müteşabih) ayetler başta olmak üzere, lafızların akli izahı bakımından daha ileri bir yorum faaliyeti olduğu söylenebilir. Böylece de tefsir nassların nesnel şartlarını belirlemesi sebebiyle “geriye dönük”; te'vil ise nassların söylediği manadan (zâhir) söylemek istediği (mecazî) manaya ulaşmaya yani “geleceğe yönelik” bir anlama çabası olarak değerlendirilebilir.⁴⁵

Özellikle hicrî IV. asırdaki bazı kurucu üstatların tefsirin sahabeye, te'vilin ise fukahaya ait bir iş olduğuna dair bu bakışları özellikle Hanefî usulünün derinliklerine kadar işlemiş ve usul-i fıkıh kitaplarında “tefsir” kelimesi yerine daha çok te'vil kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Ancak yaklaşık hicrî V ve VI. asırlarda hem tefsir hem de te'vil terimleri çevresinde yeni birtakım gelişmeler yaşanmıştır. Buna göre, bilhassa Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması faaliyetleri sırasında, Kur'an'ın nüzul döneminden ve ilk muhatapları olan sahabe neslinden uzaklaşıldıkça sahabeye (rivayete) dayalı olan “tefsir”in yeterliliği azalmış ve Kur'an-ı Kerim ayetlerinin rey ve akılla (dirayet) yorumlanması ihtiyacı her geçen gün kendisini daha çok hissettirmiştir. Öte yandan, İslam dünyasında meydana gelen çeşitli siyasî ve kültürel olaylar ve bölünmeler, özellikle de Şîî, Bâtınî ve sûfî çevrelerin ileri sürdükleri kontrolsüz te'viller Ehl-i Sünnet mensuplarının “te'vil” terimine karşı mesafeli durmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine, bilhassa Tefsir ilmi alanında Ehl-i Sünnet âlimleri “tefsir” kelimesini İslam'ın ilk asırlarında olduğu gibi, “açıklamak, beyan etmek, yorumlamak” anlamında “te'vil” kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanmaya başlamışlar ve böylece adı geçen iki terim arasındaki anlam ayrışmasına son vermişlerdir. Ancak, özellikle Hanefî usul-i fıkıhçılar Tefsir

45 Kılıç Aslan Mavil, “Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: X, sayı: 2, 2012, s. 192-193.

ilmi mensuplarının “tefsir” kelimesinin kullanılmasıyla ilgili gösterdikleri bu elastikiyeti gösterememişler ve bir taraftan usul kitaplarında “tefsir” kelimesini sadece “müfesser” kavramıyla sınırlı tutmaya çalışırken, diğer taraftan da “kötü (fâsit) te’vil” ithamlarından kaçınmak için te’vil konusuyla ilgili tartışmaları genel bir başlık altında toplamak ve büyük bir te’vil metodolojisi ya da nazariyesi ortaya koymak yerine, onları zâhir, nass, mücmel, müşterek, müevvel, mecaz ve tahsis gibi özel ve teknik kavramalar içerisinde incelemeye ve “te’vil” kelimesini usulün kavramlar denizinde gizlemeye çalışmışlardır. Bu sebeple de te’vil terimiyle ilgili açıklamalar kalamcı mesleğini benimseyen usulcülerin eserlerinde genellikle “zâhir” konusu içinde veya zâhirden sonra yer alırken, Hanefî usul literatüründe hemen hemen her müellife göre farklı yerlerde ve dağınık şekilde yer almıştır. Bize öyle geliyor ki, şayet Hanefîler “tefsir” işini sadece sahabeye hasretmeyip onu, içerisine te’vili de alacak şekilde geniş kapsamlı bir kavram olarak ele almış olsalardı ve bu arada sahabenin yorum faaliyetini de “sahabenin tefsiri” biçiminde alt bir terim olarak incelemiş olsalardı, sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip, tam bir “tefsir/te’vil nazariyesi”ne sahip olurlardı.

Öte yandan, İslam düşünce tarihinde nassların yorumlanmasıyla ilgili olarak “tefsir” kavramı üzerinde yaşanan tartışma ve çekincelerin seküler hukukta “kanunların tefsiri” konusunda yaşanan tartışmalarla büyük bir benzerlik gösterdiği söylenebilir. Çünkü umumî hukuk tarihinde de kanunların tefsiri konusunda çok büyük ürkeklik ve çekimserlikler yaşanmıştır. Mesela, Roma İmparatoru Justinianos (ö. 529) Digesta’yı tefsir yetkisini hâkimlerden almış, 1794 tarihli Prusya Devleti yasasına yargıçlara yorum imkânı bırakmamak için 17.000’i aşkın madde koymuş, 1813 tarihli Bavarya Ceza Kanunu’na hâkimi her türlü yorumdan menetmek için resmî bir tefsir ilave edilmiş⁴⁶, Napolyon (1769-1821) “code civil”i hakkında 1805’de bir şerh yazıldığını duyduğu zaman “Aman Allahım, code’um mahvoldu” demiştir.⁴⁷ Kanunların tefsirine karşı gösterilen bu çekincelerin sebebi, despotik veya keyfî yorum ve uygulamalara karşı kanunların ve insan hak ve hürriyetlerinin korunmasıdır. Bu gerekçeler

46 Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat -I- Yüzüncü Yıl-dönümü Münasebetiyle*, İstanbul 1940, s. 146; Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966, s. 182; Öztekin Tosun, “Ceza Hukukunda Tefsir ve Yanlış Tefsir”, *İÜ-HFM*, XXVIII/1, s. 21.

47 Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Bilimine Başlangıç*, Ankara 1956, s. 88.

ile İslam âlimlerinin “tefsir” kavramı etrafında ileri sürdükleri görüşler arasında hemen hemen herhangi bir fark yok gibidir.

Tefsir ile te'vil terimleri arasındaki ilişkiyle ilgili bütün bu tartışmalar bir yana, -kuvvetli- herhangi bir delil sebebiyle lafzın zâhir anlamı yerine muhtemel bulunduğu başka bir mananın alınması işleminin yani te'vilin, sistemli olmasa da usul-i fıkıh ilminde çok geniş bir uygulama alanına sahip olduğu söylenebilir. Mesela, aralarındaki herhangi bir alakadan dolayı hakikatin mecaza çevrilmesi, herhangi bir delil sebebiyle müşterekin anlamlarından birine yorulması ve âmmın umum anlamından çıkarılarak husus anlamına tahsis edilmesi işlemlerinin tamamı birer te'vil ameliyesidir. Çünkü bütün bu yorum faaliyetlerinde, lafzın tercih edilen birincil (râcîh) anlamından muhtemel bulunduğu ikincil (mercuh) anlama dönme söz konusudur. Bu fonksiyonu itibarıyla te'vili, lafza sadece sebep-i nüzûlüne göre anlam verme işleviyle kısıtlı olan tefsir faaliyetinden daha geniş ve daha derin bir aklî etkinlik ve içtihadî faaliyet olarak nitelemek mümkündür. Böyle bir durum ise, nassları anlama ve yorumlama sırasında te'vil yapan kişiye geniş alanlar açmakta ve te'vil her çeşit manipölasyona açık hâline gelmektedir. İşte usul bilginleri nassların zâhir anlamlarını bu tür yanlış yorum ve manipölasyonlardan korumak için te'vil hakkında birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir.

C. Şartları

Çeşitli usul bilginleri te'vilin sahih ve meşru olabilmesi için şu şartları taşıması gerektiğini söylemişlerdir:

1. Lafız te'vil edilmeye elverişli olmalıdır.

Herhangi bir lafzın te'vil edilebilmesi için onun sözlük veya din açısından te'vil edilmeye elverişli olması gerekir.

Kelamcı metodunu benimseyen usul bilginleri lafızları delaletlerinin açıklık derecesi bakımından nass ve zâhir olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Onlara göre bu lafızlardan nassın te'vile ihtimali yoktur; sadece zâhir lafız te'vile elverişlidir. İşte bu temel tasnif ve kabul sebebiyle söz konusu usulcüler eserlerinde zâhirden hemen sonra te'vil veya müevvel konusunu ele alarak sistematik bakımından daha tutarlı bir tavır sergilemişlerdir. Ne var ki, Ke-

lamcı metodunu benimseyen usulcüler de zaman zaman nass ve zâhir lafızları birbiri yerine kullanmış, bazısının “nass lafız” dediğine, diğer bazısı “zâhir lafız” demiştir.⁴⁸ Bunun sonucu olarak da bazısına göre te’vile elverişli olmayan lafızlar, bazıları tarafından te’vile elverişli görülmüştür. Ayrıca, mütekellimün mesleğine mensup usulcülere göre zâhir lafzın kapsamına hangi lafızların girdiğinin belirlenmesi, te’vilin uygulama alanının netleşmesi bakımından önem arz eder. Onlara göre, zâhir lafzın kapsamına genel olarak umum ifade eden lafızlar (âmm), emir ve nehiy lafızları ve bir şeyin yokluğunu ifade eden lafızlar girer. Buna göre meselâ, “*Allah alım satımı helâl kıldı*”⁴⁹ ayetinde geçen “alım satım” lafzının umumunun haksız kazanç sağlayan (neceş, garar, satım üzerine satım gibi) birtakım satım tür ve işlemlerini yasaklayan özel hadisler sebebiyle terk edilmesi (tahsis) bir te’vil sayılır. Emrin vücûb anlamından nedbe, nehyin tahrim anlamından kerahete hamledilmesi de birer te’vildir. Bunların yanında nasslar arasının uzlaştırılması, mecazlar ve bir ayetin nesh edilmiş veya tahsis edilmiş olabileceğinin söylenmesi de bir tür te’vil sayılmaktadır.⁵⁰

Hanefilere göre ise, te’vile açık olan lafızlar zâhir ve nass lafızlar ile bunların kapsamına giren âmm, hâs, müşterek, hafî, müşkil ve mücmel gibi lafızlardır. Hanefilere göre sadece müfesser ve muhkem lafızlar te’vili kabul etmezler. Daha önceden de belirtildiği gibi, Hanefî usul literatüründe müşterek lafzın anlamlarından birinin rey ve içtihat yoluyla belirlenmesine “te’vil” ve anlamlarından biri taayyün eden müşterek lafza ise “müevvel” adı verilir. Söz konusu te’vil her ne kadar rey ve içtihat yoluyla gerçekleşmişse de sonuç itibarıyla burada kelimenin dilde konulmuş olduğu anlama (vaz’) ilişkin bir belirleme söz konusudur ve bu belirlemeyi yapan da te’vil yapan değil, doğrudan doğruya dilin bizzat kendisidir. Dolayısıyla bazı Hanefî usulcülerî vaz’ olunduğu anlam bakımından lafzı taksim ederken müevveli âmm, has ve müşterek yanında ayrı bir kategori olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca Hanefilere göre hafî, müşkil ve mücmel gibi kapalı lafızların içtihat veya haber-i vâhid yoluyla açıklığa kavuşturulmaları da te’vil olarak nitelenmektedir. Bunun sebebi ise, söz konusu işlemlerin zannî bir delille yapılmış olmalarıdır.⁵¹

48 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 279.

49 Bakara 2/275.

50 H. Yunus Apaydın, “Te’vil [Fıkıh]”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 29.

51 Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, I, 87; Apaydın, “Te’vil [Fıkıh]”, *DİA*, XLI, 30.

2. Lafız te'vil edildiği manaya muhtemel olmalıdır.

Te'vilin sahih olabilmesi için mantuk veya mefhumuyla yorulduğu manaya muhtemel olmalıdır. Bunun için de te'vil edilen mananın dilin yapısına (vaz'ına), kullanım örfüne veya Şârî'nin âdetine uygun olması gerekir.⁵² Lafzın muhtemel bulunmadığı ve hiçbir şekilde kendisine delâlet etmediği bir manaya te'vil edilmesi caiz değildir. Aksi hâlde, yapılan te'vil, kişinin şahsi düşünce ve arzularını mütekellime (şârî/kanun koyucu) söyletmekten ibaret keyfi bir iş olur. Mesela, âmm bir lafız herhangi (Hanefilere göre âmm ile eşzamanlı/ mukârin, müstakil ve ondan daha kuvvetli) bir delil ile umum anlamından çevrilip onunla fertlerinden bir kısmı kastedildiği zaman sahih bir te'vil (tahsis) yapılmış olur. Çünkü âmm lafzın hususa ihtimali bulunmaktadır ve sahih bir delil sebebiyle de bu muhtemel manası tercih edilmiştir. Hakikatin mecaza yorulması da böyledir.⁵³ Şayet lafzın çevrildiği mana, muhtemel bulunmadığı bir mana ise ve herhangi bir delalet şekillerinden biriyle de ona delalet etmiyorsa, yapılan te'vil sahih ve makbul olmaz. Çünkü lafzı muhtemel olmadığı bir manaya taşımak dilin vaz'ından, şeriatın dildeki uygulama âdetinden ve kullanım örfünden çıkmak demektir.⁵⁴

3. Te'vil şer'î bir delile dayanmalıdır.

Yapılan te'vilin sahih olabilmesi için lafzın zâhir ve tercih edilen anlamının alınmasına engel olan veya bu anlamın yanında başka bir anlamın da dikkate alınabileceğini gösteren sahih bir şer'î delilin bulunması gerekir. Çünkü

52 Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 300.

53 Bkz. Ferhat Koca, "Mecaz [Fıkıh Usulü]", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 220-221. Hanefi usul-cülerinden Debûsî "sözün hakikat anlamının terk edildiği durumlar"ı dört kısma ayırmıştır. Bunlar kullanım örfü (âdetin delâleti), lafzın delâleti, konuşanın niteliğinden çıkan delâlet ve sözün konusundan çıkan delâlettir. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 127-129. Serahsî ise bu durumları beş kısma ayırmıştır: Âdetin delâleti, lafzın delâleti, sözdizimi delâleti, konuşanın niteliğinden çıkan delâlet ve sözün konusundan çıkan delâlet. Aslında bu delalet durumlarına "mecaz delilleri" adı da verilebilir. Serahsî'nin bu konudaki görüşleri ile söz konusu görüşlerin fûrua yansımaları konusunda kıymetli bir çalışma için bk. Osman Güman, "Serahsî'nin el-Mebsum Adlı Eseri Çerçevesinde Sözün Hakikat Anlamının Terk Edilmesini Gerektiren Durumlar", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, 2013, s. 399-423; a.mlf., "Serahsî'nin el-Mebsum Adlı Eseri Çerçevesinde Mecaz Delilleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 23, 2011/1, s. 35-58.

54 Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusuûs*, I, 381-382; Müfid Ebû Aşîyye, "Davâbü't-Te'vil 'inde'l-Uşûliyyîn", *Dirâsât*, XX, 192.

lafızların anlaşılması sırasında Şârî'nin ibare ve ifadelerine uymak temel ilkedir. Şârî'nin lafızları, onların açık ve gerçek anlamlarının kalıplarıdır. Dolayısıyla bu zâhir manalarla amel etmek gerekir. Ancak, söz konusu zâhir anlamı engelleyen veya ondan vazgeçmeyi gerektiren bir delilin bulunması hâlinde, onun muhtemel olduğu (ikincil) başka bir manası tercih edilebilir. Mesela, emir siygası vücup ifade eder ve bu sebeple de hakkında emir bulunan bir işle amel etmek mükellefe vaciptir. Ancak, söz konusu emrin nedb veya irşat ya da dua manasına kullanıldığını gösteren bir delilin bulunması hâlinde, söz konusu emir vücup anlamından nedb veya irşat ya da dua anlamına yorulur.⁵⁵

Bir te'vil işleminin sahih olabilmesi için şer'î bir delilin bulunması şartı, zâhir anlamın keyfî bir şekilde terk edilmesini önleyen bir mekanizma niteliğindedir. Nitekim bu konuda İmam Şâfi şöyle demiştir:

“Âmm olan bir hadisin zâhirine göre hareket edilir; ancak onun zâhirine değil bâtınına, âmmına değil hâssına göre hareket edilmesi için (belirttiğim gibi) bir delalet veya icma bulunursa durum değişir. Bu takdirde onu mevcut delaletle göre uygularlar ve her iki hususta da ona uymuş olurlar.”⁵⁶

“Hz. Peygamberin sünnetindeki âmm ve zâhir olan her söz, zâhirde âmm olan ifade ile o ifadenin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umumiliği üzere kalır.”⁵⁷

Usul bilginleri lafzın zâhir anlamı yerine muhtemel bulunduğu ikincil bir manaya yorulmasını gerekli kılan delilin (karîne) mahiyet ve şartlarını, kendi delil (kaynak) teorilerine uygun bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Usulcülerin çoğunluğuna göre bu deliller Kitap ve sünnet nassları, icma, kıyas ve şeriâtın genel ilkeleridir (makâsıdu's-şârî).⁵⁸

Bazı usul bilginleri ise lafzı zâhir anlamından çeviren te'vil karinesini (delil) aklî karine, hâl karinesi ve söz karinesi olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Buradaki aklî karineden maksat, objektif akıl ve burhanlar olup zan ve tahmine dayanan akıl yürütmeleri değildir. Çünkü zan ve tahminle lafzın açık (zâhir) anlamının değiştirilmesi, katî karşısında zannînin tercih edilmesi

55 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 381-382.

56 Şâfi, *er-Risâle*, s. 322. Türkçe tercüme metin için bkz. *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1997, s. 181.

57 Şâfi, *er-Risâle*, s. 341-342. Türkçe tercüme metin için bkz. *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, s. 189.

58 Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 384.

manasına gelir. Hâl karinesi ise, bir konuyu birbirinden farklı şekilde düzenleyen iki ayrı nassın bulunması hâlinde, ikinci nass te'vili gerekli kılan bir hâl karinesi olarak kabul edilir. Te'vilin sözel karinesi ise, ilgili nassın bağlamı, öncesi ve sonrasıyla ilişkisidir (siyak).

Öte yandan, yukarıda sayılan delillerin hücciyet değerlerine veya onların hiyerarşik derecelerine itiraz eden bazı usul bilginleri, tabîi olarak onların te'vil delili olmalarına da itiraz etmişlerdir. Mesela, kıyasın delil değerine itiraz eden bazı âlimler onunla asla te'vil yapılamayacağını; bazıları ise hafî kıyasla değil de sadece celî kıyasla te'vilin caiz olacağını ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Kıyası reddeden İbn Hazm, kendisiyle te'vil yapılabilecek delilleri Kur'an ve sünnet nassları ile icma olarak saymış ve şöyle demiştir: "Bizim için beyan demek, Kur'an ve sünnet lafzını zâhirlerine ve vazolundukları manaya hamletmek demektir. Kim bundan bir şeyi nass ve icma olmaksızın te'vil ederek başka bir manaya çevirirse, Yüce Allah'a ve onun Resûlüne iftira etmiş, Kur'an'a muhalefet etmiş ve kelimeleri yerlerinden değiştirmiş olur."⁶⁰

Bazı usulcüler ise, te'vil delilinin kendileriyle tahsis yapılması caiz bulunan delillerden biri olması gerektiğini yani te'vil delilinin tahsis delillerinde aranan şartları taşıması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁶¹ Yukarıda, âmm lafzın umumî anlamından çıkarılarak fertlerinden bir kısmı üzerine tahsis edilmesini te'vile örnek olarak zikretmiştik. Tahsis işlemini bir te'vil faaliyeti olarak kabul etmenin doğal sonucu ise, tahsis delilinde (muhasıs) aranan şartları te'vil delilinde de aramak olacaktır. Böyle bir kabul de tahsis delilinin şartlarıyla ilgili geniş usul tartışmalarını önümüze getirecektir.

Bilindiği gibi, usul bilginlerinin çoğunluğu (cumhur) tahsisi nesihten ayırt etmek için sadece âmmı umum anlamından çıkaran delilin âmmın uygulanmasına ihtiyaç duyulduğu süreden önce gelmesi (beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya tehir edilmemesi) gerektiğini savunurken; Hanefîler tahsis delilinin âmm ile aynı kuvvette olması, ona mukârin (eşzamanlı) ve ondan müstakil bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁶² Bu şartlar ise usul bilginlerinin âm-

59 Zerkeşi, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, III, 444; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 301.

60 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *en-Nübeẓ fî Usûli'l-Fıkh (en-Nebẓetü'l-Kâfiye fî Usûli Ahkâmî'd-Din)*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1401/1981, s. 28.

61 Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 301.

62 Tahsis delilinin şartları hakkında bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daral-tı Yorum)*, İstanbul 1996, s. 155-163.

mın delâletinin kati olup olmadığına dair kabullerinden kaynaklanmaktadır. Cumhur âmmın delaletinin zannî olduğunu, Hanefiler ise katî olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶³ Bize göre burada tahsisi nesihten ayırt edecek objektif bir ölçütün belirlenmesi yeterlidir; bu ölçüt belirlendikten sonra, âmm lafız her zaman (delile dayalı olarak) tahsise açık olduğu için onu tahsis edecek delilin kati veya zannî, muttasıl veya müstakil, âmm lafızla eşzamanlı veya ondan sonra gelmesi, lafzî veya gayri lafzî olması arasında herhangi bir fark bulunmamalıdır. Burada önemli olan, delillerin zamanı veya delâlet dereceleri konusunda çeşitli engeller koymak değil, Şârî'in söz konusu âmm lafızla gerçekten neyi kastetmiş olduğunu tespit etmektir. Böyle bir sonuca ise, sübut veya delâleti bakımından kati olmadığı zannedilen herhangi bir delille de ulaşmak mümkün olabilir. Bununla birlikte, lafzın zâhir anlamı yerine muhtemel bulunduğu başka bir anlamını almayı gerektiren te'vil delilinin kuvvet derecesiyle ilgili de usulcüler objektif birtakım kriterlere ulaşmaya çalışmışlardır. Mesela onlar, lafzı te'vile götüren delilin, lafzı zâhir anlamına götüren delilden daha kuvvetli olmasını şart koşmuşlardır. Çünkü lafzın vazolunduğu manaya delâlet etmesi zâhir ve tercihe şayan (râcih) bir durumdur; ancak bu durum da delilin bulunmasına bağlı olarak zannîdir. Lafzın asıl anlamına delâlet etmediği yönünde bir delilin bulunması, zâhir durumun esas alınacağı yönündeki kabulün (zan) karşısına başka bir kabul (zan) çıkarmış ve böylece iki zan (kabul) arasında bir çatışma meydana gelmiştir. Burada te'vil yapılabilmesi için te'vili mümkün/gerekli kılan delilden elde edilen zannın, lafzın zâhir/râcih anlama delâlet ettiği zamanki zandan daha güçlü olması gerekir. Böylece İslam hukukunda yerleşik olan, iki zandan hangisi daha güçlüyse onunla amel edilmesi gerektiği kuralı da işletilmiş olur. Muhtemelen bu sebeple bazı usulcüler te'villeri niteliksel açıdan birtakım kategorilere ayırmışlardır. Mesela, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî te'villeri delillerinden hareketle makbul, merdud ve müteâriz (çatışan) olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Makbul te'vil, sözün zâhir anlamından muhtemel bulunduğu başka bir anlama çevrilmesini gerektiren kuvvetli bir delilin bulunduğu te'vildir. Merdud (reddedilen) te'vil, lafzı zâhir anlamından muhtemel bulunduğu başka bir manaya çevirmeyi gerektiren bir delil olmadan yapılan te'vildir; aslında bu durum, nassı veya nassın bir kısmını iptal etmek demektir ve bu tür te'viller bâtıldır. Çatışan (müteâriz) te'vil ise, lafzın te'vil edilen manası ile te'vil edilmeden önceki manasının birbirine denk olduğu te'vildir.⁶⁴

63 Âmmın delaleti hakkında bkz. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 90-96.

64 Cüveynî, *el-Burbân*, I, 521, 561.

Bazı usul bilginleri ise te'vil delilinin kuvvet derecesiyle ilgili daha yumuşak bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlar, lafzı zâhir anlamından muhtemel bulunduğu anlama çevirecek delilde, söz konusu ihtimal derecesinde bir kuvvet aramışlardır. Buna göre, lafzın zâhir anlam dışındaki manaya gelme olasılığı yakın bir ihtimal ise asgari (ednâ, düşük) derecede bir delilin bulunması; ihtimal orta (mütevassıt) derecede ise delilin orta kuvvette olması, ihtimal uzak ise delilin kuvvetli olması gerekir.

Öte yandan, te'vil delilinin lafzın zâhir anlamını ifade eden delilden daha kuvvetli olması gerektiğini savunanlar, te'vile gitmeyi gerektiren durumu delillerin tearuzu (çatışması) olarak nitelemiş ve hatta bu durumu te'vilin bir şartı olarak ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, te'vilin sarîh (zâhir, açık) katî bir nass ile çatışmaması gerekir. Zâhir delili ile te'vil delilinin çatışması hâlinde ise, iki zandan daha kuvvetli olanla amel etmek vacip olur.⁶⁵ Bu süreçte zayıf bir hadis Kur'an'a muaraza edemeyeceği gibi mürsel, şaz veya münker bir hadis de isnadı ve metni sahih bir hadise karşı gelemez.⁶⁶

İmam Şâfi'î bu konudaki ilkelerini şu şekilde ortaya koymaya çalışmıştır:

"Bence bir âlimin sık sık haber-i vahit ileri sürerek 'şu helaldir, bu haramdır' dediği hâlde, aynı şartları taşıyan bir haberi reddetmesi caiz olmaz; ancak ona muhalif bir hadis biliyorsa yahut da hadis iki manaya ihtimali var ve o da te'vil ediyor ve bu manalardan birini tercih ediyorsa caiz olur."

"Birinin, akıllı bir fakihin bir kez veya defalarca bir haber-i vahide göre sünnet saydığı şeyi, sonra benzeri veya daha güvenilir bir haber dolayısıyla, Kur'an te'vilcilerinin yaptığı gibi uygun bir te'vil tarzı, raviye yönelik bir töhmet ya da ona muhalif bir habere dair bir bilgi olmaksızın bırakmasını farz etmesi caiz olmaz."⁶⁷

Aslında İmam Şâfi'nin bu sözleri ile te'vil ve nesih gibi konularda kendisine pek çok eleştirilerin yapıldığı ilk Hanefî usulcülerinden Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 3407952) şu sözleri arasında büyük bir paralellik bulunmaktadır:

"Bir lafız, biri daha açık, diğeri daha kapalı iki manaya geldiğinde, manası açık olan, kapalı olandan daha çok tercih edilir."⁶⁸

65 Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, III, 438.

66 Ebû Aşîyye, "Dâvâbıṭu't-Te'vîl", XX, 192.

67 Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 458-459. Türkçe tercüme metin için bkz. *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, s. 247.

68 Ebu'l-Hasan el-Kerhî, *Risâle fi'l-Usûl*, çev. Ferhat Koca, [Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* içerisinde], Ankara 2002, s. 273.

“Mezhebimizin görüşlerine aykırı olan her ayet neshe veya tercihe yorulur. Evla olan ise aralarını uzlaştırmak cihetiyle te’vile yorulmasıdır.”⁶⁹

“Mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelen her haber neshe veya kendisine denk muarız bir delilin bulunduğuna ve bu sebeple de arkadaşlarımızın başka bir delille amel ettiklerine veya arkadaşlarımızın tercih şekillerinden herhangi birini kullanarak tercihte bulunduklarına veya söz konusu delillerin arasını uzlaştırdıklarına hamledilir. Ne var ki, bütün bunlar delilin mevcudiyetine göre yapılır. Neshe delâlet eden bir delil bulunursa neshe; diğer bir manaya delâlet eden bir delil bulunursa delâlet ettiği manaya gideriz.”⁷⁰

“Bir hadisin sahabeden, mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelmesi hâlinde bakılır: Şayet söz konusu hadis aslen sahih değilse, ona cevap verme külfetine girmeyiz. Eğer onun sübutu sahih ise, bu tür haberlerin hükmüyle ilgili taksimler de yukarıda açıklanmıştır. Ancak bu durumda, yorumların en güzeli ve şüpheden en uzak olanı şudur: Sahabenin rivayet etmiş olduğu hadis, icma bulunmayan bir konuda ise; o, ya te’vile hamledilir ya da adı geçen sahabenin dengi başka bir sahabeden gelen bir haberle çatıştığına hamledilir.”⁷¹

Te’ville ilgili İmam Şâfiî ve Kerhî’nin bu değerlendirmeleri ışığında Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensup usulcülerin tahsis ve te’ville ilgili görüşleri karşılaştırıldığı zaman; Şâfiîlerin de dâhil olduğu usulcülerin çoğunluğunun âmmın delaletinin zannî olmasından hareketle tahsis delilinde katilik ve zannilik niteliğine fazla önem vermeksizin kati olsun-zannî olsun her tür delil ile tahsis yaptıkları ve tahsisi bir takrir (yerleştirme, açıklama) beyanı olarak kabul ettikleri; lafzın zâhir anlamından muhtemel bulunduğu anlama geçiş (te’vil) sırasında ise daha kuvvetli bir delil aradıkları söylenebilir. Hâlbuki lafzın zâhir anlamında kullanılmış olması da zannî bir husustur. Çünkü nasslarda veya hukuk normlarında geçen her lafzın zâhir anlamında kullanıldığına dair bir katilik yoktur.

Hanefîlerin ise tahsis delilleri konusunda ağır şartlar koşarken te’vil delilleri konusunda daha rahat davrandıkları söylenebilir. Çünkü onlar âmm ve hâs lafızların delaletlerinin kati olduğunu, bu sebeple de âmmın hâs ile tahsis edilmesinin aslında “muaraza” manası taşıdığını ve tahsisin bir tağyir (değiştirme)

69 Kerhî, *Risâle fi’l-Usûl*, s. 267.

70 Kerhî, *Risâle fi’l-Usûl*, s. 268.

71 Kerhî, *Risâle fi’l-Usûl*, s. 270.

beyanı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki onlar te'vil konusunda bu kadar katı davranmamış ve Kerhî'nin belirttiği gibi, “iki zâhirden biri diğerinden daha açık olursa, en açık olan, açıklığının değeri sebebiyle tercihe daha layıktır”⁷², “bir lafız, biri daha açık, diğeri daha kapalı iki manaya geldiğinde, manası açık olan, kapalı olandan daha çok tercih edilir”⁷³ demekle yetinmişlerdir.

Te'vil konusunda delillerin çatışmasıyla ilgili son bir hususa işaret etmeden geçemeyeceğiz: Kelam ve İslam felsefesinin temel tartışma alanlarından biri, şer'î nasslar ile akıl arasında bir çatışmanın meydana gelmesinin caiz olup olmadığı, böyle bir çatışmanın varsayılması hâlinde onun nasıl giderileceği ve bu durumda şer'î nassların akıl yoluyla te'vil edilip edilemeyeceği konusudur. Bu konu usul-i fıkıh ilminde özellikle tearuz ve tercih başlığı altında geniş bir şekilde incelenmiştir. Biz burada naklin (vahiy) akıl tarafından te'vil edilmesi konusundaki geniş tartışmalara girmeksizin⁷⁴ sadece konuyla ilgili iki zıt görüşü zikretmekle yetineceğiz:

Naklin akıl tarafından te'vil edilebileceğini savunan âlimlerden biri olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) naklî delillerin yakîn ve kesinlik ifade etmeyeceğini, zira bu delillerin katî olabilmeleri için sözlük manası, gramer kurallarına göre ortaya çıkan mana, eş anlamlılık, mecaz, ızzar, nakil, takdim, tehir, tahsis, nesih ve akla aykırı olmama gibi herhangi bir ihtimalinin bulunmaması gerektiğini, bu durumda ise naklî delillerin zan, akli delillerin kesinlik ifade edeceğini söylemiştir.⁷⁵

Naklin akıl tarafından te'vil edilemeyeceğini savunan âlimlerden biri olan İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ise Fahreddîn er-Râzî ile onu izleyenlerin “kânûn-i küllî” olarak kabul ettikleri “akıl ile naklin çatışması durumunda ak-

72 Kerhî, *Risâle fi'l-Usûl*, s. 258.

73 Kerhî, *Risâle fi'l-Usûl*, s. 273.

74 Akıl-nakil ilişkileri üzerine yapılan bazı tartışmalar için bk. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, 2001, s. 97-129; a.mlf., “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, 2003, s. 11-20; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri*, Elazığ 2004, s. 329-344; Mehmet Kubat, “İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihâl: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1, 2011, s. 71-118; Hülya Alper, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013, s. 115-154.

75 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Mubassal-Kelama Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 45-46.

lin esas alınıp naklin te'vil edilmesi gerektiği" prensibini reddetmek için *Der'ü teârudi'l-akl ve'n-nakl ev Muwâfakâtü sabîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* adında geniş bir eser yazmış ve Fahreddîn er-Râzî'nin bu anlayışını Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının Tevrat ve İncil karşısında takındıkları tavra benzetmiş hatta onların peygamberlere saygı konusunda, gerçeğe bu görüş sahiplerinden daha yakın olduklarını ileri sürmüştür.⁷⁶ Ancak burada, İbn Teymiyye'nin itiraz ettiği şeyin aklî deliller ve aklın doğru kabul ettiği hükümler değil de aklın Kitap ve sünnete muhalif sonuçlara varabileceğini ileri sürmek olduğunu hatırlatmalıyız. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre, yukarıdaki iddianın tam aksine, dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur.⁷⁷

Akl ve nakle ağırlık verenlerin karşılıklı delilleri ve tartışmaları bir yana, netice olarak herhangi bir konuda akıl deliliyle ulaşılan bir hüküm ile şeriatın (nakil) zâhiri çatıştığı zaman, zâhirî hükmün te'vil edilmesi gerektiği hususunda Ehl-i Sünnet bilginleri büyük oranda ittifak etmişlerdir. Çünkü burada te'vile ihtimali olan akıl değil nakildir. Hatta İbn Rüşd (ö. 595/1198) şeriat tarafından anlatılıp da zâhiri itibariyle burhana muhalif olan bütün konuların, şeriat iyice incelendiği zaman onda zâhiri itibariyle bile aklî te'viline şahitlik yapan veya şahitlik yapma derecesine yaklaşan başka bir şer'î delilin mutlaka bulunacağını söylemiştir.⁷⁸ Kaldı ki, akıl hem nakil için bir asıl hem de yakînî bilgiye ulaşmak için bir yoldur. Bir şeyin ayrıntısını tashih için aslını çürütmek onun her ikisini de çürütmek anlamına gelir.⁷⁹

Te'vilin şartlarıyla ilgili son olarak bazı bilginler te'vil yapan kişinin bu işi yapmaya ehil olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, te'vil yapma ehliyeti içtihat ehliyetine denktir. Dolayısıyla, te'vil yapacak kişinin Allah'ın kitabını, Resûlü'nün sünnetini, makâsıd-ı şer'îyi ve usul-i fıkıh ilmini bilmesi gerekir. Bu bilgilere sahip olmayan kişilerin söz ve te'villerine güvenilemez.

76 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1399/1979, I, 4-8.

77 İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl*, I, 194-195; M. Said Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn [İtikadî Görüşleri]", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 405.

78 Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Faîlu'l-Makâl*, nşr. Muhammed Amâre, Kahire trs., s. 33.

79 Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 88; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkḥ*, nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Riyad 1979, I, 3/112; Ebu'l-Fazl Adüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kahire trs., s. 40. Akıl-nakil çatışmasıyla ilgili bu bölüm için bk. Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara 2016, s. 46-47.

Çünkü onlar bilmeden Allah'ın sözleri aleyhinde konuşmuş veya O'nun kelimelerini tahrif etmiş olurlar.⁸⁰ Kur'an ve sünnet nasslarının te'vil edilmesi aslında bir "beyan içtihadı"dır ve bu itibarla da te'vil yapacak kişide müçtehitte (müftî) aranan şartların aranması tabii bir durumdur.

D. Çeşitleri

Usul bilginleri te'vili geçerlilik bakımından sahih (muteber, geçerli) ve fâsit (bâtıl/merdut, geçersiz) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bir te'vilde bulunması gereken şartları taşıyan te'vil sahih, bulunması gereken şartları taşımayan te'vil ise bâtil (fâsit) te'vildir.⁸¹ Sahih bir te'vilde bulunması gereken şartlar yukarıda geniş bir biçimde anlatılmıştır.

Bazı usulcüler ise te'villeri hemen akla gelip gelmemeleri yani pratiklik açısından yakın (garîb) ve uzak (baîd) te'vil olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

1. Yakın Te'vil

Yakın te'vil, lafzı yorumlarken kolayca akla/hatıra gelen te'vil demektir. Bu tür te'vili yapabilmek için kuvvetli bir delile ihtiyaç olmayıp asgari (ednâ) derecede bir tercih delilinin (müreccih) bulunması yeterlidir. Yakın te'ville namaz için abdest almayı emreden şu ayet-i kerime örnek gösterilebilir: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" *"Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi... yıkayınız."*⁸²

Bu ayetten ilk bakışta abdestin, namaz kılmaya kalkıldığı ve başladığı zaman alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki ezeli ve ebedî ilim ve hikmet sahibi olan Yüce Allah mükelleflerden namaza başladıktan (kalktıktan) sonra değil, namaza başlamadan önce abdest almalarını istemektedir. Çünkü abdest, namazın sıhhat şartıdır. Şartın ise şart kılınan fiilden (meşrut) yani namazdan önce gerçekleşmesi gerekir.

İşte bu delilden hareketle, söz konusu ayetteki namaza "kalkmak" kelimesi zâhir manasından alınarak ona yakın başka bir manaya taşınır. Bu mana, namaz kılmaya "karar vermek (azmetmek)"tir. O zaman söz konusu ayetin

80 Müfid Ebû Aşîyye, "Davâbıtu't-Te'vil", s. 192.

81 Zerkeşi, *el-Bahrul-Muhtâ*, III, 437; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 301. Çeşitli fırkaların birtakım fâsit/merdut te'villerine örnek olarak bk. Yusuf el-Karadâvî, "Tefsirin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vil", çev. Ramazan Şahan, *Marifê*, cilt: XII, sayı: 1, 2012, s. 151-184.

82 Mâide 5/6.

anlamı, “Ey iman edenler! Namaz kılmaya karar verdiğiniz zaman yüzlerinizi... yıkayınız” şeklinde olur.⁸³ Görüldüğü gibi, bu te’vil sırf ayetin okunması veya dinlenmesinden sonra hemen hatıra geliveren yakın bir te’vildir.

Yakın te’vile şu hadis de örnek gösterilebilir: Hz. Peygamber “فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ : شَاةٌ شَاةٌ. Her kırk koyunda bir koyun (zekât verilmesi) gerekir”⁸⁴ buyurmuştur.

Hanefîler bu hadiste geçen “bir koyun” ifadesini, bizzat koyunun kendisi yanında, koyunun “kıymet ve değeri” şeklinde te’vil etmişlerdir. Bu sebeple Hanefîler kırk koyunu bulunan ve onların zekâtını vermekle mükellef olan kimsenin, bir koyunun kıymetini vererek de zekât vecibesini yerine getirebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler bu te’vili yaparken zekâttan amacın fakirlerin ihtiyacını karşılamak olduğu, bu amacın ise koyunun bizzat kendisinin fakire verilmesiyle hâsıl olacağı gibi, koyunun parasal değer veya karşılığının verilmesiyle de hâsıl olacağı noktasından (delilinden) hareket etmişlerdir. Bu te’vile göre hadisin manası, “Her kırk koyunda bir koyun (veya bir koyunun kıymeti) zekât olarak verilir” şeklinde olur.

Şâfiîler ise bu konuda şöyle demişlerdir: Zekât olarak koyun yerine, onun değerini vermek uzak bir te’vildir. Çünkü nassın zâhirinden bizzat (aynî olarak) koyunun verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu zâhir anlamdan vazgeçmeyi gerektirecek herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Dolayısıyla, zekât olarak bizzat koyunun verilmesi şarttır; koyun yerine onun kıymetinin verilmesi geçerli olmaz.⁸⁵ Mâlikî ve Hanbelîler de bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşünü benimsemişlerdir. Ne var ki, bu meseledeki Hanefîlerin yaklaşımları, fakirlerin maslahatlarına daha uygun gözükmektedir.

2. Uzak Te’vil

Lafzı yorumlarken akla hemen gelivermeyen te’vile “uzak te’vil” denir. Bu tür te’vilin yapılabilmesi için uzaklığı telâfi eden ve te’vil ile ulaşılan manayı zâhir manadan daha üstün kılan kuvvetli bir delilin bulunması şarttır. Uzak te’vile şu örnek verilebilir: Hz. Peygamber bir hadisinde “ذَكَةُ الْجَنِينِ ذَكَةُ أُمِّهِ : Ana karındaki hayvanın (cenin) tezkiyesi (boğazlanması), anasının tezkiyesi (gibi) dir”⁸⁶ buyurmuştur.

83 Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nuşiis*, I, 390.

84 Tirmizi, “Zekât” 4.

85 Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, I, 395.

86 Ebû Dâvûd, “Edâhî” 18; Dârimî, “Edâhî” 17.

İmam Ebû Hanife (ö. 150/767) bu hadisi te'vil ederek onu bir teşbih (benzetme) şeklinde anlamış ve şöyle demiştir: Bu hadisten, kesilen bir hayvanın karnından yavrusu (cenin) canlı olarak çıktığı zaman onun aynen annesi gibi kesilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Şu hâlde bu hadis, Ebû Hanife tarafından dişi hayvanın boğazlanmasından sonra canlı olarak karnından çıkan ceninin hükmünü açıklamaya hamledilmiştir. Bu sebeple, ona göre hüküm şöyledir: Ananın boğazlanmasından sonra karnından ceninin canlı olarak çıkması hâlinde, anasının tezkiyesinde olduğu gibi, cenin de müstakil olarak kesilmedikçe etinin yenmesi helâl olmaz. Cenin ana karnından ölü olarak çıkması hâlinde ise, onun yenmesi asla helâl değildir; çünkü böyle bir durumda anası için yapılan tezkiye (boğazlanması) ölü cenin için tezkiye sayılmaz.

Şâfiîler ise bu te'vili uzak bir te'vil kabul etmişlerdir. Onlar, Ebû Hanife'nin söz konusu hadisi "*Ceninin tezkiyesi (boğazlanması), anasının tezkiyesi (gibi)dir*" şeklinde anladığını, hâlbuki burada "gibi" anlamına gelecek "misl" veya "kaf" gibi bir benzetme (teşbih) edatının takdir edilmesinin kural dışı bir işlem olduğunu ileri sürmüşlerdir. Delil bulunmadıkça kural dışı bir yolun tutulması ise meşru değildir. Ayrıca, bu hadisin bazı rivayetlerinden anlaşıldığına göre, hadisin vürûd sebebi de Ebû Hanife'nin çıkardığı bu manaya engeldir. O hâlde, hadiste geçen sorunun, ana karnından canlı çıkan cenin hakkında olması muhtemel değildir. Sonuç olarak, yukarıdaki hadisin anlamı şudur: Ananın tezkiyesi (kesilmesi), cenin için de tezkiyedir; ölü dahi olsa, anasına tâbi olarak yenmesi helâldir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yanı sıra Ebû Hanife'nin iki büyük talebesi olan Ebû Yusuf (ö. 183/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) (İmameyn) de Şâfiîlerin bu yaklaşımını benimsemişlerdir.⁸⁷

III. Te'vinin Alanı ve Değeri

A. Alanı

Kur'an ve sünnet nasslarında yapılabilecek te'viller genel olarak fîru (fıkıh) ve usul (usûlüddin, akâid) olmak üzere iki alanda (sahada) söz konusu olabilir.

Fıkıh sahasıyla yani insanların her türlü hukuki eylem ve işlemleriyle ilgili Kur'an ve sünnet nasslarının, yukarıda belirtilen şartların bulunması hâlinde, te'vil edilebileceği konusunda hemen hemen bütün İslam âlimleri ittifak etmişlerdir.⁸⁸ Buradaki ihtilaf, olsa olsa te'vilin şartları ve fıkıh alanını düzenleyen nasslarda yer alan lafızların yapıları, delâletleri ve hangilerinin te'vile açık olduğu veya olmadığı meselelerinde söz konusu olabilir.

Giriş bölümünde belirtildiği üzere, usulcülerin çoğunluğu (cumhur) lafızları açıklık bakımından nass ve zâhir şeklinde iki kısma ayırmış ve bunlardan nass lafzın te'vile ihtimali olmadığını, sadece zâhir lafzın te'vil edilebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler ise lafızları açıklık bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde dört kısma ayırmışlar; bunlardan zâhir ve nass lafızların te'vile ihtimalleri bulunduğunu, müfesser ve muhkem lafızların ise te'vile kapalı olduklarını savunmuşlardır. Ayrıca Hanefî usulcüler rey ve içtihat yoluyla hâssın hakiki anlamından mecaza hamledilmesini, âmmun tahsisini, müşterek anlamlarından birinin belirlenmesini (müevvel); hafî ve müşkil gibi kapalı lafızların açıklığa kavuşturulmasını da te'vil olarak nitelendirmişlerdir.

Te'vilin söz konusu olduğu ikinci saha ise akâid yani inanç esaslarıyla ilgili nasslardır. Yüce Allah'ın sıfatları, âhiret hayatı, melekler ve peygamberlerin mucizeleri gibi inanç esaslarıyla ilgili nassların te'vil edilip edilemeyeceği konusu doğrudan doğruya usul-i fıkıh ilminin değil, bu meselelerde temel kabullerini (mebâdi) kendisinden almış olduğu Kelam ilminin konusudur. Bununla birlikte, genel olarak usul-i fıkıh eserlerinde de bu konu kısa bir şekilde incelenmiş ve konuyla ilgili tartışmalar özetlenmiştir.

Akaidle ilgili nassların te'vil edilip edilemeyeceği hususunda İslam âlimleri üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir:

Birinci Görüş: Akaid alanında te'vile imkân yoktur; bilakis bu sahada lafızlar tam olarak zâhirleri üzere cereyan eder yani onların zâhir anlamları olduğu gibi kabul edilir. Bu görüş Müşebbihe ve Mücessime'ye isnat edilmiştir.

İkinci Görüş: Akaid alanında çok kısıtlı bir te'vil imkânı vardır. Bu görüşü savunanlar akaid alanında te'vil yaparken her türlü teşbih ve tatilden (Yüce Allah'ın sıfatlarını iptalden) kaçınılması ve Yüce Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Akaid alanında -kısmen- susmayı (im-

sak) da içeren bu görüşü Selefî düşünceye mensup kişiler ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, bu görüşü kabul edenlerden birinin de Hz. Peygamber'in zevcelerinden Ümmü Seleme (ö. 57/667) olduğu söylenmiş ve istiva konusunda onun şöyle dediği nakledilmiştir: “İstiva malumdur; nasıl olduğu meçhuldür. Ona iman vaciptir; onun hakkında soru sormak bidattir.” Hatta istiva konusu İmam Mâlik'e sorulduğu zaman o, Ümmü Seleme'nin sözleriyle cevap vermiş, sadece bu sözlere, “Kim bu suali tekrar sorarsa boynunu vurun” cümlesini ilave etmiştir.⁸⁹

Üçüncü görüş: Akaid alanında da kayıtsız ve şartsız bir şekilde te'vil yapılabilir. Bu görüşü savunanlar Kur'an-ı Kerim'in kendisini “apaçık bir kitap” olarak nitelediğini⁹⁰, bu sebeple de onda bütün mükellefler tarafından anlaşılacak herhangi bir nassın bulunmasının düşünülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mesud (ö. 32/652) ve İbn Abbas (ö. 68/687) gibi meşhur sahabilerden nakledildiği⁹¹ gibi, başta Mu'tezilîler olmak üzere, Mâturidîler ve Eş'arîlerin çoğunluğu da bu görüşü savunmuşlardır.⁹²

Te'vilin alanı ve bu alanlarda te'vilin caiz olup olmayacağı ya da hangi boyutlarda caiz olacağı konusuyla ilgili ihtilafların temelinde Âl-i İmran suresi 7. Ayeti çerçevesinde tartışılan Kur'an-ı Kerim'de manası insanlar tarafından anlaşılamayan unsurların (müteşâbihât) bulunmasının caiz olup olmadığı sorunu yatmaktadır. Selefîler, Zâhirîler, Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı gruplar Kur'an-ı Kerim'de manası insanlar tarafından bilinmeyen unsurların bulunabileceğini veya Kur'an'ın Şârî tarafından kastedilen manalarının sadece onun zâhir anlamları olduğunu kabul ederek te'vile karşı çıkmışlardır. Mu'tezilîler, Mâturidîler ve Eş'arîlerin çoğunluğu ise Kur'an-ı Kerim'de manası insanlar tarafından bilinmeyen unsurların bulunmadığını, nassların zâhir (râcih) anlamlarını anlamada herhangi bir zorluk ya da sıkıntı olması hâlinde, yukarıda belirtilen şartlar çerçevesinde, söz konusu nassların ikincil (mercuh) manalarının alınabileceğini (te'vil) savunmuşlardır.

89 Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, III, 439; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 299.

90 Mâide 5/15; Yusuf 12/1; Hicr 15/1; Şuarâ 26/2; Neml 27/1; Kasas 28/2; Yâsîn 36/69; Duhân 44/2.

91 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *İbtâlû't-Te'vilât li-Abḥârî's-Şifât*, nşr. Übey Abdullah Muhammed b. Ahmed en-Necdî, Kuveyt trs, I, 60; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, III, 440; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 299.

92 Te'vili kabul eden ve etmeyen gruplarla ilgili geniş bir tasnif için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil [Kelam], *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 41, 27.

Te'vilin alanıyla ilgili son olarak özellikle tasavvuf tarihinde yapılmış olan birtakım bâtinî (işârî) te'villerle (tefsirler) ilgili değerlendirmelerimizi kısaca ifade etmek istiyoruz:

Bize göre tasavvufî (işârî) te'viller ilgili bulundukları fıkıh veya Akâid-Kelam alanının kurallarına tâbi olmalı ve adı geçen ilimlerin sahih bir te'vilde aradıkları şartları taşımalıdır. Bu durumda, söz konusu te'villerin usul-i fıkıh ilmi açısından sahih olabilmeleri için te'vil olarak ileri sürülen anlamın Arapçanın verilerine uygun bir şekilde zâhirî anlamla örtüşmesi, te'vilin doğruluğunu teyit eden bir nass ya da zâhirî bir delaletin⁹³ bulunması veya te'ville ulaşılan mananın aksini ifade eden herhangi bir muarız delilin bulunmaması gerekir.⁹⁴ Böylece, müçtehidin içtihat ve te'ville ulaştığı hükümler nassların zâhirlerine ve dininin genel ilkelerine arz edildiği gibi sûfinin keşf, keramet ve şahsî tecrübesiyle ulaştığı bâtinî te'viller de nassların zâhirlerine ve dinin genel ilkelerine arz edilir ve sûfîlerin keşf, keramet ve şahsî tecrübeleriyle ulaştıkları sonuçların Kelam ve usul-i fıkıhın kabul ettiği ontoloji, epistemoloji, ahlak ve fıkıh içerisinde kalması sağlanarak tasavvufun “ayrı bir din” veya din içinde “paralel bir din” hâline dönüşmesi engellenmiş olur. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) ifadeleriyle, “Şeriat, bütün mükellefler hakkında genel ve onların her türlü durumlarını kapsadığı gibi, her mükellefe nispetle hem gayb hem de şühûd âlemleri için de geneldir; dolayısıyla zâhirde bulunan her şeyi ona vurduğumuz gibi, bâtınla ilgili olan her şeyi de ona vurmak durumundayız.” Çünkü “şeriat hâkim konumdadır; mahkûm durumda değildir. Eğer meydana gelen harikuladelipler ve gaybla ilgili durumlar, şeriatın umumunu tahsis, mutlakını takyit, zâhirini te'vil vb. edecek olursa, o zaman şeriat hâkim konumunda değil, mahkûm durumunda olacaktır. Böyle bir netice ise ittifakla sakattır; dolayısıyla böyle bir neticeyi gerektirecek olan şey de sakat olacaktır.”⁹⁵

93 Osman Güman, Hanefîlerin lafzın kullanıldığı manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından yaptıkları taksimde yer alan ve “işaretin delaleti” adıyla bilinen iltizâmî delâlet türünün tamamen öznel bir niteliğe sahip olması ve tasavvufî-îşârî tefsire kapı aralaması sebebiyle bu taksimin dışına çıkarılarak fâsit delaletler kapsamına alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Bkz. Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Dîvân: Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, cilt: XVII, sayı: 33, 2012, s. 131.

94 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 92-93, 357.

95 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 275-276. Türkçe tercüme metin için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990 II, 275-276.

B. Değeri

Daha önce çeşitli vesilelerle belirttiğimiz üzere, lafzın zâhir anlamı uyulması ve kendisiyle amel edilmesi gereken şer'î bir delildir. Bu delil ile amel etmek şeriatla zaruridir. Eğer te'vile gidilmesini gerektiren şer'î bir delil bulunmaksızın Kur'an'ın "zâhir" anlamının dışında başka manaları olmuş olsaydı, bu durum Allah'ın Arapların bilmediği bir dille onlara hitap ettiği anlamına gelirdi. Hâlbuki Şârî zâhir lafızla kendi muradını açık bir şekilde dile getirmiş ve te'vil yoluyla söz konusu lafzın/nassın üzerine gidilmesini istememiştir. Bunun sebebi de söz konusu nassların ya inanç alanı gibi sabit hakikatlerle ya da zaman ve mekânların değişmesiyle değişmeyen birtakım sabit maslahatlarla ilgili olmasıdır.⁹⁶ Dolayısıyla, nassın zâhir anlamından ayrılmayı gerektiren şer'î bir delil bulunmadığı hâlde ondan ayrılmaya çalışmak nassların çoğunluğunu atıl hâle getirmek demektir.⁹⁷

Ne var ki, bazen nasslarda yer alan lafızların zâhirleri herhangi bir sebeple (delille) terk edilerek te'vile gitmek ve lafızların ikincil manalarını almak gerekebilir. Bu durum, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) anlatımıyla lafızların umum, husus, müsterek ve mürekkep şeklinde nitelenmesinden, lafızların îrabından, hakikat, mecaz ve istiareye hamledilmesinden, mutlak ve mukayyed olarak kullanılmasından ve bu lafız çeşitlerinin birbiriyle çatışmasından, Hz. Peygamber'in kavlinin, fiilinin ve ikrarının birbirleriyle çatışmasından, kıyasların kendi içinde birbiriyle çatışmasından ve Hz. Peygamber'in kavlinin, fiilinin ve ikrarının kıyasla çatışmasından kaynaklanmış olabilir.⁹⁸ Hatta nassların te'vile açık olmasını, onların icazının doğal bir sonucu olarak da değerlendirmek mümkündür. Çünkü şer'î hükümler nasslardan ya doğrudan doğruya (lafzen) ya da herhangi bir delalet yoluyla çıkarılabilir. Bu sebeple de Allah'ın kitabında sabit olan hükümler İmam Şâfi'nin de işaret ettiği gibi birincisi, vahyin yeterli olup te'vil ve (başka bir) habere ihtiyaç bırakmayacak şekilde nasıl farz kılındığı açıklanan farzlar; ikincisi ise Kitabı yoluyla farz olduğu muhkem bir şekilde olarak ortaya konulup nasıl uygulanacağı Nebi'nin (sav.) diliyle açıklanan hü-

96 Fethî ed-Düreyî, *el-Menâbicü'l-Uşûliyye*, Dımaşk 1405/1985, s. 165-166.

97 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhib*, III, 436; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl*, s. 299.

98 Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut 1398/1978, I, 2-6.

kümler olmak üzere iki kısma ayrılabilir.⁹⁹ Hz. Peygamber'in kavli sünneti de anlaşılma bakımından aynı kurallara tabidir. Yine İmam Şâfi'nin belirttiği gibi, bir hadisin iki farklı manaya gelme ihtimali olmayınca, ilim sahiplerinin onun âmm değil has olduğunu söyleyebilmeleri için Hz. Peygamber'in bir sünnetinin delaleti veya sünnete muhalif bir şey üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan Müslüman âlimlerinin icmâına dayanmaları gerekir. Bu durumda genel kural, âmm olan bir hadisin zâhirine göre hareket etmektir. Şayet onun zâhirine değil bâtınına, âmmına değil de hâssına göre hareket edilmesi için herhangi bir delalet veya icma bulunursa durum değişir. O takdirde söz konusu hadis mevcut delaletle göre uygulanır.¹⁰⁰ Burada ilim sahiplerine düşen her hadisi uygulanmaları için bir gerekçe bulunduğu sürece özelliklerine göre uygulamak ve böylece iki hadisi birbiriyle çelişkili saymamaktır. Çünkü onların ikisinin birlikte uygulanması mümkün ise veya uygulanmalarına bir yol bulunursa ve biri diğerine nispetle daha bağlayıcı değilse, yapılacak iş budur. Birlikte uygulanmaları için bir izah tarzı olduğu sürece böyle iki hadis çelişkili sayılmaz. Çelişkili (ihtilafî) iki hadis, ötekisi düşmedikçe uygulanamayan hadistir.¹⁰¹

Kur'an ve sünnet nasslarının yorumlanması konusundaki bu genel prensipler, nassların gerçek manalarının ortaya çıkarılması sırasında te'vilin ne kadar önemli bir beyan türü olduğunu göstermektedir. Bu sebeple de Şâfi usulcülerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî "şariat ilminde usul ve fûrunun talibi için te'vil konusundan daha faydalı bir konu görmüyorum"¹⁰² demiş ve bu konuyu usul-i fıkha dair *el-Burhân* adlı eserinde geniş bir şekilde incelemiştir.¹⁰³ Yine Şâfi usulcülerinden İbn Berhân (ö. 518/1124) zâhir ve müevvel konusunun usul kitaplarının en faydalı ve en önemli konularından biri olduğunu ve nassların yorumlanması konusunda bazı kişilerin yaptıkları fâsit te'viller sebebiyle ayaklarının kaydığını söylemiştir.¹⁰⁴ Ne var ki, bazı bilginler de te'vil konusunun usul-i fikihtaki önemine işaret eden bu usulcülere karşı çıkmıştır. Mesela, önceleri Hanefî mezhebine mensup iken daha sonra Şâfi

99 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi, "Cimâ'u'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar", çev. Osman Şahin-Mithat Yaylı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, 2004, s. 355.

100 Şâfi, *er-Risâle*, s. 322.

101 Şâfi, *er-Risâle*, s. 341-342.

102 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 403.

103 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 511-561.

104 Zerkeşi, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, III, 436; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuḥûl*, s. 298.

mezhebine geçmiş olan Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096), Cüveynî'nin bu konuyu usul-i fıkıh ilmine dâhil etmesini eleştirmiş ve bu meselenin usul-i fıkıh ilmine değil de hilafıyyât alanına ait olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi, usul-i fıkıh ilminde anlatılan mahiyet, şart ve özellikleriyle te'vil, aslında lafzın medlülünü anlama konusunda bir beyan içtihadı demektir. Te'vil şayet rey ve içtihat gibi zanni bir delil ile yapılmış ise te'vil edilen lafza "müevvel", delaleti ve sübutu kati bir delil ile yapılmış ise te'vil edilen lafza "müfesser" adı verilmiştir.¹⁰⁶

Bilgi kuramlarında nassın otoritesini merkeze alan ehl-i beyan arasında te'vilin gerek tanımı ve türleri, gerekse sıhhat şartları üzerinde en fazla çalışan zümre usûl-i fıkıh uleması olmuştur.¹⁰⁷ Onlar yorum sitemlerini dilin objektif kuralları üzerine inşa ederek nassların nesnel anlamını belirlemeye çalışmışlar ve bu amaçla usul-i fıkıh ilminde te'vil konusuyla ilgili pek çok kural koymuşlardır. Bu kurallardan bazıları şunlardır:

Aslolan lafzı zâhir anlamı üzere yormaktır; lafzın zâhirinden dönmeyi gerektiren bir delil bulunmadıkça zâhirden dönmek caiz değildir.

Lafzın te'vil edilmeye elverişli olması gerekir. Bu lafızlar Hanefîlerin ıstılahlarına göre zâhir ve nass; cumhurun ıstılahlarına göre ise zâhir lafızdır. Hanefîlere göre müfesser ile muhkem, cumhura göre ise nass lafzı ihtimalleri ortadan kaldıracak derecede delaletleri açık olduğu için te'vili kabul etmezler.

Lafzın te'vil edildiği manaya muhtemel olması gerekir. Buradaki ihtimal te'vilin lafzın sözlükteki vaz'ına, kullanım örfüne veya şeriat sahibinin âdetine uygun olmasıdır.

Lafzın zâhir anlamını engelleyen bir mananın veya onu te'vil etmeyi gerektiren sahih bir delilin bulunması şarttır. Ayrıca, özellikle te'vil uzak bir ihtimal ise, o zaman oldukça kuvvetli bir delile ihtiyaç vardır.

Te'vil sırasında nassların delaletlerindeki gelişmelere, ilgili diğer nasslarla ilişkilerine, sebab-i nüzulüne ve siyak-sibakına (bağlam) bakmak gerekir.

Te'vil ile elde edilen mananın delaleti kati bir nassla veya istikra ile sabit olan külli bir kuralla veya dinden olduğu zaruri bir şekilde bilinen hükümlerle çatışmaması gerekir.

105 Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*, III, 436; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuḥûl*, s. 299.

106 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 44.

107 Mustafa Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, cilt: I, sayı: 2, 2003/2, s. 182.

Te'vil yapacak kişinin sahih bir te'vili yapabilecek derecede içtihat ilimlerini tamamlamış olması gerekir.¹⁰⁸

Yukarıda belirttiğimiz gibi te'vil, nassın gerçek manasını ortaya çıkarma faaliyeti olarak bir beyan içtihadı niteliğindedir ve bu sebeple de te'vil yaparken her tür içtihadî dikkat ve titizliğin gösterilmesi gerekir. Çünkü gerekli şartların bulunup bulunmadığını araştırmadan nassları te'vil etmek veya te'vil kapısını açmak (fethu bâbi't-te'vil), nassları içeriksiz hâle getirmeye hatta onları tahrif ve tatil etmeye ve böylece her türlü bidat ve fesadın doğmasına sebep olabilir. Nitekim İslam tarihinde ve günümüzdeki pek çok siyasî ihtilaf, gerilim ve katliamların yaşanmasının, birçok itikadî mezhebin ve bâtinî fırkaların doğmasının sebepleri arasında bu tür sahih olmayan te'viller bulunmaktadır.¹⁰⁹ Öte yandan, te'vili tümüyle terk etmek ve te'vil kapısını tamamiyle kapatmak (seddü bâbi't-te'vil) ise düşüncenin taşlaşmasına, fikir özgürlüğünün ortadan kalkmasına, tam bir geriye dönüş (irtica) içerisinde gelecekte kopulmasına ve şekilcilik içerisinde teşriin ruhundan uzaklaşılmasına sebep olabilir.

IV. Sonuç

Toplu olarak bir arada yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerini, hak ve sorumluluklarını adalet ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde düzenleyen ve onların güven ve emniyetlerini temin etmek amacıyla vazedilen hukuk kuralları ve metinlerinin (nasslar, kanunlar) gerçek içerik ve amaçları ancak taşıdıkları lafızlar ile onların delalet ettikleri manalar arasındaki ilişkilerin tespit edilmesiyle yani hukukî tefekkür metotlarından biri olan tefsir faaliyetiyle mümkün olabilir.

Başta Usul-i fıkıh ilminin kurucularından olan İmam Şâfiî olmak üzere, bazı usul bilginleri Kur'an ve sünnet nasslarının anlaşılmasıyla ilgili bu yorum konularını "beyan" başlığı altında ele almışlardır.

Usul-i fıkıh tarihinde Mütetekellimûn metoduna göre eser yazan usulcülerin çoğunluğu lafızların manalarıyla ilişkilerini "mantûkun delâleti" (sarih ve gayri sarih) ve "mefhûmun delâleti" (el-mefhûmü'l-muvâfaka ve el-mefhûmü'l-muhâlefe) şeklinde iki grupta incelemişlerdir.

108 Abdülmecid Muhammed es-Sevseve, "Davâbiṭu't-Te'vil 'inde'l-Uşûliyyîn", *Hawliyyetü Külliyyeti's-Şeria ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, Câmîatü Katar, sayı: XXII, 1425/2004, s. 113-160.

109 Ömer Süleyman el-Eşkar İslam tarihinde yaşanan hemen hemen bütün savaşların, mezheplerin, fırkaların, bidat ve hurafelerin doğmasına te'vilin sebep olduğunu ileri sürer. Bkz. Ömer Süleyman el-Eşkar, *et-Te'vil Huṭûrûbû ve Âşârûbû*, Amman 1412/1992, s. 68.

Fukaha metodunu benimseyen Hanefî usulcûleri ise şer'î delillerden hüküm çıkarma sırasında lafız-mana ilişkilerini; lafzı vazolunduğu mana bakımından, vazolunduğu manada kullanılması bakımından, kullanıldığı manaya delâletinin açıklık ve kapalılık derecesi bakımından ve kullanıldığı manaya delâletinin şekli bakımından olmak üzere dört kategoriye ayırarak incelemişlerdir.

Kur'an ve sünnet nasslarının içerik ve amaçlarının doğru bir şekilde anlaşılması konusunda, "lafzın kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından" taksimi içerisinde yer alan zâhir, nass, müfesser ve muhkem kavramları öncelikli bir öneme sahiptir. Çünkü nassların ve hukuk kurallarının anlaşılması ancak onların içerdikleri lafızların açıktan kapalıya doğru hangi manalara geldiklerinin tespit edilmesiyle mümkün olabilir.

Usul bilginlerinin nassların yorumlanması amacıyla tesis ettikleri bu "beyanlar merdiveni" içerisinde yer alan zâhir, ifade ettiği mananın anlaşılması için haricî bir delil veya karineye ihtiyaç bulunmayacak şekilde açık olan lafız demektir. Böyle bir lafzın, herhangi bir delil sebebiyle, zâhir olan anlamının dışında, muhtemel bulunduğu başka bir anlama çevrilmesine ise te'vil adı verilmiştir. Bu anlamıyla te'vil kavramı, aslında usul-i fıkıh ve usul-i tefsirde kullanılan "tefsir" teriminden daha geniş bir manayı içermektedir. Çünkü "tefsir" terimi -en azından- bazı dönemlerde "kelamdan kastedilen manayı katiyet yoluyla beyan etmek" şeklinde anlaşılmış ve bu işi de ancak sahabenin yapabileceği kabul edilerek tefsire muhalefet etmek sapıklık olarak nitelenmiştir.

Usul-i fıkıh âlimleri sahih ve muteber bir te'vil yapabilmek için te'vile konu olan lafzın te'vil edilmeye elverişli olması, aynı şekilde lafzın te'vil edildiği manaya muhtemel olması ve yapılan te'vin şer'î bir delile dayanması gerektiğini savunmuşlardır.

Genel olarak usul bilginleri te'vili geçerlilik bakımından sahih ve fâsit (bâtıl), uygulama (pratiklik) bakımından ise yakın (garîb) ve uzak (baîd) te'vil olmak üzere çeşitli kısımlara ayırmışlardır.

Kur'an ve sünnet nasslarında yapılabilecek te'viller genel olarak fûru (fıkıh) ve usul (usûlüddin, akâid) olmak üzere iki alanda söz konusu olabilir.

Fıkıh sahasında yani insanın her türlü hukuki eylem ve işlemleriyle ilgili Kur'an ve sünnet nasslarının, yukarıda belirtilen şartların bulunması hâlinde, te'vil edilebileceği konusunda hemen hemen bütün İslam bilginleri ittifak etmişlerdir.

Akaidle ilgili nassların te'vil edilip edilemeyeceği konusunda ise İslam âlimleri te'vile tam olarak karşı çıkanlar, sınırlı ve kısıtlı bir şekilde te'vili caiz görenler ve mutlak olarak te'vili kabul edenler şeklinde üç gruba ayrılmışlardır.

Öte yandan, usul-i fıkıh ilminde nassın/lafzın zâhir anlamından muhtemel bulunduğu ikincil bir anlama gidilebilmesi için hangi şartlar aranıyorsa, onun zâhir anlamından bâtın (işârî) anlamına gidilebilmesi için de aynı şartların aranması gerekir. Dolayısıyla, müçtehidin içtihat ve te'ville ulaştığı hükümler nassların zâhirlerine ve dininin genel ilkelerine arz edildiği gibi sūfînin keşf, keramet ve şahsî tecrübesiyle ulaştığı bâtınî te'villerin de nassların zâhirlerine ve dinin genel ilkelerine arz edilmeleri icap eder.

Te'vil, nassların gerçek manalarının ortaya çıkarılması faaliyeti olarak bir beyan içtihadı niteliğindedir ve bu sebeple de te'vil yaparken elden gelen her tür araştırma ve incelemenin titizlikle yapılması gerekir.

Halis Albayrak: Teşekkür ediyoruz Ferhat Koca hocamıza. Şimdi tabii süreyi çok aştık bu tebliğde. Ancak ben salona baktım, salondan bir izlenim edindim; hep talipler burada. Yani herkes talip... Öyle olunca, bir akış vardı, Ferhat Hocam'ın o akışını da bozmak istemedim. Umarım mazur görürsünüz. Şimdi hemen müzakere için Doç. Dr. Osman Güman hocamızı davet ediyorum. Buyurun hocam.

Müzakere

Doç. Dr. Osman Güman

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“Fıkıh Usulüne Göre Te’vil” Müzakere Metni

Hâzırûnu saygıyla selamlıyor, konuyu etraflıca ele aldığı tebliğinden ve başarılı sunuşundan dolayı Prof. Dr. Ferhat Koca’yı tebrik ediyorum. Müzakeremde tebliğin kendisine dönük bir eleştiriden ziyade katkı babında bazı hususlar ilave edecek ve fıkıh usulü tekniği açısından önemli gördüğüm bazı noktaların altını çiziceğim.

1. “Zâhir” ve “Nass” Terimlerinin Hanefî ve Mütেকellimîn Geleneklerinde Farklı Kullanımı

Tebliğde “Şâfiî ve Mâlikîlere göre nass, Hanefî usulcülerin terminolojisi-
sindeki ‘müfesser’ gibi olup manasına katî olarak delâlet eder ve bu sebeple
de tahsise veya başka bir ihtimale açık değildir” denilmektedir ki doğrudur.
Tamamlayıcı nitelikte bu tespiti şunları da ilave etmek yerindedir:

Hanefî usulcülerinin lafızları açıklık bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem olmak üzere dörde; mütেকellimin usulcülerinin ise zâhir ve nass olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Usul geleneklerinin terimlere yükledikleri anlamları gözden kaçırıldığında her iki geleneğinde zâhir ve nass terimleriyle aynı şeyi kastettikleri düşünülebilir. Bunun ise bir kavram kargaşasına ve dolayısıyla hatalı değerlendirmelere yol açacağı açıktır. Mütেকellimin literatüründe zâhir lafzın temel özelliği birden çok anlama ihtimali; yani te’vile elverişli bir lafız olmasıdır. Buna karşın nass tek anlamlı olup te’vile elverişli değildir. Hanefî literatüründe ise te’vile elverişli olan lafız türleri zâhir ve nasstır. Müfesser ve

muhkem ise te'vil ve tahsis kapalıdır. Yani Hanefîlerin zâhir ve nass olarak niteledikleri her iki lafız türü de mütekellimin usulcülerine göre zâhir; Hanefî literatüründe müfesser ve muhkem olarak nitelenen lafız türleri ise mütekellimin usul literatüründe nasstır. Başka bir tabir ile Hanefîlerin “zâhir” ve “nass”ı, mütekellimin usulcülerinin “zâhir”inin alt kümeleridir. Hanefîlerin “nass”ı ile Mütekellimînin “nass”ı arasında ise hiçbir ortak nokta yoktur; çünkü ilki te'vile ihtimali iken ikincisinin te'vile ihtimali yoktur. Diğer yandan Hanefîlerin açıklık bakımından en açık lafız türü olan ve dolayısıyla te'vil, tahsis ve neshe ihtimal taşımayan muhkem, mütekellimin usul literatüründe nass ve zâhirin her ikisini yani açık olan lafız türlerinin tümünü kapsayan bir terimdir. Yani mütekellimin usulcüler, Hanefîlerin zâhir, nass, müfesser ve muhkem olarak niteledikleri lafızların tümüne bir üst başlık olarak muhkem derler.

2. Hanefî ve Mütekellimîn Literatüründe Müevvel Terimi

Sadrüşşerîa'nın *et-Tenkîh*'ine gelinceye kadar olan süreçte Hanefî usul literatüründe müevvelin müşterek lafzın kasîmi; mütekellimin usul literatüründe ise zâhirin kasîmi olarak incelenmesi adet olmuştur. Bununla birlikte Hanefî usulcüler zâhir, nass, hafî ve müşkil lafızların da te'vile elverişli olduğunu ve te'vil edildikten sonra müevvel adını alacağını ifade ederler. Mütekellimîne göre ise müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birine veya tümüne hamli te'vil olarak değerlendirilmez.

Nitekim Emir Padişah, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tabrîr*'i üzerine yazdığı şerhte “Müevvel teriminin ilki Hanefîlere mahsus, ikincisi ise bütün usulcüler arasında müşterek olan iki manası vardır” diyerek bu tespiti yapmaktadır.¹ Emir Padişah'ın “Hanefîlere mahsus” ile kastı “muhtemel anlamlardan birine hamledilen müşterek”tir. “Bütün usulcüler arasında ortak olan” ile kastı ise “ihtimali olduğu için başka bir anlama hamledilen “zâhir”dir. İbnü'l-Hümâm da zâhirin bu ikinci anlamda kullanımını inkâr eden hiç kimse olmadığını ifade etmiştir.

Diğer yandan *el-İhkâm* müellifi Âmidî, te'vili “lafzı, zâhir olan medlûlünden başka bir anlama hamletmek” diye tanımladıktan sonra “zâhir olan medlûl” ifadesiyle müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birine hamlinin

1 Emir Padişah, *et-Teyîs Şerhu't-Tabrîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983; I, 143.

kapsam dışında bırakıldığını tasrih etmiştir.² Hanbelî usulcülerinden Merdavî de *et-Tabbîr* adlı eserinde “lafzın zâhir anlamına hamledilmesine te’vil denilemeyeceği gibi; müşterek lafzın anlamlarından birine veya bütün anlamlarına hamledilmesine de te’vil denilemez” demiştir.³

Hanefî usulcülerî zâhir, nass, müşkil ve mücmel lafızların da te’vile açık olduğunu ve bunlara da te’vil edilmeleri hâlinde müevvel denileceğini ifade etmekle birlikte Hanefî usul geleneğinde müevvel terimi genellikle “bağlamı içinde anlamını bulan müşterek lafız” için kullanılmıştır. Müevvel tasavvurundaki bu farklılık kanaatimizce Hanefîlerle diğer usulcüler arasında te’vil konusunda önemli bir kırılma noktasıdır. Çünkü Hanefîler, zâhir veya nass lafızlarda muhtemel olan başka bir anlamı tercih etmeyi de te’vil olarak değerlendirmekle birlikte te’vilin merkezine eşit anlam ihtimalleri arasında tercih yapmayı yerleştirmişlerdir.

Bunu biraz açalım: Mütেকellimin usulcülerî te’vili, biri zayıf diğeri güçlü olan iki ihtimalden zayıf olanı bir delile dayalı olarak tercih etmek anlamında kullanırken Hanefî usulcülerî bundan ziyade eşit olan ihtimallerden birini diğere tercih etmek için kullanmışlardır. Bir bakıma Hanefî usul literatüründe te’vil sadece zâhir anlamdan sapma aparatı değil, açık olsun kapalı olsun bir metne nihai olarak anlam biçme ve yorumlamadır. Mütেকelliminin “te’vil”ini Türkçeye “yorumlamak” şeklinde aktarmak mümkün değilken, Hanefî usulcülerin “te’vil”i için bu çeviri mümkündür.

3. Cüveynî ve Te’vilât Bölümü

Bildiride, Sadruşşerîa’nın müevveli lafzın vaz bakımından kısımlarının dışına çıkarıp yerine “el-cem’u’l-münekker”i koyması sonrasında Hanefî literatüründe te’vil konusuna dair incelemenin iyice azaldığı ifade edilmektedir. Sadruşşerîa sonrasında Hanefî literatürünün te’vile dair incelemelerinin yok denecek kadar azaldığı hususu doğru olmakla birlikte Sadruşşerîa öncesinde de Hanefîlerin te’vil konusunu detaylı ve sistemli bir şekilde ele aldıkları söylenemez. Mütেকellimin usul literatürüne nispetle Hanefî literatüründe te’vil

2 Ebu’l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlil-Abkâm*, nşr. Abdürrezzak el-Afîfî, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, III, 53.

3 Ebu’l-Hasen Alâüddin el-Merdavî, *et-Tabbîr Şerhu’t-Tahrîr*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, s. 2849.

konusu en baştan itibaren cılız kalmış; müşterekin kasimi olarak müevvele yer veren hemen tüm Hanefî usulcülerini tefsir ile te'vil arasındaki farkı vurgulamakla, müşterek haricinde kendisinde kapalılık bulunan müşkil ve mücmel lafızlarda da te'vilin söz konusu olduğunu ve kapalı lafızların kesin bir beyanla açıklanması hâlinde müfesser; kesin olmayan bir beyan ile açıklanması hâlinde ise müevvel olacağını belirtmekle, bir de zâhir ve nass kapsamında yer alan lafızların te'vile açık olduğunu ifade etmekle yetinmişlerdir. Hanefî usul literatüründe bir te'vilin hangi şartlarda geçerli olacağı ve çeşitlerinin neler olduğuna dair teorik bir değerlendirme hemen hemen yok gibidir.

Buna karşın Mütেকellimin literatüründe te'vil hakkında daha detaylı bir inceleme ile karşılaşılması dikkat çekicidir. Mütেকellimin usullerinde te'vilin tanımı, sahih ve fâsit te'vil ve te'vilin sahih olması için aranan şartlar ayrıntılı olarak ortaya konulmuş ve bir dizi örnek üzerinde mesele enine boyuna tartışılmıştır. Te'vil konusunun bu literatürde Hanefî literatürüne nispetle daha dolu işlenmesinin başlıca sebebi tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde *Kitâbü't-Te'vilât* adıyla bu konuya dair müstakil ve uzunca bir başlığın yer almasıdır. Cüveynî sadece yeri geldiğinde te'vil konusunu işlemekle de yetinmemiş, hemen tüm kitap boyunca bir muştı habercisi gibi, sürekli bu bahse göndermeler yapmıştır.

Bu bölümde te'vil hakkında bir nebze teorik bilgiler veren Cüveynî ardından nasslarda varit olan 10 meseleyi seçmiş ve bu meselelerde Hanefîlerin kıyasa dayalı görüşlerini ve te'villerini epeyce sert üslupla eleştirmiştir. Ufak tefek bazı ekleme ve çıkarmalar bir yana, mütেকellim'in usullerinde te'vile dair dile getirilen hususlar –örnekler de dâhil olmak üzere– Cüveynî'nin bu başlık altında söylediklerinin tekrarından ibarettir. Buna binaen diyebiliriz ki Mütেকellimin usullerinde te'vil konusunun bu derece kapsamlı işlenmesi ve te'vilin “yakın, uzak, müteazzir” ve “sahih, fâsit/bâtıl” gibi kısımlara ayrılmasının başlıca sebebi, Bâtınîlerin elinden kendi görüşlerine alet ettikleri te'vil aparatını almaktan ziyade, Hanefîlerin elinden kıyas marifetiyle yaptıkları te'vil kozunu almaktır. Çünkü bu başlık altında incelenen ve bir ikisi müstesna hemen hepsi Hanefî fıkıh düşüncesini eleştiren bu örnekler te'vilin ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiğinden ziyade ne olmadığı ve nasıl yapılmaması gerektiğine dairdir. Nitekim aynı şeyi furu eserlerinde gözlemlemek de mümkündür. Hanefî fıkıh literatüründe te'vil ve te'vil ile ilişkili kelimelerin geçtiği bağlamlar incelendiğinde Hanefîlerin kendi te'villeri; yani mezhep görüşleriyle uygun

düşmeyen nassları bir yere oturtma çabası gözlemlenirken Şafii furu literatüründe te'vil ile ilişkili pasajların olumsuz bir bağlama yerleştiği ve ağırlıklı olarak diğer mezheplerin ve özellikle de Hanefîlerin yaptığı te'villerin doğru olmadığını ispat gayreti görülmektedir.

Ancak burada şunu da ifade etmemiz gerekir: Nass için takdir edilen anlamın te'vil olarak nitelenebilmesi için -yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- dil açısından ihtimal taşıması ve bu ihtimalin bir delil ile desteklenmesi gerekir. Bu iki şarttan özellikle ilkinin bulunmaması; yani bir sözün dil açısından hiç muhtemel olmadığı bir anlamda olduğunun iddia edilmesi fıkıh usulcülerine göre te'vil olarak bile değerlendirilemez. Fıkıh usulcülerinin bâtûnî te'villerine ilgisiz kalması bu te'villere bir imkân vermekten ziyade, bu yorumları te'vil adını vermeye bile değer bulmadıklarıdır.

4. Tefsir-Te'vil Farkı

Tefsir ve te'vilin her ikisi de bir metnin anlamını belirlemeye yönelik benzer nitelikte birer faaliyettir. Klasik dönemde bu iki terimi eş anlamlı olarak birbirini yerine kullanan âlimler olduğu gibi, ikisini ayıran ve her birini belli nitelikteki bir yorum için kullanan âlimler de vardır. Bildiride belirtildiği üzere, tefsir ve te'vili birbirinden net olarak ayıran ilk kişi Ebû Mansûr el-Mâturîdî'dir. Onun akabinde Debûsî, Serahsî ve Pezdevî ve bunları takip eden Hanefî usulcüler de bu iki terimi kat'îlik ve zannîlik ya da rivayete ve reye dayalı olmak ölçütlerine göre birbirinden ayırmışlar; reye dayanan ve zanni nitelikte olan yorumları te'vil; rivayete dayanan ve kat'î nitelik taşıyan beyanları ise tefsir olarak değerlendirmişlerdir. Hanefî usulcüler bu ayrımı esas alarak "Kur'an'ı reyyle tefsir eden kişi kâfir olur" hadisinin de te'vilden ziyade tefsir ile ilgili olduğunu ve salt reye dayalı olarak bir ayet hakkında "Allah'ın yegâne muradı budur" tarzındaki açıklamaların kastedildiğini savunmuşlardır. Buna karşın te'vil, alternatif yorumlara da açık kapı bırakan beşerî ve mütevazı bir faaliyettir.

Hanefîlerin bu farklı yaklaşımlarının izini müfesser-müevvel ayrımında da net olarak görmek mümkündür. Hanefî usulcülerine göre konuşandan ekstra bir beyan gelmediği sürece mücmel bir lafza anlam biçmenin imkânı yoktur. Beyanın varit olması durumunda ise iki ihtimal söz konusudur. Beyan, istifhamları giderecek açıklıkta ve yeterli ise mücmel lafız müfessere dönüşür;

mücmelin üzerindeki örtüyü kısmen kaldırmakla birlikte anlamın netleşmesi için yeterli olmayan bir beyanın varit olması durumunda ise lafız mücmellikten çıkarak müşkile dönüşür. Müşkil lafzın ise üzerinde teemmül etmek suretiyle bir anlama hamledilmesi mümkün olup hamledildiği bu anlamda lafız, müevvel olur. Görüldüğü gibi Hanefîler, beyanın kesin ve yeterli olup olmaması esasına dayalı bir ayırım yapmakta; kesin beyan hâlinde lafzın müfesser olacağını; beyanın yeterli olmaması hâlinde ise rey ve dirayet marifetiyle tespit edilen anlamın müevvel olacağını savunmaktadır.

Hanefî usulcülerinin hemen tamamına göre te'vilin ayırıcı vasfı zann-ı galibe dayanmasıdır. Mütakellimîn usulcülerinden Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve İbn Kudâme'ye göre de te'vil, bir zann-ı galiptir. Çünkü Gazzâlî te'vili, "Delilin desteklediği bir ihtimal olup bu ihtimalin, zâhirin delalet ettiği manadan daha baskın olduğu hususunda bir zann / kanaat (ağlebe ale'z-zann) hâsıl olur" diye tanımlamış, Râzî ve İbn Kudâme de onun bu tanımını hiçbir eleştiri yöneltmeksizin kabul etmişlerdir. Başta Âmidî ve İbnü'l-Hâcib olmak üzere bu üç isim haricindeki mütakellimîn usulcülerini ise Gazzâlî'nin bu tanımını birkaç açıdan eleştiriye tâbi tutmuşlardır. Eleştirdikleri hususlardan biri de bu tanımın kesin delile dayalı olan te'vili kapsam dışında bırakmasıdır. Şu hâlde onlara göre te'vil, kesin delile dayalı da (yakînî) olabilir. Bu usulcülerin te'vili kat'î/yakînî ve zannî olmak üzere ikiye ayırmaları tefsir ile te'vil arasında en azından zannilik-kat'îlik açısından fark görmediklerini net bir şekilde göstermektedir.

Bildiride de bu yaklaşım savunulmuş ve Hanefîlerin tefsir-te'vil ayırımı yapması eleştirilmiştir. Ancak kanaatimize Hanefîlerin tefsir-te'vil ayırımı gayet isabetli ve korunması gereken bir ayırmadır. Çünkü kabaca bir ifadeyle tefsir Allah adına konuşmak ve diğer yorumlara hayat hakkı tanımamak iken te'vil kendi adına konuşmak ve alternatif yorumlara da kapı aralamaktır. Ayrıca tefsir ve usul literatüründe tefsir ve te'vil kelimelerinin kullanımı incelendiğinde "Bu ayetin iki veya üç te'vili vardır" gibi ifadelerle o ayet hakkındaki subjektif kanaatlere işaret edilirken bir kelimenin veya ayetin tefsirinden söz edildiğinde sözlük anlamı vb. daha objektif ve ispatlanabilir hususlara işaret edildiği görülmektedir. Bu, her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmese de gelenekte tefsir ve te'vilin birbirinden farklı iki kullanıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

5. Te'vilin Çeşitleri

Sahih te'vilin tanımlarında da görüleceği üzere, bir te'vil işleminde “ihtimal ve delil” olmak üzere iki önemli unsur vardır. Delili itibarıyla te'vil makbul (sahih) ve merdud (fâsit/bâtıl) olmak üzere iki kısma ayrılır. Güçlü bir delile dayanan te'vil sahih; güçlü olmayan bir delile dayandırılan te'vil ise fâsittir. Hiçbir delile dayanmayan bir te'vil işlemi ise esasında te'vil demeyi hak etmeyen bir oyun ve eğlenceden, metni kendi görüşü lehine manipüle etmekten ibarettir.

İhtimal itibarıyla ise te'vil yakın, uzak ve müteazzir olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Muhtemel anlam bir çırpıda akla geliyorsa yakın te'vilden; epeyce bir düşünmeyi gerektiriyorsa uzak te'vilden söz edilir. Bir sözün hiç ihtimali olmayan bir anlama yorulması ise müteazzir te'vil olarak değerlendirilir. Müteazzir te'vilde delil ikame edilebilecek muhtemel bir anlam bulunmadığı için bu tür te'villerin butlanı kaçınılmazdır. Bâtınîlerin te'villerinin pek çoğunun bu üçüncü türden olduğu söylenebilir.

Nitekim Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin Te'vilât şerhinden şu nakli yapmaktadır:

“Sözün zâhirinin lügat itibarıyla ihtimalli olduğu ve şer'in/şeriatın reddetmediği te'viller makbuldür. Bâtınîlerin, dilin zâhirinin ihtimalli olduğu ve cihlerin dışında kalan ve çoğu, akla ve muhkem ayetlere muhalif olan te'villeri ise kabul edilemez; çünkü bunlar Kur'an'ı te'vil etmek değil; Kur'an'ı terk etmektir.”⁴

6. Te'vilin Sıhhati İçin Öne Sürülen Delil Objektif midir?

Burada sahih te'vil ile ilgili olarak bir hususa daha işaret etmekte yarar görüyoruz: Usulcülerin hemen tamamı te'vilin geçerli olabilmesi için dil kuralları çerçevesinde ve ihtimal dâhilinde olmasını yeterli görmemişler ve bunu güçlendirecek bir delil bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak yapılan te'vilin muhatap nezdinde geçerli kabul edilebilmesi için delilin de onun tarafından geçerli bir delil olması gerekir. Ne var ki bir delilin hüküm ispatında geçerli mi değil mi olduğu hususunda müctehidler arasında bir ittifaktan söz edilemez. Nitekim usul literatüründe “el-edilletü'l-fâside” veya “el-edille-

4 Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, Beyrut trs., I, 58.

tü'l-muhtelefü fihâ" başlığı altında -istihsan, maslahat, siyak delaleti, iktiran delaleti ve mefhum-i muhalefet gibi- müctehidler arasında tartışmalı olan pek çok delil ve delaleti yer verilir. Dolayısıyla bir müctehidin kendi delil anlayışı çerçevesinde zihninde bir yere oturttuğu te'vilin diğer mezhep ve müctehidler tarafından tartışma konusu edilmeye devam etmesi kaçınılmazdır. Çünkü sözelimi bir Hanefî fakihi tarafından istihsana dayalı olarak yapılan bir te'vilin, Şafii mezhebine mensup bir fakih tarafından telellüz ve teşehhi olarak niteleceği; Hanefîlerin ise mefhum-i muhalife dayalı bir te'vile sıcak bakmayacağı aşikârdır.

Maksadın daha iyi anlaşılması için iki alıntı yapalım. İbn Dakîkü'l-İd siyak delaletinin karakteri konusunda şöyle der: "Siyakın delaletine delil ikâme edil(e)mez ve bir sözle neyin kastedildiği anlaşılmakta iken muhatap buna dair ayrıca delil talep ederse bunu ortaya koymak hayli zor olur. Dolayısıyla siyakın delaleti konusunda araştırmacı dil zevkine başvurur; tartışmacı ise dini ve insafla başbaşa bırakılır."⁵

Şâfiî'den nakledilen şu söz de hâl karinesinin ispatının ne derece güç olduğunun ispatı açısından önemlidir: "Bir kimse bir süt çocuğunun bir kadının göğsünü ağzına alıp emdiğini görse sütün onun midesine ulaştığı konusunda en ufak kuşku duymaz, dolayısıyla onun o kadından süt emdiğine şahitlik edebilir. Ama böyle yapmak yerine kendisini şahitliğe sevkeden karineleri nakletmekle yetinse çocuğun o kadından süt emdiği bilgisi sabit olmaz. Çünkü hâkimin bir betimleme olarak dinlediği şeyler, gözle görmenin yerini tutamaz. Gözle gören kişiyi yakine ulaştıran şeyi kelimeler anlatmaya yetmez. En zeki insana "Öfkeli birinin gözündeki kızılık ile hastanın gözündeki kızılığı birbirinden ayırd et" denilse bunu anlatacak söz bulamaz. Çünkü sözler, karineleri anlatmakta kifayetsiz kalır."⁶

Bunun bir sonucu olarak Hanefîlerin kendilerince bir delil ile destekledikleri nice te'viller diğer mezhepler nezdinde bir itibar görmemiştir. Literal yorum denince akla gelen İbn Hazm, amelî sahada nass ile desteklenmeyen te'villere hiçbir değer atfetmemiş; yani delili nass ile sınırlamıştır. Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturidî fırkalarına mensup olan ulemanın haberî sıfatlara dair

5 Ebu'l-Feth Takıyyüddin Muhammed İbn Dakikü'l İd, *el-İhkâm*, Dâru Atlas, Riyad 1997, s. 270.

6 Ebû Abdillâh Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, Dâru'l-Kütübî, Beyrut 1994, I, 66.

te'villerini İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim te'vil değil, tahrif olarak nitelemiştir. Aslında bu olgu şunu göstermektedir: Te'vil, kurumsal bir yapı olan mezhep mensuplarının mezhep görüşleriyle uygun düşmeyen nassların üstünü çizmek yerine, mezhep görüşleriyle uyumlu hâle getirmek için başvurdukları bir araçtır. Nitekim Kerhî, usule dair risalesinde, **"Mezhebimizin görüşüne muhalif olan bütün ayet ve hadisler ya mensuh ya da müevveldir"** diyerek bu hususu gayet muhtasar ve net biçimde ifade etmiştir.

7. Te'vil Lafza Münhasır mıdır?

Fıkıh usulü literatüründe genel olarak te'vil lafızla ilişkili olarak ele alınmış olup fiillerde te'vil konusuna pek naif temaslar vardır. Literatürde Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnifine dair incelemeler mevcut olmakla birlikte bu konu te'vil ile ilişkilendirilmemiş ve genellikle sünnet başlığı altında incelenmiştir. Hz. Peygamber'in bir sözünde veya bir ayette geçen herhangi bir lafzın ne ifade ettiği önemli olduğu kadar Hz. Peygamber'in o sözünü hangi vasıfla söylediği de önemlidir. Bunun dikkate alınmaması hâlinde Hz. Peygamber'in kavli ve fiili tasarruflarının hemen tamamı peygamberlik tasarrufu olarak görülecek, bu ise uygulamada bir takım sorunları beraberinde getirecektir. Hz. Peygamber'in tasarruflarına dair farklı taksimler olmakla birlikte bunların en meşhuru Karafî'nin taksimidir. Bu taksime göre Hz. Peygamber'in tasarrufları, yargı, fetva ve imamet olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan ağır basan ve öne çıkan tasarruf ise tebliğ/fetva niteliğindeki tasarruflardır; çünkü Hz. Peygamber devlet idare etmek veya hâkimlik yapmak için değil; dinin ahkâmını öğretmek için gönderilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hâkim veya devlet başkanı olarak yaptığı ve daha sonraki hâkimleri ve devlet başkanlarını bağlamayan, olaya özgü veya mevcut durum ile ilgili tasarrufları da vardır.⁷

Bu konunun te'vil ile bağlantısı şudur: Te'vil, bir delile dayalı olarak lafzın zâhir anlamını terk edip muhtemel olan başka bir anlama yormak olduğuna göre burada da benzer bir işlem yapılmaktadır. Hz. Peygamber'in sözlü bir beyanında veya uygulamasında zâhir olan ve ilk akla gelen ihtimal tebliğ/fetva niteliğidir. Ancak müctehid bir delile/karineye dayanarak bu zâhiri terk edip

7 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karafî, *el-Furûk*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut trs., I, 205-209.

Hız. Peygamber'in kavli veya fiili herhangi bir tasarrufunu imamet veya yargı tasarrufu olarak değerdendirebilir. Sözelimi Hız. Peygamber من قتل قتيلاً فله سلبه (Savaş sırasında düşman askerlerinden birini öldüren kişi onun üzerindeki eşyaya sahip olur) buyurmuştur. Bir diğer hadiste ise من أحيا أرضاً ميتة فهي له (Çorak bir araziyi ihya/ıslah eden kişi ona malik olur) buyurmuştur.

Kimi müctehidler her iki beyanın da bir peygamberlik tasarrufu olduğunu ve hadislerde ifade edilen hükmün dinî nitelikte genel geçer bir hüküm olduğunu savunurken kimileri de bunlardan ilkinin bir komutanlık tasarrufu, ikincisinin ise imamet tasarrufu olduğunu, dolayısıyla komutan ve imam tarafından bir maslahata binaen uygulabileceğini veya terk edilebileceğini savunmuşlardır. Bu hadislerdeki *katil*, *seleb*, *ihya* vesair kelime teklerinin zâhir ve muhtemel anlamlarını tespit başka; bir bütün olarak bu sözün hangi vasıfla söylendiğini tespit ise başkadır. Ne var ki usul literatürünün hemen tamamında te'vil konusu lafza münhasır kalmış, fiillerdeki te'vil ihmal edilmiştir. Bu tür meselelerin de te'vil kapsamına girdiği nazardan dûr tutulmamalıdır.

Vallahu a'lem.

Soru ve Cevaplar

Prof. Dr. Halis Albayrak (Oturum Başkanı): Osman Hocam'a çok teşekkür ediyorum. Toparlamamın toparlaması oldu galiba. Ama size de söz vereceğim Ferhat Hocam. Ancak birkaç cümleyle bu tefsir-te'vil konusuna çok kısa bir katkıda bulunmak istiyorum. Daha önce de aslında bir şekilde tekrarlandı. Şimdi mesele şudur: Manayı nasıl tespit edeceksiniz?

Mana; bugün, mesela burada oturuyorsunuz. Burada konuşuluyor ve siz de bir şeyler anlıyorsunuz. Ve burada mümkün mertebe konuşmacılar açık olmaya çalışıyor. Bazen bilmediğiniz ilmî kavramlar -ilmî mebhâs olduğu için- geçiyor, belki onlara aşına olmadığınız için onları anlayamayabiliyorsunuz. Ama vahiy söz konusu olduğunda, bilmeliyiz ki vahiy ilmî kavramlar kullanmaz. Nübüvvetin şanındandır; ilmî kavramlar kullanmaz. İnsanların anlayacağı kavramlarla, kelimelerle konuşur ki bunu Ferhat Hocam çok güzel bir biçimde açıkladı. Orada, o bağlamda bulunanlar, onu yaşayanlar onu anlarlar ve iyi ki anlamışlar ve bize de bir şekilde malzeme intikal etmiş. Sahabeden ve tâbiünden gelen malzeme var ve bunların ışığında da biz o bağlamda Allah'ın ne dediği konusunda bir fikre sahip oluyoruz. Bu, bu kadar basit bir şey. Yani, basitçe formüle edersek: *Söz + Bağlam = Anlam*.

Bağlamsız sözün anlamından söz edemiyoruz. Zaten o zaman da anlamları çoğaltıyoruz; yetmiş de oluyor, yedi bin de oluyor anlamı... Bunun adına ne dersiniz deyin. Allah bağlamda ne söylemişse, onu anlamamın adına ister tefsir deyin ister te'vil deyin; ama ne dersiniz deyin orada bir anlama gerçekleşiyor. Yani orada bir anlam var. Peki, fakihler ve mütekellimler ne yapmıştır? Onların Kur'an'ın kelimelerinin ahvaliyle ilgilenmek gibi bir durumları yok. Var, ama onlar işin temelinde

Şimdi, Süleyman el-Kâfiyeci tefsiri çok esaslı bir biçimde tanımlıyor. Nihat Uzun hocamız ona yer vermedi. Diyor ki: "Muradullahı anlamak için kelimâtul-Kur'an'ın ahvalini taharri eylemektir". Bakın, "kelimâtul-Kur'an'ın ahvalini taharri eylemektir". Ne demek? "Kur'an kelimelerinin durumlarını araştırmaktır". Baktığımızda zaten ilk müfessirlerin de yaptığı budur, başka

bir şey değildir. Bir cümleyi topluca açıkladıklarını da göremezsiniz. Kelime kelime; “şu kelime ne anlama geliyordu o zaman/dönem”, işte onu açıklıyorlar, bu kadar basit. Hatta “yâ eyyühellezîne âmenû” hitabını bile açıklıyorlar. Parantezi kapatıyorlar “*Yâ benî Sakîfete...*”, yani “Ey Sakîfeoğulları” diyor. “Yâ eyyühellezîne âmenuttekullâh vezerû mâ bakîye mine’r-ribâ’ in küntüm mü’minîn”... Burada da “yâ eyyühellezîne âmenû” de, parantezi aç “*Ey Benî Sakîfete...*” Yani bir muhatabı var onun. Sakîfeoğulları, faiz alacaklarını hâlâ istiyorlar; tahsil etmek istiyorlar Muğireoğullarından. Allah da diyor ki, “Yapmayın bunu, böyle şey olur mu?”. “*Zerû mâ bakîye mine’r-ribâ’*”, yani “*Bırakın, terk edin!*”. Dolayısıyla, bunun adına ister tefsir deyin ister te’vil deyin.

Peki, bunun adında Mâturidî ne demiş? O, “tefsir” demiş. Buna başka bir şey de diyebilirsiniz tabii. Ancak mütekellimler ve fakihlere bakarsak, “Nasıl inanmalıyız?” sorusuna kim cevap veriyor? Mütekellimler. “Nasıl inanmalıyız? İnandığımız şey nedir? Allah’ın evrenle ilişkisi nasıldır ve nasıl olmalıdır?”. Yani -meli, -malı sorusuna cevap veriyor. Anlamanın peşinde değil. Dolayısıyla te’vil yapmak zorunda zaten. Te’vil onun için zorunluluk.

Peki, fakih ne yapıyor? Fakihin kaynağı sadece Kur’an mı? Hayır, hayatın her yönü; yani örf de onun kaynağı, sünnet de vs. onun kaynağı. Dolayısıyla, ister istemez yorum yapmak zorunda. Kelamcı ile fakihin yaptığını ben şöyle tanımlıyorum izninizle: Aslında mana veya tefsir gibi bir çalışma ve çaba içerisinde değil. Yani Kur’an’ın indiği dönemdeki anlamını araştırmak istemiyor. Fakih hangi coğrafyada veya hangi bölgede, hangi tarih diliminde yaşıyorsa o dönemde bir müslüman olarak “Ne yapmalı?” sorusuna cevap veriyor. O zaman ister istemez kültür, o dönemin şeraiti vs. devreye giriyor ve hâliyle yorum devreye giriyor. Biz buna artık “tefsir” diyemiyoruz. Ben “te’vil” de demek istemiyorum neredeyse ama yerleşik bir kavram olduğu için diyorum. Bunu demek zorunda kaldığımız için diyorum. Aslında buna ben “komünikasyon-iletişim” diyorum: “Kur’an’ın oturmuş manası ile iletişim”. Bunu Nihat Hocam çok güzel tebarüz ettirdi: Kur’an’ın manasıyla iletişim.

Orada mana var. Siz ne yapacaksınız o manayla? Ne yaparsanız yapın, ama yapın! Mütekellim de bunu yapacak fakih de bunu yapacak gibi geliyor bana. Dolayısıyla tefsiri, zemini sağlam, somut verilere dayalı bir şey gibi görüyorum ben. Adını tefsir diye koyuyorum, Mâturidî’nin koyduğu gibi. Daha doğrusu onu benimsiyorum. Burada Ferhat Hocam’la tabii aynı yerde durmuyoruz. Ama Osman Hocam’la aynı yerde duruyoruz.

Ben bu kısa açıklamayı yapmış oldum, sabrınıza güven duyarak. Ferhat Hocam belki bir noktayı tebarüz ettirecek. Ona şimdi söz veriyorum.

Prof. Dr. Ferhat Koca: Teşekkür ederim. Osman Bey kardeşim bu “müteazzir te’vil” şikkını saymamış dedi. Doğrusu bu müteazzir te’vil zaten imkânsız dedik. Dolayısıyla bu bir te’vil değil, bunun bir gerçekliği yok, eğitim ve öğretimde de kolaylık olsun diye “yakın ve uzak te’vil” şeklinde ikili tasnifi ben yeterli buldum.

İkincisi ise eylemlerde, tasarruflarda te’vil olabileceği meselesi ki buna girmedim. Çünkü te’vil delilleri tahsis delilleridir dediğimiz zaman; tahsis delilleri zaten şekli belirler, sünnetin tahsis delili oluşur. İçerisinde ef’alu’n-Nebi’nin tahsis edilip edilmemesi, yani te’vil edilip edilmemesi bu konuyla alakalıdır. Dolayısıyla ben yazıyı uzatmamak için o tür ayrıntılara girmemiş oldum. Arkadaşımızın değerlendirmeleri için çok teşekkür ediyorum.

Halis Albayrak: Teşekkür ederim Ferhat Hocam. Vaktimiz epey daraldı. Bilemiyorum soru alalım mı? İsterseniz üç soru alıp oturumu tamamlayalım.

Bir Dinleyici: Öncelikle teşekkür ederim, vermiş olduğunuz bilgiler için, bizi aydınlattınız. Sempozyum sabah saat 09.30 gibi başladı. Fakat sempozyumun başlığı “Kur’an’ın Bâtını ve İşârî Yorumu” ve benim takip ettiğim kadarıyla yaklaşık dört ya da beş ayet okundu; onlar da kısmî olarak okundu. Daha fazla ayet okunabilirdi.

Kur’an’ın “işârî yorumuyla” ilgili; Kur’an’da Nisâ suresi 159. ayette –Şeytandan Allah’a sığınırım- “*Andolsun Kitap ehlinde, ölmeden önce ona inanmayacak kimse yoktur*” diyor Hz. İsa için. Biliyorsunuz, Hz. İsa döneminde on iki havarisi dışında kendisine iman etti. Ve andığım ayet de kendisine ölmeden önce Kitap ehlinde iman etmeyecek kimsenin kalmayacağını bildiriyor. İşârî yorum olarak bunun cevabını rica edecektim sizden. Teşekkür ederim.

Halis Albayrak: “*ve in min ehlil kitâbi illâ le-yü’minenne bibî kable mev-tibî, ve yevmel kıyâmeti yekûnu aleyhim şebîdâ*”.¹ Ben şimdi, manasını vermiş olduğunuz ayeti okudum. Ben buna cevap verecek durumda değilim. Çünkü

işârî yorum yapmıyorum. Orada müfessirler zaten gereken açıklamaları yapmışlar. Oradaki zamirle alakalı iki ihtimal vardır. O iki ihtimal üzerinde de müfessirlerimiz dururlar; İsa'nın ölümünden önce mi yoksa başka bir şeyi mi kastediyor, bunu ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla iki tane görüş var. Tefsirle iştigal edenler olarak biz, karineler olursa bu iki görüşten birisini tercih ederiz. Yani işârî yorum yapmıyoruz burada biz.

Aynı Dinleyici: Bir başka ayette “*Onu kesin olarak öldürmediler*” diyor.

Halis Albayrak: Siz Arapça biliyor musunuz?

Aynı Dinleyici: Hayır, sadece bir araştırma bilgisi olarak söylüyorum ben bunu.

Halis Albayrak: Peki Melih Bey, bu merakınızı devam ettirin, bu soruları hep sormaya devam edin bence.

Aynı Dinleyici: Ama bu muhkem bir ayet. Ayette kesin olarak Hz. İsa'yı öldürmediğini belirtiyor Allah.

Halis Albayrak: Evet, başka bir ayette de “*innî mütevevfiķe ileyye ve mutabbiruk*” diyor. Dolayısıyla bir ayete bakıp başka ayetlere bakmıyorsunuz. Ben hafız olduğum için bütün ayetlere bakıyorum.

Prof. Dr. Kadir Özköse: Ben biraz sondan bir yerden alarak; alanımıza yönelik bazı değerlendirmeler olduğu için o anlamda söz aldım. Şimdi İbnü'l-Arabî son oturumda, gerek hocalarımızın biraz günah keçisi olarak seçilmiş gözük-tü bana. Her şeyden önce İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımları İbnü'l-Arabî ile doğmuş değil. İbnü'l-Arabî'den önce, onun ortaya koymuş olduğu görüşler bağlamında Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî gibi eski döneme, zühd dönemine kadar yani miladî 800'lü yıllara kadar inebilirsiniz. Daha da önceki bir dönem anlamında Bâyezîd-i Bistâmî'ye, Hallâc-ı Mansur'a, Zünnûn-ı Mısırî'ye inebilirsiniz. Hatta kimi yaklaşımları Hasan-ı Basrî'den söz ederek gerçekleştirebilirsiniz.

Benim önceki konuşmamdaki -zühd dönemine veya ilk dönemlere ait olarak ifade etmiyorum- değerlendirmelerim İbnü'l-Arabî'yi de kapsayacak

şekilde genel bir değerlendirmeydi. Bu çerçeve içerisinde biz İbnü'l-Arabî'nin bilhassa ahkâm ayetleri konusunda veya ibarelerin fikhî boyutları konusunda en az Zâhirîler kadar zâhirî bir yaklaşımı benimsediğini ki *Fütûhât*'ın özellikle dördüncü ve beşinci ciltlerini okuduğumuz zaman, ibadetlerin zâhirî hükümlerine dayanarak vermiş olduğu verilerin bir Ehl-i Sünnet çizgisindeki, Eş'arî çizgisindeki, Hanefî çizgisindeki, Zâhirî çizgideki fukahânın yaklaşımlarıyla örtüşen tabloyu görüyorsunuz. Veya itikadî konuları ele alırken, bilhassa İlâhî Zat, yani Allah Teâlâ'nın zatını ele alırken, en az Mu'tezile kadar tenzihçi bir yaklaşım benimsediğini; hatta ehadiyyet mertebesinde, Allah Teâlâ'nın zatının esma ve sıfatlardan da münezzehe olduğunu, âlemlerden müstağni olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz.

İbnü'l-Arabî'nin âlem tasavvurunu belirtirken, gerek kozmolojik gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik yaklaşımlarıyla, İslam itikadına, ibadetine, ahlakına alternatif bir duruş sergileyen bir düşünür değil, İslam ahlakını kendi mihveri içerisinde değerlendiren bir sûfî olduğunu görmekteyiz. Zira o, vahdet-i vücud derken asla "vahdet-i mevcud"u kastetmiyor. Yani varlığın tek olduğunu, mutlak olduğunu ve onun dışındaki var olanların zatî olduğunu; -varlık mertebelerini belirtirken- yaratılışın da İlâhî Zat'ın iradesiyle esmasının tecellisi sonucunda vücut bulan, Allah'ın kelimeleri anlamındaki mevcudatın oluştuğunu ifade ediyor. Ve ben bu doğrultu içerisinde İbnü'l-Arabî'nin ilme'l-yakîn ve ayn'e'l-yakînin ötesinde hakka'l yakîn boyutunda idrak geleneğini ortaya koymaya çalıştığını, onun metafizik tasavvurlarını ben felsefî akımlar, ideolojik veya başka dinlerdeki transferlerinden ziyade onun kendini filozoflardan çok muhaddislere yakın gördüğünü ve muhaddislerin verilerinden hareketle değerlendirildiğini görüyorum. Bu anlamda klişe reddiye geleneğinden ziyade, metinleri bir bütün olarak okuyarak İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinin ki bunun başında, kendisinin ıstılahlara yüklediği anlamları görmeden, benim ıstılahlarım hakkında bir tartışma açılmasını, başkalarının tartışma açmasını da yersiz gördüğünü düşünüyorum.

Halis Albayrak: Teşekkür ederim. Cevap hakkı doğurmayacak şekilde soru veya katkılarınız olursa mutlu oluruz. Çünkü vaktimiz kalmadı. Artık son sorumluyu almış olalım ama ondan önce Ferhat Hocam cevap hakkı doğduğuna inanıyor, bir cümlelik söz verelim kendisine.

Ferhat Koca: Şimdi, Amerika'yı yeniden keşfetmeye hacet yok. Buradaki dinleyicilerimizin hepsi gerçekten ya hoca ya da öğrenci. Öğrenci arkadaşlarımıza; İbnü'l-Arabî'nin lehinde olan kitaplar var, aleyhinde olan kitaplar var. Mesela Teftâzânî gibi âlimler, şahsiyetler onun aleyhinde birtakım kitaplar yazmışlar. Doğruyu bulmak için öğrenci arkadaşlarımıza lehinde ve aleyhinde olan kitapları okumalarını, sonra da asıl kaynaklara doğru gitmelerini tavsiye ederim. Bu meseleyi burada halledemeyiz. Bu çok eski bir tartışma. Arkadaşımız (Kadir Özköse) bu kanaatlere sahip, saygı duyuyorum. Ben de kanaatlerimi ifade ettim, umarım ki saygı duyanlar vardır. Gerisini genel ve geniş okumalara havale etmiş olalım. Ben Kadir Bey'i çok samimi bir dost olarak görüyorum, biliyorum. Daha önceden sebkât etmiş dostluğumuz, arkadaşlığımız var. Dolayısıyla o dostluğumuz bakidir. Burada herhangi bir konuda görüş ayrılığı içerisinde olmamız her zaman mümkündür. Değerli kardeşlerimiz ilgili kitapları okurlarsa, kendileri de bir sonuca varmış olurlar. Ben bu kadar söylemiş olayım.

Halis Albayrak: Son sorumuzu alalım. Buyurun.

Bir Dinleyici: Cevap almak istediğim soru şu: Özellikle konuşmanızın ikinci bölümünde meselenin paradigma meselesi olduğunu, aslında usullerin tartışılmaz olduğunu söylediğinizi anladım. Ondan sonra, aslında hepsinin de müçtehid olduğunu, hepsinin de geçerli olabileceğini, yani hepsinin kabul edilebileceğini söylediniz. Ondan sonra bir daha ilhamı eleştirdiniz. Ne dediniz anlamadım? Açıklık getirirseniz sevinirim.

Ferhat Koca: Teşekkür ederim. O zaman daha açık söyleyelim. Ben de çok açık konuştuğumu zannediyordum. Efendim, usul-i fıkıhta sahih bir te'vilin olabilmesi için lafzın te'vile elverişli olması gerekir; te'vil edilen manaya muhtemel olması gerekir ve bu te'vile gitmeyi gerektiren şeri bir delilin bulunması gerekir. Bu şartları taşıyorsa, ister müçtehidin içtihadı isterse sūfînin şahsi tecrübesi kabulümüzdür. Bu kadar.

Halis Albayrak: Şimdi programın akışı içerisinde Mustafa Hocam bir değerlendirme konuşması yapacak. Ben bu oturumu aslında kapatmış oluyorum. Ama kapanış konuşması olarak Mustafa Öztürk hocamız size hitap edecek. Ben ilgiyle izlediğiniz için hepinize teşekkür ediyorum. Sağolun, varolun.

KAPANIŞ VE DEĞERLENDİRME KONUŞMASI

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Muhterem hâzirûn, saygıdeğer hocalarım, KURAMER'in "İmkân, Sınır ve Sorun Açısından Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu" başlıklı sempozyum programı davetine icabet ederek bizi onurlandırdınız. Özellikle tebliğci ve müzakereci hocalarımız uzak yerlerden gelerek programa çok değerli katkılarda bulundular. Bu yüzden, tüm hocalarıma yürekten teşekkür ediyorum. Kur'an'ın bâtinî ve işârî yorumuyla ilgili bu programın planlama aşaması ile bugün burada hep birlikte idrak ettiğimiz icra safhası arasındaki zaman aralığı sadece birkaç ay kadardı. Değerli hocalarımız bu dar zaman aralığında, muhtemelen başka ilmî çalışmalarını da az çok aksatma pahasına tebliğlerini hazırlayıp burada sunmalarından ötürü şükranla anılmayı ayrıca hak ettiler.

Sempozyum programını başından beri kesintisiz olarak takip eden tüm değerli katılımcılara da hususen teşekkür ediyorum. Çünkü insanın dinleme ve fikrî yoğunluklu konuşmaları zihnen takip etme kapasitesi hakikaten çok sınırlı; özellikle de İstanbul gibi yoğun telaş ve stres üreten bir şehrin sakinleri olarak dinleme kapasitemiz çok daha sınırlı... Hâl böyleyken, birçok katılımcı takat sınırlarını zorlarcasına saatlerdir pür dikkat dinleme ve zihnî takip hâlinde. Fakat an itibarıyla dayanma ve direnme sınırlarımızın son raddesine geldiğimiz farkındayım, bu yüzden de konuşmamı programın temel hedefi ve fikrî çerçevesine ilişkin genel mülâhazalarla noktalamak istiyorum.

Bâtınî ve işârî yorum diye tabir ettiğimiz şey, geçmişte ve günümüzde "Bu hamur çok su kaldırır" sözünü hatırlatan problemleri bir mesele olarak karşımıza çıktığı için, sempozyum programını oluştururken burada sırf bizim doğru bildiğimiz istikamette konuşulsun, tüm tebliğler bizim tercih ettiğimiz tefsir-te'vil paradigmasına göre hazırlansın, keza müzakereler de aynı minvalde olsun, biz de böylece duymak istediklerimizi duymuş olmanın manevi hazzıyla programı tamamına erdirmiş olalım, diye düşünmedik. Bilakis farklı fikirler ve

görüşler karşıtlarıyla birlikte ortaya konulsun, yani müsâdeme-i efkâr olsun ve buradan az çok bârika-i hakikat doğsun istedik. Kaldı ki Türkiye'nin bugünkü gergin sosyolojisi dikkate alındığında, çok sesliliğin zenginlik olarak telakki edildiği bu tür ilmî programlar ve platformlara duyulan ihtiyacın çok zaruri bir ihtiyaç olduğu da kendiliğinden anlaşılır.

Muhafazakâr müslüman kitlelerin son beş-on yıldan bu yana dinî alanda büyük refaha kavuştukları malum; ancak bu refahın giderek nimet azgınlığı denebilecek bir duruma evrildiği de kuşkusuz... Ne yazık ki din hâl-i hazırda basbayağı israf ve tüketim nesnesine dönüşmüş, dönüştürülmüş hâlde... Üstüne üstlük günümüzde din üzerinden dinî referanslara yoğun atıflarla konuşmak kariyer networklerinin vazgeçilmez unsuru olarak algılandığından, “en sahih din, en sahih dindarlık” söylemleri de maalesef operasyonel söylemlere dönüşmüş hâlde... Hâl böyle olunca, din herkesin kendi hakikatini başkasına dikte etme, hatta muarız veya hasım olarak kodlanan çevreler ve zümreleri terbiye edip yola getirme vesilesine de dönüştü. Ancak biz giderek yükselen bu sosyolojik trendin aksine, hakikatin bizden çok daha büyük bir şey olduğuna, hiçbir insan, grup, fırka ve mezhepte hakikati tek başına temellük etme imkân ve istidadının bulunmadığına yürekten inandığımız için, KURAMER bünyesinde farklı hakikat iddialarının özgürce dile getirilip tartışılması gerektiği ilkesini benimsedik ve bu ilkedен ödün vermemeyi ilmî-entelektüel haysiyet olarak telakki ettik.

Sempozyum konusuna gelirsek, bâtinî ve işârî yorum dediğimiz şey, özellikle klasik Sünnî kaynaklarda teknik ya da terimsel olarak birbirinden farklı iki kategori olarak görülüp az çok farklı şekillerde tarif edilmekle birlikte, aslında her ikisi de gerek kutsal metin tasavvuru gerek te'vil tarzı itibarıyla aynı epistemolojik paradigma ve zihinsel mekanizmanın ürünüdür. Dolayısıyla bu konuda İsmâîliyye, Karmatiyye gibi aşırı Şîî fırkalara atıfla “Bâtınî te'vil düpedüz heretiklik, işârî yorum manevî zenginliktir” gibi bir kategorik ayırım yapmak, kanaatimce yanlış ve yanıltıcıdır.

Öncelikle her iki yorum tarzı da zâhir-bâtın ayırımına dayanır ve bu ayırımda zâhir “kabuk”, bâtin “öz” olarak algılanıp tanımlanır. Aslında varlık âlemindeki bir nesnenin ya da kutsal metindeki bir lafzın bâtinî, içrek anlamına dair ezoterik ve spekülâtif karakterli tüm yorumsal yönelimlerde de böyle bir ayırım mevcuttur. Mesela, sayı gizemciliğiyle tanınan Yeni Pisagorculuktan Yeni Eflatunculuk gibi hermetik ve gnostik felsefelerin âlemdeki her şeyi

çift boyutlu görme alışkanlıklarını biraz irdeleyin, karşınıza zâhir-bâtın ayrımı çıkar. Gerçekte Şîî-İsmâîlî gelenekteki “bâtınî te’vil” nazariyesinde işleyen mekanizma ile özellikle Muhyiddîn İbnü’l-Arabî [ö. 638/1240], İbn Seb’in [ö. 669/1270], Abdürrezzâk el-Kâşânî [ö. 736/1335] gibi, tasavvufun daha ziyade felsefesine kafa yoran mutasavvıfların nassları anlama ve yorumlama tarzında işleyen mekanizma arasındaki fark, suret farkından ibarettir. Yani Şîî İsmâîlî, Karmâtî bâtınî te’vilde, sözelimi “hac” kavramındaki asıl içrek anlam “İmam”a yönelmekse, bu anlam tasavvufî-işârî te’vilde de “şeyhe yönelip ona gönül bağlama”ya evrilebilir.

Sempozyumda sunulan tebliğlerden çok istifade ettim; fakat gerek Şîî bâtınî te’ville, gerek tasavvufî-işârî te’ville ilgili epistemolojik ve hermenötik analizleri yeterli bulmadığımı açıkça belirtmeliyim. Hâliyle, konunun kısmen eksik kaldığını düşündüğüm bu boyutu hakkında birkaç kelam etmek isterim. Öncelikle tasavvufî gelenek, “Siz sınırlı sayıdaki Kur’an ayetlerinden bitmez tükenmez, hatta akla hayale gelmez onca işârî, remzî, sembolik manayı nasıl üretiyorsunuz?” sorusuna ne şekilde cevap veriyor ve bu cevabı nasıl gerekçelendiriyor, meselesi üzerinde durmak gerektiği kanaatindeyim.

Meşhur sûfî âlim Ebû Nuaym el-İsfahânî [ö. 430/1038] *Hilyetü’l-Evliyâ* adlı eserinde aktardığı bir rivayete göre hâtiften gelen bir ses Hz. Musa’ya Kur’an hakkında şöyle demiştir: *innemâ meselü kitâbi ahmede fi’l-kütübi bi-menzileti viâin fîhi lebenün küllemâ mehadtebû ebraçte zübdetebû...* [Bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Kahire 1974, X, 12]. Bu sözün meali şudur: Ahmed’e (Muhammed’e) gönderilen Kur’an’ın diğer bütün kutsal kitaplar arasındaki konumu, içinde süt bulunan bir yayığa benzer ki onu her çalkalayışında tereyağı ve kaymak çıkarırsın...

Bunun içindir ki Medyenîyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen [ö. 594/1198], “Bir mürid Kur’an’da her istediğini bulmadıkça gerçek mürid değildir; son derece genel, geniş ve kapsayıcı olmayan hiçbir kelam da Kur’an değildir” diyerek insanoğlunun her ne ararsa Kur’an’da bulacağını söylemiştir. Peki, Kur’an metnindeki anlamların sonsuzluk ve sınırsızlığından dem vurulması, her bir Kur’an lafzının semantik açıdan kırkambar gibi algılanması nasıl bir teolojik tasavvura dayanıyor?

Kuşkusuz bu mesele üzerinde de durmak gerekiyor; çünkü İslam geleneğinde dirayet niteliğindeki her türlü tefsir-te’vil tarzı öncelikle kelâmî ön kabullere göre belirleniyor. Meşhur mutasavvıf Sehl et-Tüsterî [ö. 283/896] -ki

bu mutasavvıf ilk defa Şîî kültür havzasında ortaya çıkan Nûr-ı Muhammedî, Abdal, Evtâd, Kutub gibi kavramları tasavvufî geleneğe taşımak ve böylece Şîilik ile tasavvuf arasında köprü kurmakla tanınıyor- bu konuda bize ışık tutuyor. Tüsterî, Kehf suresinin 109. ayetini yorumlarken, “Kur'an Allah'ın ilminin bir parçasıdır. İnsanoğluna Kur'an'daki her bir harfle ilgili olarak bin fehm, idrak, anlayış, kavrayış imkânı bahşedilse, yine de o harfte saklı olan ilâhî ilmi tüketemez. Çünkü Kur'an Allah'ın kadîm kelimidir. Kelam Allah'ın sıfatıdır. O'nun sıfatı namütenahi olduğuna göre kelimadaki anlamlar da namütenahidir” diyor. Bu noktada, “Peki, biz bu sonsuz ve sınırsız anlam deryasından ne kadar nasiplenebiliriz?” gibi bir istifham akla gelebilir. Tüsterî, “Veli kullarının kalplerine Allah'ın bahşettiği enginlik nispetinde...” diyerek böyle bir istifhamı gideriyor.

Tüsterî bu son ifadesiyle, “Siz riyazet, mücahede, mükâşefe gibi tecrübeler sayesinde kat ettiğiniz manevi mesafe ve eriştiğiniz mertebeye mütenasip olarak Allah'ın kelimadaki sonsuz ve sınırsız anlam deryasından bir şeyler elde edebilirsiniz” demek istiyor. Bu söz tasavvufî ıstılahlarla formüle edilmiş görünse de arka plandaki ana fikir erken dönem Ehl-i Hadis ekolünce benimsenen “kelâm-ı kadîm” telakkisinden başka bir şey değildir. Bu telakkiyle paralellik arz eden birtakım mitolojik tasavvurların Zerkeşi [ö. 794/1392] ve Suyûtî [ö. 911/1505] gibi beyan âlimlerince Ulûmü'l-Kur'an kitaplarına taşındığı da vakidir. Bu iki âlimin “Kur'an vahyinin nüzul keyfiyeti” başlığı altında zikrettikleri ilk görüş çerçevesinde Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'daki varlığından bahsedilir, ardından Levh-i Mahfuz Kur'an'ındaki her bir harfin Kaf Dağı büyüklüğünde olduğu ve her harfin altında sayısız mana bulunduğu belirtilir.

Özellikle imamet konusundaki mitolojik tahayyüllere düşkünlükle maruf olan Şîî-İmâmî geleneğin usûlî/reyci kolunda böyle bir Kur'an tasavvuru yoktur. Usûlî Şîiler Mu'tezile kelimacılarıyla aynı istikamette, Kur'an'ın mahlûk, muhdes olduğunu kabul eder, dolayısıyla Kur'an elfazındaki manaların da Arap dilinin imkân ve sınırlarıyla çerçevelenmiş olduğu fikrini benimserler. Buna mukabil bâtınî te'vilcilerle nam salan Şîî-İsmâîlî gelenek “Kur'an kadimdir” görüşünü tercih eder. Elbette Kur'an kadîm olmalı ki aradığınız her şeyi onda bulabilesiniz, onu her konuda konuşturabilesiniz. Bu husus Şîî İsmâiliyye için böyle olduğu gibi Sûfiyye için de böyledir. Yani Kur'an kadîm, anlam dünyası da sonsuz ve sınırsız olmalı ki keşf ve ilham yoluyla zihnimize düşen her fikri Kur'an'a refere edebilirsiniz...

Bâtînî ve işârî yorum geleneklerinde, “Kur’an’daki her bir ayetin bir zahır/zâhiri, bir batnî/bâtını, bir haddi ve bir de matlaı vardır” şeklindeki rivayet çok önemli bir meşruiyet argümanı olarak karşımıza çıkar. Bu rivayet kimi kaynaklarda sahâbî Abdullah b. Mes’ûd [ö. 32/653] vasıtasıyla Hz. Peygamber’in sözü olarak nakledilse de çoğu kaynakta bunun sahâbî veya tâbîî sözü olarak kaydedildiği görülür. Rivayetdeki “had” ve “matla/muttala” kelimeleriyle neye atıfta bulunulduğu hayli belirsizdir. Sanki herkes içinden geçen anlamı bu iki kelimeye yüklemiş gibidir. Meselenin bu boyutu bir yana, İbn Teymiyye [ö. 728/1328] zâhir ve bâtın ilmine dair risalesinde, bu rivayetin uydurma hadis kategorisinde olduğunu, ilim/hadis ehlinde hiç kimsenin böyle bir rivayette bulunmadığını özellikle zikretmiş ve her ayetin zâhir, bâtın, had ve matla’ olmak üzere dört anlam boyutuna sahip olduğu yönündeki rivayetin Hasan-ı Basrî [ö. 110/728] tarafından mevkuf ve mürsel olarak nakledildiğine dikkat çekmiştir.

Burada söz konusu edilen “ilim ehli”nden maksat, Şu’be b. Haccâc [ö. 160/776], Süfyân b. Uyeyne [ö. 198/814], İbn Ebî Şeybe [ö. 235/849] gibi Ehl-i Hadis ekolünün meşhurve öncü simaları olsa gerektir. İbn Teymiyye’nin konuyla ilgili bu tespitlerini yabana atmamak gerekir. Çünkü onun “din haber, eser ve selefi taklitten ibarettir” anlayışını savunan Ehl-i Hadis çizgisini sistematik Selefilîğe dönüştürdüğü, dolayısıyla hadis ve rivayet konusunda son derece donanımlı, titiz, muhakkik bir âlim olduğu bilinmektedir.

Gelinen bu noktada, “Peki, Kur’an’daki anlam potansiyeli klasik fıkıh usulünde çerçevesi belirlenen te’vil dairesi içerisinde sadece ibarenin, işaretin ve iktizanın yahut da salt mantuk ve mefhumun delaletiyle mi sınırlıdır?” şeklinde bir istifham söz konusu olabilir. Bu bağlamda Kur’an’daki anlam potansiyelini fıkıh usulündeki te’vil marifetiyle tüketebileceğimizi söylemediğimizi hususen belirtmemiz gerekir. Ancak bu vesileyle şunu da söylememiz gerekir: Arap dili ve mantık kuralları dâhilinde Kur’an metninden istinbat ve istihraç ettiğimiz anlamlar bir bakıma kanonik anlamlardır. Çünkü bu anlamlar gerek dilsel gerek rivayet temelli tarihsel bilgiler çerçevesinde hesabı verilebilir anlamlardır. Buna mukabil Kur’an metninden üretilen apokrif anlamlar da vardır. Apokrif demek, tamamen asılsız, uydurma ya da amiyane tabirle üfürme mahsulü demek değildir. Apokrif anlam dil, tarih ve mantık verilerine dayalı tefsir-te’vil metodolojisi içerisinde tescillenmeyen, üzerine bağlayıcı hüküm bina edilemeyen gayr-i resmî anlam demektir. Sûfîlerin keşf ve ilham

yoluyla ürettikleri işârî, remzî anlamlar bu kabildendir. Yani tamamen öznel, kişiseldir. Bir mümin olarak abdest alır, rahleyi önünüze çeker ve huşu içinde Kur'an'ı okumaya başlarsınız. Bu sırada okuduğunuz bir ayet size o güne değin hiç hissetmediğiniz bir manevi duygu yaşatabilir, zihninizde yepyeni anlamlar çağrıştıracaktır, gönül dünyanızda farklı pencereler açabilir. Evet, mümin insanlar olarak her birimiz bu tür manevi hâller ve tecrübeler yaşayabilir. Hiç kimse herhangi birimizin Kur'an okurken hangi duygu hâlini tecrübe edeceğine, zihninizde ne tür fikirler belireceğine karar verme yetkisini haiz değildir. Lakin biz de Kur'an'la kurduğumuz özel ilişki içerisinde zihniniz ve kalbimizde beliren birtakım anlam ve çağrışımları kanonikleştirme hakkına sahip değiliz.

Tasavvufî gelenekteki işârî yorumlarla ilgili sıkıntı tam bu noktada kendini gösterir. İlginçtir, tasavvuf edebiyatında kerametler, manevî hâller ve makamların mahrem tutulması, fâş olunmaması gerektiğine dair çok güçlü söylemler ve retorikler vardır. Fakat ne hikmetse kerametden menâkıba, her türlü manevi hâlden makama kadar, ehl-i tasavvufun fâş olmadık hemen hiçbir sırrı kalmamış gibidir. Keza Sûfiyye'nin keşf ve ilham yoluyla Kur'an'dan istinbat ve istihraç ettikleri sayısız işârî, remzî anlamların tümü de miri malı gibi orta yerdedir ve çoğu zamanda büyük bir hevesle teşhir edilir.

Yeri gelmişken, özellikle müesses tasavvuf geleneğindeki ciddi bir soruna dikkat çekmek gerekir. Derûnî ve samimi dinî tecrübe anlamında tasavvuf bugünkü sosyolojide belki her şeyden daha çok ihtiyaç duyduğumuz bir şeydir. Çünkü günümüzdeki genel dindarlık tarzı, Nikola Tesla'nın, "O kadar cahilsiniz ki dininiz var diye ahlaka ihtiyacınız kalmadığını sanıyorsunuz" sözünü hatırlatıyor. Bu bakımdan, ister zühd ve zâhidlik deyin, ister âbidlik deyin, bugün ahlâkî dindarlıktan yana nasipsiz olduğumuz aşikâr görünüyor. Hâl böyleyken, bugünkü tasavvuf derin "ahlaksız dindarlık" yaralarımıza merhem olma ümidi vermiyor. Bilakis günümüz tasavvufu mahviyet edebiyatıyla başlıyor, tevazu kılıklı bir kibirle sonlanıyor.

Aslında bu ironik durum klasik tasavvufta da kendini gösteriyor. Mesela, tasavvuf literatürünün temel klasiklerinde, en başta tevhid inancı olmak üzere hemen her dinî kavram avâm, havâs, havâssü'l-havâs olmak üzere üç ayrı kategoride değerlendiriliyor. Örnek vermek gerekirse, Gazzâlî [ö. 505/111] vefatından kısa bir süre önce yazdığı *İlcâmü'l-Avâm* adlı eserinde, sıradan müslümanlara takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim şeklinde tatad ettiği Selef akidesini salık veriyor. İlk bakışta, Gazzâlî

bu akideyi tebci edebir gibi görünüyor. Oysaki gerçekte selef akidesini avâm akidesi olarak gösteriyor, kendisinin de içinde yer aldığı Sûfiyye'yi ise havâs ve havâssu'l-havâsı temsilen marifet ehli olarak tarif ediyor. Kısacası, Gazzâlî bu eserinde genel kanaatin aksine selef akidesini övmüyor, bilakis belagatte *te'kidü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh* (övgü süsü verilmiş ifadeyle yerginin pekiştirilmesi) diye anılan ifade tarzına benzer şekilde bir nevi yeriyor.

İbn Teymiyye, Şemsüddîn ez-Zehebî [ö. 748/1348], Bikâî [ö. 885/1480], Ali el-Kârî [ö. 1014/1605] ve daha pek çok âlim özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi mutasavvıfların bâtinî Kur'an yorumlarının Şiî-İsmâilî bâtinî te'villerden farksız olduğunu, hatta bu tür aşırı yorumların tahriften başka bir anlam taşımadığını açıkça dillendirmelerine rağmen İbnü's-Salâh [ö. 643/1245], ardından Teftâzânî [ö. 792/1390] gibi bazı âlimler işârî yorum geleneğinin Sünnîlik dairesi içinde meşru bir yer edinmesine ön ayak olmuşlardır. Bu bağlamda Teftâzânî "Mülhidler Bâtiniyye diye isimlendirilir, çünkü onlar Kur'an'ın zâhirî anlamlarını reddeder... Oysa sûfiler böyle değildir..." [Bkz. Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1988s. 106] diyerek Şiî-Bâtinî te'vil geleneği ile tasavvufî-işârî yorum geleneği arasına kalın bir çizgi çizmiştir. Hâlbuki İsmâilî müellif İbnü'l-Velîd [ö. 612/1215] Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'sine reddiye olarak yazdığı *Dâmiğu'l-Bâtıl* adlı eserde, "Ey Gazzâlî! Bizi Kur'an'ın zâhirini inkâr etmekle suçluyorsun. Rûz-i mahşerde iki elim iki yakanda olacak ve bu iftiranın hesabı o gün sana sorulacak" mealinde birtakım serzenişlerde bulunuyor, bu arada Gazzâlî'ye, "Senin *Mişkâtü'l-Envâr*, *Maznûn bih alâ Ğayri Ehlib* gibi eserlerindeki bâtinî te'villerinin bizim te'villerden ne farkı var?" diye de sormadan edemiyor.

Gerçek şu ki Sünnî gelenek Sûfiyye'yi Şia'ya râim olmaktan kurtarmak ve kendi bünyesine katmak için evvela tasavvufun itikadını tam manasıyla Sünnîleştirmiş, bu yöndeki en önemli adım Kelâbâzî'nin [ö. 380/990] *et-Ta'arruf* adlı eseriyle atılmıştır. Daha sonraki safhada Abdülkerîm el-Kuşeyrî [ö. 465/1072] *er-Risâle* adlı eserinde tasavvufun kavram dünyasını Sünnî itikada uygun bir çerçeveye oturtmuş, bir sonraki safhada ise Gazzâlî *İhyâu Ulûm'id-Dîn* adlı eseriyle tasavvuf ile şeriâtı birbiriyle kucaklaştırmıştır. İşte bu üç büyük adım neticesinde tasavvufun Sünnî dünyadaki meşruiyeti tartışılmaz olmuştur. Hâl böyle olunca, Sünnî dünyada sûfilerin en aşırı yorumları dahi bir şekilde tolere edilmeye çalışılmış ve bu tür yorumlar her ne kadar tefsir diye adlandırılmasa

da Kur'an'ın sonsuz anlam deryasından birer katre olarak zenginlik sayılmıştır. Şii-İsmâîlî gelenekteki bâtinî te'viller söz konusu olduğunda ise bu sonsuz sınırsız anlam okyanusu bir anda kurumuştur.

Yorum ve anlam konusunda ehl-i tasavvufa, “Kur'an metnindeki açık, sade, düz anlamlar neyinize yetmiyordu da bâtinî anlam arayışına koyulduunuz?” şeklinde bir soru sorulsa, muhtemel cevap şöyle gelebilir: “Kur'an'daki birçok ayetin ilk nazil olduğu tarihî bağlam içerisindeki özgün mana ve medlulleri tarihin farklı uğraklarında karşılık bulmayınca, “Kelâmın i'mâlî ihmalinden evlâdır” fehvasınca işârî, remzî, bâtinî te'viller kaçınılmaz olmuştur. Bir örnek vermek gerekirse, Tevbe suresi 123. ayette müminlere hitaben, *yâ eyyühellezîne âmenû kâtilüllezîne yelûneküm mine'l küffâr*, yani, “Ey müminler, yakın civarınızdaki kâfirlerle savaşın” deniliyor. Şimdi, bugün yakın civarımızda Mekke'li-Medineli müşrikler gibi kendileriyle savaş açılacak bir kâfirler zümresi yoksa bu ayetteki kelâm mühmel hâle gelecektir. İlâhî kelâm mühmel olmaktansa onu bir şekilde istimal etmek kuşkusuz daha evlâdır. O zaman, yakın civarımızda düşman arayalım, sonunda analogi yoluyla, “İşte bize en yakın düşman kendi nefsimizdir” diyelim ve ayete de bu minvalde bir anlam yükleyelim...

Sûfiyyenin en yakın düşman kitlenin tarihî ve zâhirî medlulünden, yani nüzul dönemindeki müşriklerden hareketle bâtinî medlul ve mefhuma, yani “kâfir nefs”e ulaşması i'tibar, diğer bir tabirle kıyas diye adlandırılır. İşârî yorum mekanizması büyük ölçüde “irfanî kıyas” da diyebileceğimiz bu analogiyle çalışır. Mantıkta kıyas kurulurken hem büyük hem küçük önermede geçen bir orta terim bulunur. Oysa tasavvufî i'tibar/analoji mekanizması çoğu kez orta terimden yoksun çalışır, çalıştırılır.

Tâhâ suresinin 12. ayetindeki *fabla' na'leyk*, yani “Ey Musa! Ayaklarındaki çarıkları çıkar” mealindeki ifadede, “Ey Musa! Hem dünyevî hem uhrevî kaygılardan kendini soyutla” gibi bir manaya ne tür bir analogiyle ulaşıldığını, bu analogide orta terime niçin ihtiyaç duyulmadığını sorgulamak lazımdır. Aksi hâlde, bâtinî anlam ve yorum, “Ben yaptım, oldu” tarzında bir yaklaşımdan, aynı zamanda “batın”dan, yani karnından konuşma denen şeyden pek farklı bir şey olmayacaktır.

Meşhur mutasavvıf Niyazî Mısıri'nin [ö. 1096/1685] *Mevâidü'l-İrfân* -ki bu eser Süleyman Ateş hoca tarafından *İrfan Sofraları* adıyla Türkçeye çevrilmiştir- adlı eserinde, Tâhâ 20/42. ayetteki *velâ teniyâ fî zikrî* (Beni anma

hususunda gevşeklik göstermeyin) ayetini, Kâdızâde zihniyetini temsil eden ve tasavvuf karşıtlığıyla bilinen Vânî Mehmed Efendi'ye [ö. 1096/1685] atıfla, "Beni anma hususunda Vânî olmayın" [Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs., s. 178-179] diye yorumlaması sözde derin işârî yorumların hangi noktalara uzanabileceği hakkında önemli bir ipucudur.

Bunun içindir ki klasik dönemlerde İbn Teymiyye ve Şâtıbî [ö. 790/1388] gibi âlimler Kur'an'ın bâtını, bâtını anlam, bâtını yorum gibi konular ve kavramlarla ilgili olarak sağlıklı bir çerçeve çizmeye, bu tür yorumların az çok denetlenebilir ve sıhhat açısından test edilebilir olmasına yönelik bir metodoloji geliştirmeye çalışmışlardır. Şâtıbî *el-Muwâfakât* adlı eserinde, İbn Teymiyye de zâhir ve bâtın ilmüne dair risalesinde "bâtın", "bâtın ilmi", "bâtını anlam" gibi meseleleri nasıl değerlendirmek gerektiği ve Kur'an yorumunda bâtın denilen şeyin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hususunda çok önemli şeyler söylemişlerdir ki modern zamanlarda "işârî yorumun kabul şartları" başlığı altında sıralanan şartlar hemen tamamıyla bu iki âlimin söylediklerine dayanır. Öte yandan, işârî yorumun kabul şartları ile klasik fıkıh usulünün te'vil bahsinde zikredilen sıhhat şartları büyük ölçüde örtüşür tarzdadır.

Yakın geçmişte Muhammed Hüseyin ez-Zehabî [ö. 1977] gibi müellifler Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bazı aşırı yorumlarından hareketle bu tür tasavvufî-işârî yorumları "nazârî sûfî tefsir" başlığı altında değerlendirip bunların kabul edilemezliğine hükmederken, başka birçok sûfînin riyazet ve keşfe dayandığı varsayılan görece itidalli yorumlarını "işârî sûfî tefsir" başlığı altında onaylar. Dolayısıyla nazârî sûfî tefsir kategorisindeki yorumlar keyfilik gerekçesiyle reddedilirken, işârî sûfî tefsir, keşfilik gerekçesiyle hüsn ü kabul görür. Ancak Zehabî bu iki yorum türünden hangisinin keyfî, hangisinin keşfî olduğunu belirleme ölçütleri hakkında ikna edici bir şey söylemez.

Netice itibariyle, "Ben ebced ve cifr yoluyla hesapladım ve filan ayetin bana işaret ettiği sonucuna vardım" diyen Saîd Nursî'den, sözgelimi Nisâ suresi 34. ayeti "şiddet" içeriğinden arındırmak adına bu ayetteki *vadribûhünne* lafzına akla ziyan anlamlar yükleyen modern/modernist zihniyete kadar, Kur'an yorumunda hemen hiçbir kurala riayet etmeyen, kendi ön kabulünü en temel yorum ilkesi kabul eden her yaklaşım "Bâtını" kategorisinde değerlendirilebilir. Bu çerçevede Bâtın ve Bâtınılık, amiyane tabirle "karnından konuşma"ya karşılık gelir.

Yorum, az çok nesnellik imkânı sağlayan ölçütlere riayet edilmesi gereken bir faaliyettir. Ölçütten bağımsız yorum ancak tahrif diye nitelendirilebilir. Söz konusu ölçütler öncelikle dilbilimden tedarik edilmelidir. Çünkü Kur'an bizzat kendi ifadesiyle Arabî lisanla inzal edilmiştir. Öte yandan, Kur'an'da ne söylendiği, Allah'ın insanoğlundan neler istediği hususunda Hz. Peygamber ve kurucu ümmet tecrübesi de önemli ölçüde “yaşayan sünnet” yoluyla bize intikal etmiştir. İntikal sürecinde birtakım ciddi aksaklıkların vuku bulduğu, hatırı sayılır nispette kayıp kaçaklar olduğu şüphesizdir. Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen Kur'an'daki temel manalar ve mesajlar aslî hüviyeti bozulmadan bugüne kadar gelmiştir.

Hz. Peygamber ve ilk müslüman nesillerin tarihî tecrübeleri içerisinde somutlaşan mana ve mesajları, “olmuş bitmiş şeylerin tahkiyesi” bağlamında değerlendirip, sözüm ona Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak adına zihnimiz ve fikrimize düşen her fanteziyi sözde bâtınî veya işârî yorum marifetiyle ortalığa saçtığımızda, yaptığımız işin ifsattan başka bir şey olmadığını özellikle belirtmek istiyor ve son söz olarak hepinize teşekkür ediyorum.

Katılımcılar

Sönmez Kutlu

1963 yılında Refahiye'nin Aydıncık köyünde doğdu. İlkokulu Aydıncık köyü İlkokulunda okudu. Ortaokulu Erzinan'da, İmam Hatip Lisesi'ni Erzurum'da bitirdi. 1987 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1988 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. 1990'da *Mürcie'nin Doğuşu ve İ'tikadî Görüşleri* başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. 1992'de, alanında araştırma yapmak üzere altı ay İngiltere'de, 1993'de bir yıl Mısır'da bulundu. 1994'de *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı* başlıklı tezi ile doktor unvanını, 1997 yılında doçent unvanını aldı. 1997-1999 yılları arasında Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yaptı. 2003 yılında profesör oldu. Hâlen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olup Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkan Yardımcılığı ve Fakülte Eğitim Koordinatörlüğü görevini sürdürmektedir. 2001 yılından beri Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nde Program Geliştirme Komisyonunda İlk ve Ortaöğretim Programlarını geliştirme çalışmalarını devam ettirmektedir. İngilizce, Arapça ve Kırgızca Türkçesi bilmektedir. İslamiyât dergisinde Yayın Kurulu üyeliği, *Dinî Araştırmalar* dergisinde Danışma Kurulu üyeliği ve birçok derginin Hakem Kurulları üyeliği bulunmaktadır. Yayımlanmış kitap ve pek çok makalesi bulunmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.



Ali Avcu

1977 yılında Adana'da doğdu. 1994 yılında Adana İmam Hatip Lisesi'nden, 1999 yılında da OMÜ İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ahmet Turan'ın danışmanlığında 2002 yılında *İmâmîye Şîasî'nde İmâmet Anlayışının Doğuşu* adlı teziyle yüksek lisansını; danışmanlığını Prof. Dr. Hasan ONAT'ın yaptığı *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* adlı teziyle de 2009 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktorasını tamamladı. *Horasan-Maveraünnebir'de İsmailîlik* isimli doçentlik çalışmasıyla 2015 yılında doçent unvanını aldı. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Avcu, aynı fakültede bir süre Dekan Yardımcılığı, İLİTAM Program Koordinatörlüğü ve CUZEM Merkez Müdürlüğü görevlerini yürütmüştür. Evli ve üç çocuk babasıdır. Yazarın özellikle İsmailîlik ve Bâtınlık konusunda yayımlanmış bilimsel makaleleri; İngilizce ve Arapça'dan çevirileri bulunmaktadır.



Mehmet Kalaycı

1978 yılında Nevşehir'de doğdu. 1995 yılında Nevşehir İmam-Hatip Lisesini bitirdi. 2000 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2005 yılında *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet* adlı teziyle yüksek lisansını, 2011 yılında ise *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* adlı teziyle doktorasını tamamladı. Göttingen Georg-August Üniversitesi'nde bir yıl doktora değişim öğrencisi olarak bulundu (2008-2009). Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü'nde çalıştı (2006-2007). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda 2007 senesinde araştırma görevlisi, 2013 senesinde yardımcı doçent ve 2017 senesinde doçent oldu. Hâlen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi, Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tablil Denemesi* ve *Bir Osmanlı Aliminin Çileli Yılları: Ebû Sehl Nu'mân Efendi* başlıkları altında yayımlanmış kitapları bulunmaktadır. Arapça, İngilizce ve Almanca bilmekte olup; Anadolu Selçuk-



luları ve Beylikler dönemi dinî düşünce tarihi, Osmanlı dönemi dinî düşünce tarihi ve Eşarilik-Maturidilik ihtilaf metinleri gibi konular üzerinde çalışmalarını devam ettirmektedir.

Kadir Özköse

1967 yılında Zile/Tokat'ta doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (1991), yüksek lisansını 1995 yılında, doktorasını 2000 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı'nda tamamladı. 2001 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı yardımcı doçentlik kadrosuna, 2005 yılında doçentlik kadrosuna, 2010 yılında ise profesörlük kadrosuna atandı. Araştırma-inceleme amacıyla bir süre Mısır, Cezayir ve Fa'sta bulundu. 2009-2010 akademik yılında YÖK tarafından Kırğızistan'da Oş Devlet Üniversitesi Araşan İlahiyat Fakültesi'ne görevlendirildi. 2010-2012 tarihleri arasında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı görevini sürdürdü. 2012-2015 tarihleri arasında Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevini deruhte etti. 2547 Sayılı Kanun'un 40/b maddesi uyarınca Bozok Üniversitesi'ne görevlendirildi. 2015 tarihinde Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği hizmetine başlayan Özköse, Bozok Üniversitesi Rektör Yardımcılığı ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevine atandı. 2017 yılı Ağustos ayında tekrar Cumhuriyet Üniversitesi kadrosuna dönen Özköse, İngilizce ve Arapça bilmekte olup evli ve üç çocuk babasıdır. Yayımlanmış birçok makale ve eseri bulunmaktadır.



Ahmet Yıldırım

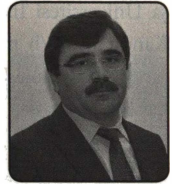
1964 yılında doğdu. 1987 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1990 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Ana Bilim Dalı'nda Dârimî ve Sünen'i adlı teziyle yüksek lisansını, 1996 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1997 yılında Süleyman Demirel



Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2006 yılında doçent, 2011 yılında profesör oldu. 2009-2012 yılları arasında Kazakistan'ın Türkistan şehrinde bulunan Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Hâlen Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde profesör olarak akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Arapça ve Almanca bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır. Yıldırım'ın kitap, makale, tahkik, tercüme ve sadeleştirme türünde yayımlanmış pek çok çalışması bulunmaktadır. Bazı çalışmaları şunlardır: *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü* (2012), *Din, Dünyevileşme ve Zühd* (2014), *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (2009), *Peygamberimizin Sade Hayatı* (2007), (Eşref Ali Tanevî'den tercüme ve tahrîc, Dr. H. Zafarullah Daudi ile birlikte) (1997), *İbn Furek, Ebû Bekr, Kitâbu'l-İbâne an Turukî'l-Kâsidîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikîn Ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-âlemîn* adlı eserin tercüme ve tahkikli neşri (Prof.Dr.Abdülgaffar Aslan'la birlikte) (2014).

Fikret Karapınar

1969 yılında Zonguldak/Devrek'te doğdu. İlkokulu Kozlukadı köyünde (1980) tamamladıktan sonra Almanya'ya gitti. Ortaokulu Almanya/Hamm'da 1984 yılında tamamladı. 1989'da Devrek İmam-Hatip Lisesi'nden, 1994'te Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl mezun olduğu fakültenin Hadis Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. 1995-1997 yılları arasında Ürdün/Amman'da, 2003 senesinde altı ay Almanya'da araştırmalarda bulundu. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 1999 senesinde Ebû Bekr el-Gülâbâdî (ö. 380/990)'nin *Maâni'l-Ahbâr* Adlı Eserinin İlk 80 Varsayımın Tahkiki ile yüksek lisansını, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri* (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır) adlı çalışma ile 2006'da doktorasını tamamladı. Anlatım Özellikleri Açısından Sahih-Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler çalışması ile 2010'da doçent, Öğretmen Adaylarının İmam Hatip Lisesi Hadis Dersi Kazanımları Hakkında Özyeterlilikleri eseri ile de 2015 yılında profesör oldu. 2013-2017 yılları arasında Necmettin Erbakan Üniversitesi Uluslararası Rumi Medeniyetler Uygulama ve Araştırma



Merkezi Müdür Yardımcılığı ve 2014-2017 yılları arasında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı görevlerinde bulundu. Ekim 2017 tarihinden itibaren Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı görevini sürdürmektedir. 2000 yılından beri Marife Dini Araştırmalar Dergisi Yayın Kurulu Üyeliğini yürüten Karapınar 2010-2014 yılları arasında aynı derginin Editörlüğünü yürütmüştür. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri ile basılmış uluslararası ve ulusal bildirileri bulunan Karapınar, evli ve 3 çocuk babası olup Arapça, Almanca ve İngilizce bilmektedir

Muhittin Uysal

Konya/Güneysınır/Kızılöz köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde, ortaöğrenimini Karaman İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 1979 yılında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. 1980-1994 yılları arasında mezun olduğu Karaman İmam Hatip Lisesi'nde öğretmen olarak çalıştı. Bu görevi sırasında Ankara Yabancı Dil Eğitim Merkezi'ne devam etti. 1988-1989 yıllarında Suriye'de araştırmalar yaptı. 1992'de *Kitabu'l-Libâs ve Hadis Literatüründeki Yeri* adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Haberler* konulu teziyle doktor unvanını kazandı. 1994 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı bölümüne öğretim görevlisi olarak atandı. 2005 yılında yardımcı doçent, 2008 yılında doçent ve 2013 yılında profesör oldu. 2014 yılında aynı üniversitede Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne atandı. Hâlen fakültedeki görevi yanında bu görevini de sürdürmektedir.



Halis Albayrak

1955 yılında Erzurum'da doğdu. 1978 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden mezun oldu. 1980-1981 eğitim öğretim yılında öğretmenlik görevinde bulundu. 1981-1982 yıllarında Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü'nde asistan, 1982-1984 yılları arasında öğretim



görevlisi (Kur'an-ı Kerim) olan Albayrak, aynı üniversitede 1984-1992 yılları arasında araştırma görevlisi oldu. 1988 senesinde Londra'da üç ay ve 1993 senesinde Kahire'de üç ay araştırmalarını sürdürdü. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 1989 senesinde doktorasını tamamladı. Aynı üniversitenin Tefsir Anabilim Dalı'nda 1992'de yardımcı doçent, 1993'te doçent ve 2000 yılında profesör oldu. Albayrak ayrıca 1998-2002 yılları arasında M.E.B. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nde Oluşturulan İHL Öğretim Programları, İlk Öğretim DKAB Öğretim Programları ve Ortaöğretim DKAB Öğretim Programları Hazırlama Komisyon Üyeliği, 2002-2008 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı, 2001'den itibaren Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu ve Fakülte Kurulu Üyeliği görevlerinde bulundu. 1996-1998 yılları arasında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyeliği, 1997-1998 yılları arasında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bölüm Başkanlığı görevlerini de ruhte etti. 2004 ve 2006 senesinde Roma Gregoriana Üniversitesi'nde Konuk Öğretim Üyesi olarak çalışmalarına devam etti. Tefsir sahasında yayımlanmış çok sayıda eseri bulunan Albayrak Arapça, Fransızca ve İngilizce bilmektedir.

Yasin Meral

1979'da Suluova'da (Amasya) doğdu. 2002 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2007 yılında aynı üniversitede Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda *Yeni Abit Kanonu'nun Oluşumu: I-IV. Asırlar* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2005-2007 yılları arasında Roma'da Papalığa bağlı Pontificia Università Gregoriana'da eğitim gördü. 2007 Eylül ayında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda doktora başlandı ve 2008 Ocak ayında aynı bölüme araştırma görevlisi olarak atandı. 2008-2009 ve 2010-2011 eğitim-öğretim yıllarında Kudüs İbrani Üniversitesi'nde İbranice eğitimi aldı ve doktora araştırmalarında bulundu. 2012 yılında *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Hâlen aynı Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmekte olan Yasin Meral'in Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri, *İstanbul'da Yahudi Matbuatı ve Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı* isimli kitapları yayımlanmıştır.



Mahmut Aydın

1968 yılında Samsun'da dünyaya geldi. 1985 yılında İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nden, 1990 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1991 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. 1993 yılında *Kilise Hukukunun Doğuşu ve Gelişmesi* adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Mayıs 1994'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından doktora eğitimi almak üzere Birmingham Üniversitesi'ne (İngiltere) gönderildi. Temmuz 1998'de *Modern Christian Theological Understandings of Muslims Since the Vatican Council* adlı tez çalışmasıyla doktora eğitimini tamamlayarak Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne döndü ve Nisan 1999'da Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. Nisan 2003'de doçent ve Ocak 2009'da da profesör unvanını aldı. Doktora eğitimi sırasında ve sonrasında katıldığı pek çok uluslararası toplantıda Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, Dinler ve Kültürlerarası İlişkiler ve Dinî Çoğulculuk gibi konularda konuşmalar yaptı ve tartışma gruplarına katıldı. Genel olarak Dinler ve Kültürlerarası İlişkiler, Çağdaş Hıristiyanlık, Tarihsel İsa Araştırmaları, Hıristiyan Teolojisinin Problem Alanları ve Dinler Teolojisi konularıyla ilgilenen Aydın'ın ulusal ve uluslararası pek çok yayını ve bunlara yapılmış sayısız ulusal ve uluslararası atıf bulunmaktadır.



Nihat Uzun

1977 yılında Tortum/Erzurum'da doğdu. İlkokulu burada bitirdikten sonra hıfzını tamamlamak üzere İstanbul Nûruosmaniye Kur'an Kursu'na kaydoldu. 1994 yılında İstanbul (Fatih) İmam-Hatip Lisesi'ni, 1999 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 2002 yılında yüksek lisansını (*"Kur'an'da Ümmet Kavramı"*/Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2008'de doktora-sını (*"Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi"*/Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) tamamladı. 2005 yılında İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezi'nde İhtisas Kursunu bitiren Uzun, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak imam-hatiplik, vaizlik ve ihtisas eğitim merkezi öğretmenliği görevlerinde



bulundu. 2011 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. 2017 yılında doçentlik unvanını alan ve hâlen aynı görevini sürdürmekte olan Uzun, evli ve iki çocuk babasıdır. Çeşitli dergilerde alanıyla ilgili ve alan dışı yazılar kaleme almış bulunan Uzun'un yayımlanmış kitapları şunlardır: *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (2011), *Avrupa'da İslamofobi –İngiltere Örneği* (2012), *Tefsirde Akılcı Eğilim* [Nasr Hamid Ebu Zeyd'den çeviri -Numan Konaklı ile birlikte-] (2015), *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştirisi-Şihabuddin el-Hafaci'nin el-Beydâvi'ye Eleştirileri* (2016), *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine* (2016).

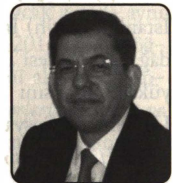
Mehmet Emin Maşalı

1967 yılında Boyabat'ta doğdu. 1986'da Boyabat İmam Hatip Lisesi'nden, 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans (1996), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora (2003) eğitimini tamamladı. 2011'de doçent, 2016'da profesör oldu. Hâlen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı öğretim üyesidir. Maşalı'nın kıraat ve tefsir alanlarında araştırmaları bulunmakta olup eserleri şunlardır: *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, *Kaffâl eş-Şâfi ve Kur'an-Yorum Anlayışı*, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî (Teleolojik) Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tablil Denemesi*.



Ferhat Koca

1956 yılında Kayseri'de doğdu. 1975 senesinde Kayseri İmam-Hatip Lisesi, 1979 senesinde Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. 1979-1989 yılları arasında Kocaeli-Karamürsel, Kahramanmaraş-Pazarcık (Narlı), Kayseri-Yahyalı ve Yalova'da çeşitli ortaöğretim kurumlarında öğretmenlik yaptı. 1988 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 1993 yılında aynı üniversitede İslam Hukuku Anabilim



Dalı'nda doktor oldu. 1993-2000 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM), İslâm hukuku alanında araştırmacı-müellif olarak çalıştı. 1993-94'de doktora sonrası, yabancı dilini geliştirmek amacıyla bir yılına İngiltere'ye gitti. 1997 yılında doçent oldu. 1998-1999 eğitim ve öğretim yılında, Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü'ne bağlı olan Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Dekan Yardımcılığı ve İslâm hukuku öğretim üyeliği görevlerinde bulundu. 14 Nisan 2000 tarihinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'ne İslâm Hukuku öğretim üyesi olarak atandı. 2004 yılında İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda profesör oldu. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Dekan Yardımcılığı ve Dekanlık yapmış olan Ferhat Koca hâlen aynı fakültede İslâm Hukuku öğretim üyeliği görevine devam etmektedir. Ferhat Koca, evli ve bir erkek çocuk sahibi olup Arapça, İngilizce ve Fransızca bilmektedir.

Osman Güman

1976'da Kayseri'de doğdu. 1998 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2000 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını; 2006'da ise Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı'nda doktorasını tamamladı. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı'nda okutman olarak göreve başladı. 2014 yılında İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda doçent oldu. Hâlen aynı üniversitede İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Alanı ile ilgili iki telif kitap, çok sayıda makale ve tebliğ ile ayrıca Arap Dili, Tasavvuf, Tefsir, Felsefe ve İslâm Hukuku alanlarında çevirileri vardır.



Dizin

A

- Abdulkâhir el-Bağdâdî 113
 Abdullah b. Abbâs 78
 Abdullah b. Mübarek 75, 203
 Abdülazîz el-Buhârî 287
 Abdülehad en-Nurî 66
 Abdürrezzâk Kâşânî 72
 ahfâ 81
 Ahmed b. el-Keyyâl 48, 51
 Ahmed b. Hanbel 123, 124, 134, 270
 Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi 134
 akıl 26, 36
 aklî te'vil 194
 alegori 147, 149, 170, 173
 Ali b. Ebî Tâlib 28, 30
 Ali sırrı 30
 Âlûsî 218, 240
 Âmidî 251, 252, 282, 286
 Aristobulus 149, 172

B

- Bâbekiyye 71, 109
 Bahya ibn Aşer 147
 Bar Kohba 156
 bâtin 10, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 33, 36,
 39, 61, 73, 102, 112, 124, 206
 bâtinî yorum/tefsir 61, 72, 87, 93, 97, 105,
 109, 113, 120, 146, 170, 194, 201,
 202, 205, 215, 228, 242
 Bâtınlık/Bâtıniyye 19, 40, 42, 47, 61, 199,
 202, 230, 305
 Begavî 183, 187
 beyan/beyanî bilgi/beyan ehli 56, 67, 88,
 93, 181, 186, 212, 227, 232, 245, 247,
 255, 262, 277, 300
 beyan içtihadı 268, 276, 279
 beyanlar merdiveni 248, 278
 Beyan b. Sem'an 38,
 Beyâniyye 51
 beyanlar merdiveni , 248, , 278

- Beydâvi 184
 burhan 88
 Bursevi 240

C

- Câbirî 67, 88,89, 109, 195, 214
 Cafer es-Sâdık 47, 50, 116, 207
 Câhız 106
Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân 254
 Carlo Ginzburg 51
 cem' ve te'lif 245
 Cessâs 249
Cevâbiru'l-Abbâr 54
 Clement 202
 Cüneyd-i Bağdâdî 68, 75 (yarısı 75 ve 76
 da)
 Cürcânî 185, 200

D

- Dâî 32
 Debûsi 251, 255, 285
Delâletü'l-Hâirîn 145, 154
 delil 287
 deraş 145, 147
 Dilthey 98

E

- Ebû Abdirrahmân es-Sülemî 76, 238
 Ebû Ali Rûzbârî 116
 Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsıtî
 76 204
 Ebû Bekr Kaffâl eş-Şâî 242
 Ebû Hayyân 184, 185, 186, 189
 Ebû Mansûr el-Mâturidî 183, 254, 285
 Ebû Nasr es-Serrâc 62, 70, 121
 Ebû Tâlib el-Mekkî 115,116,121,126,127
 207
 Ebû Ubeyd 253
 Ebû Yezîd el-Bestâmî 126
 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya 253

Ebu'l-Bekâ 106
 Ebu'l-Hattâb el-Esedî 37
 Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî 276
 ed-Da'vetül-Cedîde 31
 ehl-i bâtın 9, 10, 65
 ehl-i hakikat 65
 ehl-i rûsûm 65
 Ehl-i Sünnet bâtınî yorum 97, 101, 105,
 115, 119
 ehl-i zâhir 9, 65
 el-Burhân 204, 226, 275, 284
 el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye 62
 el-İhkâm 282
 el-İtkân 91, 204
 Elmalılı Hamdî Yazır 91
 epistemoloji 57
 er-Riâye li Hukûkillah 121
 et-Tabbîr fi 'İlmi't-Tefsîr 283
 et-Tenkîh 282
 ezille (gölgeler) nazariyesi 21, 22, 40

F

Fahreddin er-Râzî 100, 240, 266, 267, 286
 fâsîd/bâtıl te'vil 268, 287
 Ferîdüddin el-Attâr 127
 fikh-ı bâtın 62
 fikh ilmi 67
 Fusûsu'l-Hikem 54, 224

G

Gadamer 99
 gâî/makâsîdî yorum 242
 garibü'l-hadîs 118
 gavs 32
 Gazzâlî 69, 113, 251
 Gershom Scholem 147
 gnostik düalizm 21, 23, 40
 Gulât-ı Şia 20, 27, 36, 37

H

hafa 81
 Hakâiku't-Tefsîr 76, 206, 240
 hakikat 209
 Hakîm et-Tirmizî 89, 122, 123, 124, 125,
 126, 133, 134, 135
 hâl karinesi 261, 262
 Hâris el-Muhâsibî 70, 121, 122, 134, 203
 Hasan Sabbâh 31
 Hasan-ı Basrî 75, 127, 203

havâss/seçkinler 181
 havâtır ilimleri 67
 Heidegger 99
 hermetik felsefe 22, 202
 hermetik grup 64
 Heykalot/Saraylar 158
 hikmet ilmi 67
 hissi işaret 106
 Homeros 201
 Hucvîrî 65
 hukuk 245
 Huvvârî , 253
 Hürremiyye 71, 109

I-i

Idra Raba/Büyük Meclis 152, 157
 Idra Zual/Küçük Meclis 152, 157
 i'tibar/kıyas 213, 214
 ibâre 69, 207
 İbn Abdilberr 104
 İbn Akîl 102, 103, 108, 109, 110, 113
 İbn Berhân 275
 İbn Dakikü'l-İd 288
 İbn Hafîf eş-Şirâzî 134
 İbn Haldûn 93
 İbn Hazm 222, , 251, 262
 İbn Kuteybe 253
 İbn Meymûn 145, 154
 İbn Rüşd 267
 İbn Teymiyye 90, 223, 224, 266,
 İbnü'l-Arabî 54, 62, 70, 76, , 179, 208, 224
 İbnü'l-Cevzî 71, 109, 110, 113
 İbnü'l-Hâcib 251, 252
 İbnü's-Salâh 108, 114, 225
 ihtimal 287
 ilhâmî bilgi 68
 ilm-i bâtın 62, 65, 209
 ilmü'l-ilham 68
 imam 32
 İmam Şâfiî 247, 250, 274, 275
 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî 251, 263,
 275
 irfan 67, 88, 214
 irfan teorisi 109
 İrşâdü'l-fuhûl 252
 İshak Luria 153, 159
 İskenderiyeli Philo 86, 146, 149, 172, 201
 İsmâil b. Cafer 48
 İsmâiliyye 51, 71, 228

İsm-i A'zam 27, 37
 İstinbat 213
 işârât 90
 işaret 105, 106, 190, 200, 205, 207, 231
 işaret ilmi 67
 işârî sûfî tefsir 76, 204, 205, 225, 305
 işârî tefsir 68, 69, 70, 71, 191, 194, 200,
 201, 202, 204
 işârî yorum 105, 106, 107, 109, 110, 190,
 239

K

kader 36
 kalb 81
 kalp bilgisi 124
 Kâmilîyye 51
 kânûn-i külli 266
 karizmatik lider 32, 33,
 Karmatîyye 71, 109, 298
 Kâsım b. İsâ el-Antâkî 54
 Kâtip Çelebi 185
 Kelâbâzî 67, 303
 keşf 66
 keşfî te'vil 194
Keşfu'l-Mabûb 65
 Keysânîyye 196
 Keyyâliyye 48
 Kinizm 201
Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikadât 146
Kitâbu'l-İktisâd 134
Kitâbu'l-Mecmû 28, 29, 30
Kitâbu'l-Menhiyyât 89, 125
 Kûnî 36
 Kuşeyrî 76, 206, 217, 238, 303
Kûtu'l-Kulûb 121
 küll 53

L

Letâîf 206
Letâifu'l-İşârât 76, 217, 240
Levâmi'u'l-'ukûl 134
 lüb 81
 lugavî yorum 117, 119

M

Maase Bereşit/Yaratılış anlatısı 150
Maase Merkava/Taht anlatısı 150
 madde 23, 24
 makbul 263

mana/nur 24, 28, 38
 Mansûriyye 51
 marifet 66, 122, 123
 marifet ilmi 67
 me'zûn 32
Mefârihu'l-Ğayb 240
Mehâsinü's-Şeria fi Furâi's-Şâfiyye 242
 mehdi 39, 41
 Merdavi 283
 merdut 263
 Mevlânâ Celâleddin Rûmî 62, , 191
Midraş 147
Midraş ha-Nealam/Gizli Midraş 147, 158
 Molla Fenârî 188
 More Sedek 144
 Moşe de Leon 155
 Muğire b. Said , 36, 48
 Muğiriyye 51
 Muhammed b. el-Hanefiyye 196
 Muhammed Hüseyin ez-Zehbi 107, 204
 Muhammira 71
 muhkem 247, 249
 Müberrid 253
 müevvel , 252, 253, , 275, 282, 283
 müfesser 248, 249, 257, 276
 mülhid 66
 müstecib 32
 müşâhede ilimleri 67
 müteâriz 263
 müteazzir te'vil 287

N

nass , 248, , 281, 282
 nassın işareti 106
 nâtık 32, 35
 nazari sûfî tefsir 76, 227
 nefis 21, 36, 48, 80, 90, 132, 193, 223, 224,
 304,
Nevâdiru'l-Usûl 125
 Niyâzi-i Mîsrî 63
 nurlanmış kalp teorisi 124, 125
 Nusayriler 31

Ö-P

Ölü Deniz Yazmaları 143, 171
 Hz. Ömer 78
 Ömer Nesefî 127
 peruş 143
 peşat 145

peşer 143,
peygamber 32
Pierre Lory 216

R

Raaya Mehemna/Sadık Çoban 157
Rabbi Eliezer 141, 142
Rabiatü'l-Adeviyye 203
Râfızîlik 113
Râğıb el-İsfahânî 102
raz 144
Raza de-Razin/Sırların Sırrı 158
remez 146, 147
remzî tefsir 205
ruh 81
Rûbu'l-Beyân 240
Rûbu'l-Meânî 240

S

Sa'lebî 182
Saadya Gaon 146, 147
Sadrüşşeria 282, 283
sahih te'vil 268, 287
Said Nursî 198, 305
sâmit 32, 36
Samuel ibn Tibbon 153
San'ânî 253
Sebeyye 71, 109
seçkinler 207
Sefer ha-Zohar al ha-Tora 157
Sefer Yetsira/Yaratılış kitabı 150
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî 73, 75, 229
sekr 105
Serahsî 253
sır 81
Sifra de-Tseniuta/Gizlilik Kitabı 157
Sitrey Tora/Tevrat'ın Sırları 158
sod 146
Suyûtî 91, 108, 185, 204
Süfyân-ı Sevri 75
Sühreverdî 74

Ş

Şavuot bayramı 152
Şems-i Tebrizî 53
Şerhu'l-Mişna 154
şeriat 209
Şevkânî 252
şeyh 32

Şiî-İsmailî bâtinî yorum 97, 101, 114
Şimon bar Yohay 155, 156

T

Taberî 254
Teftâzânî 108, 114
tahsis 257, 258, 259, 262
takiyye 38, 57
Talîmiyye 71, 109
tasavvuf 63, 128, 192
tasavvufî/sûfî tefsir , 201, 202
te'vil 113, 139, 146, 178, 182, 194-201,
209, 211, 228, 250, 251, 279, 282, 283
Te'vilü Müşkili'l-Kur'an 254
tefsir 182, 183, 185, 187, 216, 253, 254,
286
Tefsîru Garibi'l-Kur'an 253
Tefsîru Kitâbillâhî'l-Aziz 253
Tefsîru'l-Kur'an 253
Tehânevî 183
tevhid ilmi 67
Tezkiratü'l-Evliyâ 127
Therapeutae 171, 172
Tikkuney Zohar 157, 158

U-Ü

ulemâ-i rûsûm 208
ulemâ-yı bâtın 62
uzak te'vil 269, 287
Übeyy b. Kâ'b 78

W-Y

Weber 32
William F. Tucker 48
yakın te'vil 268, 287
Yâkub-ı Çerhî 69
yorum 99
Yusuf el-Karadâvî 127

Z

zâhir 22, 24, 26, 28, 35, 42, 61, 73, 102,
112, 206, 238, 246, 282
Zehebî 103, 108, 109
Zerkeşî 100, 108, 184, 204, 252
zihni işaret 106
Zohar 146, 155, 166, 173
Zohar Hadaş 157, 158
zulmet 21, 24, 38

KUR'AN'IN BÂTİNÎ VE İŞÂRÎ YORUMU

Bâtın, Bâtınlık, bâtin ilmi, bâtinî te'vil gibi terimler ve tabirler İslam ilim ve kültür tarihinde çok köklü bir geleneğe sahiptir. Özellikle bâtin kavramı hem Şii gelenekteki İsmâiliyye fırkasını ve bu fırkayla özdeşleşen bâtinî te'vil anlayışını hem de Sünnî tasavvufi gelenekteki "ilm-i bâtin", "ehl-i bâtin" gibi kavramlaştırmaları akla getirir. Bâtın her iki gelenekte de "zâhir"den daha değerli ve önemli kabul edilir. Daha açıkçası, her iki gelenekte de zâhirî ilim ve zâhir anlam kabuk, bâtinî ilim ve bâtin anlam ise öz olarak kabul edilir. Şii İsmâili anlayışa göre bâtinî ilim masum bir muallimden (imam) öğrenilir; tasavvufi kültürde ise bu özel bilgiye sezgi (keşf) ve ilham gibi yollarla ulaşıldığı kabul edilir.

Kur'an metninin bahsi geçen "özel ilim"le yorumlanması, Şii-İsmâili kaynaklarda "te'vil" (bâtinî te'vil), tasavvufi kaynaklarda "işaret, istinbat, itibar" gibi farklı terimler ve tabirlerle ifade edilir. Bütün bu terimler ve tabirler özellikle felsefi, hermenötik ve epistemolojik açıdan oldukça giriftir. İşte bu eser, İslam düşünce tarihinde Bâtınlık ve bâtinî te'vil anlayışını özellikle fikri köken, işlev ve mahiyet açısından etraflıca inceleme ve kritik etmeyi hedeflemektedir. Eser, metin ve muhteva olarak belli bir görüşü tahkim edici söylemlerden değil, aynı konuda farklı yaklaşımları temsil eden farklı görüş ve değerlendirmelerden müteşekkildir. İlmi ve fikri alanda çeşitlilik, zenginlik demektir. Ayrıca, müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakikat doğduğunu unutmamak gerekir.

