

İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı

Yunus Emre Gördük

Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi,
İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi
yunusemre.gorduk@gmail.com

Özet

Kur'ân ayetleri, insanları doğru yola götüren bir rehber olarak indirilmiştir. Kur'ân'ın dili olan Arapça'yı bilen herkes, ayetlerin lafzen ne ifade ettiğini anlayabilmektedir. İnananlarına dünya-ahiret boyutlu bir inanç-pratik bütünü öneren Kur'ân'ın, insanlar tarafından kolayca anlaşılabilir olması, onun doğası ve hikmeti gereğidir. Bununla birlikte Allah'ın kelamı olan Kur'ân ayetlerini, sadece lafzî ve zâhirî manalarıyla sınırlamak da mümkün değildir. Ayetlerin, görünen anlamları ötesinde derin ve çok boyutlu manalar taşıdığına; yine bizzat Kur'ân ayetleri işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in hadîsleri ve sahabe sözlerinde de ilgili deliller bulmak mümkündür. Tarihsel süreçte, ayetlerin zâhirî anlamları dışında yapılan çeşitli yorumlar; mahiyetlerine göre işârî, sûfî, bâtınî, feyzî gibi adlarla anılagelmiş ve bu tür tefsirlerin Kur'ân ve sünnetle tearuza düşmeyen kısmı İslam alimleri tarafından makbul sayılmıştır. Bu makalenin amacı, İşârî tefsir'in mahiyetini ve tefsir geleneğindeki yerini tespit etmek, dolayısıyla İslam çizgisinden çıkan Şîf-Bâtınî yorumlarla olan ve çoğu zaman göz ardı edilen farkını da ortaya koymaktır.
Anahtar Kelimeler: Tefsir geleneği, Kur'ân yorumu, işârî tefsir, Şîf-Bâtınî yorum, Bâtınîler.

The Nature of Ishari (Mystical) Tafsir, It's Legitimacy And It's Difference From The Interpretation of Batini (Esoterical)

Verses of The Holy Qur'an were sent as a guide of leading the people to the right road. Everyone who knows Arabic (the language of the Holy Qur'an) can understand the literal meanings of verses. The Holy Qur'an recommends that to Muslims a belief and practise whole that takes into account hereafter. Therefore be easily understandable by the people is by its nature and wisdom. However, revelations of the Holy Qur'an (the words of God) aren't possible to limit only the literal and apparent sense. Firstly, The Holy Qur'an indicate that the verses carry deep and multidimensional meanings beyond the appear meanings. In addition, it is possible to find the evidences about this topic, in the hadith (the words of Prophet Mohammad) and the words of sahabe (prophet's companions). In the historical process, tafsir made outside of the apparent meanings of verses referred to various names according to their types as "ishari", "mystical", "esoterical" and "enlightened". This type of interpretations, if they are not against the Holy Qur'an and the Sunnah, were regarded as acceptable by Islamic scholars. The purpose of this article to determine the nature of "ishari-mystical tafsir", its location of in the tradition of interpretation and its difference from the interpretation of members of Shiite-Bâtınî sect.
Key Words: Tafsir tradition, interpretation of Qur'an, mystical (ishari) commentary, esoteric (Shiite-Batini) interpretation, esoterical sect members.

Atıf

Yunus Emre Gördük, İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı, Marife, Yaz 2011 S. 9-47

Giriş

Kur'ân, *Biz, Kur'ân'ı anlaşılıp öğüt alınması için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mudur?*¹ ayetiyle, anlaşılmak ve amel olunmak için geldiğini açıkça bildirmektedir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın ilk muhatabı, aynı zamanda ilk müfessiridir. Çünkü nazil olan ayetlerin ne mana ifade ettiğini, *Ey Peygamber! Sana Rabbinden indirilmiş olanı tebliğ et...*² emrine ittibaen ilk açıklayan kişi O'dur. Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalara muhatap olan sahabîlere dayanan ayet yorumlarıyla *rivâyet tefsiri* oluşmuştur. Tabiûn ve tebe-i tabiûn devirleri ise, akli tefsir veya re'y tefsiri de diyebileceğimiz *dirâyet tefsirinin* kuvvetli bir biçimde ortaya çıktığı zaman dilimidir. Söz konusu dönemde, bir taraftan İslâmî ilimler şekillenirken öte yandan çok çeşitli mezhep ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu durum, birçok ilim erbabının yoğun gayret sarfederek, ayetleri akli delillerle ve değişik anlayışlar çerçevesinde tefsir etmeye çalışması netice vermiş; gösterilen bu gayret, Müslüman toplumun fikir dünyasını, İslâmî ilimleri ve özellikle tefsir ilmini çeşitli açılardan genişletip zenginleştirmiştir. Bu cümleden olarak, ictimâî, lugavî, edebî, hukûkî ve fennî tefsir çeşitlerinin tümü *dirâyet tefsiri* sayılmaktadır.

Bahsi geçen tefsir faaliyetleri bazen de hususi, kalbî ve subjektif bakış açılarını yansıtmıştır. *İşârî tefsir* adı verilen bu tür çalışmaların, oldukça geniş bir alana şamil olduğu halde, sonraları *tasavvufî tefsir* olarak anılmaya başlandığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bir takım sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sebeplerin etkisiyle ibadete olan aşırı düşkünlük, uzlet, dünyadan uzaklaşma ve zühd hayatı gibi davranışların *işârî/tasavvufî tefsir* hareketiyle yakın alakası olduğunu savunur. Bu bakış açısına göre, zühd içinde yaşamaya çalışan kimselerin, insanları kendileri gibi düşünmeye ve yaşamaya teşvik etmek için en kolay ve en kestirme yolun Kur'ân'ı kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamak olduğunu görerek Kur'ân'a yönelmişlerdir. Bu yöneliş, Kur'ân'da yer alan bazı ahlâkî kavramları işârî manalarıyla yorumlamaya doğru uzanmıştır.³ Sûfiler de zamanla kendi görüşlerine uygun düşen bu tür tefsirleri toplamış, kendi yaşadıkları zevk haline göre ayetlerden daha başka manalar çıkarmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu tefsir türüne, ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle, ayetin işaretinden kalbe doğan mana anlamında *İşârî Tefsir* adı verilmiştir. Neticede sûfilerin görüşlerini yansıtan *işârî/tasavvufî tefsir* ekolü doğmuştur.⁴ Görüldüğü gibi bu tür açıklamalar *işârî* tefsirden ziyade, *tasavvufî* tefsirin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Oysa asr-ı saadetten bu yana bazı ayetlerin işârî yorumlarının yapıldığı bize ulaşan nakiller arasındadır.

Cerrahoğlu'nun, "Kur'ân'da, sünnette, sahabe sözlerinde ve davranışlarında işârî tefsirin varlığını gösteren deliller bulmak mümkündür"⁵ ve Koçkuzu'nun,

¹ Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

² el-Mâide, 5/67.

³ Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 138.

⁴ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10.

“Kur’ân-ı Kerîm’e ve hadîs-i şeriflere uygulanmak üzere ilk işârî tefsir hareketi, yine Peygamberimiz tarafından başlatılmıştır, diyebiliriz. Her ne kadar tefsir ve hadîs şerhleri bu yöne temas etmeseler de, birçok tasavvuf kitabı ve sûfî tarzda hadîs şerh eden birçok ilmî eser meselenin bu yönünü anlatır”⁶ şeklinde yaptıkları açıklamalar, üstte yapmaya çalıştığımız tespiti teyit eder niteliktedir.

Aynı şekilde, sonradan sistematize edilmiş olan İslam’ın zühd hayatı da, temelini Hz. Peygamber’in ahlakından ve örnek hayatından almıştır. Zâhidliğe dayanan bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslam tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri haline gelmiştir.⁷ İslam’ın ilk asrında zühd hayatı yaşayanları ayırt etmek için toplumda herhangi bir vasfa gerek görülmemiştir. Bu hareketinin, hicrî ikinci asırdan itibaren tasavvuf adıyla anılmaya başlandığı, üçüncü asırdan sonra ise bu isimle yaygınlaştığı bilinmektedir.⁸ Zühd hayatı, daha önce cemiyet içinde yaşanan sade bir hal iken, zaman ilerledikçe, bazı kişilerin cemiyetten farklılaşarak ortaya koydukları bir yaşam biçimi haline gelmiş ve bu kimselere “sûfî” denmiştir.⁹ Dolayısıyla tasavvuf, dış faktörlerden ziyade kişisel, sosyal, dini ve siyasi faktörler sonucu, ihtiyaca binaen İslam kültür ve düşünce tarihinin bir parçası olarak zuhur etmiştir.¹⁰

Tasavvufun kaynağı ile ilgili pekçok tartışma yapılmış, değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları tasavvufun, Hristiyanlık, Yeni Eflantunculuk, Gnostisizm ve Budizm gibi İslami olmayan unsurlardan etkilenecek doğduğunu iddia etmiştir.¹¹ Böyle bir bakış açısıyla hareket edilecek olursa, Hz. Peygamber’in yalnız başına ibadet etmeyi sevmesi, gece namazı, oruç, hacc ve i’tikâf gibi ibadetleri için de İslam öncesi Arap kültürü, Yahudilik veya Hristiyanlıktan alınmadır diyenler çıkabilecektir.¹² Oysa Kur’ân’da ve hadîslerde *tasavvuf* kelimesi geçmiyor diye bunu İslam dışı bir cereyan olarak kabul etmek doğru değildir. Hz. Peygamber’in, risaletten önce yıllar süren riyâzet ve tefekkür hayatı tasavvufun İslamî temelli olduğunun delilidir. Çünkü O, yalnız başına tefekküre dalmak ve Rabbini anmak için Hira mağarasına çekilir, yanına sadece biraz azık ve biraz su alırdı. O’nun bu halini gören Kureyşliler ise *Muhammed Rabbine aşık oldu* derlerdi.¹³

İbn Haldun tasavvuf ilminin, İslam toplumunda sonradan ortaya çıkan İslâmî ilimlerden biri olduğunu söyler. Çünkü sûfîlerin tuttuğu yolun aslı, sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen büyüklerin yaşam tarzlarıdır. Yaşam tarzları örnek alınan bu zatların tuttuğu yol ise, Yüce Allah’a yönelmek, ibadetlere devamlı dünya-

⁶ Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in Mîzâcî ve Hadîste İşârî Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta 2001, s. 229.

⁷ Bkz. Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.* 2007, V/2, s. 89.

⁸ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 21; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 54.

⁹ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.* 2007, V/2, s. 89.

¹⁰ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 22-24.

¹¹ Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsiri*, s. 3-4; Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 27-33.

¹² Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 32-33.

¹³ Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsiri*, s. 3-11.

nın zinetinden yüz çevirmek, halkın meylettği zevklere, mal, servet, şeref gibi faniyata rağbet etmemek ve ibadetle meşgul olmak üzere halkın arasından sıyrılıp zaman zaman uzlete çekilmekten ibaretti.¹⁴ Kaldı ki İlahî dinler arasında benzerliğin bulunması da son derece tabiidir. Nitekim vahye dayalı dinler, menşe itibariyle aynı kaynaktan gelmektedir.¹⁵

Netice olarak İslam'ın özünden kaynaklanan tasavvuf hareketinin, İslâmî ilimlerin birçoğunda tesirlerini görmek mümkündür. Özellikle tefsir ilminde tasavvufun ayrı bir yeri ve tesiri vardır. Zira tefsir bir anlamda, tasavvufun da temelini oluşturan inceleme, araştırma ve yorumlama ilmidir.¹⁶ Ortaya çıkan tasavvufî hareketlere mensup sûfler, Kur'ân tefsirinde işârî yöntemi çokça kullanarak, ayetlerin zâhirî manasından ziyade bâtını üzerinde durmuşlardır.¹⁷ Bu nedenle *İşârî* tefsir ekolünün gelişmesini sağlayanlar büyük ölçüde sûfler olmuştur.

I. İşârî Tefsirin Mahiyeti

Ayetin “zâhir” manası denildiğinde, mücerret Arapça mefhûmu ve en açık manası kastedilmektedir. *ظَهَرَ* açık ve belirgin oldu, ortaya çıktı, muttali oldu, gibi anlamlar taşımaktadır. İsm-i fail durumunda olan *ظَاهِر* kelimesi ise açık ve belirgin olan, ortaya çıkan, muttali olan, demektir.¹⁸ Bu açıdan, bir ayetin Arapça lafızları itibariyle anlaşılan mefhumat o ayetin zâhir manası sayılır. Bütün Müslümanlar, ayetlerin zâhir manasında müttefik olmak zorundadır. Nitekim bunun inkarı, kişiyi İslam'ın dışına çıkarır. Ayetlerin *sarâhat* ve *muhkematı* olan zâhirini anlamak için, Kur'ân'ın indirildiği dönemdeki Arap diline hakim olmak gerekmektedir. Çünkü Kur'ân Arapça olarak nazil olmuştur. Eğer kelimeler bu dile göre anlaşılmazsa, Kur'ân'ın tamamını, en azından çoğunu anlamak mümkün olmayacaktır.

Ayetin “bâtın” anlamı denildiğinde ise, lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derin manalar kastedilmektedir. *بَطَّنَ* gizlendi, saklandı, iç yüzüne daldı gibi anlamlar ifade etmektedir. Bu kökün ism-i faili durumunda olan *بَاطِن* kelimesi ise, gizlenen, saklanan, görünmeyen, iç yüzünde olan gibi manalara gelmektedir.¹⁹ Ayetlerin bu tür derin anlamlarını istihraç etmek, herkes için mümkün olmayabilir. İnananlar şer'î mükellefiyet bakımından Kur'ân'ın bâtınından değil zâhirinden mesul oldukları için, herkesin bu tür istihraçlar yapmasına ihtiyaç da bulunmamaktadır.

Kur'ân lafızlarının zâhiri anlamı “ne diyor?”; bâtınî anlamı ise “ne demek istiyor?” sorularının karşılığıdır. Ayetlerin işârî yorumları bir açıdan, “başka ne diyebilir?” sorusuna cevap olarak, fıkıh usûlünde kullanılan “*dâll bi'l-işâre*”ye benzetilebilir. Örneğin Hanefî Mezhebi'nde abdest alırken tertibe riayet etmek sünnettir. Ha-

¹⁴ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 540-541.

¹⁵ Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 32-33.

¹⁶ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.*, 2002, sy. 9, s. 54.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10.

¹⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 2768-2769.

¹⁹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 303-304.

nefflerin bu konudaki delili Tevbe suresi 60. ayettir.²⁰ Bu ayette Allah, zekat verilecek olan sekiz ayrı sınıfı saymaktadır. Fakat onlar arasında takdim tehir yapmak caizdir. Yani zekat verirken ayette ilk zikredilen sınıftan başlamak şart değildir. Aynı bunun gibi, abdest alırken de ayette ilk zikredilen azadan başlanmaması abdeste zarar vermez. Şafî Mezhebi'nde ise tertip abdestin erkanındandır ve farzdır. Onların bu konudaki delili ise Mâide Suresi'nin abdesti tarif eden 6. ayetidir.²¹ Allah abdesti emrederken, yıkanacak azaları ayette sıralamıştır. Bu nedenle beyan edilen sıraya uyulması gerekmektedir.²² Görüldüğü gibi mezkur ayetlerde abdest alırken uygulanacak tertip ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi sarih bir nass bulunmadığı halde, bazı karine ve işaretlerden yola çıkılarak hükümler verilmiştir. Bu tür yorumlar fıkhıta daha ziyade filolojik yapıya ve mantığa dayandığı halde, tefsirde sezgiye (ilham) ve işaretlere dayanmaktadır. Bu nedenle ön fikirlerden yola çıkılarak “*ayete başka ne dedirtebilirim?*” yaklaşımıyla yapılan ayet yorumları işârî tefsirin aslî karakterini yansıtmamaktadır.

Meşhur mutasavvıf Kelâbâzî (380/990)'ye göre, tevhid, fıkıh, hikmet ve marifet ilimlerinden sonra, havâtır, müşâhede ve mükâşefe gelir. *İşâret* ilmi dedikleri özellikle budur. Çünkü Kalbin müşâhedesini ve ruhun keşfini gerçek manasıyla söyle ifade etmek imkansızdır. Bahis konusu hususlar vuslat ve vecd halleri ile bilinir. Bunun ne olduğunu ise, tasavvufi halleri yaşayan ve bu ilme ait makamlara ulaşanlardan başkası bilemez.²³ Kazandıkları gizli bilgileri kapalı bir üslupla, remiz ve işaret yoluyla ifade eden ehl-i marifet bu nedenle; yaptıkları ayet yorumlarını ifade etmek için “tefsir” teriminden ziyade “işâret” tabirini kullanmışlardır. Çünkü onlara göre, bu tür bilgileri herkes hazmedemeyeceğinden yanlış anlamalara sebebiyet vermemek gerekmektedir.²⁴ Sözlükte “bir nesneyi gösterme”, “bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme”, “dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma” gibi anlamlara gelen “işâret”; tasavvufta, “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.²⁵ “İşârî” sözcüğü ile de, “sembolik ve remzî olarak, îma ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine birdenbire doğuveren” bilgi türü kastedilmektedir.²⁶

Ebû Nasr Abdullah es-Serrac'ın (378/988), “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا”²⁷ ayetiyle ilgili: “Tevbe ile kalbin pası silinince, kalpteki mânevi kilitler açılır, oraya gayptan nurlar doğar ve o kimse kalbinden taşan hikmetleri söyler. Allah,

²⁰ Tevbe, 9/60: *Sadakalar (zekatlar) Allah'tan bir farz olarak, ancak fakirler, miskinler, zekat toplama görevlileri, kalpleri (İslam'a) isındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allâh yolu ve yolcu içindir (toplanan zekât, ancak bu sayılanlara verilir). Allâh bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.*

²¹ Mâide, 5/6: *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedin, iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*

²² Geniş bilgi için bkz. Mâverdi, *el-Hâvîyü'l-Kebîr*, I, 138-143; es-Serahsî, *el-Mesbûr*, I, 55; ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-Mesâil*, s. 102.

²³ Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 86-89.

²⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19; Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*. XXIII, 424.

²⁵ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*. XXIII, 424.

²⁶ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.*, 2007, V/2, s. 90.

²⁷ Muhammed, 47/24: “Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?”

Resûlullah'a uyarak içini ve dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri, bilmedikleri ilme de muttâlî kılar. Bu ilim ise *işâret* ilmidir” açıklaması da ehl-i tasavvuf'un konuya bakışlarını özetler niteliktedir.²⁸ Bunların yanı sıra, işârî tabirinin ne zamandan beri kullanılmaya başlandığı bilinmemekle birlikte, pek çok ilim dalının ıstılahında olduğu gibi, işârî tabirinin de ayrıştırılmadan bâtın tabirinin içinde uzun süre mündemiç olarak kullanılmaya devam ettiği düşünülmektedir.²⁹

Tasavvuf ilminde bilgi öteden beri iki kısma ayırmışlardır. Biri akıl ve duyu- larla elde edilen zâhirî bilgiyi; diğeri ise keşif ve ilham ile elde edilen hakîkî bilgidir. Bilginin en üst derecesi kabul edilen mârifet, ancak keşif ve ilham ile elde edilebilir.³⁰ Sûfler, çeşitli riyâzet ve ibadetler sonucunda, keşif ve ilhamı da kapsayan ve marifete çıkmak için basamak olan bir tür “*ledünnî*” ilme ulaşabileceğini ve ulaştıklarını iddia ederler.³¹ Melekût alemini ilgilendiren gaybî ve metafizik konularda en sağlam bilginin, ledünnî yolla kazanılan ve keşfe dayanan bu bilgi olduğunu savunan mutasavvıflar, bu konuda diğer bilgi vasıtaları olan akıl ve duyu- ları yeterli bulmazlar.³² Çünkü insan kalbi, ilâhî hakikatları kavrayacak kabiliyette yaratılmasına rağmen dünyada birçok perde ile perdelenmiştir. Yapılan ibadet, mücadele, zikir ve riyâzet nisbetinde bu perdeler tederjî olarak kalkar ve kalbe hakikatın bilgisi doğar.³³ Bilginin en üst derecesi sayılan ve *marifet* olan bu bilgi metodolojik olarak “*irfan*” terimi ile adlandırılır.³⁴ Dolayısıyla eşyanın bâtını, sûfilere göre diğer bütün ilimlerden üstün olan marifet ile keşfedilir. Hatta onların bu ayrımı belirtmek üzere kendi bilgilerine *marifet*, diğer İslam alimlerinin bilgilerine ise *ilim* dedikleri bilinmektedir.³⁵

Bu bilgi türü, tabiatı gereği işârî yorumu doğurmuştur. “*İrfana dayalı*” diyebileceğimiz bu anlama-yorumlama metodu; zâhir-bâtın, ruh-cesed ve akıl-kalp dâualitesi üzerine kurulmuştur. Bu metot, lafzın ötesinde, derinliklerinde ve bazen de dışında bulunan manaları anlama çabasına dayanmaktadır.³⁶ Şu halde, Kur’ân lafızları manevî makama göre, ruh ve kalbe doğan ilhamlarla anlamlandırılmaya çalışıldığı zaman işârî tefsir yapılmış olur. Nitekim akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haber’in yanısıra; keşif, ilham, marifet, basiret, feth, ferâset, havâtur, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdese, rüya, tecelli, yakîn, vârid gibi manevî yollar, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olagelmıştır.³⁷ Ayetlerin derinliklerinde mevcut olan gizli mana tabakalarını da ancak Kur’ân ilminde râsih olanlar ve bu manevî yollarda yürüeyenler görecektir.

²⁸ Ebû Nasr es-Serrac, *el-Lüma*, s. 147-148.

²⁹ Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 280.

³⁰ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*. sy. 13, s. 19-20.

³¹ Bkz. el-Herevî, *Menâzil*, s. 23, 76-77; Gazzalî, *İhyâ*, III, 18-24; Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, I, 172-173; Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 118-126.

³² Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 46-47.

³³ Bkz. Gazzalî, *İhyâ*, III, 18-19.

³⁴ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*. sy. 13, s. 13-36.

³⁵ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 140.

³⁶ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*. sy. 13, s. 19-20.

³⁷ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 61-62.

İşârî tefsir hareketinin en temel dayanak noktası, ayetleri zâhirî mana ile sınırlamanın doğru olmayacağı düşüncesidir. Herhangi bir sözle bile değişik anlamlar kastedilebildiği halde; Allah'ın kelamı olan ayetlerin işârî boyutunun olmadığını savunmak ve “zâhir ve sarîh manasının dışında bir anlamı yoktur” diye iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü aşkın olan Allah'ın isim ve sıfatlarına da sınır tayin edilemez. Ayetlerin, O'nun “*Kelam*” sıfatı ve “*Mütekellim*” isminin tecellisi olarak nüzul ettiği düşünülürse, onların ihtiva ettiği manalar için de sınır çizmek mümkün olmayacaktır. Bu bakış açısını benimseyenlere göre, “İnsanlar, Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde O'nun kelamını anlayabilirler. Bu yüzden mahlukun kavrayış yetisi, onun manasının sonuna erişemez. Zira mahlukun idrâki sonradan yaratılmıştır.”³⁸ Bunun yanı sıra, Kur'ân'ın dilsel bir metin olduğunu yok sayarak, hitabın anlamını olabildiğine genişletmenin, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet edebileceği riski de gözardı edilmemelidir.³⁹ Diğer bir anlatımla, “bana göre böyle...” diyen herkesin sözüne itimat etmenin mümkün olmadığı da açıktır.

Konu ile ilgili bir değerlendirme yapan Koçkuzu şunları söyler: “Kanaatimizce işârî tefsir bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Nassların mahdut, anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olduğunu düşünürsek, 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 alemleri alabildiğine engin olan Allah dostlarının, insanlığın yararına olarak, farklı anlamlar görmeleri, kendi alemlerinden bize hediyeler sunmaları normaldir.”⁴⁰

Öte yandan özellikle ilk devir sûfî âlimlerin de diğer ulema gibi Kur'an ve sünnete vâkıf oldukları ve kendi devirlerinde şeriata muhalif hâl, hareket ve fikirlerle karşı çıktıkları bilinmektedir. Örneğin söz konusu devirdeki muhaddis sûfîlerin eserleri, hadis ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, onların Hadis Usûlünü ve ilimlerini bildikleri ve hadisleri bu esaslara göre aldıkları görülmektedir.⁴¹ Tefsirde ise zâhidlerin Kur'ân'ı yorumlama tarzına uymakla beraber; buna haşyet, fena, beka, muhabbet, marifet, keşf gibi yeni kavramlar ekleyerek bu kavramlar çerçevesinde yorumlara gitmişlerdir.⁴²

Kur'ân ayetlerinin anlam genişliği hususunda bazı âlimler: “Her ayetin altmış bin anlamı vardır”⁴³; bazısı da: “Kur'ân yetmiş yedi bin ilmi ihtiva eder; çünkü herbir kelimenin bir ilmi vardır” demişlerdir. Sonra da bu hüküm “herbir kelimenin zâhiri, bâtını, haddi ve muttalaı vardır” şeklinde dörde katlanmıştır.⁴⁴ Bu sözler, Kur'ân'ın manalarını fehmetmek hususunda, kapsamı son derece genişletilmiş sı-

³⁸ Öztürk, “Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslamiyat Der.* II (1999), sy: 3, s. 102.

³⁹ Öztürk, “Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslamiyat Der.* II (1999), sy: 3, s. 120.

⁴⁰ Koçkuzu, “Hz. Peygamber'in Mîzâcı ve Hadîste İşârî Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta 2001, s. 232.

⁴¹ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 331-333.

⁴² Bkz. Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*. XXIII, 425.

⁴³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, I, 314; es-Suyûtî, *el-İtkan*, IV, 474; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

nırların varlığını gösterir. Nitekim tefsirin zâhirinden nakledilen şeylerin, idrâkin anlayabileceği son nokta olmadığı açıktır. Bununla beraber, kim Kur’ân’ın zâhir tefsirini iyice bilmeden, gizli esrarını anladığını iddia ederse; o kimse, kapısından bile girmedeği halde, evin ortasına yettiğini iddia eden kişi gibidir.⁴⁵

Metodolojik açıdan işârî /tasavvufî tefsir, dirayet tefsiri içinde bir kısım sayılabilir. Fakat işârî tefsirler ne sadece rivayet, ne de sadece dirayet metodu ile yazılması mümkün olan tefsirlerdir.⁴⁶ Bu özelliğinden dolayı bazı müellifler işârî /tasavvufî tefsiri dirayet ve rivayet tefsirine ek olarak üçüncü bir tür olarak zikretmişlerdir.⁴⁷ Öte yandan dinin amelî boyutu sarfî ve zâhirî tefsirle alakalı olduğuna göre; işârî tefsir faaliyeti çoğunlukla pratik hayatla ilgili olmayıp, daha çok fikrî cehd, ilham ve istihraca dayanan, ufuk açıcı bir takım anlamları ortaya çıkarmaktan ibarettir.⁴⁸

İlgili kaynakların çoğunda, Kur’ân’ın zâhiri dışında yapılan tefsirler, “*Nazarî Sûfî Tefsir*” ve “*İşârî Sûfî Tefsir*” diye ikiye ayrılmıştır.⁴⁹ İşârî sûfî tefsir, sûfnin ruhî riyazetine dayandığı önkabulüyle makbul addedilirken, nazarî sûfî tefsir, yorum sahibi sûfî ya da filozofun keyfî görüşlerine ve ön yargılarına dayandığı gerekçesiyle merdud kabul edilmiştir.⁵⁰ Ancak bu tür tefsir ve yorumların, tasavvuf ehli olmayanlar tarafından da yapıldığı, yani sadece sûfilere mahsus olmadığı, göz ardı edilemeyecek bir durumdur. Nitekim konuyla ilgili literatür incelendiğinde, işârî tefsirin, tasavvufî tefsiri de içeren daha kapsamlı bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle “sûfî” tabiriyle kayıt altına alınmaksızın, sadece “nazarî” ve “işârî” ifadeyle yapılacak bir tasnifin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

Buna göre *nazarî tefsir*: Kur’ân’ı birtakım nazariyelere, felsefi görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Bunu yapmaya çalışanlar, ayetleri kendi görüşlerine uyacak biçimde tevil etmişlerdir. Ancak her isteyen Kur’ân’da kendi nazariyesini bulamayacağından, fikirlerinin revaç bulması için Kur’ân’dan destek sağlama zorunluluğu duymuştur. Ayetleri kendi hayaline göre yorumlayan bu tefsir türü, genellikle Kur’ân’ı asıl amacından çıkarmıştır.⁵¹

Örneğin Şîî müelliflerden İbrahim el-Kummî’nin “*فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ*”⁵² ayetini, Şîa’nın imâmet anlayışı doğrultusunda, “*Veda hacımı bitirince Ali b. Ebî Tâlib’i halife tayin et*”⁵³ şeklinde tefsir etmesinin, Kur’ân ve sünnet açısından şer’î bir delili

⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkan*, IV, 474; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

⁴⁶ Bkz. Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevi*, s.31, 118.

⁴⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, II, 397; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 293; Yüce, *Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 45.

⁴⁸ Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, *DÜİFD*, yıl. 2002, sy. 2, s. 28.

⁴⁹ Ayrıntı için bkz. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, II, 339; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 8; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s.295; Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevi*, s. 31; Yıldırım, “Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, sy. 13, s. 20; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 56-57.

⁵⁰ Öztürk, “Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 115.

⁵¹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, II, 339; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 8-10; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19; Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevi*, s. 31.

⁵² İnşirah, 94/7: “*Öyleyse bir işi bitirince diğerine giriş! (O halde boş kaldığında yine kalk yorul!)*”

⁵³ Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, II, 428.

olmadığı gibi, İslam akaidine ve akla uygunluğu da söz konusu değildir. Çünkü böyle bir yorumun doğru kabul edilmesi, el-Kummî'nin anladığı bu işârî manayı, vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'in anlamadığı sonucunu doğurur. Çünkü Hz. Peygamber veda haccından sonra Hz. Ali'yi halîfe tayin etmemiştir. Böyle bir işârî mananın var olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu bildiği kabul edildiğinde ise ortaya, bir peygamberin, Allah'ın emrini bilerek yerine getirmediği şeklinde ikinci tutarsız netice çıkar. Bu tür nefsi ve subjektif yorumların, Allah'ın ikramı olan ve ilhâmen kalbe doğan manalar olması mümkün değildir.

Çeşitli nazârî yorumlara *Muhiddin İbn Arabî* (638/1240)'ye nisbet edilen *Kâşânî* tefsirinde, *Fütuhât-ı Mekkiye* ve *Füsûsü'l-Hikem* gibi eserlerde rastlanabilmektedir.⁵⁴ İşârî yorumlar yapan tasavvuf erbabının, söz konusu zâhir-bâtın ayrımını Şîa'dan aldığı ileri sürenler olmuştur. Fakat Öztürk'ün de belirttiği gibi, "Şîa bu ayrımı, siyasi teorilerini desteklemede bir manipüle aracı olarak kullanırken, Sünnî mutasavvıflar kendilerine özgü din anlayışlarını temellendirmede kullanmışlardır."⁵⁵ Dolayısıyla İbn Arabî ve Hallac-ı Mansur (310/922) gibi mutasavvıfların, vahdetü'l-vücûd meşrebinde görülen manevi *sekir* ve *istiğrak* hallerinde sarfettikleri muhakemesiz sözleri ve yaptıkları muvazenesiz yorumları; el-Kummî'nin, üstte örneğini verdiğimiz türden, mezhep taassubuna dayanan yorumlarından ayırmak gerekir. Çünkü manevi *sekir* ve *istiğrak* halinde gösterilen aşırılıklar, hem kasî hem de kalıcı olmayan haller kabilindedir.

İşârî Tefsir ise en genel anlamıyla: Kur'ân'ı-Kerîm'in esrarını kavramış olan âriflerin ve sülûk erbabının, İlahî ilham ve Rabbânî bir fetihle; ayetleri, zâhir manalarına ters düşmemek ve onlarla kabil-i telif olmak kaydıyla, bir takım gizli işaretlerden dolayı zâhiri manadan farklı bir şekilde tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirler Allah'ın kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle yazılabilir. Yani bu tür tefsirde, müfessirin ön yargıları ve şartlandığı belli bir yorum şekli yoktur.⁵⁶ İşârî tefsir yapan müfessir, verdiği mananın dışında bir mana olmadığını asla iddia etmez. Aksine herşeyden önce zihne zâhir mananın geleceğini, nasların zâhirî mana üzerine bina edileceğini, bâtinî (iç, işârî) mananın da ayette ayrıca mündemiç bulunduğunu söyler. Çünkü Kur'ân, zâhir ve sarîh manasından ayrı olarak birçok manalar taşır. İnsan, kazandığı manevi mertebeye göre bu manaları anlayabilir.⁵⁷ İşârî yorum yapan âlimler, yorumlarını sağlam bir asla dayandırmak için Arapçanın dilbilgisel inceliklerinden ve kelimelerin etimolojik özelliklerinden de istifade etmişlerdir.⁵⁸

Kur'ân âyetlerinin bir kısmının veya tamamının keşif ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere de "*işârî (remzî) tefsir*" adı verilmiştir.⁵⁹ Tâbiinden Hasan el-Basrî

⁵⁴ Bkz. Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 58.

⁵⁵ Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 113.

⁵⁶ Zerkânî, *Menâhil*, II, 67; Mansur, *Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 188; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 9; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s.31, 171; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, II, 339; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19;

⁵⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, II, 377; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

⁵⁸ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 326.

⁵⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

(110/728) ve İmam Cafer es-Sâdık'ın (148/765) işârî yorumlar yaptıkları nakledilir.⁶⁰ Tebe-i tabiinden olan ve çeşitli tefsir rivayetleri *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm* (*Tefsîru's-Sevrî*) adı altında bir araya getirilen Süfyan es-Sevrî (161/777) ve *el-Vâhid fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı bir tefsiri olan Abdullah İbnü'l-Mübarek (181/797) gibi zatlar da işârî yorumlar yapanlar arasındadır. Sonraki dönemlerde gerek müstakil birer işârî tefsir telif eden, gerekse çeşitli ayetlerle ilgili işârî yorumlar yapmış olan bir çok müfessir yetişmiştir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'in sahibi Sehl et-Tüsterî (283/896), Cüneyd el-Bağdâdî (298/910), Ebû Bekr el-Vâsıtî (331/942), *Hakaiku't-Tefsîr*'in müellifi Ebû Abdurrahman es-Sülemî (412/1021), *el-Kesf ve'l-Beyan*'i kaleme alan Ebû İshak es-Sa'lebî (427/1035), *Letâifu'l-İşârât*'i yazan Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (465/1072), *Keşfu'l-Esrâr*'i telif eden Ebû'l-Feyz el-Meybûdî, *Tenbihu'l-Efhem*'i vücuda getiren İbn Berracân el-Endelûsî (536/1141), *Arâisu'l-Beyan* sahibi Ruzbihan el-Baklî (606/1209), *Aynu'l-Hayât*'in müellifi Necmüddîn-i Kübrâ (618/1221), *Nîmetu'l-Beyan*'i kaleme alan Sühreverdî (632/1234), *Maârif* adlı tefsiri telif eden Burhaneddîn et-Tirmizî (638/1240), kendi adıyla anılan bir tefsir yazan Muhyiddîn İbn Arabî (638/1240), *Bahru'l-Hakâik*'i kaleme alan Necmüddîn ed-Dâye (654/1256) ve *Kitabu'l-Câzi'l-Beyan*'in müellifi Sadrüddîn Konevî (673/1274) bunlardan bazılarıdır.

II. İşârî Tefsirin Temel Dayanakları

Kur'ân'ın herkesin görüp anlayabildiği zâhir ve sarîh mânâsından başka bir mânâ taşımadığını iddia eden "Zâhirîler" dışındaki bütün İslâm âlimleri, işârî tefsir anlayışını kabul etmişlerdir.⁶¹ Bu kanaatin, başta Kur'ân ayetleri olmak üzere, hadîslere ve sahabe kavline dayanan temelleri mevcuttur. Şimdi meseleyi Kur'ân açısından ele alıp ilgili bazı analizleri görmeye çalışalım.

1. Kur'ân Açısından

Öncelikle, Hz. Peygamber'in temel görevi Kur'ân'ı açıklamaktı. Bu da Kur'ân'ın zâhir anlamının yanında bir iç anlamının bulunduğunu ve bu anlamı ilk defa Hz. Peygamber'in açıkladığını gösterir.⁶² Diğer bir deyişle, ayetler açıklanmak durumunda olduğuna göre, sadece zâhirinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertîl ile okunmasını öğütleyenler başta olmak üzere birçok ayet,⁶³ onun zâhirî manasının ötesinde bâtinî birtakım manalarının da bulunduğuna delalet ediyor denebilir. İnanmayanların, iyice düşünerek okumadıkları için onu anlamadıklarının da Kur'ân'da bildirilmesi⁶⁴ bu konuda önemli sayılabilecek noktalardandır. Fakat biz meselenin somutlaşması açısından aşağıdaki birkaç noktayı vurgulamayı uygun bulduk.

⁶⁰ Bkz. Okuyan, *Necmüddîn ed-Dâye ve Tasavvüfî Tefsiri*, s. 24; Kirca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 140; Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*, s. 193-217

⁶¹ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10-12.

⁶² Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*. XXIII, 425.

⁶³ el-Bakara: 2/219, 266; el-En'âm: 6/50; Sâd: 38/29; Muhammed: 47/24; el-Müzzemmil: 73/4.

⁶⁴ en-Nisâ: 4/82.

a) Kur'ân kıssalarında, Allah'ın bazı kimselere lütfettiği olağanüstü bir ilmin varlığıyla ilgili delil sayılabilecek çeşitli noktalar vardır. Kehf Suresi'nde bulunan ve Hz. Mûsa'nın Hızır olduğu rivayet edilen zat ile beraber yaptığı yolculuğu anlatan kıssa bunlardan biridir.⁶⁵ Kıssada geçen “ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِبْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا ” *Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*”⁶⁶ ayeti, çalışarak elde edilen bilgidен ayrı olarak, Allah tarafından lütfedilen bir ilim türüne dikkat çeker. Ayette yer alan “ لَدُنَّا ” kelimesine atfen bu ilim türü *ledün ilmi* veya *ledünnî ilim* olarak adlandırılmıştır. *İlmü'l-guyub, esrâr-u ulûm-i hafîyye, hakikat ilmi* ve *bâtın ilmi* gibi ifadelerle de tanımlanan bu ilmin, fikrî bir çalışma ile kazanılacak türden bir ilim olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁷

Sûrede Hz. Mûsa'nın, Hızır olduğu belirtilen kişiyle yaptığı yolculuğu ve ona, işlediği garip fiiller ile ilgili yaptığı çeşitli itirazları anlatılır.⁶⁸ O zat ise, zâhiren çirkin ve hata görünen üç fiilin içyüzünü ve ilahi hikmetlerini Hz. Mûsa'ya izah ederek yaptığı şeyleri kendiliğinden değil Allah'ın emri ve bildirmesiyle yaptığını ifade eder.⁶⁹ Elmalılı, Kehf Suresi'nde geçen Mûsa-Hızır kıssası ile ilgili uzun bir açıklama yapmış ve yaptığı açıklamayı şöyle özetlemiştir: “Kısacası ledün ilmi, fikir çabasıyla kazanılmaz. Hak tarafından saf bir bağış olan kutsal bir gücün tecellisidir. Eserden müessire, vicdandan vücuda doğru giden bir ilim değil; müessirden esere, vücuddan vicdana doğru gelen evvelî bir ilimdir. Nefsin vukû bulana, olana geçişi değil, vukû bulanın nefiste meydana çıkması, belirmesidir. Doğrudan doğruya bir keşiftir. Fakat ledünnî ifadesi, bunun özellikle Allah sırlarına olan kısmında terimleşmiştir. Dilimizde de bir işin ledünniyatı, iç yüzündeki anlaşılmasız şeyler ve sırları demektir. Bu kıssa insanları ilim için araştırmaya ve yolculuğa isteklendirmekte, bununla beraber ledün ilminin çaba ve istekle kazanılmasının mümkün olmadığını da bildirmektedir.”⁷⁰ Kıssanın anlatıldığı ayetlerden Hz. Mûsa'nın, ortaya çıkan bazı hadîselerin hikmetini ilk etapta bilemediği anlaşılmaktadır.⁷¹

Kendisi Filistin'deyken, Mısır'daki Hz. Yusuf'un kokusunu alan Hz. Yakup, onu ayıplayanlara: “...Size: *Ben Allah tarafından (bana bildirilenle), sizin bilmeyeceklêrinizi bilirim, dememiş miydim!*”⁷² der.

Keza Hz. Yusuf, rüya tabirini Allah'ın ona öğrettiğini, “*Rabbimin bana öğrettiği bilgi ile, daha yiyeceğiniz yemek gelmeden size onu yorumlarım...*”⁷³ diyerek ifa-

⁶⁵ Kehf, 18/65-82.

⁶⁶ Kehf, 18/65: “ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِبْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا ” *Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”

⁶⁷ Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 287; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân-ı'l-Azîm*, III, 92; el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s.187; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 196.

⁶⁸ Kehf, 18/65-77.

⁶⁹ Kehf, 18/78-82.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 196.

⁷¹ Ayrıca bu kıssa, zâhir nazarda şer ve çirkin görünen bazı olayların, aslında hayırlı olduğunu ifade eden: “...*Bazan bir şeyi kerih görürsünüz, halbuki o şey sizin için hayırdır. Ve bazan da bir şeyi seversiniz, halbuki o şey sizin için şerdir. Ve (nitekim) Allah bilir, sizler ise bilmezsiniz*” (Bakara, 2/216) ayetinin tefsiri hükmündedir.

⁷² Yusuf, 12/96.

de eder. Gözlerini kaybeden babası Hz. Yâkub'un gözlerinin, kendi gömleği ile açılacağı bildirilmesi ve söylediği şeyin gerçekleşmesi⁷⁴ yine bu ilmin tezahürlerindedir.

Bir diğer ayette Hz. Süleyman'ın isteği üzerine Sebe Kraliçesi'nin tahtını çok kısa bir zamanda getiriveren kimse, "الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ" *kitabın bilgisine sahip olan kimse*" diye tarif edilir.⁷⁵ Bu kişilerin Allah'ın ilim verdiği kişiler olduğuna şüphe yoktur.

Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un, peygamber oldukları için vahiyle muhatabiyetleri kesindir. Rivayetlerde Hızır olduğu söylenen zat ile Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'a getiren kişi hakkında ise yeterli bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla bu nevi ilmin sadece peygamberlere mahsus olmadığı söylenebilir. Nitekim istediği kuluna, istediği zaman ve istediği kadar ilim vermesi Allah'ın hikmeti gereğidir.

b) En'âm Sûresi 59. ayet,⁷⁶ ilmi İlahî'nin her şeyi ihata ettiğini bildirmektedir. Ayette geçen "وَلَا يَأْتِيهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" *yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır* ifadesi, işârî tefsir açısından önemlidir. Ayette geçen *kitabın* Allah'ın ilmi veya Levh-i Mahfûz olduğu belirtilmiştir.⁷⁷ Kimilerine göre de bu kitap Kur'an'dır ve her şey bu kitapta mevcuttur. Mevcut olan şeylerin bir kısmı açıkça beyan edilmiştir. Bazı şeyler ise Kur'an'ın zâhirinde görülmemekle beraber yapılacak istidlal ve istinbat ile açıklanabilmektedir.⁷⁸ Serahsî *Usûl*'ünde, "وَلَا يَأْتِيهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" ayetiyle beraber "وَمَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" ve "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" ayetlerini de örnek olarak zikredip, gerek işaretten, gerek delâleten, gerek iktizaen ve gerekse nassen her şeyin ve bütün ahkâmın Kur'an'da mevcut olduğunu söyler. Eğer bunlardan biri bulunmazsa bile her şeyin ilmi asıllarının Kur'an'da var olduğu bilinmelidir. Örneğin, "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ حَمًّا خنزير فَإِنَّهُ" ayetinde, Kur'an'da harâm olduğuna dair bir delil bulunmayan şeylerin aslen mubah olduğuna hükmedilmesi istenmiştir.⁸² Yani Kur'an'ın öngördüğü bir tek kaide çerçevesinde, binlerce şeyin haram olmadığı anlaşılabilmektedir. Buna kıyasen Kur'an'ın zâhir anlamı dışında, icmâlen, remzen,

⁷³ Yusuf, 12/37.

⁷⁴ Bkz. Yusuf, 12/93-96.

⁷⁵ Neml, 27/40: "Kitabın bilgisine sahip olan biri: 'Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm' dedi..."

⁷⁶ En'âm, 6/59: *Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*

⁷⁷ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, I, 564; Tâberî, *Câmiu'l-Beyan*, XI, 403; el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 122; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 31; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 141; el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IV, 382.

⁷⁸ Bkz. es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 454; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl*, VIII, 485; el-Âmedî, *el-İhkâm*, IV, 55.

⁷⁹ Nahl, 16/89: *Sana her şeyi açıklayan Kitabı indirdik...*

⁸⁰ En'âm, 6/38: *Kitap'ta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık...*

⁸¹ En'âm, 6/145: *De ki: Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...*

⁸² Bkz. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 119-120. (Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Muzaffer, *Kavâtu'l-Edille*, II, 74 vd.; İbn Emîr Hac, *et-Takrîr*, III, 243 vd.; Alâüddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 271 vd.)

tedir. Buna kıyasen Kur'ân'ın zâhir anlamı dışında, icmâlen, remzen, delâleten, iktizâen, işâreten, mecâzen, imâen, telmîhen vb. ihtiva ettiği anlam genişliği düşü-
nülebilir.

c) Hicr Sûresi'nde geçen, ⁸³إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ayetindeki مُتَوَسِّمِينَ kelimesinin, ibret alanlar, incelikleri kavrayanlar, dış görünümüne bakıp derin anlamlar çıkarabilenler, bir şeye nazar edip onun hakikatini görenler ve tefekkür edenler⁸⁴ gibi anlamlar taşıdığı ifade edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in اِتَّقُوا فِرَاسَةَ اِنْتَقُوا فِرَاسَةَ Mü'min'in ferasetinden korkunuz, çünkü mü'min Allah'ın nuruyla bakar, buyurduğu ve bu ayeti okuduğu rivayet edilir.⁸⁵

d) Kur'ân'da bazı mecazi ifade ve benzetmeler de geniş ölçüde işâri yorum-
lara imkan vermektedir. İbrahim Suresi'nde geçen, اَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللّٰهُ مِثْلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةً اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي اُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا وَيَصْرُبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ وَمِثْلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي اُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا وَيَصْرُبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ وَمِثْلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي اُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا وَيَصْرُبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ Allah'ın, hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru olan, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misal verdiğini görmüyor musun? İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misal gösteriyor. Kötü (murdar) söz ise, kötü bir ağaç gibidir. Onun kökü yerin üstünden koparılmış, kararı (yerinde durma, tutunma imkanı) kalmamıştır,⁸⁶ ayetlerinde güzel sözün güzel bir ağaca, habîs sözün ise habîs bir ağaca benzetilmesi, bu tür mecazi anlatımlardandır.

e) Kur'ân'da "Hurûf-u Mukatta'a"nın bulunması, işâri tefsirin olabileceğine dair önemli bir delildir. Sair ayetlerin zâhiri anlamları bilinmekte ve bunun yanı sıra işâri boyutundan söz edilmekteyken, mukatta'at harfleri bizzat işaretlerden müteşekkildir. Dolayısıyla bu harflerin zâhir anlamı müfessirlerce bilinemediği için ancak işâri yönüyle ele alınabilir. Âlimlerin büyük çoğunluğu da, sûre başlarında yer alan mukatta'at harflerinin, herkesin görüp anlayamayacağı bir takım mânâlar ihtiva ettiği görüşündedir.⁸⁷ Elmalılı Hamdi bu konudaki görüşünü, "Kur'ân'da hiç batınî mânâ, remiz ve imâ yoktur demek de doğru olmaz. Sûre başlarında bulunan الم ق ن gibi hurûf-u mukatta'a ne şekilde tefsir edilirse edilsin, kesinlikle her tefsir remizle yapılmış bir tefsir olur. Bunun aksi söylenemez"⁸⁸ şeklinde açıklar. Bu ve benzeri noktalar, ayetlerin herkesçe anlaşılmayan çeşitli boyutlara sahip olduğunu düşündürmektedir.

f) Ayetleri oluşturan harflerden Cifir, ebced ve benzeri yöntemlerle çeşitli istihraçlar yapan zatların olduğu bilinmektedir. Örneğin Hz. Ali'nin Şûra Sûresi başında bulunan حم عسق harflerinden Muâviye vak'asını istihraç ettiği bize ulaşan ri-

⁸³ Hicr, 15/75: *Elbette bunda derin kavrayış sahipleri için ayetler (işaret ve alametler) vardır.*

⁸⁴ Tâberî, Câmiu'l-Beyân, XVII, 121; Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 88; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 2270; el-Mâverîdî, *en-Nüket*, III, 167; el-Beydâvî, *Envârû't-Tenzîl*, III, 215.

⁸⁵ Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 88; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 2270; el-Mâverîdî, *en-Nüket*, III, 167.

(Hadîs rivayeti için bkz. Tirmizî, *Sünen*, Tefsîr, 16; Taberânî, *Mu'cemû'l-Kebîr*, VIII, 102; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, XI, 88, 97.)

⁸⁶ İbrahim, 14/24-26.

⁸⁷ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 205-224; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I, 81-82.

⁸⁸ Yazır, *Hak Dini*, VIII, 282.

vayetler arasında zikredilebilir.⁸⁹ İbn Berracân'ın (536/1141) tefsirinde, Rûm Sûresi'nin başında bulunan, *الم غُلَيْبَتِ الرُّومُ* *Elif-Lâm-Mîm, Rum (orduları) yenildi*⁹⁰ ayetlerinden İslam ordularının Beytu'l-Makdis'i fethedecekleri sonucunu çıkardığı, hatta senesini ve gününü de tayin etmiş olduğu rivayet edilir. O, bu işârî tespiti yaptığı zaman Kudüs Hıristiyanların hakimiyeti altındaydı. Müslümanlar orayı İbn Berracân'ın haber verdiği hicrî 583/1187 tarihinde, yani onun vefatından 46 yıl sonra fethetmiştir. Bu ve benzeri istihraçlarından dolayı İbn Berracân, Kur'ân'ın gaybî boyutuna muttali bir zat kabul edilmiş ve böylece meşhur olmuştur.⁹¹

Molla Câmî (897/1492) Sebe Sûresi 15. ayette geçen, *بَلَدٌ طَيْبٌ* cümlesinin ebced hesabıyla İstanbul'un hicrî fetih tarihi olan 857'ye işaret ettiğini söylemiştir.⁹² Yavuz Sultan Selim (926/1520) devrinde Anadolu Kazaskeri ve Kanunî Sultan Süleyman (974/1566) devrinin ilk yıllarında Şeyhü'l-İslam olan İbn-i Kemâl'in (940/1534)⁹³ Enbiyâ Sûresi'nde geçen, *وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ* *وَالصَّالِحُونَ*⁹⁴ ayetinden, Yavuz'un Mısır'ı fethedeceği tarihi ayrıntılarıyla tespit edilmiştir. Onun yaptığı bu tespitin aynen vuku bulduğu, konu ile ilgili en meşhur hadiselerdendir.⁹⁵ Bazı ehl-i irfan zatların Fâtiha Sûresi'nden Osmanlı sultanlarının isimlerini ve saltanat sürelerini çıkardıklarını söyleyen⁹⁶ Âlûsî, "Muhyiddin İbn Arabî, el-İrâkî ve diğerleri gibi bazı âriflerin, Kur'ân-ı Azîm'den, hesap kaideleri ve harf işlemlerine dayanan bir takım yollarla gaybî haberleri istihraç ettikleri meşhurdur. Bu konuda seleften bir şey vârid olmamıştır. Yüce Allah'ın fazl-ü keremine ise sınır yoktur" der.⁹⁷

g) Farklı bir bakış açısıyla bir noktaya daha dikkat çekmemiz mümkündür: Allah Kur'ân'da kendini, *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* *O, Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır. O, her şeyi bilendir*⁹⁸ diyerek tarif etmektedir. Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimleri, O'nun kelâmının da zâhir ve bâtın yönlerinin olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü yaratılmış her şeyde O'nun sıfat ve isimleri görünmektedir. Örneğin mahlukattaki görme duygusu O'nun Basîr isminin, işitme hissi Semî' isminin, konuşma yeteneği ise Mutekellim isminin tecellisidir. Buna kıyasen mesela insan zâhiren canlı bir organizma, fakat bâtınen yani taşıdığı derin anlam itibarıyla, Allah'ın yeryüzündeki muhatabı ve arzın halifesi konumundadır. Bir elmanın zâhiri meyve bâtını ise Allah'ın in'am ve ikramı olarak görülebilir. Hastalıkların zâhiri musibet bâtını ise günahların affına vesiledir denebilir. Allah'ın Kudret sıfatından gelen kevnî ayetlerinde, yani mahlukatta Zâhir ve Bâtın isimlerinin yansımaları bu

⁸⁹ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 105.

⁹⁰ Rûm, 30/1-2.

⁹¹ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 374-375; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 105-106, XI, 22.

⁹² Bkz. Yazır, VI, 130-131.

⁹³ Bkz. Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 238-247.

⁹⁴ Enbiyâ, 21/105: *Andolsun Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebûr'da da, "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktı" diye yazmıştı*

⁹⁵ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX, 98-99; Kılıç, "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acîbesi", *Diyanet Dergisi*, XXVI (1990), sy. 1, s. 111-120.

⁹⁶ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X, 228.

⁹⁷ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI, 22.

⁹⁸ Hadîd, 57/3.

şekilde hissetmek mümkünken, Kelam sıfatından gelen ayetlerde bu neden mümkün olmasın?

Müslümanların Kitap'tan sonraki başvuru kaynağı sünnet olduğuna göre, incelemeye çalıştığımız ayetlerin ardından, işârî tefsire temel oluşturabilecek hadîsleri de göz önüne almamız gerekmektedir.

2. Hz. Peygamber'in Hadîsleri Açısından

Hz. Peygamber'in hadîslerinde, işârî tefsirin mümkün olabileceğine dair çeşitli beyanların bulunduğu öne sürülmüştür. Bunlardan bazılarını görmeye çalışalım.

a) Ayetlerin “zâhir” ve “bâtın” anlam tabakalarına, Kur'ân'ın her bir harfinin bir haddi ve matla'ı (veya muttala'ı) olduğuna bizzat Hz. Peygamber'in işaret bu yurduğuna dair bazıları tartışmalı da olsa bilgiler nakledilir. İbn Mes'ud (32/653)'dan, “أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ” *Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, onların herbirinin zâhiri ve bâtını vardır*” hadîsi rivayet edilir.⁹⁹ el-Münâvî bu hadîsin devamında, “Her harfin (veya ayetin) haddi, her haddin de matla'ı vardır” ifadesini de nakleder.¹⁰⁰ Nuaym b. Hammâd (228/843) “مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ آيَةٌ إِلَّا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ” *Allah'ın kitabında hiçbir ayet yoktur ki zâhir ve bâtını olmasın. Her had için de bir matla vardır*” hadîsini nakletmiştir.¹⁰¹ “مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ” *Allah hiçbir ayet inzal etmemiştir ki onun bir zâhiri bir de bâtını olmasın. Her harf had, her had ise matla'dır*”¹⁰²; “مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ” *Kur'ân'dan hiçbir ayet nazil olmamıştır ki onun bir zâhiri bir de bâtını olmasın. Her bir harfin haddi her bir haddin de matla'ı vardır*”¹⁰³; “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَيْسَ مِنْهُ حَرْفٌ كَرِهَ الْعَرَبُ تَحْتَ الْعَرْشِ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُجَاجُ الْعِبَادَ بِهِ” *Kur'ân arşın altındadır. Onun, kulların delil getirdiği zâhir ve bâtın kısmı vardır*”¹⁰⁴ hadîsleri de bize ulaşan rivayetler arasındadır. Taberânî ise İbn Mes'ud'dan mevkuf olarak gelen “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَيْسَ مِنْهُ حَرْفٌ كَرِهَ الْعَرَبُ تَحْتَ الْعَرْشِ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُجَاجُ الْعِبَادَ بِهِ” *Bu Kur'ân'dan hiçbir harf yoktur ki bir haddi olmasın, her haddin de matla'ı vardır*” haberini nakleder.¹⁰⁵

“Ebû Talib el-Mekkî (386/1006), *Kur'ân'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır*, haberinin; İbn Mes'ud ve başka râvilerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise bir tarikten müsned olarak rivayet edildiğini ve hadîsin râvilerinin sırlara vakıf Allah dostu ve ihlaslı arifler olduğunu belirtir. Ayrıca Kur'ân'ın zâhirlirinin Arapça bilenlere, bâtınının yakîn ehline, haddinin zâhir ehline ve matla'nının ise eşraftan olan ârif, muhibb ve hâiflere mahsus olduğunu söyler.”¹⁰⁶

⁹⁹ İbn Hibban, *Sahîh*, I, 276; Tahâvî, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr*, VIII, 109; Bağavî, *Şerhü's-Sünne*, I, 263.

¹⁰⁰ el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 54. (Ayrıca bkz. ed-Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, I, 197)

¹⁰¹ İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, II, 23.

¹⁰² Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, s. 98; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 315.

¹⁰³ Bağavî, *Şerhü's-Sünne*, I, 262; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 315; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 473.

¹⁰⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 315.

¹⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 136; es-Suyûtî, IV, 473; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.

¹⁰⁶ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.*, 2007, V/2, s. 95.

Elmalılı Hamdi (1948), hadîs olarak nakledilen bu ifade ile ilgili görüşünü ve yorumunu, “Doğrusu bazı hadîslerde de geldiği üzere Kur’ân’ın hem zahiri vardır, hem batını, hem haddi vardır, hem matlaı. Fakat Kur’ân *Eğer Kur’ân Allah’tan başkası tarafından olsaydı, elbette içinde birçok çelişkiler bulurlardı*”¹⁰⁷ buyrulduğu üzere gerçekte farklılık ve çelişkiden uzak son derece belîğ bir açık kitap olduğu için zahiri ile batını arasında zıtlık ve çelişkiden münezzehtir”¹⁰⁸ sözleriyle ifade eder. Aynı noktaya dikkat çeken Hatemi, “Kur’ân-ı Kerim’in bâtın anlamları, zâhir anlamları üzerinde yükselir veya derinlik boyutunca sıralanır, hiçbir anlam diğeriyle çelişmez, birisine varan diğeriinden müstağni olmaz... İşte Kur’ân-ı Kerim’in bâtın anlamları; ilimde ve imanda ilerledikçe elde edilecek ve zâhirini asla iptal etmeyecek anlamlardır” demektedir.¹⁰⁹

“Zâhir” ve “bâtın” kavramlarının neyi ifade ettiği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre ظَهْر ayetlerin zâhiri, بَطْن sırrı, حَدْ içinde hayır ve şer ilmi olan harf, مَطْلَع ise emir ve yasaklamadır.¹¹⁰ Kur’ân’ın zâhiri, lafzı ve tilâveti, bâtını ise te’vili ve tefehhümüdür.¹¹¹ “Allah tefekkür ve tedebbür edenler için, başkalarına açmadığı te’vil ve manaları açabilir. Çünkü her ilim sahibinden daha üstün bir âlim vardır. Tefehhüm ise, niyetin sıdkı ve hürmetin büyüklüğüne göre olur.”¹¹² İmam Suyûtî, “âyetin bâtın mânâsını araştırıp bulduğun mânâyı zahiri ile kıyaslayınca hakiki mânâsına vâkıf olursun” demektedir.¹¹³ İbnü’n-Nakîb’e göre, “Kur’ân’ın zâhiri, zâhirî ilim sahiplerine görünen manalar; bâtını ise, hakikat ehli olanların muttalî olabildiği sırlı manalardır. ‘Her harfin bir haddi vardır’ sözü, her harfin ifade ettiği mananın Allah’ın irade ettiği bir sınırı vardır; ‘her harfin matla’ı vardır’ ifadesi ise, kapalı olan mana ve hükümlerden her birinin, asıl kastedilen manaya ulaştırarak bir ittıla yeri vardır, demektir.”¹¹⁴

Zâhir, bâtın, had ve matla kavramları, ayetlerin câmiyetini ifade etmek için de kullanılmış olabilir. Örneğin, maddi bir şey tarif edilirken, çeşitli boyutları ile tarif edilmezse tarif eksik kalır. Maddi olmayan konularda ise, meselenin görünen yüzü, arka planı, derinlik ve genişliğinin olduğu söylenebilir. Buna göre düşündüğümüz zaman, hadîste geçen “zâhir” dış, “bâtın” iç, “had” derinlik ve “muttala” tabiri genişlik anlamını ifade ediyor olabilir. Dolayısıyla bu ifade ayetlerin, bahsettiği meseleyi, içi, dışı, derinliği ve genişliği ile beraber ele alarak tasvir ettiği şeklinde anlaşılabilir. Bu nedenle ayetin sadece dış cephesine odaklanmış bir bakış, onun iç yüzünde bulunan işârî mana tabakasının derinliğini ve bu tabakada bulunan ifadelerin genişliğini göremeyecektir.

¹⁰⁷ Nisâ, 4/82.

¹⁰⁸ Yazır, *Hak Dini*, VIII, 282-283.

¹⁰⁹ Hatemi, *Yöntem*, s. 48.

¹¹⁰ Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu’l-Kur’ân*, s. 98-99;

¹¹¹ Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, I, 314-316; Bağavî, *Şerhü’s-Sünne*, I, 263-264; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 473-474.

¹¹² Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, I, 315.

¹¹³ es-Suyûtî, IV, 474.

¹¹⁴ es-Suyûtî, IV, 474.

lah'ın sırlarından bir sır olan bâtın ilmidir ve Allah onu istediği kulunun kalbine ilka eder.¹²⁴

f) Birçok kaynakta bize ulaşan bir hadîste: “*Kim bir şey öğrenir ve onunla amel ederse, Allah ona bilmediği şeyleri de öğretir*”¹²⁵ buyrulmuştur. Hadîste geçen, “*bilmediklerini ona öğretir*” ifadesi; hem bilmediklerini öğrenme yolu açar, öğrenme işini ona kolay kılar; hem de Allah, bilmediği şeyleri o kimseye vehbî ilim olarak lütfeder şeklinde açıklanmıştır.¹²⁶ Ebû'l-Kâsım es-Sicillî (380/990) bu hadîsin, Kitab'a muvafık hikmetin varlığına, sünnete uyumlu fikhın isabetine ve evliyaya verilen vehbî ilimlere işaret ettiğini belirtmiştir.¹²⁷

g) Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadîste, “*لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَالٌ يُكَلِّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ فَإِنْ يَكُ مِنْ أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ فَعَمَّرَ* Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan biri varsa Ömer'dir”¹²⁸ buyrulmaktadır. “*Sizden önceki ümmetlerde kendilerine ilham olunan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan varsa Ömer'dir*” mealinde “*لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عَمَّرَ*”¹²⁹ ve “*إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عَمَّرَ بِنِ الْحَطَّابِ*”¹³⁰ rivayetleri de bize ulaşan hadîsler arasındadır. Hadîste geçen *تَحَدَّثَ* tabirinin *ilham olunan, anlayış verilen, ferasetli*, anlamına geldiği belirtilmiştir.¹³¹

İbn Abbas da, Hacc Suresi'nin 52. ayetini (مُحَدَّثٌ) kelimesini ilave ederek: “*وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُحَدَّثٍ*” şeklinde okumuştur.¹³² Yani bu merteye İbn Abbas'a göre resul ve nebilerle beraber zikredilecek kadar önemli bir ilham mertebesidir. Bu yüksek paye hadîste Hz. Ömer'e tevcih edilmiştir. Hz. Ömer'den sonra gelecek müminler arasında da bu payeye ermesi mümkün pek çok kişi olabilir. Şüphesiz ki Allah dilediği kuluna dilediği kadar ilim ve ilham nasip edebilir.

İncelemeye çalıştığımız konuda, mikyas ve mihenk teşkil etmesi açısından hadîslerden sonra üçüncü bir kaynağa daha başvurmayı uygun bulduk. Aşağıda, Hz. Peygamber'in bir açıdan arkadaşları, diğer açıdan öğrencileri olan sahabîlerin işârî tefsirle ilgili olabilecek bazı söz ve rivayetleri ele alınacaktır.

¹²⁴ Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 87.

¹²⁵ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, I, 208; Suyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr*, II, 238; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummal*, X, 132; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 388; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 365.

¹²⁶ Bkz. el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 388; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 56; Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 284.

¹²⁷ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 284.

¹²⁸ Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 6.

¹²⁹ Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 6.

¹³⁰ Buhârî, *Ehâdîsu'l-Enbiya*, 54.

¹³¹ Bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 55; Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil*, III, 381.

¹³² İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *et-Ta'liku't-Ta'lik*, IV, 65. (İbn Abbas'ın, ayette geçen “رَسُولٌ” kelimesine “mürsel”, “بَنِي” kelimesine ise “mürsel olmayıp muhaddes olan” anlamını verdiği de rivayet edilir. Bkz. el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 209.)

3. Sahâbeden Nakledilen Haberler Açısından

Kur'ân ayetlerinin işârî yorumu ile ilgili sahâbeden nakledilmiş olan önemli haberler vardır.

a) "...İşte bugün sizin için dininizi kemale yetirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum..."¹³³ ayeti nâzil olunca herkesin sevindiği, Hz. Ömer'in ise Hz. Peygamber'in vefatını sezerek ağladığı ve "bir şey kemale ulaştıktan sonra eksilmeye başlar" dediği rivayet edilir.¹³⁴ Gerçekten de bu ayetin nüzûlünden 9, 80 veya 81 gece sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir.¹³⁵ Hz. Ömer'in fehmetmiş olduğu bu mananın, ayetin işârî boyutu ile ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü ayet zâhiren Hz. Peygamber'in vefatını bildirmemektedir. Hz. Ömer ise, "kemale erme" işâretinden, eksikliğin başlayacağını anlamış ve bu eksilmeyi Hz. Peygamber'in vefatı olarak yorumlamıştır.

b) Hz. Ali'nin, sadece "Fatıha" hakkında bildiklerini yazsa, yetmiş deve yükü kitap tutacağını söylediği nakledilir.¹³⁶ Yine Ebû Cuhayfe Hz. Ali'ye: "Kur'ân'dan başka, Resûlullah'ın size bildirdiği bir vahiy var mı?" diye sormuş; o ise: "Hayır, ancak Allah bir kula, kitabı hakkında üstün bir anlayış verirse o başka" diyerek cevap vermiştir.¹³⁷ Hz. Ali'nin özel bir ilme sahip olduğu ve bunu çevresindekilere "سَلُونِي سَلُونِي فَكَلَّ أَنْ تَفْقَدُونِي وَكَلَّ تَسْأَلُوا بَعْدِي مِنِّي Beni Kaybetmeden önce, benden sorunuz. Benden sonra asla benim gibi birinden soramazsınız" diyerek ilan ettiği de nakledilmektedir.¹³⁸

Ona atfedilen diğer bir söz de şudur: "Yakîn dörde ayrılır: Zeka görüşü, hikmet tevili, ibret öğüdü ve öncekilerin sünneti. Fitnatı gören hikmeti anlar, hikmeti anlayan ibreti bilir, İbreti bilen öncekilerin sünnetindedir."¹³⁹ Yakîn ehli ise, Allah'ın bâtnî hükümlerini bilen âriflerdir.¹⁴⁰ Yine o, "Bir kimse dünyadan yüz çevirirse; Allah ona, öğrenme olmadan öğretir, hidayet olmadan hidayet eder, gözünü açar ve onu körlükten kurtarır"¹⁴¹ demiştir. "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" (Allah) Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilmiş olan kimseye, birçok hayır verilmiştir"¹⁴² ayetindeki hikmet, Hz. Ali'ye göre, Allah'ın kitabını fehmetmek,¹⁴³

¹³³ Mâide, 5/3.

¹³⁴ Tâberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, 519; Sa'lebî, *el-Keşf*, IV, 16.

¹³⁵ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 905; el-Mâveredî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 362; Tâberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, 519; eş-Şâtibî, III, 370-371.

¹³⁶ Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, I, 314.

¹³⁷ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, XIV, 470; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207; el-Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 254.

¹³⁸ Bkz. Hâkim en-Neysabûrî, *Müstedrek*, II, 383; Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünenü'l-Vâride*, IV, 838, VI, 1196; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, XIII, 165, XIV, 612; İbn Asâkir, *Târîhu'd-Dımaşk*, XVII, 335. (Aynı sözü Hz. Ali'nin torunu olan İmam Cafer es-Sâdık'ın da söylediği rivayet edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Tezkire*, I, 166; *Tarih*, III, 831; Mağribî, *Şerhu'l-Ahbâr*, I, 293.)

¹³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

¹⁴⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

¹⁴¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, I, 72; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, VI, 143.

¹⁴² Bakara, 2/269.

¹⁴³ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

İbn Abbas ve diğer bazı sahâbilere göre de marifet, anlayış, ilim ve fıkıh gibi şeylerdir.¹⁴⁴

c) Abdullah İbn Abbas (68/687)'in "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ"¹⁴⁵ ayetini, Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını haber veriyor, diyerek yorumladığı nakledilir.¹⁴⁶ Yine ondan rivayet edilen bir haber şöyledir: "Ömer beni, sohbet meclisinde Bedir Savaşı'na katılmış yaşlı sahabilerin yanına oturturdu. Bazıları: 'Niçin bunu yanımıza alırsın, bizim bunun kadar oğlumuz var' diye itiraz ederler; Ömer de, 'siz öyle bilin' derdi. Bir gün Ömer onlara, 'إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ' ayeti hakkındaki görüşlerini sordu. Kimi, Allah bize yardım ettiği, fetih verdiği zaman O'na hamd ve istiğfar etmekle emrolunduğumuzu ileri sürdü, kimi de sustu. Ömer bana: 'Sen de mi böyle düşünüyorsun ey İbn Abbas?' dedi. Dedim ki: 'Hayır, buradaki yardım ve fetih, Resûlullah'ın eceline işaret etmektedir. Yani Allah'ın yardımı ve fethi geldiği zaman bu, senin ömrünün bittiğine işarettir... demektir.' Ömer: 'Ben de bunu senin bildiğin gibi biliyorum' dedi."¹⁴⁷

d) Hz. Ömer vefat ettiği zaman İbn Mes'ud (32/653)'un, "Zannedersem ilmin onda dokuzu gitti" dediği nakledilir. "Aramızda sahabenin büyükleri varken böyle mi söylüyorsun?" diyenlere, "Ben sizin anladığınız ilimden bahsetmiyorum" demiştir.¹⁴⁸ Yine İbn Mes'ud'un, "Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz, başıma toprak saçardınız" dediği rivayet edilmiştir.¹⁴⁹

f) Ebû'd-Derdâ (32/652)'nın "لا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَجْعَلَ لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا" Bir adam Kur'an'ı çeşitli yönleriyle tanımadıkça, küllî bir anlayış sahibi olamaz" ve İbn Mes'ud'un "مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَوَزَّ الْقُرْآنَ" Kim önceki ve sonrakilerin ilimlerini isterse Kur'an'ı tetkik etsin (ayrıntılı bir şekilde araştırsın)" dedikleri nakledilir. İki sahâbinin de, sadece zâhir tefsir ile elde edilemeyecek türden bilgileri kastettiği belirtilmiştir.¹⁵⁰

İmam Gazzâlî (505/1111), gönül gözü açık olan kimse için öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimleri Kur'an'da mevcuttur, demiştir.¹⁵¹ İbn Mes'ud'dan, إِذَا أَرَدْتُمْ الْعِلْمَ إِذَا أَرَدْتُمْ الْعِلْمَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَاَنْتَرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ İlim istediğinizde Kur'an'ı yayın (derinlemesine tetkik edin), önceki ve sonrakilerin ilmi ondadır¹⁵² sözünü de nakleden Gazzâlî, bahsi geçen ilmin sadece zâhir tefsir bilgileriyle tahsil edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatları içinde mevcuttur. Kur'an ise Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini şerhetmektedir.¹⁵³

¹⁴⁴ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 576-580.

¹⁴⁵ Nasr, 110/1: "Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman".

¹⁴⁶ el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 397; eş-Şâtıbî, III, 371.

¹⁴⁷ Buhârî, *Menâkıb*, 25; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, III, 371.

¹⁴⁸ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb*, I, 241.

¹⁴⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 35.

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb*, I, 90, 210; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 283 (Bu söz aynı eserde, *فَاَنْتَرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ* فليتدبر القرآن şeklinde de zikredilmektedir. bkz. *İhyâ*, I, 289.); Ali el-Kârî,

Mirkâtü'l-Mefâtih, I, 315-316; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 474; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

¹⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 358.

¹⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 273.

¹⁵³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 289.

g) Ebû Hureyre (57/678), “حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَعَائِنَ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَيَّنْتُهُ وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَيَّنْتُهُ قَطَعَ مَدَا الْبَلْعُومِ *Allah'ın Resulü'nden iki kap ilim öğrendim ve birisini yaydım. Şayet ötekini de yayarsam, bu boğaz kesilir*”¹⁵⁴ demiştir. Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den öğrendiği ve gizlediği ilim şeriata dair değildi. Eğer şeriatla ilgili olsaydı, “İndirdiğimiz apaçık ayetleri ve doğruyu, Biz onları insanlar için kitapta iyice açıkladıktan sonra, gizleyenlere Allah da bütün lanet edebilenler de lanet eder”¹⁵⁵ ayeti hükmünce onu gizlemek caiz olmazdı. Hz. Peygamber de, yapılmış olan bir tebliğin, şahit olanlar tarafından duymayanlara da duyurulup öğretilmesini emretmişti. Dolayısıyla Ebû Hureyre'nin O'ndan öğrendiği ilim, kıyamet alametleri, Hz. Osman'ı katledecek olan kimseler, ümmetin helâkine sebep olacak kişiler ve münafıkların kimler olduğuna dair bilgiler türündendi. Eğer onların isimlerini açıklasa, isimleri açıklanan kimseler onu yalanlar ve öldürürlerdi. Ebû Hureyre'nin *bu boğaz kesilir* derken kastettiği buydu.¹⁵⁶ Ehl-i Tasavvuf yayılan ilmin ahlak ve ahkam, gizlenen ilmin ise irfan ehli olan alimlere mahsus sırlar olduğu kanaatindedirler. Onlara göre bu ilme ancak manevi mücahede ve riyazetin neticesi olarak ulaşılabilir.¹⁵⁷

h) Büyük sahâbilerden ve Kur'ân üstadlarından olan Übeyy b. Ka'b (35/656), Nur Suresi 35. ayeti¹⁵⁸, “Müminin göğsü kandil gibidir, onun içinde iman ve Kur'ân ışığı vardır. O ışığı içinde barındıran billur ise müminin kalbidir. Kur'ân ve iman içinde ışık saçtığı için o kalp inci misali parlak bir yıldız gibidir. Işık saçan bu kaynağı tutuşturan ise Allah için ihlaslı olmak ve O'na ibadet etmektir” şeklinde¹⁵⁹; kafirlerin amelleri ile ilgili 40. ayeti¹⁶⁰ ise, “Kâfirin misalidir. Onun sözü karanlık, ameli karanlık, medhali karanlık ve mahreci karanlıktır. Kıyamet günü de varacağı nokta karanlık ve ateştir.” diyerek tefsir etmiştir.¹⁶¹

Bunlar gibi pek çok nakil ve rivayet, ayetlerin işârî anlam tabakalarının mevcudiyeti ve herkesin muttali olamayacağı özel bir bilgi türünün varlığıyla ilgili sahâbe-i kiramın şehadeti sayılabilir. Üstte ele almaya çalıştığımız çeşitli ayet, hadîs ve sahâbe sözlerinin işârî tefsire delâlet açısından münferiden kuvvetli veya zayıf olmasından ziyade; bu rivayetlerin bütününden çıkan sonuç nazara alınmalıdır. Yani özel olarak din bilginleri ve tasavvuf erbabının eserlerinde, genel olarak da bütün müslümanların fikir dünyasında, gözardı edilemeyecek boyutta varolan

¹⁵⁴ Buhârî, *İlim*, 42.

¹⁵⁵ Bakara, 2/159.

¹⁵⁶ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, I, 194-195; Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil*, III, 534-535; İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 216-217.

¹⁵⁷ Bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, II, 184-185; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 335; el-Herevî, *Menâzil*, s. 23.

¹⁵⁸ Nur, 24/35: *Allah göklerin ve yerin Nur'udur. 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 değme bile ışık verir!...*

¹⁵⁹ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 181.

¹⁶⁰ Nur, 24/40: *Ya da (küfredenlerin yaptıkları) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir ki, onu bir dalga bürümüşür; 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.*

¹⁶¹ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 198.

olgu en somut gösterge durumundadır. O da, Kur'ân'ın zâhirinden ibaret olmadığı ve ehil olanların onun esrarını da fahmedebileceği kanaatidir.

III. Bazı İslam Âlimlerinin İşârî Tefsîr İle İlgili Görüşleri

Genelde tasavvufun, özelde de işârî tefsirin Sünnî çevrelerde icmâ derecesinde bir kabule mazhar olmasındaki en büyük pay kuşkusuz İmam Gazzalî (505/1111)'nindir.¹⁶² O, çeşitli eserlerinde işârî tefsirler için teorik bir çerçeve çizmiş, bu tür tefsirlerin lüzum ve faydasını savunmuş, birçok âyeti buna göre yorumlamış, sūfîlerin Kur'an'la ilgili yorumlarını aktarmıştır.¹⁶³ Ona göre, Kur'ân naslarının dış manaları yanında iç manaları da vardır. Bu manalar, kabuğun içindeki öz gibidir. İnsanlar yalnız mülk alemini görürler, mülk alemi ise asıl öz olan melekût aleminin üzerindeki kabuk gibidir. Mülk alemini geçemeyen kimse, meyvenin kabuğunu, insanın da ancak derisini görebilir. Onların içine nüfûz edemez.¹⁶⁴

İbn Teymiyye'nin de (728/1328) ayetlerin bâtınî anlamlarının mevcut olabileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre bâtın ilmi, zâhire muhalif ve zâhire uygun olan bâtın olmak üzere iki çeşittir. Zâhire muhalif olan bâtın kısmı bâtıldır. Kim zâhire uymayan bir bâtın ilim bildiğini iddia ederse dinsiz, zındık, cahil veya sapıktır. Zâhire uygun olan bâtın ise zâhir gibidir. Bu da ikiye ayrılır: Biri Kur'ân'ın zâhirine uygundur. Yani Kur'ân ve hadîsin lafızları veya delaletiyle o manaya istidlal edilebilir. Fakat bu lafızlarla bizzat o mana kastedilmemiştir. Bunun için buna *işâret* denmiştir. "Bu lafızlarla sadece bu mana kastedilmiştir" demek Allah'a iftiradır. İkincisi ise lafzın delaletiyle değil de kıyas yoluyla böyle bâtın bir mana çıkarmaktır ki bu da kıyas gibidir. Fakihlerin kıyas dediklerine, sūfîler 'işâret' demişlerdir. İşâretler ise aynı kıyas gibi, sahih de olabilir, bâtıl da.¹⁶⁵

Mevlâna Celâleddin er-Rûmî (671/1273)'de İmam Gazzalî'nin görüşüne benzer bir görüş beyan eder ve sadece zâhiri tefsiri kabul edip işârî tefsire itiraz edenleri kınar: "Bu (şekilde) okuyan kimse Kur'ân'ın suretini (zâhirini) doğru okuyor, fakat îmasından (işâretinden) bihaberdir. Delili budur ki, bulunduğu İşârî manayı reddediyor, körlük ile okuyor. (...) Bu, cevizle oynayan çocuğun durumuna benzer. Eğer onlara cevizin içini veya yağını versen reddederler. Çünkü onlara göre ceviz, 'cak cak' diye ses veren şeydir. Halbuki iç'in (öz, lüb) sadası ve cak cak etmesi yoktur."¹⁶⁶

Sa'düdin Teftazânî (792/1390)'ye göre bazı gerçeğe ermiş bilginlerin: "Nasslar zahirleri üzeredir, fakat bununla beraber onlarda sülûk erbabına açılan birtakım ince manalar ve gizli işaretler vardır ki, bunlarla zahir manayı bağdaştır-

¹⁶² Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 116.

¹⁶³ Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA.* XXIII, 427.

¹⁶⁴ el-Gazzalî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 9.

¹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, II, 25-28; *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye*, V, 456-487; *Buğyetü'l-Murtâd*, s. 210-211.

¹⁶⁶ Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 77.

mak mümkündür” şeklindeki sözleri kemal-i iman ve mahz-ı irfanlarına binaen bir kısım zatlara açılan gizli bir takım işaretlerin varlığını göstermektedir.¹⁶⁷

İşârî tefsirin temsilcilerinden biri olan Baba Nimetullah en-Nahcivânî (920/1514) üstte belirttiğimiz noktalara dikkat çekerek, Kur’ân ayetlerinin lafzî, mânevî, zâhirî, bâtınî, delâletî, hükmi, iktizâî, nassî, işârî, îmaî, telvîhî ve remzî açılardan düşünülmeden anlaşılamayacağını belirtir. Bunun sebebini ise, onun beşer kelâmı cinsinden olmamasına bağlar.¹⁶⁸

Mutasavvıfların ayetlerden çıkardıkları işaretlerin, aslî tefsir ilminden sayılmadığını söyleyen ed-Dehlevî (1176/1762), bu tür yorumların; sülûk ehlinin vicdanî ve zevkî olarak kesbettikleri marifet neticesinde, Kur’ân’dan kalplerine doğan manalar olduğunu ifade eder.¹⁶⁹ Ayetlerde geçen her türlü ayrıntıyı göz önüne alarak, hakikat ve sülûk ilimlerinin inceliklerini açıklamaya çalışan abidlerin yaptığı tefsirleri, “*sûfî tefsir*” olarak tarif eden Dehlevî’ye göre; bu tefsir sahası, her Müslümanın ayetten anladığı manaları kapsayacak kadar geniştir. Çünkü herkes meşgul olup derinleştiği ilme göre ayetlerden istihraç edebildiği manaları, beyanın kuvveti ve dilinin fesahati ölçüsünde ifade edebilmektedir. Bu nedenle müfessirlerin önemli bir kısmı da sûfî tefsir sahasına yönelmiştir. Dehlevî ayrıca kendisinin de Kur’ân-ı Azîm’in vasıtasız tilmizi olduğunu ve Hz. Peygamber’in ruhaniyetinden üveysî bir surette istifade ettiğini açıkça ilan eder.¹⁷⁰

Elmalılı Hamdi Yazır (1942) konuyla ilgili şunları söyler: “Kuşkusuz Kur’ân-ı Kerim apaçık Arap dili ile inmiştir. Kur’ân’ın dili bilmece ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Yine kuşku yok ki bir metinde aslanan, hakiki mânâyı vermeye engel bir karine bulunmadıkça görünen mânâyı yorumlanmasıdır. Bununla beraber şu da kesindir ki Kur’ân’ın, *Kitabın anası* olan ve mânâsı açık açık bilinen âyetleri yanında hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih âyetleri; hakikati, mecazı, sarihi, kinayesi, istiaresi, temsili, tensisi, imâsı, belagat nükteleri, tarzleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en açık olan mânâ kastedilmiş olmakla beraber müstetbeatü’t-terâkib (ifade ve cümlelerin yan mânâları) denilen ve ikinci derecede aranıp istenen nice ifadeler de vardır. Usûl ilmi’nde bilindiği üzere görünen mânânın açıkça belli olmasının tevil, tahsis ve mecaz ihtimallerini kesmeyi gerekmeyeceği için o zahiri mânâyı zıt olmadan ve onunla çelişki teşkil etmeden zahirî mânâ ile beraber bazı ihtimallerle ikinci derecede birçok işaretin anlaşılabilmesi, mânâları açık olan âyetlerin açıklık ve beyanına zıt olamayacağı gibi, aksine bu, Kur’ân dilinin açık bir Arapça olmasının gerek ve sonuçlarındandır.”¹⁷¹

Ömer Nasûhi Bilmen (1971), Kur’ân-ı Kerîm’in tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, hikmetü’t-tesrîf, hitabet, ahlak, tasavvuf, havass, rüya, belağat, mantık, riyaziyye, hey’et, tabiiyat, hikmetü’t-tekvin, siyer, tarih, ilm-i ictimâî gibi nice ilimleri, i’câz dairesinde sarâhaten veya işâreten ihtiva ettiğini söyler. Yani üstte sayı-

¹⁶⁷ Teftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 189; es-Suyûtî, *el-İtkan*, IV, 472-473; ez-Zerkânî, *Menahil*, II, 67-68.

¹⁶⁸ en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, 161.

¹⁶⁹ Dehlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, I, 190.

¹⁷⁰ Dehlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, I, 172-173.

¹⁷¹ Yazır, *Hak Dini*, VIII, 282.

lanlar gibi birçok ilmin esası Kur'ân'dan elde edilmiştir. Çünkü bir kısım âyetler, çeşitli ilim ve fenlerin mevzularını teşkil eden meselelerin özetlerini, mucizevî bir şekilde saraheten veya işâreten ihtiva etmektedir.¹⁷²

IV. İşârî Tefsirin Makbuliyet Şartları

İslam alimleri, âyetler hakkında yapılan işârî yorumun kabul edilebilmesi için bazı kıstaslara uygun olmasını şart koşmuşlardır. Bunları aşağıdaki maddelerde toplamak mümkündür:

a) İşârî mananın zâhirî-sarih manaya aykırı olmaması gerekir.

b) Başka bir yerde bu mananın doğruluğunu teyit eden şer'î bir delilin bulunması lazımdır.

c) Yapılan tefsire şer'î ve akli bir muarızın bulunmaması gerekir.

d) Yapılan tefsirin, âyet lafzının içermesi mümkün olmayacak derecede uzak ve zayıf olmaması gerekir. Mesela, "وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ"¹⁷³ âyetini, "İmam Ali'nin, ilimde Peygamber'e varis olduğu" şeklinde yorumlamak veya "وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ"¹⁷⁴ âyetinde geçen "لَمَعَ"yi mazi fiil, "الْمُحْسِنِينَ" kelimesini de onun mefulü olarak kabul ederek tefsir etmek bu şarta aykırıdır.¹⁷⁵

e) Ayetten muradın sadece işârî mana olduğu ileri sürülerek sarîh mananın yok sayılmaması lazımdır.

f) Yapılan tefsirin Müslümanların zihnini karıştıracak şüpheler taşınamaması gerekir. Bu şartları taşımayan ve nefsanî arzulara göre yapılmış olan işârî tefsirler makbul değildir ve müslümanlar bundan men edilmiştir.¹⁷⁶

Üstte belirtilen şartlara bazı itirazlar olmuştur. Örneğin işârî mananın, lafzın sarîh-zâhirî anlamına ters düşmemesi gerektiği ile ilgili; eğer verilen işârî mana lafzın sarîh anlamına ters düşmeyecekse, bu mananın sarîh mana sayılmasına ne gibi bir engel vardır?¹⁷⁷ Diğer bir deyişle; işârî olduğu iddia edilen bir mana, eğer başka bir âyetin zâhirine uygunsa, o halde onun bâtinî mana olarak zikredilmesine gerek yok demektir.¹⁷⁸

Ortaya konan işârî mananın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunmasının şart olarak ileri sürülmesi açısından ise şöyle bir itiraz söz konusudur: İşârî olduğu iddia edilen bir mana, şayet sarîh bir şer'î delille teyit edilecekse, sarîh bir

¹⁷² Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 46-95.

¹⁷³ Neml, 27/16: "Ve Süleyman Davud'a varis oldu".

¹⁷⁴ Ankebut, 29/69: "...Allah elbette muhsin olanlar ile beraberdir".

¹⁷⁵ Zerkânî, *Menâhil*, II, 69; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 299.

¹⁷⁶ Zerkânî, *Menâhil*, II, 69; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, II, 377; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s.299; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 139; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s.32; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 213; (Bu şartlar işârî hadis yorumları için de geçerlidir, bkz. Karapınar, *Muhaddis Süfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 328-329; "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadis Tetkikleri Der.*, 2007, V/2, s. 102).

¹⁷⁷ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.180 vd.; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 213.

¹⁷⁸ Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde "Fîhi Mâ Fîh"te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler-I, Şanlıurfa 2007*, s. 367.

delile dayanması gerekir. O halde onun işârî olarak zikredilmesine ne gerek vardır?¹⁷⁹

Demirci'nin ifadesiyle, "uygulanabilirliği olmayan birtakım şartlar ileri sürmektense; Kur'ân bütünlüğünü ve sahih sünneti esas alarak, aşırı tevellere kaçmadan, akla ve mantık kaidelerine de muhalefet etmeden, bazı işârî yorumlara gidilebileceğini söylemek daha isabetlidir."¹⁸⁰ Dolayısıyla bir ayete verilen işârî anlamın, özelde o ayetin, genelde bütün ayetlerin sarâhatine aykırı olmaması ve onlarla çelişmemesi en önemli şarttır denilebilir. Bu çerçevedeki bir işârî yorum, o yorumu yapan müfessirin kendi kanaatidir ve sübjektiftir. Şahsi bir kanaate de itiraz etmenin gerekmediği açıktır. Şayet yapılan işârî tefsir, zâhir ve sarîh manayı destekleyerek ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlıyorsa o zaman zaten bir problem yok demektir.

Üstte geçen açıklamalar müvacehesinde, aşırı tevillerle yapılan ve akla aykırı olan yorumların gerçek işârî tefsir olamayacağı daha net ortaya çıkmaktadır. Çizmeye çalıştığımız sınırlar çerçevesinde, bazı ayetlerin işârî yorumlarını örnek olarak incelemeye çalışalım.

V. İşârî Tefsir Örnekleri

Sülemî Tâ-Hâ Sûresi'nin ilk ayeti olan ve bu sûreye ismini veren طه harflerinin tefsirinde bazı nakiller yapar. Vâsıtî'ye göre طه harfleri, Tâhir ve Hâdî isimlerinden çıkarılmıştır. Yani ayette Hz. Peygamber'e hitaben, *Sen bizimle Tâhir ve bize ulaştıran Hâdîsin*, denmiştir. Muhammed Ali et-Tirmizî ise طه'nın, طُوبَى لِمَنْ اِهْتَدَى بِكَ وَجَعَلَكَ السَّبِيلَ اِلَيْنَا *Seninle hidayete erene ve seni bize yol yapana ne mutlu!* anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁸¹

Rûm Sûresi 41. ayette geçen "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" *Karada ve denizde fesat ortaya çıktı*¹⁸² ifadesindeki الْبَرِّ *kara* kelimesi ile insanın dış organlarına, "الْبَحْرِ - deniz" kelimesiyle de kalbine ve ruhuna işaret edildiği söylenmiştir.¹⁸³ Buna göre ayette insanların yapıp ettikleri yüzünden, bedenlerinin de ruhlarının da bozulduğu bildirilmektedir. Keza ayette geçen *kara* kelimesiyle nefislere, *deniz* kelimesiyle kalplere işaret edildiği nakledilmiştir. Nefislerin fesadı ubûdiyette ihmale ve tenbelliğe düşmek, kalbin fesadı ise rubûbiyet nurlarını müşahede edemeyip ondan perdelemektir.¹⁸⁴ Keza "فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا"¹⁸⁵ ayetinin zâhirî manası "yeryüzünün yağmurla canlanması"; bâtinî manası ise "zikirle kalbin hayat bulması" olarak anlaşılmalıdır.¹⁸⁶

¹⁷⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 214.

¹⁸⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 214.

¹⁸¹ es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, I, 434.

¹⁸² er-Rûm, 30/41.

¹⁸³ Bkz. et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s.121; el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 121; el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 54.

¹⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, IV, 347.

¹⁸⁵ er-Rûm 30/50: "Rabbinin rahmet eserlerine bak! Nasıl da ölümünden sonra yeryüzünü diriltiyor...".

¹⁸⁶ Bkz. et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s.122; el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 124.

Fetih Sûresi'nin ilk ayeti olan "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا"¹⁸⁷ için Tüsterî, "Senin kalbine ilimlerin esrarını açtık, ta ki Allah'ın eserleri sana görünsün. O eserler ise, muhabbetin bildirilmesi ve nimetin tamamlanmasıdır"¹⁸⁸ şeklinde bir açıklama yapar. Semerkandî bu ayetin bir vechiyle, "Sana, indirdiğimiz Kur'ân'da ve sana emrettiğimiz dinin esaslarında bulunan apaçık bir ilmi öğrettik"¹⁸⁹ demek olduğunu söyler. Kuşeyrî ise ayeti, "İslam şeriatının tafsiliyle, senden öncekilerin kalbine kapalı olan şeyleri sana açarak ikram ettik"¹⁹⁰ şeklinde yorumlar.

Necm Sûresi'nin ilk ayeti olan "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ"¹⁹¹ daki النَّجْمِ yıldız Tüsterî'ye göre, "semâdan döndüğü zaman Muhammed (s.a)" demektir.¹⁹² Sülemî bu ayette mârifet yıldızları, onların ışıkları, tecellileri ve nurlarıyla kasem edildiğini nakleder. o, mârifet ehlinin kalplerinden görünme (tecelli) ve perdelene (istîtar) mahallidir. Ayrıca, النَّجْمِ Muhammed'in kalbi, إِذَا هَوَىٰ ise, Aziz ve Celîl olan Allah'ın dışındaki her şeyden kesilir demektir.¹⁹³ Semerkandî ve Fîrûzabâdî, İbn Abbas'ın bu ayet için, *Yüce Allah, Kur'ân ile kasem ediyor. O Cibril vasıtasıyla nazil olduğu zaman, Resûlullah'a bir, bazen iki, kimi zaman üç bazen de dört ayet inerdi, nücûmen nazil olurdu* dediğini nakleder.¹⁹⁴ Kuşeyrî ise: "Batıp sâkit olduğu zaman Süreyya Yıldızı'na yemin olsun demektir. O, kendileri ile kasem edilen yıldız cinsidir. Nebî'nin üzerindeki Kur'ân yıldızları ile kasem edilmiştir. Şeytanlara atılan yıldızlardır. Miraç'tan geri geldiğinde Nebî (s.a) ile kasemdir. Âriflerin kalp ziyaları ve taliblerin akıl yıldızları ile kasem edilmiştir"¹⁹⁵ gibi çeşitli açıklamalar yapmıştır. Nahcivânî'ye göre kasem edilen yıldız, karanlığı delen parlak ve ışık saçan yıldızlar gibi olan yüksek ve ilâhî cezbelerdir.¹⁹⁶ İbn Arabî'ye göre de Nefs-i Muhammediye ile kasem edilmiştir.¹⁹⁷

Tüsterî, Müddessir Sûresi'nde geçen فَطَهَّرَ وَتَيَّابَكَ¹⁹⁸ ayetinin, "elbiselerini masiyet üzere giyme, onları huzûzatından temizle ve onlara sarın" anlamını ifade ettiğini belirtir.¹⁹⁹ Sülemî çeşitli rivayetler zikrederek bu ayetin, hatalardan, dünyaya merak ve onunla meşgûliyet hastalıklarından kalbi temizlemeyi emrettiğini belirtir. Sağlıklı olmayan cismin yemek arzusu olmadığı gibi, kalbî hastalıklar da ibadetin halâvetine mani olur.²⁰⁰ Mâverdî, *elbiseler* kelimesi ile normal elbiselerin haricinde amel, kalp, nefis ve zevcelerin kastedilmiş olabileceğini söyler.²⁰¹ Kuşeyrî

¹⁸⁷ Fetih, 48/1: "Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik".

¹⁸⁸ et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 147.

¹⁸⁹ es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, V, 309.

¹⁹⁰ el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 417.

¹⁹¹ Necm, 53/1: "Battığı zaman yıldızla andolsun ki".

¹⁹² Bkz. et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 156; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 45.

¹⁹³ es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 283.

¹⁹⁴ Bkz. es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 358; el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrû'l-Mikbas*, s. 445; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, V, 195; (Aynı rivayeti Mâverdî Mücahid'den yapmıştır. Bkz. *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 389.)

¹⁹⁵ el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 480.

¹⁹⁶ en-Nahcivânî, *el-Fevâihu'l-İlâhiyye*, II, 362.

¹⁹⁷ Bkz. İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, II, 269.

¹⁹⁸ Müddessir, 74/4: "Elbiseni tertemiz tut".

¹⁹⁹ et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 181.

²⁰⁰ es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 358.

²⁰¹ Bkz. el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 135-137.

ise ayetin: “Kalbini bütün mahlûkattan ve bütün mezmûm sıfatlardan temizle. Nefisini hatalardan (zelle), kalbini muhalefetlerden, sırrını da iltifatlardan temizle”²⁰² gibi manaları ifham ettiğini ifade eder. İbn Atıyye alimlerin çoğunluğuna göre bu lafzın, e’âl, nefis ve ırzın temizliğini ifade eden bir istiâre olduğuna dikkat çeker. örnek olarak da halk arasında iyi bir insan için *filan kişi elbisenin temizidir* veya fâcir bir kimse için *filan kişi elbisenin kiridir* denildiğini nakleder.²⁰³ Nahcivânî, ثِيَاب kelimesini “beşeriyet elbiseleri ve hüvviyet örtüleri”²⁰⁴ olarak tefsir eder. İbn Arabî’ye göre ثِيَابَك *elbiselerin ظَاهِرُكَ* dışın, *zâhirin* anlamındadır. Bâtınını içini temizlemeden önce dışını temizle demektir.²⁰⁵ Bursevî’ye göre burada iç temizliğinden dış temizliğine bir intikal vardır. Çünkü içini temizleyen kişi maddi pislikten de kaçınır ve her şeyde nezâfeti tercih eder.²⁰⁶ Keza Âlûsî, elbise temizliğinin nefis temizliğini ifade eden bir kinaye olduğunu “kişiye dokunan elbisede necaset olmasını kabul etmeyen Allah, nefisteki pislikten razı olur mu?”²⁰⁷ sözleriyle açıklar.

Duhâ Sûresi’nin ilk iki ayeti olan “وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ”²⁰⁸ da geçen Duhâ (kuşluk, gündüz vakti) ve leyl (gece) kelimeleri pekçok değişik şekilde tefsir edilmiştir. Tüsterî, Duhâ’nın bätündeki rûhî nefis, leyl’in fiziki nefis olduğunu söyler. Buna göre وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ *zikre devam ederek Allah’a yönelen ve rûhî nefse uyup sükûnete eren fiziki nefse (bedene) kasem olsun* demektir.²⁰⁹ Kuşeyrî’ye göre leyl Mi’râc Gecesi’dir.²¹⁰ Nahcivânî, Duhâyı Hz. Peygamber’in bi’seti ve hatemiyeti, leylî ise lâhûtî alemden inkişaf ederek parlaması ve her tarafa aksetmesi²¹¹ olarak açıklar. Katâde ve Mukâtil’den nakledildiğine göre Duhâ Allah’ın Mûsa ile konuştuğu gün, leyl ise Mi’râc gecesidir.²¹² İbn Arabî bu ayetlerde, insan vücûdunun da aslı olan nur ve zulmete kasem edildiğini belirtir.²¹³ Değişik nakillere göre Duhâ Hz. Peygamber’in ailesinin erkekleri, leyl ise kızlarıdır. Duhâ Hz. Peygamber’in risaleti, leyl ise vahyin kesildiği zamanlardır. Duhâ gaybî ve örtülü şeyleri bilen Allah’ın ilminin nuru, gece ise O’nun bütün kusurları örten affıdır. Duhâ İslam’ın garipliğinden sonraki şaşaalı dönemine, leyl ise istikbalde tekrar garip kalacağına işaretler. Duhâ aklın kemali, leyl ölüm halidir. Duhâ Hz. Peygamberin aleniyetidir ki hiçbir kimse O’nda asla bir kusur görmemiştir. Leyl ise O’nun sırrıdır ki, gayb alemi de onda asla bir kusur ve noksan bilmemektedir.²¹⁴

²⁰² el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, III, 648.

²⁰³ Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, V, 392.

²⁰⁴ en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 459.

²⁰⁵ Bkz. İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, II, 354.

²⁰⁶ Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 225.

²⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 131.

²⁰⁸ Duhâ, 93/1-2: “Duhâ vaktine ve sükûna erdiğinde geceye andolsun ki”.

²⁰⁹ et-Tüsterî, *Tefsîrü’l-Tüsterî*, s. 197.

²¹⁰ Bkz. el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, III, 739.

²¹¹ Bkz. en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 516.

²¹² Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 453; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 373.

²¹³ Bkz. İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, II, 399.

²¹⁴ Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 373.

VI. Bâtınîlik, Bâtınî Tefsir ve Zâhirîler

Bâtınîlik veya Bâtınîye, *gizlendi, saklandı, bir şeyin iç yüzünü bildi*, gibi anlamlara gelen بطن kökünden türeyen bâtin kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre Bâtınîye, *gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler* anlamına gelir. Terim olarak, *her zahirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş makam bir imamın bilebileceğini iddia eden* ve ekseriyetini aşırı Şîîlerin oluşturduğu gruplar diye tarif edilebilir.²¹⁵ Nitekim nasslarda bâtin manalar arama anlayışının İslam tarihindeki ilk teorisyen ve pratisyenlerinin Şîîler olduğu; ayrıca zâhir ve bâtin olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşünü de ilk defa onların ortaya attığı belirtilmektedir.²¹⁶

Bâtınîliğin ne olduğu ile ilgili ileri sürülen diğer bazı görüşler şunlardır: Bâtınîlik şeriatın ilhada, haktan batıla sapan bir düşüncedir. Bu düşüncenin mensupları, küfürlerini Şîîlikle gizlemişlerdir.²¹⁷ Ülken, Şîî mezhebi mensuplarının fikri cephesine bu ismin verildiğini ifade eder.²¹⁸ Gölpınarlı'ya göre, Bâtınîye ve Bâtınîlik, başta erken dönemde ortaya çıkan aşırı Şîî fırkalar olmak üzere, Sabîîlik ve eski Hint-Yunan inançlarının karışımından oluşan ve İslam'ı bu inanç sistemine uyarlamaya çalışan bir mezheptir.²¹⁹ Ahmet Ateş bu terimin, her zâhirin bir bâtını olduğunu kabul eden, ayet ve hadîslerin ancak tevil ile anlaşılacağını iddia eden fırkaların tümü için kullanılan ortak bir isim veya lakap olduğunu belirtir.²²⁰ Bolay'a göre ise, İsmâîliye hareketi daha sonraki dönemde Şîî karakterde bir çok mezhebin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu mezheplerin hepsine birden *Bâtınîye* denilmiştir.²²¹

Öztürk'ün yapmış olduğu analize göre: Klasik makâlat ve fırak eserleri incelendiğinde, Karâmita, Karmâtiyye, İsmâîliyye, Mubarekiyye, Seb'iyye, Ta'limiyye, İbâhiye, Melâhide, Meymûniyye, Ubeydiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Bahâiyye, Zenâdika, Mazdekiyye, Bâbekiyye, Hürremiyye, Hürremdîniyye, Muhammire gibi lakaplarla anılan gerçek veya muhayyel fırkaların tümü, genel ve müşterek *Bâtınîye* lakabı altında birleştirilmiştir. Söz konusu fırkaların bu lakapla anılma sebebi ise, temelde bâtin, tevil, takiyye ve avam-havas ayırımından oluşan dört nosyon üzerine inşa edilen bir düşünce sistemi içinde yer almalarıdır. Öte yandan adı geçen fırkaların her biri ayrı bir hususiyetle ön plana çıkarılmıştır. Hamdan b. Eş'as Karmat'a bağlı olduklarından dolayı *Karâmita* veya *Karmatiyye*, alem ve imâmet anlayışında yedili bir sistem benimsedikleri için *Seb'iyye*, tüm haramları meşru sayan Mecûsilerin Hürremdiniyye fırkasına benzedikleri için *Hürremdiniyye*,

²¹⁵ Bkz. İlhan, "Bâtınîye", *DİA*, V, 191.

²¹⁶ Bkz. Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batin DUALİZİMİ YA DA TASAVVUFİ AŞIRI YORUM", *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 110.

²¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 333; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, s.104.

²¹⁸ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 24.

²¹⁹ Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 87-136.

²²⁰ Ateş, "Bâtınîye", *İA*, MEB Yay. İstanbul 1993, II, 339.

²²¹ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 30.

İslam akaidine aykırı oldukları için *Zenâdika*, haramı helal addettikleri için *İbâhiyye*, imâmetin Cafer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e geçtiğine inandıkları için *İsmâiliyye*, gerçeğin bilgisinin ancak gizli ve masum imamın talimiyle öğrenilebileceğine inandıkları için *Ta'limiyye*, mal ve kadında komünal toplum modelini savunan Mazdek'e uymuş olduklarından *Mazdekiyye*, Hürremiyye hareketinin lideri Bâbek'e (ö. 223/838) intisaplarından dolayı *Bâbekiyye* ve Bâbek zamanında kırmızı elbise giymeleri sebebiyle de *Muhammire* lakabıyla anıldıkları kaydedilmiştir.²²²

Bazı araştırmacılara göre, Bâtınlığın temeli kadîm zamanlara dayanmaktadır. Çünkü bu fırka, İslam akidesini, bazı eski Fars inançları ve Hint görüşleriyle karıştırmaları sonucu, İslam'ın değişmez hükümleriyle çelişen bazı düşünce ve inançları benimsemiştir.²²³ Bâtınlığı ve Şîa akidesini en çok etkileyen felsefe; Eflatun Felsefesi, Yeni Eflatunculuk ve Pisagor Felsefesi'dir. Şîa'nın akâidinde ve tefsir sisteminde Müsül nazariyesi (misaller ve ideler alemi), varlık kategorileri, kabz, işrak ve benzeri teorilerin esaslı ve geniş yer almasının sebebi de budur.²²⁴

Şelebi'ye göre, *misâller ve ideler alemi'*nden, Eflatun'dan önce de bahsedilmekteydi. Müsül nazariyesi denilen bu düşünceyi, detaylı olarak İlk defa Eflatun açıklamış ve esaslarını ortaya koyarak sistemleştirmiştir. Teorinin ona nispet edilmesinin sebebi budur.²²⁵ "Eflatun çevremizde duyularla idrak ettiğimiz tüm varlıkları, hislerimizle idrak edemediğimiz başka hakiki varlıkların birer misali (görüntü) olarak niteler. Bu anlamda Bâtıniler de her şeyin bir zâhiri bir de batınî (hakiki) boyutunun bulunduğunu köklü bir esas olarak kabul ederek yeni bir söylem geliştirdiler. Gördüğümüz şu varlıkların tümü (hakiki) gizli varlıkların birer görüntüsüdür ki bu görüntüler onlara işaret eder. Hakiki varlık olmaksızın bu görüntülerin hiçbir kıymeti yoktur. Nitekim canlı varlıkların, ruhlarından ayrı hiçbir değerlerinin olmadığı gibi, bu görüntülerin de bâtını, gizli ve hakiki varlıklar olmadan hiçbir hiçbir anlam ve değeri yoktur. Sıradan avam tabakası -sadece bedenleriyle ilgilenip ruhlarını (ruhi terbiyeyi) ihmal ettikleri gibi- bu zahiri görüntülere yönelir ve onu anlayabilir; fakat maverayı yani görüntülerin arkasındaki hakikati anlayamaz. Ancak havas (seçkinler) ve mütefekkirler, zâhiri görüntünün maverasına (bâtın) yönelir ve onu anlamaya çalışır. Bu anlamda Kur'ân'ın tabiatında da hem zâhir hem de bâtın vardır."²²⁶

Bu tür fikir ve söylemlerin, daha önceki dinlerin bir çoğunda bulunduğu da görülmektedir. Brahmanlar ve Budist bilginler kutsal Vedaların lafızlarını yorumlarken metnin zâhirini terk ederek Bâtınî tefsir yapmışlardır. Temel felsefi öğretilerini Fâtımîlerin de benimsediği İskenderiye Okulu, Kitab-ı Mukaddes'i aynı yön-

²²² Bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 28-50; (Geniş bilgi için bkz. Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 285; Şehristânî, *el-Milel*, I, 149, 172-174; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 508; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslam*, III, 116; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 65; Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâiliyye*, s. 12; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, II, 316-335; Mustafa Öz, "Haşîsiyye", *DİA*, XVI, 418.)

²²³ Bkz. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 66; Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 68-69; Tâmir, 19, 66; Sicistânî, *Risaletü tuhfetü'l-Müstecibîn*, s. 18; Gâlib, *Tarihu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, s. 150-151.

²²⁴ Bkz. Şelebi, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s.101-104

²²⁵ Bkz. Şelebi, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s.101-104

²²⁶ Şelebi, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s. 104-105.

temle açıklamıştır. Önceleri putperest olan Yahudi Philon (ö. 50) Tevrat'ı aynı yöneme tabi tutmuştur. Augustin (ö. 430) ve Originaous gibi Hristiyan alimler de İncilleri bâtinî tefsir yöntemiyle açıklamıştır. Oklinous bu yöntemi İncil'in her lafzının mutlaka bir mecazi anlamının olduğunu iddia ederek tefsir kuralları geliştirmiştir. Tümü İskenderiye Okulu'na mensup bu alimler, aynı zamanda genelde Yunan, özelde Eflatun felsefesi ile ilgilenmişlerdi. Tefsir adına yaptıkları ise, Eflatun'un müsl nazariyesini uygulamaktan başka bir şey değildi. Hatta Mısır Kilisesi'nin, Hz. İsa'nın Allah'ın cesetlenmiş kelimesi olduğunu söylemeleri de bu teori-den uzak olmadıklarını göstermektedir.²²⁷

Dolayısıyla Bâtinîler diye bilinen aşırı Şîi grupların bu yöntemi ilk kullananlar olduğu söylenemez. Burada önemli olan nokta Bâtinîlerin ve genelde Şîa'nın bu yöntemde aşırıya kaçmış olmalarıdır. Bu aşırılıkla nasları, ihtimali bulunmayan manalarda tefsir etmiş ve lafızları, taşıdığı anlamlarla hiçbir alakası olmayan manalara çekmişlerdir. Ayetlerin tefsirinde böyle bir yolu kullanmak, Kur'ân'ın Arap dili ve üslubuna ait bir kitap olduğu gerçeğini anlamsız kılmaktadır. Çünkü bu durum, kişiye, kuralsız ve ölçüsüz olarak herhangi bir ayete dilediği anlamı yükleme imkan ve fırsatını vermektedir.²²⁸

Bâtinîler, Kur'ân'ın iç anlamına (bâtin) vâkıf olanlar nezdinde, onun dış anlamının (zâhir) gerekli olmadığını, yani onun bâtininin zâhirini hükümden düşürdüğünü; zâhirin sadece bir görünüşten ve bir kabuktan ibaret olduğunu iddia ederler. Onlara göre şer'i hükümler, dünyanın düzenini korumak ve Kur'ân'ın derin anlamlarını kavramaktan yoksun olan insanları idare etmek maksadıyla vaz'edilmiştir.²²⁹ Bu nedenle Bâtinîler Kur'ân'ın zâhirini terkederek, "Kur'ân'ın zâhiri ve bâtinî vardır, fakat ondan asıl murad olan bâtinîdir zâhiri değil" demiş ve bu iddialarına delil olarak da "فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ سُبُورَ لَهٗ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ"²³⁰ ayetini öne sürmüşlerdir.²³¹

Gerçek bilginin kaynağının masum imamlar olduğu inancını benimseyen Bâtinîlere göre, Allah masum imamların bedenine hulûl eder ve kainatı onlar vasıtasıyla yönetir. Peygamberler küllî akıldan taşan manaları alır, zâhirî bir söze dönüşür ve insanlara aktarırlar. Dolayısıyla Allah'tan vahiy almaz ve mucize göstermezler. Onlara göre namaz, imam ve yardımcılarına itaat etmektir. Beş vakit farz namaz aynı zamanda beş hududa işaret eder. Bunlar Akıl, Nefs, Nâtık, Esâs ve İmamdır. Oruç, imamın sırrını korumak; zekat, mezhep mensuplarına bilgi dağıtmak; hac ise, imamı ziyaret etmektir. Çünkü imam, içerisinde Allah'ın bilgisinin ikamet ettiği bir ev gibidir. İslam dışı sayılmış olan Bâtinîlik akımı mensuplarına

²²⁷ Şelebi, "Bâtinî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s. 105-106.

²²⁸ Şelebi, "Bâtinî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s. 106.

²²⁹ Bkz. Gölpinarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 87-136; Hatemi, *Yöntem*, s. 47.

²³⁰ Hadîd, 57/13: "... Onların arasına kapısı olan bir sur çekilir, onun bâtininde rahmet, zâhirinde ise onun cihetinden azap vardır."

²³¹ Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, II, 64.

göre Kur'ân'da geçen zina, sırları başkalarına yaymak; domuz eti, münafıklar; şarap, Hz. Ebû Bekir; kumar ise Hz. Ömer'dir.²³²

Bâtınîlerin fikirlerinin tam aksini savunanlar ise; Kur'ân'ın asla işârî mana taşımadığını, ayetlerin sadece zâhir manalarından ibaret olduğunu iddia eden *Zâhirîler*dir.²³³ Zâhirîliğin düşünsel temellerini oluşturan kişi olarak, Davud b. Ali b. Halef ez-Zâhirî (202/817) kabul edilmektedir. Çünkü o, dinsel bilginin kaynakları olarak yalnızca Kur'ân, sünnet ve sahâbe icmânını kabul edip, kıyas ve re'y gibi hukuksal akıl yürütme yöntemlerini ve benzeri aklî metodik unsurları reddeden ilk sünnî bilgindir.

Ebû Yezîd el-Bestâmi (234/850), Hâris el-Muhâsibi (243/857) gibi mutasavvıflarla çağdaş olan Davud ez-Zâhirî, özellikle ehl-i tasavvufun çok kullandığı yorumlama (te'vil) yöntemine karşı metnin zâhirine sarılmayı ilke edinmiştir.²³⁴ Sonraki dönemde yaşamış meşhur zâhirî alimi İbn Hazm da (ö. 456/1064), Kur'ân'da bâtın mananın bulunmadığını ve Hz. Peygamber'in şeriatı tebliğde hiçbir şeyi gizlemediğini ifade eder.²³⁵

Zâhirîler için İmam Gazzali (ö. 505/1111) *haşvî* tabirini kullanır. O'na göre zâhir manayı reddetmek, iki alemde sadece birine şaşî gözlerle bakan, ikisi arasındaki müvazeneyi bilmeyen ve anlamayan kimselerin işidir. Haşvîler ise sadece zâhir manayı kabul edip bâtınî anlamı reddederler. Bu konuda kamil olanlar ise iki anlamı da reddetmez, aksine birleştirir.²³⁶

İşârî tefsirin Bâtınî tefsirden farkına geçmeden önce önemli bir noktayı daha ifade etmemiz gerekmektedir: *Zâhirî* tefsîr denildiği zaman, Üstte bahsi geçen *Zâhirîlerin* yaptığı tefsir değil, Kur'ân'ın zâhir yani sarîh manası ile ilgili olan, işârî /tasavvufî olamayan tefsir ve yorumlar kastedilmektedir. Tâberî (310/922)'nin *Câmiu'l-Beyân*'ından Râzî (606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ına, Neseffî (710/1310)'nin *Medârik*'inden Ebû Hayyan (745/1345)'in *el-Bahru'l-Muhît*'ine, Elmalılı Hamdi (1942)'nin *Hak Dini Kur'ân Dili*'nden Seyyit Kutub (1967)'un *Fî Zılâl*'ine varıncaya kadar benzer bütün rivayet ve dirayet tefsirleri *zâhirî* tefsirdir.

VII. İşârî Tefsirin Bâtınî Tefsirden Farkı ve Diğer Yorum Türleri

İşârî tefsir metodunun Bâtınî Mezhebi mensuplarının (Bâtınîler) yaptıkları yorum türüyle karıştırılması, öteden beri önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İşârî-tasavvufî tefsirler, ayetlerin zâhiri olmayan anlam boyutunu esas aldığı için bir açıdan bâtınî tefsirdir. Fakat burada kullanılan *bâtınî* tabiri,

²³² Bkz. Ateş, "Gazâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilleri 'Kitab Kavâsım el-Bâtınîya", AÜİFD., III, (1954), sy. 1-2, s. 23-54; Karagöz, "Bâtınîye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 57-58; Poonawala, "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu", trc. M. Öztürk, *OMÜİFD.* (2003), sy. 16, s. 365-388.

²³³ Kurca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 138; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s. 33-34.

²³⁴ Bkz. Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname II*, yıl. 2003/2, 157-169; Yefut, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib 1986, s. 91-92; Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 39-61; Ferruh, "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 313.

²³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 91; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 298.

²³⁶ Bkz. el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.73.

ayetlerin *zâhirî* olmayan yönlerini ele alan manasındadır. Oysaki "*bâtınî*" kelimesi daha ziyade "*Bâtınî Mezhebine ait*", "*Bâtınîlerin yaptığı*" vb. anlamları içeren bir terimdir. Diğer bir anlatımla, "*Bâtınî tefsir*" denildiği zaman, bir ayetin *zâhirî* anlamı dışındaki anlam tabakalarıyla ilgili açıklamalar mı; yoksa özel olarak sadece "*Bâtınî Mezhebi mensuplarının yaptığı*" yorumlar mı kastedilmektedir? Eğer bu terimle, *zâhirî* anlamın yanısıra ayette bulunan *bâtınî* anlamları ihtiva eden tefsirler kastedilecekse, *işârî, tasavvufî, feyzî, üveysî, irfânî, nazarî, hurûfî, Şî-Bâtınî* vb. yorum ve tefsir türlerinin tümü "*bâtınî*" tefsir sayılabilir. Bu durum ciddi bir karışıklığa yol açmaktadır.

Bâtınî tefsir ile *işârî tefsir*'i ayırmanın gerekliliğine dikkat çeken Koçkuzu, "Bir zamanlar *bâtınî tefsir* sözü, olumlu anlamda kullanılırdı. Fakat sonradan bu deyim, belirli bir siyasi örgütün veya örgütlerin /ideolojilerin ortak adı olunca ve sözü geçen kişiler de bu tevillerinde yanlış ve kasıtlı yollara sapınca deyim olumsuz bir anlam kazandı" demektedir. Ona göre: *Bâtınî tefsirde* daha çok örgütlü bir tefsir ve tevil hareketi varken, *işârî tefsirde* niyet halistir. Yani *işârî tefsirde* oluşan bazı hatalar kasıtsız yapılmışken, *bâtınî tefsirde* sözü tahrif ve saptırma vardır.²³⁷ Aynı noktaya dikkat çeken Karapınar, "*Bâtınî tefsir* ile *işârî tefsir* arasında metni aşırı zorlama noktasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır. Bu sebeple, iki deyimden birbirinden ayrıştırılarak kullanılması daha isabetli gözükmektedir. Bu karışıklığın pek çok kavramda olduğu gibi, istilahların ince ayrımlarının dikkate alınmaması ve tam yerleşmemesinden kaynaklandığı da düşünülmektedir"²³⁸ tespitini yapar.

Netice itibariyle, sırf ayetlerin *zâhirî* olmayan manalarına dikkat çektikleri için, *işârî tefsir* erbabını *Bâtınîlerle* karıştırmamak gerekir.²³⁹ Kur'ân'ın *zâhirini* inkar ederek İslam çizgisi dışına çıkan müfrit bir grup niteliğinde olan *Bâtınîlik* akımı mensuplarının öne sürdükleri fikirlerin, marifet ehli alimlerin ayet yorumları ile oluşan *işârî tefsir* geleneği ile ilgisi bulunmamaktadır. Kanaatimizce, bu iki farklı yorum türünün aynı olduğunu iddia edenler de, İslam'a ve tefsir geleneğine en az *bâtınîler* kadar yabancıdır.

Hadîs şârihlerinin yaptığı açıklama ve yorumları *işârî, zâhirî, lügavî* ve *batınî* şeklinde dörde ayıran Karapınar'ın konuyla ilgili tespitleri şu şekildedir: Hadîs usulünde *işârî yorum, hadîsleri, işâretlerle görünen-zâhirî manası dışında yorumlamaktır*. Bu tür yorumları *zâhirî* mana ile birleştirmek ve şeriatla bağdaştırmak mümkündür. *Zâhirî yorum, lafzî ve dili öncelemekle birlikte manayı da önemsemektedir*. Bu yorum türü ağırlıklı olarak nasslardan fikhî hükümler çıkarmayı dikkate alır. *Lügavî yorum, nassları, özellikle kelime anlamları, dil, gramer ve belağat kullarına bağlı kalarak anlama ve nassın hükmüne yoğunlaşmadan yorumlama* olarak tanımlanabilir. Lügavî yorum yapan hadîs şârihleri, metnin anlamını ortaya çıkarmak yerine, genellikle metindeki garîb kelimeler, sarf bilgisi ve kelime zabtı hakkında bilgi vermektedirler. *Bâtınî yorumda ise, nassları istenen manaya zorla çek-*

²³⁷ Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in Mizâcî ve Hadîste İşârî Tefsir", IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler, Isparta 2001, s. 231-232.

²³⁸ Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 281.

²³⁹ Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 297; Hatemi, *Yöntem*, s. 47.

mekten, bir art niyetten ve dini tahrif ederek değiştirmekten söz etmek mümkündür. Bu tür yorumlar nassın lafzını, anlamını ve Arap dili kurallarını göz önünde bulundurmamaktadır.²⁴⁰

Karapınar'ın hadıs şerhlerinde kullanılan yorum türleriyle ilgili olarak yaptığı bu tasnifinin, tefsirler için de geçerli olduğu söyleyebiliriz. Tefsir açısından *işârî*, *zâhirî*, *lugavî* ve *bâtınî* yorum çeşitlerine -makalenin baş tarafında belirttiğimiz gibi- bir de *nazarî* yorum türünü eklemek mümkündür. Böylece, ayetin zâhirini esas almadığı halde, *işârî* veya *bâtınî* diyemeyeceğimiz bir kısım yorumlar (Vahdet-i Vücüd meşrebi mensuplarının bazı düşünceleri veya şî müelliflerin bir takım yorumları gibi) *nazarî tefsir* adı altında incelenebilecektir.

Netice itibariyle et-Tüsterî (283/896), es-Sülemî (412/1021), Necmüddîn-i Kübrâ (618/1221), İbnü'l-Ârabî (638/1240), Bursevî (1137/1725), Âlûsî (1270/1853) ve bunlar gibi nice müfessirin yaptıkları tefsirleri, *bâtınî*lerin yapmış oldukları yorumlardan ayırmamız gerekmektedir. Çünkü üstte adı geçen müellifler ve benzeri şahsiyetlerin, geçirmiş oldukları hayat serüvenleri, telif ettikleri eserler ve yetiştirdikleri öğrenciler göz önüne alındığında, şeriata karşı art niyetli olduklarını ve dini tahrif etmek istediklerini söylemek mümkün değildir.

Sonuç

Kur'ân ayetlerinin, zâhirî ve lafzî sınırlarının ötesinde "*işârî*" anlamlar taşıdığı iddiasının, İslam akîdesine ve akla aykırı olduğu söylenemez. Zira ayetlerin câmi ifadeleri, sonsuz ve sınırsız olan Allah'ın kelam sıfatının tecellisidir.

Ayetlerin zâhirî olmayan, derin ve esrarlı mana boyutunu ortaya koymaya çalışan *işârî tefsir*, tam olarak ne rivayet ne de dirayet tefsiri kategorisine girmektedir. Bu özelliğinden dolayı bazı müellifler *işârî* tefsiri üçüncü bir çeşit olarak zikretmişlerdir.

Bu ekolü benimseyenler, ayetlerin sadece zâhir anlamlarından ibaret olmadığına, yine ayetlerden çeşitli deliller getirmişlerdir. Hadîslerde ve sahâbe sözlerinde de *işârî* tefsiri destekleyecek birçok rivayet bulmak mümkündür.

Mevcut veriler ışığında, herkesin anlayabileceğı zâhirî ilmin yanı sıra, bir de seçkin kimselere mahsus zâhirî olmayan, irfânî, feyzî, ledünnî gibi tabirlerle tarif edilen bir ilim türünün var olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilme sahip olsun olmasın, bazı kimseler, Allah'ın ikram ve ihsanıyla ayetlerin bir takım iç manalarına daha derin bir kavrayışla vakıf olabilirler.

Ayetlerin zâhirî anlamı reddedilmediğı sürece, *işârî* anlam boyutundan bahsedilmesi mümkün olabilir. *işârî* tefsir sahibi bilginler, ayetlerin zâhirî anlamlarını inkar etmemişlerdir. Çünkü ayetlerin sarîh manaları dinin esasını teşkil etmektedir ve inkarı küfrü gerektirmektedir. Yapılan *işârî* yorumlar, ayetlerin zâhir anlamlarının yanısıra, olabileceğı düşünölen ve kanaat getirilen manalardır.

²⁴⁰ Karapınar, "Hadîs şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife*, 2009/1, s. 60-68.

Allah'ın kelamının, sadece zâhiriyle sınırlanması gerektiği ile ilgili şer'î bir delil bulunmadığı için, İslam alimleri işârî tefsire red nazarıyla yaklaşmamıştır. Fakat aşırılığa kaçılmasını önlemek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla, şartlarına uygun olarak yapılmış işârî tefsirler makbul sayılabilir.

İşârî tefsirin makbul sayılması, herkes tarafından mutlaka kabul edilmesinin gerekliliğini ifade etmemektedir. Zira tefsiri yapan şahsın sübjektif yorumları bağlayıcılık vasfını haiz değildir. Yapılan tefsir ve yorum başta Kur'ân olmak üzere şer'î nasslara ve mantık ölçülerine aykırı değilse makbul addedilebilir. Diğer bir anlamıyla, müfessir'in şahsî kanaatini yansıtan ve şer'î bağlayıcılık yönü olmayan yorumlarını reddetmeye gerek yoktur denilebilir.

Müminleri teklif altına alan her hususun ayetlerde açıkça bildirilmiş olması, söz konusu işârî manaların mevcudiyetine muhalif görünmemektedir. Müslümanlar Kur'ân'ın zâhiriyle mükellef oldukları için, ayetlerin işârî manalarını herkesin bilmesi ve kavraması da gerekmemektedir.

İşârî tefsir, sûflerin yapmış olduğu irfânî tefsir türünü de içine alan geniş kapsamlı bir tefsir faaliyetidir denilebilir. Çünkü ehl-i tasavvuf olmayanların da, hatta tasavvuf öncesi dönemlerdeki İslam büyüklerinin de işârî tefsir ve yorumlar yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla tasavvufî tefsirleri aynı zamanda işârî tefsir olarak görmek mümkünken her işârî yorumun aynı zamanda tasavvufî tefsir sayılması mümkün görünmemektedir. Şu halde *tasavvufî tefsir*, sûfî müfessirlerin, işârî yöntemle yapmış oldukları tefsirlere verilen isimdir.

“İşârî tefsir” ve “Bâtınî tefsir” kavramları, nicelik olarak aynı tefsir türünü anlatıyor gibi görünmektedir. Çünkü ikisi de zâhir anlam sahası dışındaki yorum türünü ifade etmektedir. Normal şartlarda *ayetin zâhiri* ifadesiyle, Arapçaya hakim olan kimselerin anlayabileceği sarîh ve görünen mana; *ayetin bâtını* ifadesiyle de, herkes tarafından anlaşılması mümkün olmayan gizli ve görünmeyen mana kastedilmektedir. “Bâtınî Tefsir” ifadesi bu anlamıyla kullanıldığı zaman, “*Bâtınîlik*” akımına mensup olanların yaptığı tefsiri ifade etmez. Dolayısıyla “İşârî-Tasavvufî” tefsirler bu kategoriye girebilir.

Bâtınî Tefsir teriminin hem “Kur'ân'ın, zâhirî tefsire muhalefeti olmayan hafi ve sırlı tefsiri, yani ‘işârî’ tefsiri” anlamında hem de “zâhirî manayı tümüyle inkar ederek İslam dışına çıkanların, özellikle de ‘Bâtınîlik’ akımına mensup olanların, yaptığı tefsir” anlamında kullanılması karışıklığa neden olmaktadır.

İşârî tefsir sahipleri, yaptıkları yorumlarda ayetlerin zâhir manalarını hükümsüz saymamış, aksine ayetlerin zâhirî ve sarîh manalarını şeriatın vazgeçilmez temeli olarak görmüşlerdir. *Bâtınîlik akımı mensupları* ise şeriatı bertaraf etmek için, “*ayetlerden murad, onların zâhirleri değil bâtınlarıdır*” demişlerdir. İşârî tefsir sahipleri ile Bâtınîler arasındaki bu farkın idrâk edilmemesi, Kur'ân yorumu açısından ehl-i irfan, ehl-i marifet ve ehl-i tasavvuf olmakla *Bâtınî* olmanın aynı olduğu sonucuna götürür. Bunun doğru olmadığı ise açıktır.

Özellikle günümüzde hatalı tespitlere sebep olan bu karışıklığı ortadan kaldırmak için: Zâhirî anlamı inkar gayesi taşımayan, mantıkî çerçevenin dışına taşmayan ve çoğunlukla sûflerin yapmış olduğu tefsir türünü ifade etmek için *Bâtınî*

tefsir tabirinden kaçınıp, *İşârî-Tasavvufî tefsir* terimini kullanmak daha uygun olacaktır. *Bâtınî tefsir* teriminin ise, ayetlerin sarîh manaları inkar edilerek yapılan ve İslam akidesi dışına çıkan yorumlara has kılınmasının usul açısından daha isabetli olacağı görülmektedir.

Bir açıdan Bâtınîlerin tam tersi olan, ayetleri zâhir anlamlarıyla kayıtlayıp her türlü tevil ve yoruma karşı çıkanlara ise “Zâhirîler” adı verilmiştir. *Zâhirî tefsir* veya *ayetin zâhirî tefsiri* denildiğinde, işârî/tasavvufî olmayan tefsirler kastedilmektedir, *Zâhirîlerin* yapmış olduğu tefsirler değil. Bu noktaya da dikkat edilmelidir.

Bazı sûflerin manevî seker ve istiğrak halleri sonucu yapmış oldukları müvazenesiz tefsirler; ayrıca her türlü siyasi, fikrî ve mezhebî taassupla yapılan delilsiz ve subjektif yorumlar, ayetin zâhirini terk ve inkar gayesi taşımadığı müddetçe *Nazarî tefsir* terimi ile adlandırılmalıdır.

Netice-i Kelam: İşârî /tasavvufî tefsir metodu zevkî, hissî ve ilhâmî olduğu ve daha çok rûh ve kalbi ilgilendirdiği için, onu benimsemek veya reddetmek adına son sözü de somut delillere göre hükmeden akıldan ziyade ruh ve kalp söyleyecektir.

Kaynakça

Kur’ân-ı Kerîm

Aclûnî (ö. 1162/1748) *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs*, Mektebetü’t-Türâsî’l-İslami, Kahire, ts. I-II.

Affî, Abdürrezzak (ö. 1993), *Fetâvâ ve Resâil*, Yayın yeri yok, ts.

Ahmed Emîn, *Zuhru’l-İslam*, Mektebetü’n-Nehdatî’l-Mısriyye, 1966. I-IV.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, Kahire 1895. I-VI.

Alâüddin el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, Yayın yeri yok, ts. I-IV.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1607), *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2002. I-IX.

Apaydın, Yunus, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1999, XX, 39-61.

Ateş, Ahmet, “Bâtınîye”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul 1993, II, s. 339-342.

-----, “Gazâlî’nin Bâtınîler’in Belini Kıran Delilleri’i ‘Kitab Kavâsim el-Bâtınîya’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (1954), sy. 1-2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1954.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002. sy. 9. s. 53-92.

el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu’l-Meânî fî Tefsiri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’u’l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbarî Atıyye, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993. I-XVI.

el-Âmedî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzak Affî, Mektebetü’l-İslami, Beyrut ts. I-IV.

el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut ts. I-XXV.

el-Bağavî (ö. 516/1122), *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed-Zühayr eş-Şâvîş, Mektebetü’l-İslâmî, II. bs. Dimeşk-Beyrut 1983. I-XV.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, Beyrut 1973. I-II.

el-Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl (Tefsîru’l-Beydâvî)*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1997. I-V.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu’l-Müfessirîn*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008. I-II.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.

el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahîhu’l-Buhârî* (I-IX) thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavku’n-Necât, 1422.

- Bursevî, İsmail Hakkı (ö. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. I-X.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988. I-II
- Çelebi, İlyas, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 238-247.
- Çelik, Muhammed, "İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2002, sy. II, s. 1-28.
- ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir*, trc. Selman Hüseyini en-Nedvî, Daru's-Sahve, Kahire 1986.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
- Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), *es-Sünenü'l-Vâride*, thk. Ridâullah b. Muhammed İdris el-Mübarekfürî, Dâru'l-Âsime, Riyad 1994. I-VI.
- Ebû'l-Ferec el-Cevzî (ö. 597/1201), *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad ts. I-IV.
- Ebû Hayyân, el-Endelûsî (ö. 745/1345), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999. I-X.
- Ebû'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed et-Temîmî (ö. 489/1095), *Kavâtu'l-Edille*, thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999. I-II.
- Ebû Nasr es-Serrâc et-Tusi (ö. 378/988), *el-Lüma*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, thk. Taha Abdülbaki Surûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse (Fotokopi nüshadır), 1960.
- Ebû Nuaym, el-İsbahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliya Ve Tabakâtu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989. I-X.
- Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/997), *Kûtu'l-Kulûb Fî Muameleti'l-Mahbûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyali, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005. I-II.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983.
- Ferruh, Ömer A., "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990. I-IV.
- el-Fîrûzabâdî (ö. 817/1414), *Tenvîrül-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbas*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1951.
- Gâlib, Mustafa, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1965.
- el-Gazzalî (ö. 505/1111), *Cevâhirü'l-Kur'ân*, Matbaatu Kürdistani'l-Umumiyye, Kahire 1911.
- , *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts. I-IV.
- , *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ebû'l-A'lâ el-Affî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire ts.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (ö. 1982), *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1985.
- Gördük, Yunus Emre, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*, İnsan Yay. İstanbul 2010.
- Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999.
- el-Herevî (ö. 481/1059), *Zemmu'l-Kelam ve Ehluhu*, thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl, Mektebetü'l-Ulûm, Medîne 1998. I-V.
- , *Menâzilu's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Hâkim en-Neysabûrî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990. I-IV.
- Hatemi, Hüseyin, *Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem*, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.
- el-Hindî el-Bürhanfârî, Alâüddin Ali b. Müttakî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1975. I-XVI.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas es-Sûfî (1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan, nşr. Hasan Abbas Zekî, Kahire 1997. I-V.
- İbn Asâkir, *Târîhu'd-Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umrevî, Dâru'l-Fikr, 1995. I-LXXX.
- İbn Atıyye el-Endelûsî (ö. 542/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000. I-V.
- İbn Arabî (ö. 638/1239), *Tefsîru İbn Arabî*, Yayınyeri yok ts., I-II.
- İbn Battâl (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi-i Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, II. bs. Riyad 2003. I-X.

- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (ö. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan 1998.
- İbn Emîr Hac, (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983. I-III.
- İbnü'l-Esîr (ö. 606/12010), *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût, Mektebetü'l-Helvânî, Yayınyeri yok,1972. I-XII.
- İbnü'l-Hacer (ö. 852/1448), *et-Ta'liku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Mûsa el-Kazkî, Dâru Ammar, Beyrut 1985. I-V.
- , *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki- Muhibbüddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1959. I-XIII.
- İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997. I-III.
- İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire ts.
- İbn Hibban (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988.
- İbn Mâce (ö. 273/887), *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısırî 1952. I-II.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, ts. I-XV.
- İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Kesîr, el-Kureşî (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-lhya, ts. I-IV.
- , *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, 1988. I-XIV.
- İbn Teymiyye (ö.728/1328), *Buğyetü'l-Murtâd fî Reddi Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye*, thk. Musa ed-Devîş, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, Medîne 1995.
- , *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidaihimü'l-Kelâmiyye*, thk. Heyet, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibaâti'l-Mushafî's-Şerif, Medine 2005. I-X.
- , *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibaâti'l-Mushafî's-Şerif, Medine 1995. I-XXXV.
- İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1992, V, 191-195.
- İzmirli İsmail Hakkî (ö. 1946), *Yeni ilm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atıyye-Muhsin Harrâbe-Vefâ Takiyüddin, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut 1995.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed (ö. 1332/1913), *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs. Beyrut 1997. I-IX.
- Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize - Kur'ân-ı Kerim'im İlmi ve Edebi Sırları*, İmaj, İstanbul 2005.
- Karagöz, İbrahim, "Bâtıniyye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V./M. X.-XI. Asır)*, SÜSBE (Basılmamış doktora tezi) Konya 2006.
- , "Rivayetlerde İşâri Yorum", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, c. V, sy. 2, İstanbul 2007. s. 89-104.
- , "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife Dergisi*, yıl:9 (2009) sayı: I, Konya 2009. s. 57-98.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshak (ö. 380/990), *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Kılıç, Muharrem, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname II*, yıl. 2003/2.
- Kılıç, Mustafa, "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acıbesi", *Diyanet Dergisi*, XXVI (1990), sy: 1, Ankara 1990.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul ts.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Mizâcı ve Hadîste İşâri Tefsir", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*, Isparta 2001. s. 221-238.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan (ö. 307/920), *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Müessesetu Dâri'l-Kitab, Kum 1968.
- el-Kuşeyrî (ö. 465/1073), *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, El Hey'etü'l Mısıriyyeti'l Âmmeti li'l-Kitab, Mısır 1981. I-III.
- el-Mağribî, Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'man b. Muhammed et-Temîmî (ö. 363/974), *Şerhü'l-Ahbar fi Fedâilil'Emmeti'l Athar*, Dâru's-Sekaleyn, Beyrut,1993. I-III.

- Mansur, Abdülkadir, *Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, Halep 2002.
- el-Mâverdi, el-Bağdâdî (ö. 450/1059), *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. I-VI.
- , *el-Hâviyü'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Mîhammed Muavvîd-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999. I-XIX.
- Mevlana Celalüddin er-Rumi (ö. 671/1273), *Fîhi Ma Fîh*, trc. Ahmet Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Muhammed Hüseyin Zehebî (ö. 1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, Daru'l-Kalem, Beyrut ts. I-II.
- Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâiliyye: Târîhuha Nuzûmuha ve Akâiduha*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1959.
- Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehate, Dârü İhyai't-Türâs, Beyrut 2001. I-V.
- el-Münâvî (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed, Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, Mısır 1938. I-VI.
- Müslim (ö. 261/875), *es-Sahih*, I-III, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, İstanbul 1992.
- en-Nahcivânî, Baba Nî'metullah b. Mahmûd (ö. 920/1515), *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, Dârü Rükâbî, Mısır 1999. I-II.
- en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî-Seyyid Kûsrevî Hasan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991. I-VI.
- Okuyan, Mehmet, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfi Tefsiri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi), Samsun 1994.
- Öz, Mustafa, "Haşîşiyane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 418.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum-Tefsirde Bâtınlık ve Batınî Tevil Geleneği*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- , *Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum*", *İslamiyat Dergisi*, II, sy: 3, Ankara 1999.
- Polat, Fethi Ahmet, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde *Fîhi Mâ Fîh*'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler-I*, Şanlıurfa 2007. s. 363-377.
- Poonawala, İsmail K., "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu", trc. Mustafa Öztürk, *OMÜİFD*, sy. 16, Samsun 2003.
- es-Sa'lebî (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002. I-X.
- es-Semerkandî (ö. 373/973), *Bahru'l-Ulûm*, Yayıneri yok, ts. I-III.
- es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebûsât*, Dârü'l-Marife, Beyrut 1993. I-XXX.
- , *Usûlü's-Serahsî*, Dârü'l-Marife, Beyrut ts. I-II.
- es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2006. I-IV.
- , *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdeti ilâ Câmii's-Sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2003. I-III.
- es-Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't Tefsîr Tefsîru Kur'âni'l Azîz (Tefsîrüs-Sülemî)*, thk. Seyyid İmran, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001. I-II.
- , *el-Erbeûn fi't-Tasavvuf*, Matbaatu Meclis, Haydarabad 1981.
- eş-Şâtubî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakat fî Usûli's-Şeria: İslami İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1999. I-IV.
- eş-Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şelebi, Abdülcelil, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2004, sayı 9:1, sy. 99-108.
- Şeyh Müfîd, el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *el-İrşâd*, Müessesetü'l-Azîmî li'l-Matbû'at, Beyrut 1979.
- eş-Şevkânî (ö. 1250/1835), *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Kelimüt-Tayyib, Beyrut 1992. I-VI.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Yayıneri yok, ts.
- et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ts. I-XXV.
- et-Tâberî (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân Fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, I. bs. Beyrut 2000. I-XXIV.
- et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risale, 1994. I-XVI.
- Tâmir, Ârif, *Erbau Resâili İsmâiliyye*, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1978.

- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1966.
- et-Tirmizî (ö. 209/825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, Şirketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1975. I-V.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh (ö. 283/897), *Tefsirü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2001, XXIII, 423-428.
- Ülken, Hilmi Ziya (ö. 1974), *İslam Felsefesi: Kaynakları-Tesirleri*, Selçuk Yayınları, Ankara ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, haz. Kurul, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul 1993. I-IX.
- Yefut, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dâru'l-Beyzâ, Mağrib 1986.
- Yıldırım, Ahmet, "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2004/2, sy. 13. s.13-36.
- Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.
- ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Tarîhu'l İslam ve Vefâyâtü'l Meşâhîr ve'l A'lam*, thk. Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003. I-X.
- , *Tezkiretü'l Huffâz*, y.y., Haydarabad 1956.
- ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâfu An Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1985. I-IV.
- , *Ruûsu'l-Mesâil*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiye, Beyrut 1987.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm (ö. 1948), *Menâhilü'l-İrfan*, thk. Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001. I-II.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullâh (ö. 794/1392), *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahrir: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005. I-IV.