

marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu

Ahmet Özdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpařa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

ahmet.aozdemir@gop.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2389-6693>

Geliř Tarihi / Received: 27.02.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.05.2020

Öz

İşârî tefsir, Kur'an'ın ilk bakışta görülmeyen derüni manalarına ağırlık veren bir tefsir metodudur. Tarikat ehli tarafından da tercih edilen bir tefsir tarzıdır. Fakat řu da bir gerçek ki tarikatların sistemleşmesinden önce de işârî tefsir metoduna başvuranlar olmuştur. Bu tefsir metodunda keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgi sayesinde Kur'an ayetlerinin anlaşılması söz konusudur. Bunun yanında işârî mananın ortaya çıkarılması için tefsir yapan kişinin bir ayet üzerinde uzun süre tefekkür ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Ortaya çıkarılan işârî manalar, lafzın zahirine genel anlamda uyum sağlarken zaman zaman da zahirine aykırı bir görünüm sergilemiştir. Besmele ise Kur'an'ın anahtarı olarak kabul edilmektedir. Biri hariç her surenin başında yer alması onun önemini daha da artırmaktadır. O nedenle de hakkında birçok inceleme yapılmıştır. Bunların geneli besmelenin önemiyle alakalıdır. İşârî tefsirlere göre ise besmelenin muhtevasında bulunan her harf ve kelimenin derin manaları mevcuttur. Bunların ortaya çıkarılması ancak ehil olan kişilerin izahlarıyla mümkündür. Bu makalede, besmelenin işârî tefsir yapan müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, İşârî Tefsir, Besmele, Tasavvuf.

Interpretation of Basmala in Tafsir bil Isharah (Sufism)

Ishar tafsir is a tafsir method that focuses on the religious meanings of the Qur'an that is not seen at first glance. It is a tafsir style preferred by the people of cult. However, it is also a fact that there were some applicants to the tafsir bil isharah method before the cult's systematization. In this tafsir method, understanding the Qur'anic verses is a matter of interest thanks to information obtained through keşf and inspiration. In addition, there are narratives that the exegeter had been thinking on a verse for a long time for revealing the isharah meaning. The isharah meaning of the unearthed, while adapting in general to the evident of the word, sometimes displayed an appearance contrary to its evident. Basmala is accepted as the key of the Qur'an. The fact that it is at the beginning of every surah, except one, increases its importance. For this reason, many researches have been conducted about it. These are generally related to the importance of basmala. According to tafsir bil isharah, every letter and word in its content, has deep meanings. The reveal of these is only possible with the explanations of the competent people. In this article, the subject of how basmala is interpreted by the exegeters who make an tafsir bil isharah will be discussed.

Keywords: Quran, Tafsir, Tafsir bil Isharah, Basmala, Sufism.

Atıf / Cite as

Özdemir, Ahmet. "İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu". *Marife* 20/1 (2020), 9-37. <https://doi.org/10.33420/marife.695646>

Summary

The discipline of tafseer is divided into various parts in terms of subjects and styles of construction. One of them is the ishari tafseer. Ishari tafseer is the style in which the focus is on the deeper meanings of Qur'an that are not seen at first glance. Its structure is also preferred by followers of tariqahs (mystical orders). It is possible to take the history of this tafseer style to earlier, for we see that there are those who applied this style of tafseer before the systemization of tariqahs. In this tafseer method we understand the Qur'an through the knowledge obtained via discovery and inspiration. With that in mind, there are narrations saying that the one who interprets the Qur'an to seek the deeper meaning must contemplate about the verse for a long time. The meaning that are obtained after such an effort, most of the time seen to be in accordance with the apparent meaning of the verse while sometimes it did not. At this point it will be necessary to evaluate each sufi interpreter (Mufasssir) separately.

Basmalah here in question is considered to be the key to the Qur'an. The fact that it appears at the beginning of every single chapter in Qur'an except one, increases its value. For this reason so many analysis and studies about it have been carried out. When we look at it we see that the overall of these studies is about the importance of basmalah. Unlike every other tafseer styles, every single letter and word that takes place in basmalah have very deep meanings according to the ishari tafseer. And it is only possible to reveal these deep meanings with the explanations of competent people. Sufi scholars who focused on the interpretation of the Qur'an to reveal its deeper meanings, have made important efforts to reveal the deeper meaning of basmalah. While some sufi interpreters have followed a path that only focuses on the mystical aspects of the Qur'an as they tried to interpret it, some of them have tried to interpret the Qur'an outside of that scope like other interpreters. Therefore, it is not an easy task to evaluate all of the ishari tafseers under the same category.

When we look at the general comments about the basmalah that we have dealt with in our study, it is seen that it has been mentioned to have a structure that opens ways to goodness and leads to the mercy and grace of Allah. Based on this belief, the importance of starting all good deeds with it has been pointed out, since the Qur'an and the chapters in it began with basmalah. Because Allah educates and guides people via his revelation. At this point the great effect of Qur'an is an undeniable fact.

On the other hand, it is seen that in the comments made by the Sufi interpreters about the structure of basmalah, various remarks related both to the words Allah, al-Rahman, Al-Raheem and the letters of ba, sin and mim have also been made. It is a fact that in the evaluations made about the letters in basmalah, the attributes of Allah and His grace for His servants are mentioned. The fact that the word basmalah evokes the names and attributes of Allah seems to have been effective in carrying out such an interpretation style. In the comments that are made in this context, rather than a random selection, the letters that exist in the word basmalah are preferred. In other words, there is a systematic interpretation style.

In fact, if we look at the comments of the interpreters who adopted the Ishari tafseer style on the letters in the word basmalah we see that the remarks like, the letter ba refers to Allah's beauty (Behâ) and His bless to His servants (Birr) while the letter sin refers to Allah's worthiness of praise (Senâ) and His secret that He shares with His distinguished servants and the letter mim refers to Him being the master of everything (Mâlik) and worthy of praise (Majeed) are in majority. While they are in majority, it is also a fact that very different meanings are attributed to these letters.

There is an understanding that the word "Allah" that stands out in the basmalah, is a special name belonging to Him and whatever letter is removed from it, it still has a structure that expresses Him and all of His other attributions characterize this word. For that reason, attributing this word to anyone but Allah is not deemed appropriate. In addition to the comments that the name Al-Rahman means a source of mercy that encompasses all creatures, there are also comments that it means a reward for his good servants and punishment for the bad ones. As regards to the name Al-Rahim we see some comments claiming that it refers to Allah's being gracious only to the believers or only to sufi people while others perceive it in the context of all human race's salvation.

In our study we also felt the need to make a comparison between sufi interpreters and others. In this context, we have seen that other interpreters made comments on basmalah as a whole intact word. In addition we also witnessed their comments on the words Allah, al-Rahman and Al-Rahim separately. We have observed that they made comments on the letter bâ in basmalah and left the other letters without any comments on them.

We see that other interpreters primarily include the discussions about whether basmalah is a separate verse or not in their studies. For this subject has been closely related to praying (namaaz). On this issue,

differences among Islamic sects were emerged. In addition, they were also interested in the structure of the word Allah in basmalah and what meanings this structure includes. In addition to evaluating the name Al-Rahman as worldly and the name al-Rahim related to afterlife, there are also opinions claiming that it would not be wrong to evaluate the two words both as worldly and also related to afterlife at the same time. The latter turned out to be a weaker opinion.

In this article we dealt with the question of how interpreters who embraced the ishari tafseer method perceived and interpreted basmalah. We realized that no comprehensive study has been done about this subject. The studies carried out about this subject have always been in the form of evaluation of basmalah by a single interpreter. Whereas our study is more comprehensive and contains important information both in terms of what meanings basmalah includes and also in terms of what kind of perspective sufi interpreters have about tafseer.

Giriş

Kur'an, sahabe döneminden itibaren çok farklı anlayışlar çerçevesinde yorumlamaya tabi tutulmuştur. Bunlardan bir kısmı onun zahirî yönüne ağırlık verirken diğer bir kısmı bâtinî ağırlıklı olmuştur. Bazıları, Kur'an ayetlerine yorum zenginliği katmak suretiyle Kur'an'ın daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlarken diğer bir kısmı kendi meşrebini güçlendirmek adına Kur'an'ı zâhirî manasının sınırlarını aşarak yorumlamıştır.

Öte yandan kutsal metinlerin kuru yüzeysel bir anlama takyid edilemeyeceği onların derûnî bir yapılarının da olduğuna dair düşünce geçmişten günümüze var olagelmıştır. Bunu ortaya çıkarmak adına da birçok hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerin İslam dünyasına yansımaları ise bâtinî ve işârî anlayış şeklinde kendini göstermiştir. Bu düşünceye sahip hareketler, Kur'an'ın, zahirinin ötesinde çok derin manaları ihtiva ettiğini, bunu anlamak için bazı özel kabiliyeti olan kişilerin Kur'an'ı yorumlamaları gerektiğini öne sürmüşlerdir.

Surelerin başlarında bulunan ve adeta o surelerin anahtarı konumundaki besmelenin önemine dair izahlara tefsirlerde çokça rastlamaktayız. Özellikle işârî tefsirlerde bu konuda çok daha geniş bilgiler bulmak mümkündür. Çünkü işârî tefsir yazan müfessirler, bu kelimenin, çok derin anlamları bünyesinde barındırdığı kanaatinde idirler. O nedenle de besmeledeki bu derinliğin ortaya çıkarılması adına, her harfini, her kelimesini açıklama ve oradaki derin manalara nüfuz etme çabası içerisinde bir tefsir ameliyesi gerçekleştirmeyi kendileri için bir görev addetmişlerdir.

Öneminden dolayı işârî tefsirlerin besmele analizleri ile ilgili bir çalışma yapmanın gerekli olduğu kanısındayız. Çünkü konuyla ilgili yapılan çalışmalar genelde tek bir işârî tefsir eseri bağlamında icra edilmiştir. Ama biz işârî tefsirler genelinde bir çalışma ortaya koyma amacıyla hareket ettik. Çalışmamızda mümkün olduğunca işârî tefsirlerin ilk akla gelenlerine müracaat ettik. Bir makalenin kapsamının sınırlı olmasından dolayı tüm işârî tefsirlere müracaat edemesek de tefsir külliyatı içerisinde şöhret bulmuş işârî tefsirler ekseninde geneli hakkında fikir verici nitelikte bir çalışma ortaya koyduk.

1. İşârî Tefsir

Zühd ve takva ile ruhu dünyevî meşguliyetlerden, kötülüklerden arındırma

ve kalbe sadece Allah sevgisini yerleştirme anlamına gelen tasavvuf,¹ tefsir alanında eser kaleme almış ilim ehlini bünyesinde barındıran bir harekettir. Tefsir, örtüyü kaldırmak, keşfetmek anlamına geldiğine göre tasavvufta örtüyü kaldırmaktan kasıt kalpteki cevheri keşfedip açığa çıkarmak olarak düşünülebilir.² Tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları keşf, ilham, marifet, basiret, fetih, ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâsefe, müşâhede, muhadese, rüya, tecelli, yakîn, vârid olmasından mütevellit yapmış oldukları ayet yorumlamaları da bu bilgi kaynakları vasıtasıyla ortaya çıkmıştır.³ Kur'an'ın, zahirinin ötesinde çok derin anlamlarının var olduğu iddiasından hareketle ayetlerde asıl söylenmek istenenin ne olduğu, bunu ortaya çıkarmak için birtakım manevi donanımlara sahip olmak gerektiği asıl hareket noktaları olarak göze çarpmaktadır.

Öte yandan tasavvufun bir amelî bir de nazarî boyutu vardır. Amelî yönünde sözden ziyade öz önem taşıırken nazarî yönde felsefî fikirler ağırlık kazanmıştır. Amelî yönünden işârî tefsir, nazarî yönünden ise nazarî tefsir ortaya çıkmıştır.⁴ Bu yüzdendir ki Zehebî'ye (ö. 1977) göre, bu tefsiri sûfî nazarî ve sûfî işârî diye ikiye ayırmak mümkündür. Aralarında ise birtakım farklar mevcuttur:

1. Nazarîde, sûfînin zihninde ilmî bir öncül vardır ve Kur'an'ı buna göre yorumlar. Bunun aksine işârî tefsirde ruhî bir coşkudan doğan yorumlama söz konusudur.

2. Nazarîde, bu tür tefsiri yapan kişi, gücü nispetinde ayetin muhtemel manalarından birçoğunu görür. İşârîde ise müfessir, ayetle kastedilen manalardan az bir kısmına şahit olabilir. Çünkü o, ayetin muhtemel olduğu başka bir manaya yoğunlaşır.⁵ Görüldüğü gibi müfessir, herhangi bir bilgi birikimi olmaksızın da manevi donanımı ölçüsünde ayetten neyi anladığını ortaya koyar. Elde ettiği bu çıkarım ise ayetin tümünün değil müfessirin o anki manevi gücünün yansımasıdır.

Bu tefsirin tanımına baktığımızda Zürkânî'ye göre, işârî tefsir, Kur'an'ı yalnızca tasavvuf ehline açık olan gizli haller, işaretler yoluyla, zahiri dışındaki anlamlara yönelerek tefsir etmektir.⁶ Bu tefsirde keşf ve ilham vazgeçilmez iki unsurdur.⁷ Tefsir yaparken zahirî anlama ters düşmeden bir yorumlama ameliyesinin gerçekleştirilmesi elzemdir.⁸ Bu bağlamda mutasavvıf, Kur'an'ın zahirini tamamen ihmal etmeksizin bâtınî yönünü esas alarak, yaşadığı haller doğrultusunda yorumlama yapmaktadır.⁹ Bunun yanında mutasavvıflar, keşf ve ilham yoluyla yapılan tefsire tefsir yerine işaret de demişlerdir.¹⁰

¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 12.

² Mustafa Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 139.

³ Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 192.

⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/261.

⁶ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1422/2001), 2/89; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 224.

⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

⁸ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 39.

⁹ Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", 141.

¹⁰ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23: 426.

Gazzâlî (ö. 505/111), Kur'an'ın ihtiva ettiği manaların, halk arasında meşhur olan tefsirlerde yer alanların çok ötesinde olmasından hareketle bunun dışında bir ilme ihtiyaç duyulduğundan bahsetmektedir ki o ilim Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın işârî yorumudur.¹¹ Diğer bir deyişle anlam halkın bildiğiyle mukayyed değil onun çok ötesindedir.

Zehebî'ye göre, işârî tefsir yapanlar, bunu şer'î anlamda iki şekilde temellen-dirmişlerdir:

1. Arapçayı iyi bildikleri halde müşriklerin, Kur'an'ı anlamadıklarından bah-seden bazı ayetlerin varlığıdır.¹² Bu tür ayetler tasavvuf ehline göre, Kur'an'ın batınî bir anlamının da olduğunun göstergesidir. Ayrıca batınî anlamın varlığını destekle-yen hadisler de mevcuttur.¹³ Sûffler, bu ayetlerde Arapların, kendi dilleriyle inme-sine rağmen Kur'an'ı anlamadıklarının ifade edilmiş olmasını Kur'an'ın, zahirî ma-nasının yanında batınî manasının olduğuna delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁴ İnsan-lara verilmiş olan gizli ve açık bazı nimetlerin yer aldığı bir ayet¹⁵ de yine bu konu-daki başka bir delildir.¹⁶

2. Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın, Nasr suresini, ayrıca Hz. Ömer'in Maide suresi 3. ayetini Hz. Peygamber'in eceline işaret olarak yorumlamaları¹⁷ da bu bağlamda dile getirilen diğer delillerdir.¹⁸

Burada batınî bilginin önemine yapılan vurgu açık bir şekilde kendini göster-mektedir. Batınî bilgi ise, bir metin üzerinde düşünüp akıl yürütmek, kıyaslar yap-mak anlamına gelen zahirî ilme ek olarak nefis mücahedesini, riyazet, amel, itaat, iba-det gibi esaslara riayet etmek suretiyle meydana gelen bilgidir.¹⁹ Dolayısıyla sûff müfessirler, tek başına akılla tefsir yapmaya karşı çıkmakta ve heva ile hevase uy-mayı meneden ümmül-kitabın merkezî rolüne önem atfetmektedirler.²⁰ Gazzâlî'ye göre, Kur'an'a Arap dilini, tasavvuf ehlinin görüşlerini dışarıda bırakacak şekilde bir yaklaşım sergilenirse onun sırrı çözülemez. O nedenle Kur'an'da her aklın kavraya-mayacağı batın dediğimiz bazı kapalılıkların olduğunu, bunları Allah'ın ince kavray-ış verdiği kimselerin anlayabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Yine ona göre hiç-bir müfessir, Kur'an'ı tam manasıyla tefsir edememiş, her biri kendi ilmî birikimle-rine göre tefsir ameliyesi gerçekleştirmişlerdir.²¹

¹¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Yay., 1995), 68.

¹² Bk. en-Nisâ 4/78, 82; Muhammed 47/24.

¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/261-264.

¹⁴ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/425.

¹⁵ Lokman 31/20.

¹⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 225.

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/261-264.

¹⁸ İşârî tefsir metodunda zâhir-bâtın ayrımının Kur'an'daki ve sünnetteki temelleri için bkz. Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûffî Yorumu: Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 30-54.

¹⁹ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 63.

²⁰ Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", 133.

²¹ Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, 82-83.

Öte yandan Zehebî'ye göre, bu noktada tasavvuf ehlinin görüşü, Kur'an'ın zahir anlamını Arapça bilen herkesin, batın anlamını ise sadece vehbî ilme sahip olan basiret sahibi kişilerin bilebileceği şeklindedir. Bununla birlikte yine ona göre, batınî mananın geçerli olması için iki şart vardır: Birincisi, verilen mananın Arap diline uygun olması; ikincisi, bu manayı destekleyen, doğruluğuna şahitlik edecek başka bir nassın bulunmasıdır.²² Bu şartlara daha başka eklemeler de yapılmıştır. O şartlardan bazıları: batın mananın zahir manaya ters düşmemesi, bu mananın akla ve şer'î hükme aykırı olmaması, elde edilen batın mananın tek doğru olduğunun iddia edilmemesidir.²³ Bu bağlamda şunu da zikretmek gerekir ki, Kur'an'ın zahiri manasının yanında, özüne ait olan batınî manalarının da bulunduğu noktasında Ehl-i Sünnet alimlerinin ittifak halinde olduğu²⁴ da iddia edilmiştir.

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre, bazıları tasavvuf ehlinin yapmış olduğu yorumları tefsir olarak kabul etmemişlerdir. Çünkü onlar, bu konudaki görüşlerini vecd anında ortaya koymaktadırlar.²⁵ Zürcânî (ö. 1948) de bu ekseninde görüş beyan etmiştir.²⁶ Hatta bunları tefsir olarak nitelendirmenin küfür olacağı dahi iddia edilmiştir.²⁷ Zürcânî'ye göre bazıları, işârî tefsiri, batınî tefsirden de ayırmışlardır. Çünkü işârî tefsirde her ne kadar gizli anlamlara ağırlık verilmişse de zahiri anlamı yok sayılmamış ve zahiri anlam her halükarda birinci planda tutulmuştur.²⁸ Doğru olan da budur. Nitekim batınî tefsirlerde Kur'an metni göz ardı edilmek suretiyle naslara aykırı aşırı fikirlerin ortaya çıktığı bir gerçektir.

Diğer taraftan sûfîlerin işârî tefsirleri daha çok, ahlak ve nefsin terbiye edilmesiyle alakalı nasslarda kendini göstermiştir.²⁹ Tasavvufun temelini nefisle mücadele ve ahlak eğitimi olduğunu düşündüğümüzde bu gayet doğaldır. Zehebî'ye göre işârî tefsirde müfessir, tasavvufa dair konularla alakalı bir hedef belirler ve yorumlarını o çerçevede yapar. Bunun sonucunda da Kur'an'ın ruhuna uymayan izahlar kendini gösterir. Bunun en bariz örneği de Muhyiddîn İbn Arabî'dir. (ö. 638/1240)³⁰ Bu yüzdendir ki Zehebî, işârî tefsire mesafeli durmayı tercih etmiştir. Oysa işârî tefsir, sadece İbn Arabî'nin yaptığı yorumlardan ibaret değildir.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki tasavvufî mahiyette tefsir yazan ilk kişinin İbn Atâ (ö. 309/922) olduğu fakat eserin günümüze ulaşmadığı görüşü mevcuttur.³¹ Bununla birlikte ilk temsilcileri arasında Hasan Basrî (ö. 110/728), Ca'fer Sâdık (ö. 148/765) ve Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) isimleri geçer. Sistemleşmesi ise Sülemî (ö. 412/1021) ile başlar.³² Bunun yanında eser telif etmiş olan daha başka onlarca sûfî müfessirin varlığından söz etmek de mümkündür.

²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/264-265.

²³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 226.

²⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 59.

²⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 429.

²⁶ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân*, 2/89.

²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 430.

²⁸ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân*, 2/90.

²⁹ Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", 193.

³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/256.

³¹ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23: 427.

³² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 227-228.

2. Besmele Hakkında Çeşitli Mülâhazalar

Besmele hakkında girizgâh mahiyetindeki bu başlık altında, işârî tefsir anlayışını benimseyen müfessirlerin genel anlamda görüşlerine yer vereceğiz. Besmele'nin önemi, ne anlam ifade ettiği, ayet olup olmadığı ile ilgili izahları aktaracağız.

Bu bağlamda görüşlerine yer verdiğimiz müfessirlerden birisi olan Sülemî, besmele hakkında isim belirtmeden bazı görüşlere yer vermiştir. Ona göre, yaratılmışların bünyelerinin bâkî kalması besmeleyle bağlıdır. Kul, Allah'ın kitabını besmele ile açarsa, peygamberler ve veliler hariç yaratılmışlar, bu kelimenin hakikatinde eriyip kaybolurlar. Bu ifadenin, hakikat ehlinin, yalnızca Allah ile ziynetlenmek ve yalnızca onunla yemin etmek adına sahip oldukları bir sıfat olduğu da yadsınmaz bir gerçektir.³³ İsmail Hakkî'ya (ö. 1137/1725) göre ise besmele, Kur'an'ın anahtarıdır. Levh-i mahfûz'da yazılan ilk kelimedir. Aynı zamanda Hz. Adem'e inen ilk vahiydir. Bu yüzdendir ki istiâze ile Allah'tan başka ne varsa bir kenara itilir, besmele ile yalnızca O'na yönelmek kastedilir. Dahası cennette bir nehir vardır ki ondan, dünyada iken besmeleyi samimi, gösterişsiz bir şekilde söyleyenler içebileceklerdir.³⁴ Kâşânî (ö. 736/1335) ise, bu ifadenin ihtiva ettiği anlamlara yoğunlaşmıştır. Ona göre, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak o şeyin ismiyle alakalı bir durumdur. O nedenle de Allah'ın isimleri ve sıfatları O'nun hakkında bilgi sahibi olmamız anlamına gelmektedir.³⁵ Nahcuvânî (ö. 920/1514(?)) de benzer bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre de besmele, Allah'ın zâtından haber veren bir yapı arz etmektedir³⁶ ki besmelenin, O'nun bazı isim ve sıfatlarını bünyesinde barındırıyor olması bunun göstergesidir. Dahası, çok zengin bir muhtevaya sahip olduğu düşünülen bu kelimenin bütün kanun ve şeriatların özünü barındırdığı³⁷ dahi iddia edilmiştir.

Tüsterî (ö. 283/896) besmeleyi, "merhameti gereği dilediğini yaratan Allah'ın ruhundan bir esinti" olarak tarif etmiştir.³⁸ Sülemî ise, Ebu'l-Kâsım el-Hakîm'den nakletmiş olduğu bir rivayette, içerisinde geçen ve Allah'ın merhamet sahibi olmasını ifade eden sıfatlarından dolayı olsa gerek besmelenin, sevgiye işaret anlamı taşıdığını söylemiştir.³⁹ Âlûsî (ö. 1270/1854) de Allah'ın ismiyle başlamanın, yapacağı işte O'nun yardımını istemek anlamına geleceği düşüncesini paylaşmıştır⁴⁰ ki burada da Allah'ın merhamet sahibi olması ile kullarına yardım etmesi arasında bir bağlantı söz konusudur. Besmele hakkında bir risale yazan Hâdimî (ö. 1176/1762), besmelenin üstün bir konuma sahip olmasıyla ilgili olarak eserinin ilk kısmında izahlarda bulunmuştur. Orada besmelenin, Kur'an hazinelerinin ve bütün bereket

³³ Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/2001), 1/25.

³⁴ İsmâil Hakkî, *Râhu'l-beyân*, 1/6, 9.

³⁵ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlât-ı Kâşânîyye)*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 1/1.

³⁶ Nî'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* (Mısır: Dâru Rukâbî, 1419/1999), 1/17.

³⁷ Abdullah Aydemir, "Besmele", *Diyanet İlmî Dergi* 10/106-107 (1971), 87.

³⁸ Sehl et- Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd - Hasan Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 1425/2004), 85.

³⁹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

⁴⁰ Şehabeddin Mahmûd Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/50.

kapılarının anahtarı, hayra ulaştırıcı, bolluk madeni, aydınlık kaynağı, aklın güzelliklerini, naklin faydalarını kapsayıcı, benzeri olmayan, bütün sanatların aydınlatıcısı, önceki ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva eden, küçük büyük herkesin ihtiyaç duyduğu bir yapı arz ettiğinden bahseder.⁴¹ Hâdimî, sanki burada besmeleyi değil de Kur'an'ı tarif etmiş görüntüsü vermektedir.

Bir başka mutasavvıf müfessir Necmüddîn-i Dâye (ö. 654/1256), besmelenin dört mertebesi olduğundan bahsetmektedir. Ona göre bunlar: Allah'ın ismi, zâtı, celal ve cemel sıfatlarıdır. Öte yandan bunlarla diğer varlıklar arasında bağlantı kurmakta, diğer varlıklar için de böyle mertebelerin olduğunu ifade etmektedir. O da dört kısımdır: Uluhiyyet, ruhaniyyet, cismaniyyât ve hayavaniyyât'dır. Ona göre besmeledeki bâ harfi, Allah'tan başka hiçbir şeyin hakiki varlığının olmadığına işaret etmektedir. Var olan her şeyde Allah'ı görebilmek bu anlamda söylenmiş bir sözdür. Ayrıca her varlığın bir görünen bir de hakiki anlamda ismi mevcuttur. İsim kelimesinin önce zikredilmesinin nedenlerinden bir tanesi ise, kalbi diğer bütün isimlerden arındırıp saf temiz hale getirdikten sonra onu Allah'ın nuruyla doldurmayı ifade etmek içindir.⁴² Necmüddîn-i Dâye'nin bu yorumlarında vahdet-i vücud anlayışı kendisini hissettirmektedir.

İbn Arabî'ye isnat edilen ve aslen Kâşânî'ye ait olan tefsire göre İbn Arabî ve Kâşânî ise, besmelede okunduğu halde yazılmayan harfler ve bunların şifreleri üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre, telaffuz edilen besmele harfleri on sekiz tanedir. Yazılanlar ise on dokuz adettir. On sekiz harf, on sekiz bin âleme işaret etmektedir. On dokuz ile de bu âlemlerin yanında insanlık âlemine işaret vardır. Besmelede yer alan ve okunmayan üç "ı" (elif) harfi ise zât, sıfat ve fiiller olarak ilahi âleme işaret etmektedir. Bunlar ayrıldığı zaman üç ayrı âlem gibi gözükse de aslında tek kabul edilmektedir.⁴³ Konevî (ö. 673/1274) de benzer bir şekilde, besmeledeki harflerin sayısal değerlerinden yola çıkarak bu harfler arasında bağlantı kurmaya ve besmeledeki hikmetleri izah etmeye çalışır.⁴⁴ Bu izahların her birinin çıkış noktası besmeledeki harflerin sayısı ve bu sayıların rastgele değil belli bir hikmete göre meydana getirilmiş olduğudur.

Her surenin başında besmelenin tekrar edilmesine gelince Kuşeyrî (ö. 465/1072), muhtemelen şâfi mezhebine mensup olmasının da etkisiyle besmelenin, surelerin başlarında bulunmasının, tekrar anlamına gelmediği, farklı anlamlara işaret ettiği düşüncesini ortaya koymuştur.⁴⁵ Kanaatimizce burada besmele ve o surenin içeriği arasında bağlantı kurmak suretiyle bir yorumlama gerçekleştirilmiştir. Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) göre, teberrük maksadıyla, Allah nasıl ki Kur'an'a besmele ile başladıysa kulların da sözlerine ve işlerine onunla başlaması konusunda bir teşvik vardır.⁴⁶ Görüldüğü gibi sadece Kur'an'a değil, Kur'an'ın, biri dışında her sureye

⁴¹ Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele* (B.y.: y.y., ts.), 2.

⁴² Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-meşânî* ('Aynü'l-hayât ve et-Te'vilâtü'n-Necmiyye), thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/73, 74.

⁴³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-Arabî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1422/2001), 1/7; Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

⁴⁴ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 183-196.

⁴⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin el Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/9.

⁴⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/ 95.

besmeleyle başlanmış olması ifadenin ne kadar büyük bir öneme haiz ve hayatın her alanında yer alması gerektiğinin göstergesidir.

Öte yandan bismelenin müstakil bir ayet olup olmadığı da öteden beri hep tartışma konusu olmuştur. Sem'ânî'ye (ö. 489/1096) göre alimlerden bir kısmı besmeleyi müstakil bir ayet kabul ederken diğer bir kısmı müstakil bir ayet olarak kabul etmemiştir.⁴⁷ İsmail Hakkı'ya göre ise son dönem Hanefî mezhebi mensupları, besmeleyi müstakil bir ayet olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁸ Diğer bir sûfî müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de mezheplerin bu konudaki görüşlerine yer vermek suretiyle konuyu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre İmam Malik besmeleyi müstakil bir ayet olarak kabul etmezken İmam Şâfi bunun aksini düşünmektedir. Ayrıca İbn Abbas da İmam Şâfi gibi bismelenin müstakil bir ayet olduğu düşüncesindedir.⁴⁹

Konuyu daha detaylı bir şekilde ele alan Âlûsî, bismelenin ayet olup olmamasıyla ilgili on maddelik bir görüş deryası sunar: Birincisi, besmele kesinlikle bir ayet değildir. İkincisi, Tevbe suresi hariç her surenin başındaki besmele ayettir. Üçüncüsü, sadece Fatiha suresinin başındaki ayet, diğer sure başlarındaki ayet değildir. Dördüncüsü, ayetin bir parçasıdır. Beşincisi, surelerin arasını ayırmak için konmuş müstakil ayettir. Altıncısı, surelerin başlangıcında tekraren yer aldığı için ayet olarak kabul etmek de etmemek de mümkündür. Yedincisi, bütün surelerde ayetlerin bir parçasıdır. Sekizincisi, Fatiha suresinin başlangıcındaki müstakil ayet, diğer sure başlarındaki, ayetin bir parçasıdır. Dokuzuncusu, Fatiha suresinin başlangıcındaki müstakil ayet değil, diğer sure başlarındaki müstakil ayettir. Onuncusu, tekraren gelmiş olsa da hepsi müstakil ayettir.⁵⁰ Dikkat edilecek olursa Âlûsî'nin bu değerlendirmesinde, bütün olasılıklara yer verilmiş gibidir. Özetle kendisi burada bütün görüşlerin bir derlemesini yapmıştır.

Öte yandan konunun başka bir veçhesine dikkat çeken İbn Acîbe, besmele lafzının bazı aşamalardan geçmek suretiyle bu hale geldiği kanaatindedir. Ona göre İslam gelmeden önce cahiliye Arapları arasında "بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ" "Allahım senin isminle" ifadesi kullanılmaktaydı. Hûd suresi 41. ayeti⁵¹ indikten sonra "بِاسْمِ اللَّهِ" "Allah'ın adıyla" şeklinde ifade edilmeye başlandı. Daha sonra İsrâ suresi 110. ayeti⁵² indi ve "بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" "Rahman olan Allah'ın adıyla" şeklinde söylenir oldu. En son olarak Neml suresi 30. ayetiyle⁵³ son halini aldı.⁵⁴ Doğrusunu söylemek gerekirse İbn Acîbe'nin bu yorumu, sure başlarındaki besmelelerin müstakil ayet olmadığı görüşünü destekler mahiyettedir. Çünkü başlangıcında besmele olan Fatiha suresi nübüvvetin ilk yıllarında inmiş olduğu halde Neml suresi çok daha sonraki dönemlerde nazil olmuştur.

⁴⁷ Mansûr b. Muhammed b Abdülcebbar Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/32.

⁴⁸ İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/6.

⁴⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah Kuraşî Raslân (Kahire, y.y., 1419/1999), 1/52.

⁵⁰ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 1/41.

⁵¹ (Nuh) dedi ki: «Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de, durması da Allah'ın adyladlr...» وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمَرسَلِيهَا

⁵² "De ki: «İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur...» قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۚ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ مِنْ سُلَيْمِنَ وَأَنَّهُ بِسْمِ

⁵³ «Mektup Süleyman'dandır, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (başlamakta) dır.» اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/53.

Bir kıyaslama yapacak olursak işârî tefsirlerde olduğu gibi diğer tefsirlerde de besmelenin müstakil ayet olup olmamasıyla ilgili tartışmalara yer verildiğini görmekteyiz.⁵⁵ Zemahşerî, onun Kur'an'dan bir ayet olduğunu Fatiha suresinin sonunda "amin" denmesi mushafta yer almazken besmelenin yer almasını delil göstererek ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁶ İbn Kesîr, Neml suresindeki besmelenin ayet olduğu konusunda ulema arasında görüş birliğinin mevcudiyetini, sure başlarındaki besmelelerin ayet olup olmadığıyla ilgili ise ihtilaf bulunduğunu aktarmıştır. İbn Kesîr ayrıca, besmeleyi müstakil bir ayet olarak Fatiha suresinin parçası kabul edenlerin, namaz kılarken Fatiha suresinden önce onu açıktan okuduklarını, kabul etmeyenlerin ise gizli okuduklarını aktarmıştır.⁵⁷ Meseleyi farklı bir açıdan ele alan Taberî, Allah'ın, peygamberini her güzel işe besmeleyle başlaması, bunun da ümmeti için sünnet olması noktasında terbiye ettiğini söylemiş, İbn Abbas'tan, Cebrail (as)'in indirdiği ilk vahyin besmele olduğuna dair de bir rivayet nakletmiştir.⁵⁸ Râzî ise, istiâzeyle, doğru olmayan inanç ve yaşam tarzlarının devre dışı bırakıldığı, Allah'a sığınıldığı, besmele ile de gerçek inanca ve onun gerektirdiği amellere işaret olduğu düşüncesini paylaşmıştır.⁵⁹ Beyzâvî, konuyu vahiy bağlamında değerlendirmek suretiyle besmelenin Allah kelamı olduğu konusunda icmanın varlığına değinmiştir.⁶⁰ Görüldüğü gibi diğer tefsirlerde besmelenin müstakil ayet olup olmadığı konusu üzerinde ağırlıklı olarak durulduğu halde diğer konular ikinci planda tutulmuştur. İşârî tefsirlerde ise bunun tersi bir durum söz konusudur.

3. İşârî Tefsirlerde Besmele Yorumu

İşârî tefsirlerde, besmelede yer alan kelimelerle ilgili izahatların yanında oradaki bazı harflerle ilgili de çeşitli yorumların yapıldığına şahit olmaktadır.

3.1. "ب" (Bâ) Harfi

Besmelenin en başında bulunan bâ harfiyle ilgili olarak çok farklı yorumlar yapılmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu harfle başlayan, Allah'ın büyüklüğünü ve kullarına lütufta bulunmasını ifade eden neredeyse bütün Arapça kelimelerin bu harfin kapsamına dahil edildiğini söyleyebiliriz.

Bu harfe verilen anlamlara gelince Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, kendisine nispet edilen tefsirde Geylânî (ö. 561/1165-66), Baklî (ö. 606/1209), Necmüddîn-i Dâye ve

⁵⁵ Ebu Muhammed Hüseyin Begavî, *Mealimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak Mehdi (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420), 1/72; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 3. bs. (Beirut: Daru'l-Küttâb el Arabî, 1407), 1/1; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1418), 1/25; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye., 1419), 1/31; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1/8-9.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/31.

⁵⁸ Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 1/114-115.

⁵⁹ Fahrüddîn er- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb- et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1401/1981), 1/13.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/25.

Sa'lebî, bâ harfinin Allah'ın behâsı (güzelliği) anlamına geldiği kanaatindedirler.⁶¹ Bu şekilde bir anlamı, Hz. Peygamber'den nakledildiği ve zayıf olduğu bildirilen bir rivayete dayandırmaktadırlar. Taberî ve İbn Kesîr de bu rivayetin İsrailiyyat türünden bir haber olduğunu aktarmışlardır.⁶² Yine Sülemî, Abbas b. Atâ'dan nakletmiş olduğu rivayette bu harfi, Allah'ın, peygamberlik görevi vermek suretiyle peygamberlerin ruhlarına yapmış olduğu birr (iyilik),⁶³ Sa'lebî ve Necmüddîn-i Dâye, Allah'ın müminlere birri (iyilik yapması),⁶⁴ Kuşeyrî ve yine Necmüddîn-i Dâye, Allah'ın, dostlarına birri (iyilikte bulunması),⁶⁵ Baklî de Allah'ın herkese birri (iyilik yapması)⁶⁶ olarak değerlendirmişlerdir.

Öte yandan Sa'lebî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre, bâ harfi Allah'ın, bârî (yaratıcı), basîr (gören), bâsit (rızkı bol), bâis (öldükten sonra diriltlen) olması,⁶⁷ Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre, peygamberlerini ve diğer sevdiği kulları belâsı (imtihani) anlamlarına gelmektedir.⁶⁸ Nitekim Necmüddîn-i Dâye, imtihan için yaratılmayla bu harf arasında bağlantı kurmuş ve İnsan suresi 2. ayetinde⁶⁹ olduğu gibi yaratılışın bidayetinin (başlangıcının) imtihan olarak nitelendirilmesini delil olarak getirmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla aynı harfle başlayan besmele ve bidayet kelimeleri bir şeye başlamayı ifade etmeleri nedeniyle ortak bir amaca yönelik olarak kullanılmışlardır.

Esasen bu harfin, Allah'ın, kullarına yardımı, desteği anlamında da kullanıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda Sülemî, Cüneyd'den nakilde bulunarak bu harfin, peygamberlerin, Allah'ın yardımı sayesinde bu görevi üstlendikleri, yine O'nun yardımıyla görevlerini başarıyla tamamladıkları, O'nun tecellisiyle güzelliklerin meydana geldiği, O'nun nuruyla bütün kapıların açıldığı ifadelerini kullanmıştır. Yine Sülemî'den öğreniyoruz ki Ebu Bekr b. Tahir'in ifadesiyle bu harf için Allah'ın, yalnızca ariflerle paylaştığı sırrıdır da denebilir. Yine onun isim belirtmeden aktarmış olduğu bir görüşe göre, bu harfe verilen "ile" anlamından dolayı, "sizin bize kavuşmanız ancak besmele ile olacaktır" anlamı da verilmiştir. Bunun yanında kendisinden nakilde bulunduğu Ca'fer b. Muhammed'e göre bu harf, Allah'ın bâkî olması, ya da nübüvvet

⁶¹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 85; Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/121; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/33.

⁶³ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

⁶⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64-65, 67.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64.

⁶⁶ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

⁶⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56-57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65.

⁶⁸ Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/67.

⁶⁹ "Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştir ve görür kıldık."

⁷⁰ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64-65, 67.

babı manasında da kullanılmıştır.⁷¹ Sa'lebî'ye göre de benzer şekilde bâ harfi, Allah'ın bakî kılan olması anlamına gelmektedir⁷² ki bütün bu yorumlar, kulların başarıyı elde edebilmeleri için her halükarda Allah'ın yardımına muhtaç oldukları manasına gelmektedir.

Kuşeyrî'nin değerlendirmelerinde de benzer bir durumu görmekteyiz. Onun bakış açısıyla bu harfin ifade ettiği anlama göre var olan, yaratılan her şeyin hayat bulması Allah vasıtasıyla ve hak olarak gerçekleşmektedir. Hak O'nunla başlamış ve yine O'na dönecektir. Tevhid ehli de inkâr ehli de O'nun sayesinde hayatini devam ettirmektedir. Yine bazılarına göre, bu harfi işiten kimse, Allah'ın, her türlü olumsuzluktan berî (uzak) olduğunu da hatırlayacaktır.⁷³ Kuşeyrî'nin yorumlarında da bu harfe Arap dilinde verilen "ile" anlamı önemli bir rol oynamaktadır.

Bakî'ye göre bâ harfi, fanî olan insanın bakî âlemi keşfetmesi, ubudiyetin bidayeti (başlangıcı), Allah'ın lütfu sayesinde ariflerin ruhlarının, Allah'ın denizinde bakî hale gelmesi, Allah'ın bekâsı anlamlarına gelmektedir. Müminin imanı da zaten kulun O'nu bakî kabul ederek zikretmesine vesile olacaktır. Öte yandan bu harfin Allah'ın hazinesi anlamı da mevcuttur.⁷⁴ Bu yoruma göre bakî olan Allah, fani olan mahlukatın ihtiyaçlarını bitmeyen bu hazinesinden ihsanda bulunmak suretiyle karşılamaktadır.

İbn Arabî ve Kâşânî'ye göre ise, varlıklar besmelenin "ب" (bâ)'sından meydana gelmiştir. Çünkü o, Allah'ın zâtı anlamına gelen "ا" (elif) harfinden sonra yer almıştır. Dolayısıyla ilk akla işaret etmektedir ki ilk akıl da zaten Allah'ın yarattığı ilk varlıktır.⁷⁵ Burada Arap alfabesindeki dizilişten bahsedildiği görülmektedir.

Meseleye daha farklı bir açıdan bakan İsmail Hakkî'ya göre bu harf, Allah'ın dışındaki bütün ilimleri dışarıda tutmak anlamına gelmektedir. Çünkü Allah'ın dışındaki hiçbir şeyin hakiki varlığı yoktur. Mecazen ise bu harf, bakılan her şeyde Allah'ı görebilmeyi ifade etmektedir⁷⁶ ki bu anlayış onun vahdet-i vücud düşüncesini yansıtmaktadır.

Konevî ise, A'râf suresi 172. ayetindeki⁷⁷ "بلى" (belâ) kelimesinin ilk harfine atıfta bulunarak, beşerin ilk telaffuz ettiği harfin bâ olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre bu harf, gayb mertebelerinin sonuncusu, şehadet mertebelerinin de birincisidir.⁷⁸ Allah'ın birliğinin tezahürü olan elif harfi ise bâ ve sîn harflerinin arasına gizlenmiştir. Aynı durum Allah ve er-Rahmân lafızları için de geçerlidir. Dolayısıyla elif harfi besmelenin bütün kelimelerinde mevcuttur.⁷⁹

Sem'ânî'ye gelince o, besmeledeki bâ harfinden sonra elif harfinin Arapça dil kurallarına göre yazılması gerekirken yazılmamış olması üzerinde durmaktadır. O,

⁷¹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24-26.

⁷² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94.

⁷³ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/8-9.

⁷⁴ Bakî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-16.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/7; Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, 1/1.

⁷⁶ İsmâil Hakkî, *Rûhu'l-beyân*, 1/7.

⁷⁷ "...Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler."

⁷⁸ Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, "İcazül Beyan Fi Tevilil Ümmil Kuran, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2002), 186.

⁷⁹ Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, "İcazül Beyan Fi Tevilil Ümmil Kuran, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2002), 186-187.

elif harfinin yazılmama gerekçesini, telaffuz esnasında okunmamış olması olarak ifade eder. Zaten Alak suresinin ilk ayeti hariç yazım genelde bu şekildedir.⁸⁰ Kâşânî, elif harfinin bulunmayışına dair şeytanın onu çalıp götürdüğü ve onun yerine bâ harfinin uzatılmasıyla ilgili bir rivayet nakletmiştir.⁸¹ İbn Acîbe ise bunun sebebinin kul lanım alışkanlığına bağlamıştır.⁸² Âlûsî de bunu Allah'ın rahmetinin herkesi kuşatacak şekilde genellik ifade etmesi gerekçesine dayandırmıştır.⁸³

Meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Abdülkadir Geylanî ve sonrasında da muhtemelen ondan alıntı yaparak Necmüddîn-i Dâye ve İsmail Hakkı, elif harfinin bulunmayışını bazı gerekçelerle izah etmeye ve bâ harfinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmışlar ve bunun on tane sebebi olduğunu söylemişlerdir: Birincisi, elif harfinde bir büyüklük, uzunluk; bâ harfinde ise tevazu ve boyun eğiş vardır. Bu demektir ki, kim Allah için alçakgönüllü olursa Allah onu yükseltir. İkincisi, bâ harfi kendinden sonrakine bitişir ama elif harfi bitişmez. Üçüncüsü, harfi cer olan bâ her zaman kesra olarak gelir. Bu da Allah için boyun eğmeyi ve O'nun katında şeref sahibi olmayı ifade eder. Dördüncüsü, bâ harfinde, görünüşte bir alçalma olsa da hakikatte bir yükselme söz konusudur. Bu da doğru olan müminlerin özelliğidir. Elif harfinde ise bunun zıttı mevzubahistir. Bu nedenle bâ harfine nokta verilmiş elife verilmemiştir. Bâ harfine daha fazla nokta verilmek istenmiş, ama o, tek bir sevgiliye (Allah) işaret etsin diye diğer noktaları kabul etmemiş ve bir tanesiyle yetinmiştir. Beşincisi, bâ harfinin tek noktalı olması ve bu noktanın da harfin altında bulunması, bu harfin Allah'a yakın olmayı ifade etmesinin doğruluğuna işaret eder. Altıncısı, bâ harfinin aksine elif illet harfidir. Yedincisi, bâ harfi tâbi olan değil tâbi olunandır. Tâbi olunan olması, manasına güç katar. Elif harfinden sonra gelmesi ise şeklendir. Sekizincisi, bâ harfi etken, diğer harfler üzerinde irab yönünde tasarruf sahibi olandır (harfi cer olmasından dolayı). Bu da onun, elif harfine göre öncelik hakkına sahip olması anlamına gelir. Dokuzuncusu, bâ tam bir harftir. Harfi cer olarak kelimelerin harekesini değiştirir. Bu açıdan başka harflerin tamamlayıcısı konumundadır. Bu da onun, tevhide, irşada delalet etmesi anlamına gelir. Hz. Peygamber'in, "Ben bâ'nın altındaki noktayı" buyurması da buna işaret eder. Onuncusu, bâ harfinin dudak harflerinden olması, ağzın sadece bu harfle açılması, elest bezmindeki soruya cevabın "بلى" (belâ) kelimesinin de bu harfle başlaması, bâ'nın, insanın konuştuğu ilk harf olduğunun göstergesidir.⁸⁴

Sonuç itibarıyla bu harfin, besmelenin en başında yer almasının tesadüfi olmadığı, bunun birçok sebebinin bulunduğu işârî tefsir yapan müfessirler tarafından dile getirilmiştir. İlk yaratılış ile bu harf arasında bağlantı kurmak suretiyle de her ikisinin bir şeye başlamayı ve ilk olmayı ifade ettiğinden de bahsedilmektedir.

Bu münasebetle diğer müfessirlerin, adı geçen harfle ilgili görüşlerini zikretmekte de fayda mülhaza ediyoruz. O müfessirlerden biri olan Begavî, elif harfinin

⁸⁰ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/32.

⁸¹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/2.

⁸² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/53.

⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/57.

⁸⁴ Muhyiddin Abdülkadir Geylanî, *Tefsîru'l-Geylanî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Pakistan: el-Mektebetü'l-Marife, 1431/2010), 1/54-56 Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/62-64; İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 1/7.

yer almayışının Allah için özel bir kullanım olduğunu dile getirmiştir. bu şekilde bir kullanım Allah'ın dışındaki varlıklar için ise uygun değildir.⁸⁵ Beyzâvî de, elif harfinin yer almayışını kullanımın bu şekilde yaygınlık kazanmasına bağlamıştır. Onun yerine bâ harfi uzatılmıştır.⁸⁶ Ebussuûd ise, bâ harfinin anlamı üzerinde durmuş ve bu harfin, Allah'ın yardımını isteme anlamına geldiği görüşünü ortaya koymuştur.⁸⁷ Neticede gerek işârî tefsir yapan müfessirlerin gerekse diğerlerinin benzer konular üzerinde durdukları görülmektedir. Fakat sûfî müfessirler, meseleyi çok daha derinlemesine ve ayrıntılı olarak ele almışlar ve bu harfe diğerlerinden daha büyük önem atfetmişlerdir.

3.2. “س” (Sîn) Harfi

Besmelede bâ harfinden sonra gelen sîn harfi ile ilgili olarak da bâ harfi kadar olmasa da işârî tefsirlerde çeşitli yorumların yapıldığını görmekteyiz.

Nitekim Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, Geylânî, Baklî, Necmüddîn-i Dâye ve Sa'lebî, sîn harfinin Allah'ın senâsı (övülmeye layık olması) anlamında olduğu kanaatinde-dirler.⁸⁸ Böylesi bir anlam takdirini de mîm harfinde olduğu gibi Hz. Peygamber'den nakledildiği ve zayıf olduğu bildirilen bir rivayete dayandırmaktadırlar. Öte yandan Taberî ve İbn Kesîr, bu rivayetin İsrailiyyat türünden bir haber olduğunu aktarmışlardır.⁸⁹ Ayrıca Allah'ın övülmesi anlamına gelen “senâ” kelimesinin ilk harfi besmeledeki gibi “sîn” değil peltek “se” harfidir.

Bu bağlamda tercih edilen diğer bir anlama baktığımızda Abbas b. Atâ'dan nakilde bulunarak Sülemî, Kuşeyrî, Geylânî, Baklî ve Necmüddîn-i Dâye bu harfi, Allah'ın kendisine yakın kıldığı seçkin kullarıyla paylaştığı sırrı olarak telakki ederler.⁹⁰ Bunun yanı sıra Sülemî bu harfi, nübüvvet sırrı,⁹¹ Baklî ise rububiyet sırrı olarak da anlamışlardır. Yine Baklî'ye göre, Allah'ı övmeleri sayesinde öncekilerin sırrlarının seçkin kullarına görünür hale gelmesi anlamı da mevcuttur.⁹² Bu münasebetle sır kelimesine tasavvufta yüklenen anlamı da zikretmek gerekir. Nitekim bazı sırrların herkesle değil idrak seviyesi yüksek insanlarla paylaşıldığı, bunların Hz. Peygamber'e ve sahabilere dayandığı düşüncesi,⁹³ tasavvufî çevrelerde revaç bulunmuş bir anlayıştır.

Diğer taraftan Sa'lebî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre bu harf, Allah'ın

⁸⁵ Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1/71.

⁸⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/26.

⁸⁷ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/10.

⁸⁸ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 85; Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/94.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/121; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/33.

⁹⁰ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64-65.

⁹¹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26.

⁹² Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

⁹³ Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/115.

semî (işiten), seyyid, serî (hesabı hızlı gören), kullarını selamette kılan olması anlamlarına da gelmektedir.⁹⁴ Necmüddîn-i Dâye'ye göre, bu harfin selamete bağlantısı ise genel anlamda peygamberlerden bazılarını (Hz. Yusuf, Hz. Eyyub gibi) önce imtihana tabi tutup sonra onlara selamet bahşederek peygamberlikle ödüllendirmesi yoluyla.⁹⁵

Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre bu harf, Allah'ın, settâr (günahları örten) olması demektir.⁹⁶ Ca'fer b. Muhammed'den nakilde bulunarak Sülemî ve Baklî'ye göre ise, Allah'ın isimleri olarak da anlaşılmıştır.⁹⁷ Zaten isim kelimesi Allah'ın isim ve sıfatlarını çağrıştırmaktadır. Sülemî ayrıca bu harfi, Ebu Bekr b. Tahîr'den nakilde bulunarak Allah'ın ariflere selamı olarak da yorumlamıştır⁹⁸ ki bu son yorumda ehl-i ma'rifete tasavvuf ehline verilen önemin bir yansıması söz konusudur.

Kuşeyrî'ye göre ise bu harfi işiten kimse, Allah'ın, her türlü ayıp ve kusurdan salim (uzak olduğunu) hatırlar.⁹⁹ Baklî'ye göre bu harf, Allah'a vuslatı isteyen müridin yaptığı hizmet olarak anlaşılacağı gibi Allah'ı isimleriyle zikretme manası da taşımaktadır. Bunun yanında harfin risalet anlamı da mevcuttur.¹⁰⁰

Netice itibarıyla bu değerlendirmelerin daha çok Allah'ın sıfatları bağlamında yapıldığını görmekteyiz. Hem Allah'ın övgüye layık olması hem de kullarına lütufta bulunması bu bağlamda üzerinde durulan hususlar olmuştur.

3.3. “م” (Mîm) Harfi

Bu harf de önceki iki harfte olduğu gibi sûfî müfessirler tarafından Allah'ın sıfatları ve tasavvuf ehlinin konumu bağlamında değerlendirilmiştir.

Bu bağlamda Tüsterî, Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî, Baklî ve Necmüddîn-i Dâye, mîm harfinin Allah'ın mecdi (övgüye layık olması) anlamına geldiği düşüncesini paylaşmışlardır.¹⁰¹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu harf de Hz. Peygamber'den nakledildiği ve zayıf olduğu bildirilen bir rivayet temel alınarak bu şekilde anlamlandırılmıştır. Baklî'ye göre ise, Allah'ı övgüleri sayesinde müşahede (Allah'ın tecellilerini görme) nurlarıyla vecde gelen tasavvuf erbabının kalplerinin bu hali yaşamaya devam etmesi anlamı da mevcuttur.¹⁰² Dikkat edilecek olursa sığara verilen anlamla tasavvuf ehlinin o sıfatın gereği olarak ortaya koyduğu bir davranışının neticesinde elde ettiği konumdan bahsedilmektedir.

Abbas b. Atâ'dan aktarmış olduğu rivayette Sülemî, Sa'lebî ve Necmüddîn-i

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56-57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65-66.

⁹⁵ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/67.

⁹⁶ Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56-57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

⁹⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

⁹⁸ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25.

⁹⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9.

¹⁰⁰ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-16.

¹⁰¹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 85; Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

¹⁰² Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

Dâye'ye göre, bu harf, Allah'ın, dostlarına yakınlığının varacağı son noktayı (mün-tehi) ifade etmektedir¹⁰³ ki burada da yine tasavvufta manen üst makama yükselmiş olan bazı kişilerin konumu bağlamında mesele değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan Ca'fer b. Muhammed'den naklen Sülemî ve Baklî'ye göre bu harf, Allah'ın mülkü (her şeye sahip olması) anlamında ele alınmıştır.¹⁰⁴ Sa'lebî ve Konevî'ye göre de mülk makamı manasındadır.¹⁰⁵ Kast ettikleri de yine Allah'ın mülküdür. Sa'lebî, Kuşeyrî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye bunu sifata dönüştürerek bu harfi, Allah'ın melik/mâlik olması anlamında değerlendirmişlerdir.¹⁰⁶ Sülemî'nin Ca'fer b. Muhammed'den nakletmiş olduğu bir görüşe göre ise, dinin memleketi (kişiye ve yeryüzüne hâkim olması) anlamı da mevcuttur.¹⁰⁷ Baklî ise tasavvuf ehli bağlamında yorum yapmıştır. Ona göre, mîm harfi, tasavvuftaki sıfat ehli için melekût aleminin (gayb alemi) aşikâr hale gelmesi, arifin, O'nun memleketinde, rızasını elde etmek için Allah ile fani olmasıdır. Ayrıca bu harfin, velilik mülkü (saltanatı) anlamı da mevcuttur.¹⁰⁸

Ebu Bekr b. Tahir'den naklen Sülemî ve Baklî de yine meseleyi tasavvuf ehli bağlamında değerlendirmişlerdir. Onlara göre bu harf, Allah'ın ariflere, seçkin kullarına olan muhabbetine (sevgisine) işaret etmektedir.¹⁰⁹ Tasavvufta Allah sevgisinin önemini, hatta zaman zaman ibadetin dahi önüne geçirildiğini¹¹⁰ düşündüğümüzde bu tür bir izah tarzı daha anlaşılır olacaktır. Sa'lebî, Kuşeyrî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre bu harf, Allah'ın, kullarına minnetini (nimet bahşetmesini), ifade etmektedir.¹¹¹ Baklî'ye göre de safvet ehlinin, ezelde Allah'ın nimetlerine karşı minnet (şükran) duyması anlamı da mevcuttur.¹¹² Aynı düşünceden hareketle Kuşeyrî'ye göre onlar, bu davranışlarının bir sonucu olarak Allah'ın sırlarına ulaşır, emirlerine devamlı bağlılık gösterir ve O'nu hakkıyla idrak ederler.¹¹³

Öte yandan Sa'lebî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre ise, yine bu harf Allah'ın, mümin, müheymîn (gözetleyen), muktedir (güç yetiren), mükît (yaratılmışların rızıklarını veren), mükrim (ikram eden), mün'im (nimet veren), mütefazzıl (üstün kılan), musavvir (şekillendiren), imtihan esnasında dostları tarafından maruf (bilinir) olmasını ifade etmektedir. Bunun bir imtihan olduğu bilinmediği takdirde kulluk çizgisinden sapmalar olacaktır.¹¹⁴ Çünkü bütün bu sıfatlar, Allah'ın, kullarına

¹⁰³ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/67.

¹⁰⁴ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26; Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

¹⁰⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 187.

¹⁰⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

¹⁰⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26.

¹⁰⁸ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-16.

¹⁰⁹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

¹¹⁰ Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/386.

¹¹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

¹¹² Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

¹¹³ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/9.

¹¹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65-67, 71.

lütfuyla alakalıdır ki bunun bilinmesi şükrün ve de Allah'a kulluğun vesilesi olmaktadır.

Bu değerlendirmelerde de önceki harflerde olduğu gibi bu harfle başlayan sıfatlar üzerinde bir yorumlama ameliyesi gerçekleştirildiği görülmektedir. Burada daha çok kullara verilen nimetlere yönelik sıfatların ve bu sıfatlara karşılık kulun Allah'a minnet duygusunun ağırlıklı olduğu vakidir.

3.4. “بِسْمِ اللَّهِ” (Bismillah) İfadesi

Besmelenin bir bölümünü teşkil eden bismillah ifadesiyle ilgili müstakil olarak yapılmış olan izahlar da bulunduğundan bu terkibi ayrıca ele alma ihtiyacı hissettik. Bu bağlamda besmelede bulunan “اسم” (ism) kelimesinin farklı görüşler olmakla birlikte genel kabule göre “سمو” (sümöv) kökünden türediği, onun da yücelik, büyüklük, üstünlük anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹¹⁵ Konuyla ilgili değerlendirmeler de bu minval üzeredir.

Müfessir Sülemî'nin Cüneyd'den ve Hüseyin b. Mansûr'dan nakletmiş olduğu rivayetlere göre besmeledeki bu ifade, isim kelimesinin anlamından da yola çıkacak olursak Allah'ın heybetini, yüceliğini anlatan bir yapıya sahiptir. O nedenledir ki kulların Allah'a kavuşması da bu ifade ile olacaktır. Ona göre bu terkip, “kün” (ol) emriyle de aynı konuma sahiptir. Burada bir şeye daha dikkat çekmektedir. O da bu söz güzel bir şekilde telaffuz edildiği halde ondaki Allah'ın lütfu inkâr edilirse böylesi bir durum, haktan habersiz olmak anlamına gelecektir. Öte yandan o, ifadenin tasavvuf ehli ile olan bağlantısına da yer vermiştir. Şöyle ki tasavvuf ehli, tarikata intisap edecekleri “bismillah” diyerek bu yola girmelerini salık vermişlerdir¹¹⁶ ki bu şekilde bir geleneğin oluşması, hayırlı olan işlere besmele ile başlamanın gerekliliği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Bir diğer müfessir Sa'lebî, bu ifadeden kastın “Allah'ın adıyla başla” değil de “Allah ile başla” şeklinde olduğuna dair bir görüşe yer vermiş ve buradaki “isim” kelimesinin sıla olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Dolayısıyla baş tarafında yer alan mahzuf bir fiilin (başla veya benzeri bir ifade) sılası olmaktadır. Sem'ânî de, onunla benzer bir kanaati benimseyerek bu ifadenin Allah'ın adıyla başlıyorum/başladım şeklinde takdir edildiği,¹¹⁸ düşüncesini paylaşmıştır. Kâşânî ve Nîsâbü'rî (ö. 730/1329(?)), “Allah'ın adıyla başlıyorum”un yanında “Allah'ın adıyla okuyorum”u da eklemiştir.¹¹⁹ “Okuyorum” şeklinde bir anlamının olduğu görüşüne müfessir İsmail Hakkı da katılmaktadır.¹²⁰ Kuşkusuz yüklemsiz bir cümlenin olamayacağı düşüncesi böyle bir yorumu zorunlu hale getirmiştir.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1426/2005), 247; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/32.

¹¹⁶ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24-27.

¹¹⁷ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es- Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002), 1/92.

¹¹⁸ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/32.

¹¹⁹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en- Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 1/61.

¹²⁰ İsmâil Hakkı, *Râhu'l-beyân*, 1/7.

Kuşeyrî ise, burada “اسم” (ism) kelimesinin özellikle kullanıldığı kanaatinde- dir. Çünkü ona göre, ilim ehli nezdinde isimden kasıt zaten onun müsemmasıdır. Allah’ın ismiyle başlama sayesinde kalp, O’nun dışındakilerden arınıp sırlara vakıf olacaktır.¹²¹ Anlaşıyor ki Kuşeyrî’ye göre O’nun adını anmak aslında Allah’ı ve O’nun sıfatlarını hatırlamakla eşdeğerdir.

Abdülkadir Geylânî ise meseleye biraz daha farklı bir açıdan bakmaktadır. Ona göre besmeledeki bâ harfi Allah’ın şanını yüceltmek ve O’nu övmek için uzatılarak okunur. Bunun sebebi, elif harfi, Allah’ın zâtını ve sıfatlarını temsil ettiği için O’nun üstün bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktır. Aynı zamanda işaretin (manevi olgunluktaki zirve), Allah’ın, kullarına ikramının da kaynağıdır. Çünkü bu ifade, her harfinin bir anlamı olan cennet bahçelerinden bir bahçedir.¹²² Bu son cümleyi Necmüddîn-i Dâye de aynı şekilde dile getirmiştir.¹²³ Geylânî’nin bu ifadeye, onu Allah’ın sıfatlarının bir araya getirildiği odak noktası olarak görmesinin yanında kullarına nimet vermesinin anahtarı olarak baktığı aşikardır.

Baklî’ye göre, bu ifadenin anlamı, her şeyin Allah ile ortaya çıkması ve yine onun emriyle yok olması, O’nun tecellisiyle güzelliklerin meydana gelmesi, O’nun nuruyla bütün kapıların açılmasıdır. Kısaca her şey bu söz sayesinde hayat bulmaktadır. Nitekim korunmuş olan peygamberler ve veliler hariç O’nun kitabını bu ifade ile açan kişi, yaratılış hakikatleri karşısında mest olur. Bu ifade aynı zamanda “Allah’ın ismiyle isimlendir”, “O’nun dışındakilere yönelmekten vazgeç” demektir. Adeta müminlere verilen, dünyanın zararlı ve zehirli unsurlarını onlardan uzaklaştıran bir panzehir gibidir. İlâveten “بسم” ifadesi genel, “الله” lafzı ise özel bir anlam içermektedir.¹²⁴ Dikkat edilecek olursa Baklî’nin de bu ifadeyi, Allah’ın gücünün göstergesi ve bütün hayır kapılarının anahtarı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Nîsâbûrî ise ilk baştaki bâ harfi üzerinde durmuş ve bu harfin Allah lafzına bitişmesini o harf için bir yücelme olarak görmüştür.¹²⁵ Dolayısıyla “bismillah” kelimesinin, Allah’ı yüceltmenin yanında nesnelere yüceltenin ve onlara değer katanın da Allah olduğunu ortaya koyan bir yönü de vardır.

Öte yandan Baklî, bu terkinin farklı bir takdiri üzerinde durmakta ve “بِالله” (bil-lahi) ifadesinin, Allah dostlarının kalplerinin O’nun azabından güvende olması, O’nun şefkati sayesinde seçkin kullarının sırlarının Allah’a ulaşması ve rahmeti sayesinde kalplerinin Allah ile beraber olması anlamında olduğunu dile getirmektedir. Allah’ın zâtıyla ilgili bilgi edinme esnasında ariflerin kalplerinin şaşkınlık yaşamaması, Allah’ın şefkati sayesinde dünyevî ilimlerin kişiyi Allah’ın sıfatlarına götürmesi, O’nun rahmeti sayesinde müminlerin akıllarının Allah’ın beyanından şahit oldukları bilgileri anlamaları manasındadır,¹²⁶ demek suretiyle onun, daha çok tasavvuf ehli ekseninde değerlendirme yaptığını görmekteyiz.

Neticede bu ifadenin, Allah’ın, kullarına lütufta bulunması adına bütün hayır

¹²¹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/9.

¹²² Geylânî, *Tefsîru’l-Geylânî*, 1/56.

¹²³ Necmüddîn-i Dâye, *Te’vîlâtün-Necmiyye*, 1/65.

¹²⁴ Baklî, *Arâ’isü’l-beyân*, 1/15, 17.

¹²⁵ Nîsâbûrî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân*, 1/62.

¹²⁶ Baklî, *Arâ’isü’l-beyân*, 1/16-17.

kapılarını açan, kulun başladığı her hayırlı işte unutmaması gereken bir yapı arz ettiğini ve sûfî müfessirlerin değerlendirmelerinin de bu yönde olduğunu görmekteyiz.

Diğer müfessirlere gelince Taberî, Râzî, Beyzâvî ve Ebussuûd, besmelenin başında “okuyorum, başlıyorum” gibi mahzûf bir fiilin olduğu kanaatinde dirler.¹²⁷ Nitekim sûfî müfessirler de bu konuya değinmişlerdi. Zemahşerî ve Beyzâvî ise, bu mahzûf fiilin besmeleden sonra geldiğini, bunun sebebinin de Fatiha suresi 5. ayetindeki gibi besmelenin fiilden daha önemli olduğunu ortaya koyma amacı taşıdığını söylemektedirler. Alak suresinde fiilin önce gelmesini ise ilk inen ayet olmasına ve okumanın önemine bağlamışlardır.¹²⁸ Râzî ise, besmeleyle ilişkilendirilen bu kelimenin önce ya da sonra, isim ya da fiil olabileceğini söyleyerek bunların gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.¹²⁹ Begavî, meselenin diğer bir veçhesine değinmiş ve besmeledeki isim kelimesinin kullanılma amacını, kulların bir şeye başlamadan önce ne yapmaları gerektiğini öğretme olarak görmüştür.¹³⁰ Beyzâvî de Begavî ile aynı istikamette yol alarak isim kelimesinin hangi kökten türediğine dair tartışmalara yer vermiştir.¹³¹ Görüldüğü üzere sûfî müfessirlerle diğer müfessirler arasında üzerinde durdukları konular itibarıyla büyük benzerlikler görülmekle birlikte sûfî müfessirler bu ifadede daha derûnî manalar çıkarmışlardır.

3.5. “الله” (Allah) Lafzı

Allah’a ait özel isim olan bu lafzın hangi kökten türediği, ne gibi anlamlar ifade ettiğine dair de işârî tefsir anlayışını benimseyen müfessirler tarafından çeşitli izahların yapıldığına şahit olmaktayız.

Kuşkusuz bu lafzın nasıl bir yapısının olduğu, hangi kökten türediği öteden beri hep tartışma konusu olmuştur. İlk müfessirlerden Sa’lebî, bu lafzın, Kufe ehline göre, “الله” (ilh) kelimesinden türemiş olduğunu, Allah’ı yüceltmek için başına elif ve lâm harflerinin getirildiğini söylemiştir. Buna karşın Basra ehline göre ise, kelimenin aslı “لاه” (lâh) şeklinde olup daha sonra baş tarafına elif ve lâm harfi eklenmek suretiyle bu hale dönüşmüştür.¹³² Sem’ânî ise, bu lafzın Allah’a ait özel bir isim olduğunu ve herhangi bir kelimedenden türemediğini, bununla birlikte “الله” (elihe), “الله” (ilh), “وله” (velihe) gibi köklerden türediğini söyleyenlerin olduğunu dile getirmiştir.¹³³ İbn Acîbe de bu kelimenin herhangi bir kökten türemediğini söyledikten sonra bunun aksini düşünenlerin bazı görüşlerine yer vermiştir. Yer verdiği görüşlere göre bu kelime, “ibadet etmek” anlamına gelen “تَالَّه” “teellehe”, şaşkınlık anlamına gelen “وَلَهَانَ” “velehân” ya da “الله” “ilh” köklerinden birinden türemiştir.¹³⁴ Özetle kelimenin kökenine dair yorumlar, kelimenin yapısından yola çıkılarak ortaya konulmuş varsayımlardan ibarettir diyebiliriz.

¹²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/115; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/23; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 1/25; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 1/9.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1-3; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 1/25.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/108.

¹³⁰ Begavî, *Mealimü’t-Tenzil*, 1/71.

¹³¹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 1/26.

¹³² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 1/95-96.

¹³³ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1/32-33.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Baḥrû’l-medîd*, 1/54.

Bu lafzın önemine dair izahlarda bulunan Tüsterî, buradaki Allah lafzının, diğer bütün isimlerini kapsayacak şekilde en büyük ismi olduğu düşüncesini beyan etmiştir. Yine ona göre, bu lafızdaki elif ve lam arasında, sadece pisliklerden arınmış olan ve iman gereği olarak helal yollardan geçimini temin edenlerin anlayabileceği, gayblardan bir gayb, sırlardan bir sır, hakikatlerden bir hakikatin ifadesi olan gizli bir harf vardır.¹³⁵ Baklî de Tüsterî'nin bu görüşünü teyit etmiştir.¹³⁶ Her ikisinin de bu lafızla ilgili olarak tasavvuf ehline açılan bazı sırların olduğuna dair izahatta buldukları görülmektedir.

Öte yandan Sülemî'nin, Ca'fer b. Muhammed'den nakletmiş olduğu bir görüşe göre ise buradaki Allah lafzı, yalnızca Allah için kullanılan, diğer isimlerinin aksine O'nun dışındakiler için kullanılması caiz olmayan bir kelimedir. O nedenle O'nun isimleri arasında özel bir konumu vardır. Bu açıdan tevhide işaret etmektedir. Ona göre dua esnasında diğer isimleri birbirlerinin alternatifi olarak kullanılabilir. Ama Allah lafzının alternatifi yoktur. Allah lafzını söyleyen kişi gaybdan şahadet alemine geçer. Artık onda hak egemen olur. Böyle bir durumda ayıp ve hata ondan yok olur gider. Kişi, söylediği Allah lafzından elde ettiği hazzı başka şeylerden alamaz,¹³⁷ demek suretiyle Sülemî, bu kelimenin onu telaffuz eden kişide meydana getireceği değişime işaret etmektedir. Bu lafzı gönülden ve bilinçli bir şekilde söylemenin kişiyi günahlardan arındıracağı ve sadık bir mümin olmasına vesile olacağı gerçeğine vurgu yapmaktadır.

Yine Sülemî'nin isim belirtmeden aktarmış olduğu görüşlere göre bu lafızdaki elif harfi Allah'ın ilk ismine işaret etmektedir. Birinci lâm marifet lâmidir. İkinci lâm nimet lâmidir. İki lâm arasındaki kısım ise, emir ve nehiy hitaplarını içerir. Sondaki hâ ise, ibadetin hakiki anlamda başkası için değil yalnızca Allah için yapılması anlamında nihâî bir kelamdır. Yine bu lafızdaki elif harfinin Allah'ın nimetleri, birinci lâm harfinin Allah'ın lütfu, ikinci lam harfinin Allah ile likâ (karşılaşma), hâ harfinin ise, O'nun nimetlerinin heybeti (büyüklüğü) anlamına geldiği de söylenmiştir. Baştaki elif, sonrasındaki hiçbir harfe bitişmediği için Allah'ın tek otorite olmasına, bütün yaratılmışlardan ayrı bir konumda yer almasına işaret etmektedir. Ayrıca bu kelime, O'nun bütün isimlerini kapsadığı gibi diğer bütün isim ve sıfatları da bundan türemiştir. Elif harfi tevhidin direği, birinci lâm levh-i kalem (levh-i mahfuz), ikinci lâm levh-i nübüvvet, hâ harfi işaretteki (manevi olgunluktaki zirve) son noktayı ifade etmek içindir,¹³⁸ demiştir. Burada Sülemî'nin, Allah lafzıyla ilgili görüşlerin adeta bir derlemesini yaptığı görülmektedir. Allah inancının nasıl olması gerektiği, bunun hangi sorumlulukları beraberinde getirdiği vurgusu onun görüşlerinde mevcuttur.

Sülemî'nin aktarmış olduğu görüşlerdeki yorumlar bununla da kalmamıştır. Sülemî ve onunla birlikte Baklî'ye göre elif harfi, Allah'ın birliğine, birinci lâm işarete (manevi olgunluktaki zirve), ikinci lâm, sondaki hâ'nın ne anlama geldiğinin bilinmeyeceğine delalettir. Bu lafızdan harfler tek tek çıkarılsa dahi kelime yine Allah'a işaret eden bir yapıda kalmaktadır. ه-ل-م-الله- örneklerinde olduğu gibi.¹³⁹ Bununla da

¹³⁵ Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-‘azîm*, 85.

¹³⁶ Baklî, *‘Arâ’isü'l-beyân*, 1/17.

¹³⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26-27.

¹³⁸ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/29-31.

¹³⁹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/30, Baklî, *‘Arâ’isü'l-beyân*, 1/16.

lafzın Allah'a ait özel bir isim olduğu, başkaları için kullanılmasının imkansızlığı ortaya konmak istenmiştir.

Yine bu kelimenin kapsamına dair yapılan izahlara baktığımızda Baklî'ye göre bu lafız, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kapsayıcı bir hüviyete sahiptir. O'nun diğer isimleri, sıfatlarından biriyle alakalı iken bu ismi, zâtıyla ve bütün sıfatlarıyla ilgilidir. Mahiyetini O'ndan başkası bilemez. Ayrıca Allah'ın vahdaniyetine işaretin yanında hem güzellik hem de saygınlık ifade eder. Sonundaki hâ ise, Allah hakkındaki bilgi hazinesi konumundadır. Ama mahiyetini Allah'tan başkası bilemez. Fakat şu da bir gerçek ki aslında Allah hakkındaki bilgi bu kelimenin harflerinin tamamında gizlidir. Elif harfiyle Allah'ın enaniyeti (kendisi) hakkındaki bilgi tevhid ehlinin kalbine, birinci lâm harfiyle hak, ariflerin ruhlarına tecelli eder. İkinci lâm ile Allah'ın güzelliğini müşahede gerçeği, O'nun sevdiklerinin sırları arasına dahil olur. Sondaki hâ ile Allah'ın mahiyeti hakkındaki gerçek, kendisine yakın kıldıklarının kalplerine işler. Yine ona göre, elif harfi, hakkı daima ayakta tutmak demektir. Ayrıca bu harf, sonraki harflere bitişmediği, yani onlara muhtaç olmadığı gibi Allah'ı da diğer varlıklardan ayırmak, onlara muhtaç olmadığını bilmek icap eder. Bu lafız, kendisine, hakikatine ulaşılmasına engel olan, insanları, zâtını tam olarak bilmeleri konusunda aciz bırakan demektir. O nedenle "Allah'tan başka hiç kimsenin O'nun hakkında bir şey söylemesi uygun görülmemiştir", der. Çünkü bu kelime, ona göre harflerle anlatılamayacak, tam olarak anlaşılması mümkün olmayacak bir yapıdadır.¹⁴⁰ Görüldüğü gibi burada Baklî'nin, hem bu kelime hakkında konuşulmasının uygun olmadığını söylemesi hem de kelimeyle ilgili çok sayıda yoruma yer vermesi ilginçtir.

İbn Arabî, besmeledeki Allah lafzını, sıfatlarla muttasıf olsun ya da olmasın, ilahî zâtın ismi olarak görmektedir.¹⁴¹ Kâşânî de benzer görüştedir. Ona göre, bu lafız mutlak anlamda bazen bir sıfatla nitelenmek bazen de nitelenmemek suretiyle Allah'ın özel ismidir.¹⁴² Nahcuvânî'ye göre ise, bu lafız, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kapsayıcı bir hüviyete sahiptir.¹⁴³

Necmüddîn-i Dâye de Sülemî ve Baklî gibi Allah kelamındaki harflerin anlamlarına yoğunlaşmıştır. Ona göre, Allah lafzındaki elif ve hâ harfleri Allah'ın iki sıfatına lam harfleri ise iki nimetine delalet etmektedir. İki sıfattan kasıt, zahir ve batın sıfatları, iki nimetten kasıt da zahir ve batın nimetleridir. Elif harfi bir şeyi belirgin kılmaya, hâ harfi ise gizlemeye delalet etmektedir.¹⁴⁴ Bu son ifadesi, hâ harfinde Allah hakkındaki bilgilerin gizli olduğu ve bunları hiç kimsenin bilemeyeceğine dair Baklî'nin görüşünü çağrıştırmaktadır.

Bu yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Allah lafzı O'na ait özel bir isim olup başkaları tarafından kullanılması uygun değildir. Bunun yanında bu lafızdaki her harfe bir anlam yüklenmiştir. Bunların sıralanışı da tesadüfi olarak gerçekleşmemiştir. Mahiyeti hakkında kesin bir şey söylemek ise imkân dâhilinde değildir.

¹⁴⁰ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-17.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-Arabî*, 1/7.

¹⁴² Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

¹⁴³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/18.

¹⁴⁴ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/75.

Diğer müfessirlerden Ebû Hayyân, çoğunluğun görüşüne göre bu lafzın herhangi bir kökten türemediği ve yaratıcıya ait özel bir isim olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte bazıları bu kelimenin, yükselmek manasına gelen “لَاه-يَلِيه” “lâhe-yelîhu, gizlenmek manasına gelen “لَاه-يَلُوهُ” “lâhe-yelûhu, korku, şaşkınlık anlamına gelen “آلِه” “elihe”, ibadet etmek anlamına gelen “آلِه” “ellehe”, huzur bulmak anlamındaki “آلِه” “elehe”, mutlu olmak, neşelenmek anlamındaki “وَلِيه” “velihe” ve “الْإِلَاه” “el-ilâhu” köklerinden türemiş olacağına dair farklı fikirler ortaya atmışlardır. Fakat bu sonucusu tercihe şayan görülmüştür.¹⁴⁵ Beyzâvî benzer şekilde bu kelimenin hangi kökten türediğine dair geniş bir malumat aktarmıştır.¹⁴⁶ Taberî de Allah lafzının kökeniyle ilgili olarak benzer tartışmalara yer vermiştir.¹⁴⁷ Begavî, huzur bulmak anlamındaki kök kelimeyi açıklarken kulların Allah ile yani O’nu zikretmekle huzura kavuşması, şaşkınlık korku anlamındaki kök kelimeyi açıklarken de zor zamanlarda korku içerisindeki kulların Allah’a sığınması şeklindeki izahıyla anlamı biraz daha açıklığa kavuşturmuştur.¹⁴⁸ Ebussuûd, kelimenin aslının “الْإِلَاه” “el-ilâhu” olduğunu daha sonra hemze kaldırılarak bu hale dönüştüğünü ve yalnızca Allah için kullanılan bir yapı arz ettiğini söylemiştir.¹⁴⁹ İbn Kesîr de Sîbeveyh’den aynı minval üzere bir görüş nakletmiştir.¹⁵⁰ Taberî, bu kök kelimedenden yola çıkarak ulûhiyyet ifadesinin ibadet, kulluk anlamına geldiğini, dolayısıyla Allah lafzının ibadet edilen anlamında olduğunu dile getirmiştir.¹⁵¹ İbn Kesîr ise, Allah’ın doksan dokuz ismi bulunduğunu ancak müsemmasının sadece bir tane olup onun da Allah lafzı olduğunu belirtmiştir.¹⁵² Anlaşılan odur ki diğer müfessirler, sûfî müfessirlerin bu lafızdaki harflere yükledikleri anlamlar üzerinde yoğunlaşmak yerine kelimenin kökenine ve bu kök kelimelerin ne gibi anlamlar ifade ettiğine dair yorumlar yapmışlardır.

3.6. “الرحمن” (er-Rahmân) Kelimesi

Allah’ın merhamet sahibi olmasını ifade eden iki sıfatının peş peşe besmelede yer alması, besmelenin, Allah’ın, kullarına değer vermesinin, kendileri hakkında hayır murat ettiğinin göstergesidir. Bu sıfatlardan ilki ise er-Rahmân’dır.

Öncelikle bu lafzın Allah için özel bir yönü olup olmadığı, başkaları için kullanılmasının imkânı/imkânsızlığı üzerinde duracak olursak Hasan Basrî’ye göre, bu lafzın kullar için isim olarak kullanılması caiz görülmemiştir. O nedenle yalnızca Allah için kullanılabilir.¹⁵³ Necmüddîn-i Dâye de aynı düşüncüyü paylaşmıştır.¹⁵⁴ Tüsterî ise, bu kelimenin Allah’ın isimlerinden birisi olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁵⁵

¹⁴⁵ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıddıkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1/27-28.

¹⁴⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/26-27.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/122-126.

¹⁴⁸ Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1/71.

¹⁴⁹ Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/10.

¹⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/37.

¹⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/123.

¹⁵² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/36.

¹⁵³ Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*, nşr. Muhammed Abdürrahîm Muhammed (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 1/64.

¹⁵⁴ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/74.

¹⁵⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 85.

Bu kelimenin hangi anlamları ihtiva ettiğine dair de farklı türden açıklamalar mevcuttur. Örneğin Sem'ânî, bu ifadenin genel bir manasının olduğunu, dünyada mümin-kafir ayrımı yapmadan Allah'ın herkese rızık vermesi anlamı taşıdığını söylemiştir.¹⁵⁶ Baklî'ye göre de kelime Allah'ın, bütün yaratılmışlara nimet vermesi manasına gelmektedir.¹⁵⁷ İbn Arabî açısından bu lafız, hikmetinin gerektirdiği şekilde, bütün herkese varlık ve kemalât lütfeden demektir. Yaratılışın başlangıcındaki yetenekler de bu kapsama dahil olmaktadır.¹⁵⁸ İsmail Hakkî da aynı türden bir görüş beyan etmiştir. Ona göre de bu kelime, lütufta, iyilikte bulunmak anlamında kullanılmıştır. Bunu yaparken, kulları arasında takvalı, günahkâr gibi bir ayrıma gitmeden Allah'ın tüm yaratılmışlara rızık vermesi, başlarına gelebilecek belaları uzaklaştırması söz konusudur.¹⁵⁹ Bu beyanlarda hem doğuştan gelen yetenekler hem de sonradan verilen nimetler için Allah'ın kulları arasında ayırım yapmaması anlamı mevcuttur.

Diğer taraftan İbn Atâ'dan nakilde bulunan Sülemî'ye göre bu ifade, Allah'ın yardımı anlamına gelmektedir.¹⁶⁰ Sa'lebî ise kelimeyi, istendiği zaman Allah'ın isteyen kişiye lütufta bulunması, üzüntüyü gidermesi anlamında değerlendirmiştir.¹⁶¹ Sem'ânî de, Allah'ın, kullarına acıması şefkat göstermesi şeklinde yorumlamıştır.¹⁶² Bu yorumlarda Allah'ın, gerek nimet vermek gerekse sıkıntıları gidermek şeklinde kuluna yardımda bulunması söz konusudur.

Baklî'ye gelince ona göre bu ifade, dostlarına merhametiyle muamelede bulunan, doğru yolda olanlara nimet bahşeden, seçkin ve kendisine yakın kullarına makamların sırlarını hazırlayan, takva sahibi ve ariflere marifet nurları bahşeden anlamlarındadır. Tevhid ehlinin ruhlarını rahatlatma, ariflerin mutluluğunu artırma, bedenleri doyurma, sevdiklerini kötülüklerden arındırma, Allah aşkıyla dolanlara mutluluk, günahkarlara güven, korku içerisinde olanlara ümit verme anlamı da vardır. Allah'a minnet duymanın tatlılığı, O'na yakın olmanın müşahede edilmesi, O'na saygının devamlılık arz etmesi, Allah'ın yardımı anlamları da mevcuttur. Allah'ın yardımına ulaşmak için tarikat ehline vesileler yaratması, onları azaptan güvende kılması, onlara gaybın kapılarını açması, muradların (kendi iradelerini bir kenara bırakmış arifler) hakkın nurlarına dalması anlamları da vardır.¹⁶³ Baklî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun hem genel anlamda hem de tarikat ehline özel olarak değerlendirme yaptığını görmekteyiz. Fakat bu sıfat çerçevesinde Allah'ın, kullarına lütufta bulunmasının daha çok hak yolda olanlara yönelik olacağını vurgulamıştır. Bahşedilecek olan bu nimetler maddi olacağı gibi manevi olarak da düşünebilmektedir.

Necmüddîn-i Dâye ise kelimeyi daha farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Ona göre bu kelime, Allah'ın hem lütufta bulunmasını hem de cezalandırmasını ifade et-

¹⁵⁶ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/34.

¹⁵⁷ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/17.

¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/7.

¹⁵⁹ İsmâil Hakkî, *Rûhu'l-beyân*, 1/8.

¹⁶⁰ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

¹⁶¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100-101.

¹⁶² Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/33.

¹⁶³ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/17-18.

mektedir. Allah lafzından hemen sonra yer alması da bu sıfatı daha özel hale getirmiştir.¹⁶⁴ Muhtemeldir ki o, Allah'ın hatalı kullarını cezalandırmasını, sadık kulları açısından düşünmek suretiyle bunu Allah'ın adaletinin bir gereği olarak takdir etmiştir.

Kâşânî'ye göre de bu sıfat, Allah'ın, ezelde takdir etmiş olduğu hükmüne göre varlıkları vücuda getirmesi demektir.¹⁶⁵ Bu yorumda hiçlikten varlık alemine getirme yaratılan açısından bir lütuf olarak değerlendirilmiştir. Nahcuvânî de kelimeyi yaratma bağlamında değerlendirmiş ve bu ifadeyi, yaratma açısından, zâtı ehadiyyet mertebesinde adediyye mertebesine inme şeklinde yorumlamıştır.¹⁶⁶ Bu sıfatın er-Rahîm'den önce gelmesinin sebebini ise İbn Acîbe, değersiz olandan değerli olana yani dünyevî olandan uhrevî olana geçiş olarak yorumlamıştır.¹⁶⁷ Dünyevî olan er-Rahmân uhrevî olan ise er-Rahîm sıfatıdır.

Sonuç olarak bu kelimenin, Allah için kullanılan özel bir sıfat olduğu, hem yaratma hem de nimet verme anlamında kulları arasında ayırım yapmadan muamelede bulunması manasına geldiği, bu nimetlere sınır çizilemeyeceği, mahlukatın talebine ve ihtiyacına göre bunun şekilleneceği şeklinde bir yorum ameliyesinin gerçekleştirildiğini görmekteyiz.

Diğer müfessirlerden Taberî, er-Rahmân sıfatının, aynı kökten gelmiş olmakla birlikte er-Rahîm sıfatından kelime yapısı itibariyle daha abartılı bir kullanıma sahip olduğu kanaatinde. Bu yapısının bir sonucu olarak er-Rahmân sıfatı tüm yaratılmışları kapsayacak niteliktedir.¹⁶⁸ İbn Kesîr de bu sıfatın, bütün yaratılmışları kuşatacak şekilde genel bir anlamının olduğu noktasında onunla hemfikir. ¹⁶⁹ Taberî, bir karşılaştırma yapmak suretiyle "Allah, dünya ve ahirette bütün yaratılmışların rahmanı –ki bunun tecellisi dünyada nimet verme, ahirette adil olma- dır-, yine dünya ve ahirette müminlerin rahimi –ki dünyada bunun tecellisi onlara dini bahşetmesi, ahiretteki tecellisi ise ahiret nimetlerini lütfetmesidir-" cümlesini sarf etmiştir.¹⁷⁰ Taberî ve İbn Kesîr, Allah'ın dünyanın ve ahiretin rahmanı olduğuna dair İsrailiyyat türünden de bir bilgi aktarmışlardır¹⁷¹ Begavî ise, bu iki sıfatın peşe gelmesinin Allah'tan talepte bulunan kişinin gönlünü rahatlatmak, nimet üstüne nimet bahşetmek anlamlarında olduğu yorumunu yapmıştır.¹⁷² Ebussuûd da er-Rahmân sıfatının önce gelmesinin düşük olandan üstün olana yani dünyadan ahirete doğru bir yücelmeyi ifade ettiğini söylemektedir.¹⁷³ İbn Acîbe de az önce benzer bir görüş sarf etmişti. Neticede Bu sıfatın, herkesi kuşatacak şekilde genel bir anlamının olduğu noktasında sûfî müfessirlerle diğer müfessirlerin aynı düşüncede oldukları görülmektedir. Bununla birlikte sûfî müfessirlerde bu sıfat çerçevesinde müminlere, özellikle tasavvuf ehline yönelik Allah'ın yardımı ve desteği daha ağırlık

¹⁶⁴ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/84.

¹⁶⁵ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

¹⁶⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/18.

¹⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Bağrî'l-medîd*, 1/55.

¹⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127.

¹⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/39.

¹⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/128.

¹⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/33.

¹⁷² Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1/71.

¹⁷³ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/11.

kazanmaktadır.

3.7. “الرحيم” (er-Rahîm) Kelimesi

Bir önceki sıfatla çoğu zaman birlikte anılan ve Allah'ın merhamet sahibi olması açısından ortak bir anlam ağına sahip bulunan bu kelimenin daha özel bir kullanım alanı olduğuna dair genel bir kanaatin olduğunu görmekteyiz.

Bu bağlamda kelimenin hangi anlamları içerdiğine dair yorumlara bakacak olursak Tüsterî'ye göre bu sıfat, Allah'ın, kullarına rızık vermek suretiyle şefkatini gösteren bir manaya sahiptir. Öyle ki o, Allah'ın ezeli ilmi ile birlikte başlamıştır.¹⁷⁴ Cüneyd'den nakilde bulunduğu rivayette Sülemî'ye göre ise, Allah'ın sevgisini muhabbetini ifade etmektedir.¹⁷⁵ Sa'lebî'nin yorumuna baktığımız zaman ona göre bu kelime, Allah'ın kendisinden istekte bulunmayan kuluna gazap etmesi, günahları bağışlaması anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁶ Sem'ânî de kelimeyi Allah'ın, kullarına yumuşak davranması, ahirette yalnızca müminlere şefkatiyle muamele etmesi şeklinde açıklamıştır¹⁷⁷ ki bütün bu yorumlar Allah'ın kullarına maddi ve manevi anlamda lütufta bulunması ve onlara muhabbet beslemesiyle alakalı olarak değerlendirilebilecektir.

Baklî ise diğer yorumlarında olduğu gibi meseleyi, yine tasavvuf ehli ekseninde değerlendirmiştir. Ona göre bu kelime, Allah'ın, özel kullarına ikramda bulunması, kendisine yakın olanları mutlu etmesi, tasavvuf ehline, onları keşfe ve müşahedeye ulaştıracak sevaplar (yöntemler, araçlar) bahşetmesi, günahlarını bağışlaması, onları sevmesi, müridleri nefisleriyle, meselelerin zahirleriyle baş başa bırakması, meczupları (tasarruf ehli) Allah'a vuslat ettirecek hak ip demektir.¹⁷⁸ Görülen odur ki Baklî bu sıfatı Allah'ın, tasavvuf ehline dünyevî ve uhrevî nimetleri bahşetmesinin yanında tasavvufta yer alan bazı aşamaları kat etmesinde yardımcı olması bağlamında yorumlamıştır.

Öte yandan İbn Arabî kelimeyi, ahirette insan türüne özgü olmak üzere onları manevi kemale ulaştıran şekilde anlamıştır.¹⁷⁹ Necmüddîn-i Dâye'ye göre ise bu kelime, Allah'ın cemalinden, nimetlerinden istifade etme anlamını bünyesinde barındırmaktadır.¹⁸⁰ Kâşânî de, Allah'ın, insan türüne, manevi anlamda yükselmeyi, kemale ermeyi bahşetmesi tarzında yorumlamıştır.¹⁸¹ Bu üç yorumda manevi anlamda bir yükselme, rıza makamına ulaşmak suretiyle Allah'a yakın olma anlamları mevcuttur.

Nahcuvânî de bu sıfatı, daha çok tevhid ekseni ve Allah'ın gücü kuvveti bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre, çokluktan tekliğe, tefrikadan birliğe, alçalmadan sonra yükselmeye, baskı altında olmaktan özgürce hareket etmeye imkân vermek

¹⁷⁴ Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-âzîm*, 85.

¹⁷⁵ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

¹⁷⁶ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/100-101.

¹⁷⁷ Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân*, 1/33-34.

¹⁷⁸ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/17-18.

¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbnî'l-'Arabî*, 1/7.

¹⁸⁰ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/74.

¹⁸¹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

adına tek olan Allah'ın zatından haber veren bir sıfattır.¹⁸² İsmail Hakkı'ya göre ise bu kelime, Allah'ın rahmet sıfatının özel bir hale dönüşmesini ifade etmektedir. Bunu elde etmek için ilahi lütuf ve özel bir kabiliyet gereklidir,¹⁸³ demek suretiyle tarikat ehli bazı kişilere Allah'ın özel muamelesi şeklinde yorumlamıştır.

Her iki sıfatın birlikte değerlendirilmesine bakacak olursak Tüsterî, er-Rahmân ve er-Rahîm sıfatlarıyla ilgili olarak Hz. Ali'den bir rivayet aktarmıştır. Ona göre bu iki sıfat, birincisi, ikincisinden Allah'ın daha çok şefkatli olmasını ifade etse de her ikisi de, mümin kulların ümitsizliğe kapılmasını bertaraf etme anlamını içeren bir yapıya sahiptir.¹⁸⁴ Sem'ânî de İbn Abbas'tan, bu iki kelimenin, şefkatli olmak anlamına geldiğine, birincinin ikinciden daha fazla şefkatli olmayı ifade ettiğine dair bir görüş nakletmiştir. Bu iki kelimenin aynı manaya geldiği ve anlamı pekiştirmek için kullanıldığı da yine kendisi tarafından dile getirilmiştir.¹⁸⁵

Neticede er-Rahîm sıfatının, er-Rahmân sıfatından farklı olarak özel bir anlam ifade ettiği genel bir kanaat olarak kendini göstermiştir. Ama bu özel kullanım alanına kimlerin dahil olacağı ise görüş ayrılığının olduğu kısımdır. Bununla birlikte her ikisi de Allah'ın merhametini, kullarına nimet bahşetmesini ifade eden bir yapıya sahiptirler.

Diğer müfessirlerin bu sıfatla ilgili yorumlarına bakacak olursak Taberî ve İbn Kesîr er-Rahîm sıfatının müminleri içine alacak şekilde özel bir anlam içerdiği kanaatindedirler.¹⁸⁶ Ama Taberî'ye göre bu anlama gelmiş olması, dünyada da tecellisinin olmayacağı şeklinde yorumlanamaz. Allah'ın dünyada müminlere iman, itaat, emir ve nehiyelerine uymayı nasip etmesi bunun göstergelerindedir.¹⁸⁷ Beyzâvî, ahiret nimetlerinin hepsi değerli ve büyük olmakla birlikte dünya nimetlerinin bir kısmının değersiz olmasından hareketle keyfiyet açısından er-Rahîm sıfatının er-Rahmân sıfatına göre daha değerli olduğunu söylemiştir.¹⁸⁸ Görülen odur ki müfessirler bu sıfatı, daha çok ahiret eksenli değerlendirmekle birlikte dünyevî tezahürlerinin de olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Bu bakış açısı sûfî müfessirler için de geçerlidir. Ama onlar, genel anlamda müminlere ilahi yardımın bahşedilmesinin yanında Allah'ın, tasavvuf ehline özel ikramı olarak da ele almışlardır.

Sonuç

İşârî tefsirler, Kur'an'ın derûnî anlamlarını ortaya çıkaracak yorumuna ağırlık veren, bunun yanında zâhirini de ihmal etmeyen bir anlayışa sahip olmuşlardır. Bazı sûfî müfessirler, tamamen tasavvuf eksenli bir yorumlama yaparken diğer bir kısmı, bu kapsamın dışına çıkarak diğer müfessirler gibi bir yorum ameliyesi gerçekleştirmiştir.

Besmele ile alakalı genel anlamda yapılan yorumlara baktığımızda onun, bütün hayır kapılarını açan, Allah'ın merhametine ve lütfuna kavuşmaya vesile olan bir

¹⁸² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/18.

¹⁸³ İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 1/8.

¹⁸⁴ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 85.

¹⁸⁵ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/33-35.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/40.

¹⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/128.

¹⁸⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/27.

yapısından bahsedildiği görülmektedir. Bu gerçeklikten hareketle nasıl ki Kur'an'a ve içerisindeki surelere besmeleyle başlandıysa bütün hayırlı işlere de onunla başlamanın önemine atıfta bulunulmuştur.

Besmelenin yapısıyla ilgili yapılan yorumlarda ise hem Allah, er-Rahmân, er-Rahîm lafızları hem de bâ, sîn, mîm harfleriyle alakalı çeşitli yorumların yapıldığı görülmektedir. Besmelede yer alan harflerle ilgili değerlendirmelerde Allah'ın sıfatları ve kullarına ihsanda bulunması üzerinde durulduğu bir gerçektir. İsim kelimesinin Allah'ın isim ve sıfatlarını çağrıştırıyor olması böylesi bir yorum ameliyesi gerçekleştirmelerinde etkili olmuş gibidir. Bu bağlamda yapılan yorumlarda rastgele bir tercihten ziyade besmelede yer alan harfle başlayan kelimeler tercih edilmiştir.

İşârî tefsir anlayışını benimseyen müfessirlerin besmeledeki harflerle ilgili yorumlamalarına bakacak olursak bâ harfinin, Allah'ın behâsı (güzelliği), kullarına birri (iyilik yapması), sîn harfinin, Allah'ın senâsı (övlümeye layık olması), seçkin kullarıyla paylaştığı sırrı, mîm harfinin ise, Allah'ın melik/mâlik olması, mecdî (övgüye layık olması), müşahede (Allah'ın tecellilerini görme) şeklindeki yorumların ağırlık kazandığını görmekteyiz.

Allah lafzının O'na ait özel bir isim olduğu, hangi harf çıkarılırsa çıkarılsın yine O'nu ifade eden bir yapısının bulunduğu, diğer bütün sıfatlarının bu lafzı nitelendirdiği şeklinde bir anlayış mevcuttur. er-Rahmân sıfatının, bütün yaratılmışları kuşatıcı bir rahmet hazinesi olduğu yorumlarının yanında iyi kullarına ödül, kötü olanlara ise ceza vermesi anlamının da yer aldığı yorumlar mevcuttur. er-Rahîm sıfatıyla ilgili olarak ise, Allah'ın, yalnızca müminlere, bazılarına göre, tasavvuf ehline ikramda bulunması anlamının yanı sıra tüm insanlığın kemale ulaştırılması bağlamında yorumların yapıldığına da şahit olmaktadır.

Diğer müfessirlerin, besmelenin geneli hakkında ve muhtevasında bulunan Allah, er-Rahmân ve er-Rahîm lafızları hakkında değerlendirmelerde buldukları, bâ harfi dışında harflerle ilgili değerlendirmeler yapmadıkları görülmektedir. Öncelikle besmelenin müstakil ayet olup olmamasıyla ilgili tartışmalara genişçe yer verdiklerine şahit olmaktadır. Besmeledeki Allah lafzının yapısıyla ve bu yapının hangi anlamları muhtevî olduğuyla ilgilendikleri de görülmektedir. er-Rahmân sıfatını dünyevî, er-Rahîm sıfatını da uhrevî boyutuyla değerlendirmelerinin yanında her ikisinin de dünya ve ahiret nimetlerini içine alacak şekilde yorumlanmasının yanlış olmayacağı görüşleri de mevcuttur.

Sonuç olarak besmele, sûfî müfessirler tarafından, Allah'ın rahmetinin anahtarı, bünyesinde birçok derin anlamlar barındıran, muhtevasındaki her kelimenin ve her harfin özel anlamının olduğu bir yapıya sahip olarak değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Altunkaya, Mustafa. "Sûfî Hareketinin İşârî Tefsiri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 129-149. <http://dx.doi.org/10.17540/hy.v11i21.411>.
- Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları. 1974.
- Aydemir, Abdullah. "Besmele". *Diyanet İlmî Dergi* 10/106-107 (1971), 82-89.
- Baklı, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâ'isü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008.

- Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin. *Mealimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzak Mehdi. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Süffî Yorumu*: Bursevî Örneği. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhî't fi't-tefsir*. thk. Siddîkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebüsusuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Tevhîd ve Ledün Risalesi*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yay., 1995.
- Geylânî, Muhyiddîn Abdülkadir. *Tefsîru'l-Geylânî*. 5 Cilt. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Pakistan: el-Mektebetü'l-Marife, 1431/2010.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâletü'l-Besmele*. B.y.: y.y., ts.
- Hasan el-Basrî, Ebû Saîd b. Yesâr. *Tefsîrül-Hasan el-Basrî*. 2 Cilt. nşr. Muhammed Abdurrahîm Muhammed. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah Kuraşî Raslân. Kahire: y.y., 1419/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tefsîru İbni'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2005/1426.
- İsmâil Hakkî el-Bursevî. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâşânî, Kemâluddîn Abdurrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an (Te'vîlât-ı Kâşânîyye)*. 3 Cilt. çev. Ali Rıza Doksaneydi. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Konevî, Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf. *Fâtîha Suresi Tefsiri, İcazül Beyan Fi Tevilil Ümmil Kuran*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. *Bahrül-hakâ'ik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-meşânî (Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye)*. 6. Cilt. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Rukâbî, 1419/1999.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. thk. Zekerîyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrül-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b Abdülcebbar. *Tefsîru'l-Kur'an*. 6 Cilt. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyin. *Hakâ'iku't-tefsir*. 2 Cilt. thk. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000/1420.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tüsterî, Sehl. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Taha Abdürreâûf Sa'd - Hasan Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 1425/2004.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/386-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*. ed. Mustafa Öztürk. 181-237. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Küttab el-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfi.

el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Ebu'l-Fazl Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. 2. bs. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1422/2001.