

marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği

The Boundaries of Ta'wil in Terms of Dhâhir and Bâtin / The Relationship Between Jurisprudence and Mysticism – The Case of Cleaning

Nasi Aslan* 

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islaic Law
Adana / Turkey

nasi.aslan@cu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

*Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Mustafa Şeref Aydın 

İl Vaizi, Gaziantep Müftülüđü
County Preacher, Gaziantep Provincial Mufti Office
Gaziantep / Turkey

mustafaserefaydin@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8899-477X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.917030

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliř Tarihi: 15.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 02.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Aslan, Nasi - Aydın, Mustafa Şeref. "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği". *Marife* 21/1 (2021), 381-407.
<https://doi.org/10.33420/marife.917030>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği

Özet

Tevil, geçmişten günümüze üzerinde birçok tartışmanın bulunduğu İslâmî ilimlerin ana kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsirle tevilin aynı mana mı ifade ettiği yoksa farklı manalar mı içerdiği; ayrıca metni anlamada tevil yoluna gidilip gidilmemesi meseleleri, geleneğimizde tartışılan önemli konular arasında yer almaktadır. Tarih boyunca fıkıh, kelim, tefsir ve tasavvuf gibi ilimlerde farklı şekillerde teviller yapılmıştır.

Kelam ve Fıkıh ilminde te'vilin burhan ve delillere bağlı kalınmak gibi belli şartlara tabi tutulması onun ölçülü ve munzabıt bir hale dönüşmesine vesile olmuştur. Bu durumun tefsir ve özellikle de tasavvuf ilminde bütünüyle böyle olduğunu söylemek güçtür. Tefsir eserlerinde yapılan te'villerde daha esnek bir tutumun sergilendiği bilinmektedir.

İslâmî ilimlerde te'vil, üç ayrı kategoride değerlendirilmektedir. Birincisi beyânî tevidir. Bu tevil çeşidi daha çok fakihlerin, müfessir ve dilcilerin yaptığı bir yorum yöntemidir. Arap dilinin kuralları dâhilinde hareket ederek Kur'an'dan anlamlar üretmek olarak da tanımlanabilir. Bu tevil tarzı bir tercih, istihraç ve istinbat işidir. İctihad da esasen yorumcunun (fakih, müfessir ve müevvil) ilahi iradeyi keşfetme çabası olarak algılanmaktadır.

İkinci tevil çeşidi irfânî tevidir. Tasavvuf erbabının kalbine sezgi, keşf ve ilham yoluyla doğan bir bilgi türüdür. Bu da onların tedebbür, teemmül, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlarla ifade edilen manevi tecrübeyi içselleştirmelerinin bir sonucudur.

Tevilin üçüncü çeşidi ise burhânî tevil olup bu tevil çeşidinde nasslar bütünsellik içerisinde ele alınıp zâhiri manalara uygun düşecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcisi İbn Rüşd el-Hafîd'dir. Ona göre akılla vahiy çelişmez. Bunlardan gelen bilgiler uyum içerindedir. Bu uyum ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılman ile yahut da burhana dayanan tevillerle gerçekleşmektedir. Bazen nassların bilgi vermediği yerler olur. İşte bu durumda burhana dayalı yorum yani akli bilgi esas alınır. Nassın verdiği bilgiyle akli bilgi çatışmazsa sorun yoktur. Ancak çatışırlarsa nassların zâhirine ters düşmeyecek tarzda tevil edilmesi gerekir.

Bu sınıflama içerisinde yer alan te'vilin üç çeşidi, Kuran'ı anlamada geliştirilen bütün meslekleri (anlayış) kapsayacak bir taksimdir. Bu taksim içerisinde yer alan gerek beyânî ve gerekse burhânî te'vilin delil ve kurala bağlı olmasından dolayı daha nesnel olduğu söylenebilir. İrfânî teville gelince bu keşf ve ilham yoluyla süfiye gelen bilgiye dayandığı için bunun daha öznel ve sübjektif olduğu söylenebilir. Nitekim makalede taharetle ilgili ayetler özelinde sufilerin getirdiği batınî yorumlar zahir anlamın çok ötesine geçerek munzabıt te'vil sınırlarını aştığı söylenebilir. Bu noktada zâhir ve bâtin bağlamında yapılan bu tevillerin -örnekler üzerinde de görüleceği gibi- uç noktalara savrulmuş olması, yöntem açısından Fıkıh -Tasavvuf ilişkisini de önemli ölçüde açıklamaktadır. Ancak burada nasıl bir denge kurulacağı ise önemli bir sorun teşkil etmektedir.

Makâsîd/gâî yorum konusunda merkezi bir konuma sahip olan büyük Mâlikî fakihî Şâtîbî'nin, te'ville ilgili yaklaşımı zahir-bâtın arasında kurulabilecek denge açısından ölçüt olabileceğinden önem arz etmektedir. Ona göre Kuran'dan istinbât edildiği söylenen bütün manaların Arap dili üzere cârî olması gerekir. Eğer böyle değilse yani çıkarılan mananın Arap diliyle ilgisi yoksa o manaların -ne kaynak ne de metod olarak- Kuran ilimlerinden olduğu söylenemez. Bu nedenle onun verdiği te'vil örnekleri zâhir ve bâtin bağlamında tevilin sınırlarının belirlenmesi ve meşruiyet kapsamının tayin edilmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bu veçhile çalışmada onun konuyla ilgili yaklaşımı, meselenin değerlendirilmesinde önemli bir parametre teşkil etmiştir.

Fıkıh usulünde sahîh ve makbul bir te'vilde bulunması gereken şartlar dikkate alındığında sūfîlerin yaptıkları te'villerin kuralları aşan ve zahir anlamın devre dışı bırakıldığı uç te'viller olduğu söylenebilir. Ancak onların bu tutumunun Bâtınîlerle aynı kefeye konulması da isabetli değildir. Zira sūfîlerin yaptıkları te'villerde öne çıkan unsurun genellikle şahsı Allah'ın rızasından alıkoyan şeyin nefis olduğu düşüncesidir. Bundan dolayı ilgili ayetleri bu meydana yorumlamışlardır. Taharetle ilgili ayetlerde de günahlardan arınma ve nefsin tezkiyesi öne çıkmaktadır. Ancak sūfîler, Bâtınîler gibi zâhiri inkâr etmemişler fakat te'vilde delile bağlı kalma noktasında fakihler ve kelamcılar gibi munzabıt bir esas dahilinde hareket de etmemişlerdir. Bu nedenle onların zaman zaman uzak te'villerde bulunmuş oldukları söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Te'vil, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın.

The Boundaries of Ta'wil in Terms of Dhâhir and Bâtin / The Relationship Between Jurisprudence and Mysticism – The Case of Cleaning

Summary

Ta'wil takes place in history as a very debated and fundamental concept for Islamic studies. Whether it is the same as interpretation(tafsir) or not and whether there is a need for ta'wil to understand the text better have been a very hot topic in Islamic tradition. Regardless, throughout history ta'wil has been used by scholars of different fields such as fiqh, tafsir, theology, and mysticism.

For theology and fiqh, the requirements such as being subjected to rules of logic and presenting proof for ta'wil to be applied led it to a more reasonable and stable application. On the other hand, it is hard to say the same thing for tafsir and especially mysticism. It is a known fact that when ta'wil is used in tafsir studies, the requirements are not that strict.

Ta'wil is divided into three separate categories. First one is bayânî ta'wil. This type is mostly used by fiqh scholars, mufassirs, and linguists. It can be described as deducing meanings from Qur'an by operating within the linguistic features of the Arabic language. This type of ta'wil is merely based on choice, istihrâc(inferring), and istinbat(comparison). Ijtihad is also perceived as the effort of the interpreter (faqih, mufassir, and muawwil) to discover the divine will.

The second category is irfânî ta'wil. It is a type of information that appears in the heart of a mystic by inspiration or intuition. That is the result of the internalization of a spiritual experience by them which is commonly referred to as tadabbur, taamul, tafakkur, and tazakkur. The third category is named burhânî ta'wil. This type of ta'wil deals with the verses as a whole and try to come up with a meaning that aligns with the apparent meanings of them. Ibn Rushd al- Hafid is the most important representative of this category. He claims that the reason never contradicts the revelation. The information we get from these two is always in harmony. This harmony is reached either directly from the apparent meaning of the verses or ta'wil that is based on reason. Sometimes verses do not convey the message. In that case, ta'wil based on reason is accepted as the way to get the information. If the information we get by reason does not contradict the verses, there is no problem. But if they contradict, then the ta'wil must be renewed following the apparent meaning of the words.

These three categories cover all the Qur'an-related fields and their attempt to understand the verses of the Qur'an better. Among these three, since they are based on proof and reason, burhânî and bayânî ta'wil are more objective. Irfânî ta'wil on the other hand is more subjective due to its personal structure. It can be said that the bâtinî interpretations made by Sufis on the verses related to cleaning in the Qur'an goes way beyond the apparent meaning and crosses the border of mundhabit ta'wil. At this point, the fact that dhahirî and bâtinî interpretations are on both sides also explain the fiqh-mysticism relationship methodically. But how to balance the relationship between those two remains a big problem.

Shatibi, the great Maliki jurist's approach to ta'wil, who has a central position in the makâsid/gâi interpretation sets an example for the balance to be restored between dhâhir and bâtin. According to him, all the meanings that are said to be extracted from Qur'an need to be in accordance with the Arabic language. If that's not the case and the meanings are not aligned with the Arabic language, it's not accepted as a Quranic information. For this reason, the examples of ta'wil he gave made significant contributions in determining the boundaries of ta'wil and the scope of legitimacy in the context of dhâhir and bâtin. In this way, his approach to the subject in the study constituted an important parameter in the evaluation of the issue.

Considering the conditions that must be present in a sound and acceptable ta'wil in the fiqh method, it can be said that the ta'wils made by the Sufis are extreme ta'wils that transcend the rules and exclude the apparent meaning. However, it is not appropriate to put this attitude of theirs in the same category as those of the Bâtinîds. For, the most prominent element in the ta'wil of the Sufis is the idea that it is the nafs that prevent a person from seeking the consent of Allah. Therefore, they interpreted the relevant verses in this context.

In the verses about cleaning, purification from sins, and purification of the soul come to the fore. However, the Sufis, like the Bâtinîs, did not deny the apparent, but they did not act on a mundhabit basis, like the jurists and theologians, at the point of adhering to the evidence in ta'wil. For this reason, it can be said that they have made distant ta'wils from time to time.

Anahtar Kelimeler: *Fiqh, Ta'wil, Mysticism, Dhâhir, Bâtin.*

Giriş

Tevil kavramı birçok ilmî disiplinde önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bazı ayet ve hadislerin anlaşılmasında âlimler tevil yoluna gitmek durumunda kalmışlardır. Bundan dolayı bu kavramın anlamını bilmek ve âlimlerin yaptıkları bazı tevil örneklerini görmek önem arz etmektedir. Bu arada tevil ile kuvvetli bir ilişkisi olan tefsir kavramı üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir.

Tefsir sözlükte “f-s-r” kökünden türemiştir ve açıklamak,¹ makul manayı izhar etmek² manalarına gelmektedir. Tefsir usulü ilminde ise ayetlerin nüzûlünü, sürelerini, kıssalarını, ayetteki işaretleri sonra Mekki ve Medeni açısından tertibini, muhkemini, müteşâbihini, nâsîh ve mensûhunu, hâs ve âmını, mutlak ve mukayyedini, mücmel ve müfesserini bilmek demektir.³ Başka bir tarife göre insanın gücü nispetinde Allah’ın muradının delaleti açısından Kuran’ın araştırıldığı ilimdir.⁴ Kısaca Kuran’ın manalarını açıklamak ve maksadını beyan etmek demektir.⁵

Tevil sözlükte dönmek manasına gelen “e-v-l” kökünden türemiş olup döndürmek, yöneltmek ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırmak⁶ manalarına gelmektedir. Tevilin ilk dönemde iki manada kullanıldığı ifade edilmiştir. Birincisi tevil, sözü açıklamak ve manasını -ister zâhirine muvafık olsun isterse olmasın-beyan etmek demektir. Bu manaya göre tefsir ile tevil müteradif olmaktadır. Çünkü Mücâhid’in (ö. 103/721) “âlimler onun (ayetin) tevilini biliyorlar”, Taberî’nin (ö. 310/923) “Allah’ın bu sözünün tevil budur” ve “tevil ehli bu ayetin açıklamasında ihtilaf etti” ifadelerinden kasıtlarının tefsir olduğu belirtilmiştir.⁷ İkincisi ise bizzat kelamın maksadı demektir. Eğer kelam bir şeyi talep ediyorsa tevil, bizzat talep edilen şeyin kendisi olmaktadır. Eğer kelam bir şeyi haber veriyorsa o zaman da haberin bizzat kendisi olmaktadır.⁸ Bu tariflerden ikincisine göre tefsir ile tevil

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, ed. Halil Memun Şeyh (Beirut: Daru’l-marife, 2005), 888; Ebû’l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr* (Kahire: Matbaatü’l-emîriyye, 1922), 2/647.

² Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb El-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Şafvân ‘Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk: Daru’l-Kalem; Daru’ş-Şâmiyye, ts.), 2/491. Râgıb el-İsfahânî aynı maddenin açıklamasında tefsirin kelimelerin müfret ve garibleriyle ilgilendiği gibi teville de ilgilendiğini belirtmiştir. Ona göre rüyanın tefsiri demek aynı zamanda tevil demektir.

³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dârî’t-türâs, 1984), 2/148; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kuran* (Kahire: Matbaatü Hicâzî, ts.), 2/174.

⁴ Muhammed Abdülâzîm Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Fevzâ Ahmed Zemerî (Beirut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1995), 2/6.

⁵ Muhammed b. Süleyman b. Sa’d Kâfiyeci, *et-Teyisr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr*, ed. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (Kahire: Mektebetü’l-kudsî, 1998), 21.

⁶ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 1/39.

⁷ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/7; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/15.

⁸ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *el-İklîl fî’l-müteşâbih ve’t-te’vîl* (İskenderiye: Dâru’l-imân, ts.), 15; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/15; Hüseyin Doğan, “Kuran’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Tevil”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

birbirinden farklı anlamlara gelmektedir.

İlk dönemlerde tefsirle tevilin birbiri yerine kullanıldığına dair hâkim bir kanaat mevcut olup buna dair şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: “İlk dönem tefsirlerinde bu kavram için sözlük anlamı çerçevesinde tanımlar yapılmış, bu dönemde bu kavram tefsirle eşdeğer anlamda kullanılmakla birlikte bu ifadelerin hiçbirine sonraki dönemde yaygınlaşan “Allah’ın, Kur’an lafzında açık olmayan muradını zâhiri manasından kelâmın akışına, Kitap ve sünnete uygun şekilde muhtemel manalardan birine sarf etmek, döndürmek suretiyle açıklamak” şeklindeki terim anlamı yüklenmemiştir.⁹ Dolayısıyla tefsir ile tevil kavramlarının tam olarak birbirlerinden ayrışması daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. Aslında bu ayrımın birazdan da ifade edileceği gibi Mâtürîdî ile belirginleşmeye başladığı söylenebilir.

Durum bu olmakla beraber sonradan tefsirle tevil arasında bazı ayrımlar yapılmış ve şöyle izah edilmiştir: Tefsir, müşkil lafzın manasını açıklamak ve zâhirine uygun olacak şekilde iki ihtimalden birine döndürmektir. Tefsir, teviden daha geneldir. Tefsir daha çok lafızlarda, tevil ise rüya yorumu gibi daha çok manalarda kullanılır. Tefsir ya garib lafızları açıklamada ya da bir şerh ile açıklanan veciz sözde kullanılır. Tevil ise bazen âm (umum-genel) bazen de hâs (husus-özel) lafızlarda kullanılır. Tevil, manası kapalı olan şeyi açmak (keşf) demektir. Bundan dolayı tefsirin rivayetle lafzın açıklanması, tevilin ise dirayetle lafzın açıklanması olduğu zikredilmiştir. Tevil, ayeti istinbat açısından Kuran ve sünnete muhalif olmayacak şekilde öncesi ve sonrasına uygun olacak bir manaya sarf etmektir.¹⁰ Tefsir, genellikle lafız ve onun ayrıntıları için kullanılır. Tevil ise genellikle manalar ve cümleler için kullanılır. Tevil, ilahi kitaplar için geçerlidir. Tefsir ise hem ilahi kitaplar hem de diğerleri için geçerlidir. Tefsir, sadece bir yöne ihtimali olan lafzı açıklamak için kullanılır. Tevil, bir delilden dolayı lafzı muhtemel manalarından birine tevcih etmektir. Tefsir -“sırat” kelimesini yol ile, “sayyib” kelimesini yağmur ile tefsir etmek gibi- lafzın hakikat veya mecaz açısından konulan manasını açıklamak demektir. Tevil lafzın bâtınını (gizli olan kısmını) tefsir etmek demektir. Ayrıca tefsir maksat olan şeyin delilini haber vermek, tevil ise maksat olanın hakikatini haber vermek demektir. Tefsir, Allah’ın muradının yapılan açıklama olduğunun kesinleştirilmesidir. Tevil ise kesinlik olmaksızın ihtimallerden birini tercih etmektir.¹¹ Tefsir ibarelerin konulmasından istifade ederek manaların açıklanması, tevil ise işaret yoluyla istifade edilerek manaların açıklanması demektir.¹² Son dönemlerde yapılan bir tasavvufî/batınî tevil tarifi de

→

Dergisi 13/23 (2011), 177.

⁹ Mehmet Kaya, “Kuran’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 126; İlk dönemde tefsirle tevil kavramlarının birbirleri yerine kullanılmalarıyla alakalı bk. Mustafa Güven, “Kuran’ın Anlaşılmasında Mütешâbihât Problemi ve Tevil”, *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 310.

¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kurân*, 2/149, 150.

¹¹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kuran*, 2/173; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessîrîn*, 1/17; Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr*, 21, 22.

¹² Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/7; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessîrîn*, 1/17; Tefsirle tevilin

→

şu şekildedir: Gayb bulutlarından ariflerin kalplerine akan ve sâlikler için ibarelerin örtüsünden inkişaf eden sübhâni bilgiler ve kudsi işaretlerdir. Tefsir ise böyle değildir.¹³

İmam Mâtürîdî'ye göre (ö. 333/944) tefsir, sahabenin yaptığı açıklama, tevil ise fakihlerin yaptığı açıklama olup bu iki terim arasında fark söz konusudur. O, bu farkın sebebini de şu şekilde açıklar: "Sahabiler, Kuran nazil olurken vuku bulan olaylara şahitlik edip ayetlerin sebeb-i nüzûllerini bilmektedirler. Dolayısıyla bir ayetin tefsiri -onun niçin indiğine şahit olan kimse için- daha mühim bir şey haline gelir. Çünkü bu durum o ayetin muradının hakikatini bilmek demektir. Bu da onu müşahede etmek gibidir. Bundan dolayı o ayeti ancak onu müşahede edip bilen kimse tefsir edebilir. Ayrıca bu konuda "kim kendi görüşüyle -başka bir rivayette bilgisizce- Kuran hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın"¹⁴ buyrulmuştur. Buna göre te'vil, bir işin vardığı yeri (sonunu) beyan etmek demektir. Tevil, kelamın gideceği yere yöneltilmesi demektir. Dolayısıyla tefsirde vaki olan şiddet tevilde yoktur. Çünkü tevilde Allah'ın ayetten muradı budur denmeyip ona bu konuda şahitlik edilmemiş olur. Tevil yapan kişi, bana göre bu ayetin manası şudur diyerek o manayı kelamın değişik manalarından birisine ulaştırır. Sonuç olarak bu mana onun anladığı bir mana olur. Allah ise onun doğru olup olmadığını en iyi bilendir. Tefsirin bir yönü (mana) vardır, tevilin ise birçok yönü vardır (zû vücûh).¹⁵ Sahabe dışında ayetlerin iniş sebeplerine şahit olmayan ve vahyi tebliğ edenin tedrisinden geçmeyen herkesin ayetler hakkında yaptığı açıklamaya tevil denmektedir.

Kuran'ın tevilinin üç yönü olduğu bildirilmiştir. **Birincisi**; Allah'ın kendine has kılıp yarattıkları içerisinde hiçbir kimseye bildirmediği şeylerdir. Bunlar Kuran'da olacağı haber verilen kıyametin vakti, İsa'nın (as) nüzûlü, güneşin batıdan doğması, sûra üfürülme vakti ve benzeri olaylar hakkındaki bilgilerdir. **İkincisi**; Allah'ın, tevilini sadece Hz. Muhammed'e bildirdiği şeylerdir. Diğer insanların Resûlullahın bildirmesi olmadan bu bilgilerin teviline ulaşması mümkün değildir. **Üçüncüsü** ise; Kuran'ın indiği lisanı bilenlerin haber vereceği tevillerdir. Bu tevil çeşidi Kuran'ın garip kelimelerinin ve irabının tevilidir. Bu bilgiler Kuran'ın lisanını bilenlerin bildirmesiyle bilinen şeylerdir.¹⁶ Bu taksimattaki birinci kısım zaten ne Hz. Peygamber'in ne sahabenin ne de başka bir kimsenin bilemeyeceği gaybi haberlerdir. İkinci kısmı sadece Hz. Peygamber bilir.

→

değişik açılardan birbirinden farklı olarak değerlendirilmesi için bk. Güven, "Kuran'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Tevil", 310, 311.

¹³ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabi, ts.), 1/5; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/8; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/18.

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, ed. Ammar Tayyar vd. (Dimaşk: Müesseset'ü-Risâle, 2011), "Tefsîru'l-Kuran", 1; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müesseset-ür-Risâle, 1995), 3/496.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/1.

¹⁶ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ali Bîdûn (Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1997), 1/87, 88.

Münafıkların isimlerini Huzeife isimli bir sahabiye bildirmesi gibi bildirirse bazı sahabiler de bilebilir. Üçüncü kısmı da Arap olsun veya olmasın sahabe ya da daha sonraki nesilden birisi olsun Arap dili ve Kuran üzerinde ihtisaslaşan kimseler bilebilir.

1. İslâmî İlimlerde Tevil Çeşitleri

İslâmî ilimlerde tevil üç ayrı kategoride değerlendirilmektedir.

Birincisi beyânî tevildir. Bu tevil çeşidi daha çok fakihlerin, müfessir ve dilcilerin yaptığı bir yorum yöntemidir. Kısaca Arap dilinin kuralları dâhilinde hareket ederek Kur'an'dan anlamlar üretmek olarak tanımlanmaktadır. Bu tevil tarzı bir tercih, istihraç ve istinbat işidir. İctihad da esasen yorumcunun (fakih, müfessir ve müevvil) ilahi iradeyi keşfetme çabası olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı yapılan bu teviller tenkit edilebilir. Bu yöntemi benimseyenler “ayn” sözcüğünü ilim ve hiraset yani koruma ve gözetme, Allah'a isnat edilen “fevk” sıfatını kuvvet ve kudret, “vech”i zat (varlık), “istivâ”yı Allah'ın yarattığı bütün varlıklar üzerinde sonsuz bir saltanat ve hâkimiyet ile işleri düzenleyip icra etmesi, “ityân, mecî” (gelmek) sıfatlarını da Allah'ın emrinin gelmesi şeklinde yorumlamışlardır. Görüldüğü gibi bütün bu yaklaşımlar zâhiren dil ve lügate aykırılık arz etmemekle beraber sonuçta birer aklî yorumdan ibarettir. Ancak naslara da aykırı değildir.

İkinci tevil çeşidi irfânî tevildir. Tasavvuf erbabının kalbine sezgi, keşf ve ilham yoluyla doğan bir bilgi türüdür. Bu da onların tedebbür, teemmül, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlarla ifade edilen bir manevi tecrübeyi içselleştirmelerinin bir sonucudur. Bu tevil çeşidi de sûflerin tecrübelerine ve kalplerine doğan bazı şeylere dayandığı için sübjektiftir. Bu konuda bir misal vermek gerekirse Molla Fenârî (ö. 834/1431) 'besmele' hakkında şu açıklamayı yapmıştır. “Bâ” harfi yatay olarak yazıldığı için mütevazi karakterlidir. Allah'ın “elifin” zıddına “bâ”yı yüceltmesinin sebebi budur. Ayrıca “bâ” harfi ilsâk (yapıştırma) ve vasl (bitiştirme) işlevi görmektedir. Harfler arasında sıla-i rahim bağı oluşturduğu için Allah da onu vuslata mazhar kılmıştır.¹⁷

Tevilin **üçüncü** çeşidi ise burhânî tevildir. Bu tevil çeşidinde naslar bütünsellik içerisinde ele alınıp zâhiri manalara uygun düşecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcisi İbn Rüşd el-Hafîd'dir (ö. 595/1198). Ona göre akılla vahiy çelişmez. Bunlardan gelen bilgiler uyum içerisinde. Bu uyum ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan mana ile yahut da burhana dayanan teviller ile gerçekleşmektedir. Bazen nasların bilgi vermediği yerler olur. İşte bu durumda burhana dayalı yorum yani aklî bilgi esas alınır. Nassın verdiği bilgi ile aklî bilgi çatışmazsa sorun yoktur. Ancak çatışarlarsa nasların zâhirine ters düşmeyecek tarzda tevil edilmesi gerekir.¹⁸ Görüldüğü gibi

¹⁷ Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, 'Aynü'l-aşyân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha) (İstanbul: Dersaâdet, 1325), 160. Burada “bâ” harfiyle alakalı başka yorumlar da bulunmaktadır.

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav, 2020), 67.

tevilin bu üç çeşidi, Kuran'ı anlamada geliştirilen bütün meslekleri (anlayış) kapsayacak şekilde bir taksimdir.

1.1. Kelam İlminde Tevil

Tevil **kelâm ilminde** ilâhî sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı naslar arasındaki çelişkili görünümün giderilmesi, kıyamet alâmetleriyle ahiret hallerinin izah edilmesi, iman-günah-tekfir meselelerinin yorumlanması gibi birçok konuda başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur. Ancak kelâm âlimlerine göre nasların te'vil edilebilmesi için lafzî-zâhirî mânanın verilmesini imkânsız kılan naklî veya aklî kesin delilin bulunması, yapılan te'vilin Arap dili kurallarına uygun olması, diğer muhtemel manalar arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür naslara dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmemesi şarttır. Şartlarına uyularak yapılan teviller sahih kabul edilmekle birlikte kesinlik arz etmez ve ilâhî maksadı bütünüyle ortaya koyduğu anlamına gelmez.

1.2. Tefsir İlminde Tevil

Tevil, **tefsir ilminin** de ana konularından birini teşkil eder. Zâhir, mücmel ve hafî olan lafızların tevil edilmesi müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Müfessirler tefsirle tevil arasında bazı farkların bulunduğuna dikkat çekmiştir. Tevil kavramı **tasavvufta** da kullanılır. Keşf ve ilhama bağlı olarak yapıldığı ileri sürülen ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar tevil kabul edilir. Sûfiyye geleneğine bağlı âlimler, özellikle veli kabul ettikleri sûfilere ait şathiyyâtın zihinlerde uyandırdığı tereddütleri gidermek için tevile başvurur.¹⁹

1.3. Fıkıh Usûlünde Tevil

Fıkıh usulünde tevil, "bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı diğer bir mânaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması" manasında kullanılmıştır. Terim olarak tevil en yaygın tanımlarından birine göre lafzın bir delil sebebiyle mercuh ihtimale hamledilmesidir. Buna göre tevil işleminde lafzın ilk akla gelen belirgin (zâhir) veya diğer anlamlarına baskın (râcih) bir anlamı bulunmakta, fakat bir delil dolayısıyla bu anlam bırakılarak lafzın muhtemel olmakla birlikte akla hemen gelmeyen veya râcih olmayan diğer anlamı esas alınmaktadır.²⁰

Fıkıh usulünde tevilin sahih ve makbul olabilmesi için belli şartları taşıması gerektiği zikredilmiştir. 1. Lafız, tevil kabul edebilir bir lafız olmalıdır. 2. Lafzın tevil edildiği mana, o lafzın muhtemel bulunduğu ve mecaz yoluyla bile olsa kendisine delalet ettiği manalardan olmalıdır. 3. Tevil, lafzın zâhir manasından

¹⁹ Yunus Şevki Yavuz, "Tevil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/28.

²⁰ H. Yunus Apaydın, "Tevil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/28.

alınıp başka manaya çekilmesine elverişli şer'i bir delile dayanmalıdır.²¹ Fıkıh usulünde teviller şu şekilde tasnif edilir. 1. Hatıra kolayca gelen tevil (karîb), 2. Hatıra kolayca gelmeyen tevil,²² 3. Mutavassıt tevil ve 4. Batıl tevil²³.

Tevil deyince hemen ilk akla gelen daha çok Kuran'daki müteşâbih ayetler ve haberi sıfatlarla alakalı hadisler gelmektedir. Bunların tevil edilip edilmemesi konusunda birçok görüş serdedilmiş olup bu görüşleri beş grupta toplamak mümkündür:

Birincisi, tevil yoluna başvurmak caiz değildir, çünkü müteşâbih ayetler tevil edilmesi için değil insanların onlara inanması, kulluk ve teslimiyetlerinin denenmesi amacıyla Kuran'da yer almıştır. Bu tür ayetlerin manasının yalnız Allah tarafından bilindiği hususu Kuran'da beyan edilmektedir (Âl-i İmrân 3/7). Bilhassa ilâhî sıfatlara dair lafızların tevili, mahiyetlerini sadece Allah'ın bildiği bu sıfatları bilme iddiası anlamına gelir ki bunun insanlar için imkânsız olduğu açıktır. Ayrıca sözü edilen ayette müteşâbih nasları tevil etmeye kalkışma kınanmış, bu husus sapma eğilimi taşımanın alâmetlerinden sayılmış ve teville girişmeden ayetlere inanan âlimler övülmüştür. Mâlik b. Enes, Şâfiî, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin yanı sıra Selefîyye'nin çoğunluğu ile Hanefîyye-Mâtürîdiyye'ye mensup bazı âlimler bu görüştedir.

İkincisi, tevilin câiz sayılıp sayılmaması, müteşâbih ayetlere dair manaların insanlar tarafından bilinir veya bilinemez oluşuyla irtibatlıdır. Zira müteşâbih ayetler farklı gruplardan oluşur. Anlamları sadece Allah tarafından bilinen müteşâbihler tevil edilemez; buna karşılık anlamları ilimde derinleşmiş âlimlerce (râsîhîn) bilinmeye elverişli olan müteşâbih ayetlerin tevili câizdir. Müteşâbihlere inanmak bütün müslümanlar için farz olduğu halde ilgili ayette (Âl-i İmrân 3/7) yalnız ilimde derinleşmiş âlimlere atıf yapılması, Hz. Peygamber'in Allah'tan tevil ilmini İbn Abbas'a öğretmesini niyaz etmesi ve kendisinin bazı müteşâbihleri tevil edip bunları ashaba öğretmesi, ashap devrinden itibaren âlimlerin müteşâbihler dâhil bütün ayetleri tefsir etmesi, Kuran'da insanların ayetlerin mana ve muhtevası üzerinde düşünmeye davet edilmesi, kötü niyetli kişilerce yapılan tevillerin reddedilmesine ve doğru tevillerin bilinmesine ihtiyaç duyulması, ayrıca nasların kesin olan aklî bilgilerin ışığında anlaşılma zorunluluğunun bulunması bu görüşü güçlendiren deliller arasında yer alır. Hasan-ı Basrî, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebâr, Mâtürîdî, Gazzâlî, Ebû'l-Muîn en-Neseffî, Fahreddin er-Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimlerin dâhil olduğu çoğunluk bu görüştedir.

Üçüncüsü, ilimde derinleşmiş olanlar bütün nasları tevil edebilir. Bunlar Hz.

21 Zekiyyüddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkıh, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 377; Hadi Sağlam, "İslam Hukuk Metodolojisindeki Tevilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme (Yorumbilim Tekniği)", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 11/42 (2012), 442, 443; Abdülbaki Deniz, "Fıkıh Usulünde Tevilin Mahiyeti", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/23 (2019), 436-440.

22 Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, 377, 378; Deniz, "Fıkıh Usulünde Tevilin Mahiyeti", 442, 444.

23 Deniz, "Fıkıh Usulünde Tevilin Mahiyeti", 443, 445.

Peygamber başta olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup âlimlerdir. Diğer âlimlerce yapılan teviller ise gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Şiîler bu görüştedir.

Dördüncüsü, nasları lafzî-zâhirî manalarına göre anlayıp açıklamak mümkün olduğundan herhangi bir şekilde tevil edilmelerine gerek yoktur. Zira Kur'an'da ve hadislerde geçen bütün lafızlara içerdikleri lafzî-zâhirî manaların verilmesi zorunludur. Şayet bu lafızlarla ilk bakışta anlaşılmayan başka anlamlar ifade edilmek istenseydi bunlar farklı anlaşılmaya elverişli olmayan lafızlar kullanılarak belirtilir, böylece ihtilâfa düşülmesi engellenirdi. Müşebbihe ve Mücessime grupları bu görüştedir.

Beşincisi, nasları ancak ilâhî emirlere tam itaat etmek suretiyle keşf ve ilhama mazhar olan ehlullah tevil edebilir. Kalplerini mâsivâdan temizleyip zikrullah ile dolduran sâlih ve müttaki âlimler Allah katında elde ettikleri derecelerine göre nasların gerçek tevilini yaparlar. Sûfiyye'ye mensup âlimler bu görüşü savunur.²⁴

Çalışmamızda mezhebi kaygılar güdülerek yapılan uç teviller dışarıda tutulmuştur. Çünkü tarih boyunca müslümanların kahir ekserisinin yoluna ve anlayışına uymayan fasit teviller de yapılmıştır. Mesela “(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar” (Rahmân 55/19) ayetinde zikredilen iki denizin Hz. Ali ve Hz. Fatıma olduğunun söylenmesi ve “O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar” (Rahmân 55/22) ayetinde denizlerden çıkan inci ve mercanın da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunun kabul edilmesinin fasit bir tevil olduğu söylenebilir. Ayrıca “O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez” (Bakara 2/205) ayetinde ekin ve nesli yok edenlerden kastın Muaviye b. Ebî Süfyan ve diğerlerinin olduğunu söylemek de batıl tevil çeşitlerindedir.²⁵ Bu tevillerde Şia'nın kendilerine göre nass ve tayinle belirlenen imamlarını övdükleri, karşılarında olanları da yerdikleri bariz bir şekilde görülmektedir. Eğer durum kendilerinin dedikleri gibi olsaydı Hz. Peygamber, vahyin yazılması konusunda Muaviye b. Ebî Süfyan'a güvenmez ve onu vahiy kâtibi olarak tayin etmezdi.²⁶ Bundan dolayı yapılan bu gibi teviller reddedilmiştir.

Özetle söylemek gerekirse tevilin teklifi hükümler ve fikhî meselelerin temellendirilmesinde aklî bir ictihâd yöntemi olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Usul âlimleri istismâra açık yapısından dolayı tevilin şartlarını, alan ve kapsamını belli birtakım ilkelere bağlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Ayrıca ilgili şartları hâiz tevilî yakın veya sahih, diğerlerini uzak, bâtıl veya fasit olarak değerlendirmişlerdir.²⁷

Makâsıd/gâi yorum konusunda merkezi bir konuma sahip olan büyük Mâlikî fakihî Şâtıbî'nin (ö. 790/1388), teville ilgili yaklaşımı zahir-bâtın arasında

24Yavuz, “Tevil”, 41/27, 28.

25 Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmî'l-Kurân, 2/152; Suyûtî, el-İtkân fî ulûmî'l-Kuran, 2/180.

26 Muaviye'nin vahiy kâtipliği için bk. Mennâu'l Kattân, Mebâhis fî ulûmî'l-Kuran (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 118.

27 Deniz, “Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti”, 640.

kurulabilecek denge açısından ölçüt olabileceğinden önem arz etmektedir. Bu nedenle burada yeri gelmişken ona temas edilecektir. Şâtıbî, tevil konusunda uzun izahlar yapmış ve hedefinin konunun iyice anlaşılması olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kuran'dan istinbât edildiği söylenen bütün manaların Arap dili üzere cârî olması gerekir. Eğer böyle değilse yani çıkarılan mananın Arap diliyle ilgisi yoksa o manaların -ne kaynak ne de metot olarak- Kuran ilimlerinden olduğu söylenemez. Mesela; Beyan b. Sem'ân (ö. 119/737), "Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklamadır" (Âl-i İmrân 3/138) ayetinde geçen "beyan" (açıklama) kelimesinden kastın kendisi olduğunu söyleyerek büyük bir hezeyanda bulunmuştur. Hatta tabileri bile kendi davalarını ispat sadedinde bunu delil olarak kullanmamışlardır. Eğer öyleyse "Hâzâ Zeydün li'n-nâs" (Bu, insanlar için Zeyd'dir) olsaydı bu ne manaya gelirdi. Başka bir bozuk tevil yapan kimsenin de kendisine Kisf ismi veren kimsenin olduğunu belirtmiştir. Bu kimse "Gökten düşmekte olan parçalar görseler" (Tûr 52/44) ayetinde kastedilen "Kisf" (ayette parça manasında)'ten kastın kendisi olduğunu iddia etmiştir. Eğer burada da "kisf" yerine "racül" (adam) kelimesi getirilseydi bu ifadeden Araplar ne anarlardı? Yine kendisini Mehdi diye isimlendiren Ubeydullah isimli şahıs İfrikiyye'yi (bugünkü Tunus'un olduğu bölge-) istila edip kontrol altına aldığında "Kütâme"den (Berberî kabilelerinden birinin ismi) isimleri Nasrullah ve Feth olan iki şahıs ona yardım etmiştir. Şif olan bu Ubeydullah, "Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde" (Nasr 110/1) ayetinde geçen Nasrullah ve Feth'den kasıt sizlersiniz demiştir. Aynı şekilde bu şahıs "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" (Âl-i İmrân 3/110) ayetinde geçen "küntüm" lafzını "Kütâme" şekline sokarak "Kütâme" ümmetin en hayırlısıdır demiştir. Aklından zoru olmayanlar bunları söylemezler. Çünkü ilk ayetin manası şu olur. Ey Muhammed! Sen ölüp de bu ikisi -yüzyıllar sonra- yaratıldığı zaman ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde tesbih et.²⁸

Şâtıbî bu örneklerden sonra haram olan bazı şeylerin **batıl** tevillerle nasıl helal hale getirildiğine dair de bazı misaller verir. Mesela; bir erkeğin dokuz hür kadınla evlenebileceğini iddia edenler "*hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın*" (Nisâ 4/3) ayetine dayanmışlardır. Arapların ayette geçen "mesnâ", "sülâsâ" ve "rübâa" kelimelerinden neyi kastettiklerini bilen kimseler böyle bir saçmalığı söylemezler. Başka bir fasit tevil de domuzun yağı ve derisinin helal kabul edilmesidir. Bu iddialarına dayanak olarak da "Ölmüş hayvan, kan, domuz eti ... size haram kılındı" (Mâide 5/2) ayetini kullanmışlardır. Hâlbuki ayette geçen "lahm" (et) lafzı hem yağı hem de diğerlerini kapsamaktadır.

Şâtıbî'nin verdiği misallere bakılırsa bozuk teviller sadece bunlardan ibaret değildir. O, Bâtınîlerin kıssaların anlatıldığı ayetler hakkında hatta ahkâm ayetleri hakkında bile nasıl batıl teviller yaptıklarını ortaya koymuştur. Misal kabilinden şunlar verilebilir: "Süleyman, Dâvûd'a varis oldu" (Neml 27/16) ayetinden kasıt imamın peygamberin ilmine varis olmasıdır. İbrahim'in (sav) içine atıldığı ateş gerçek ateş olmayıp Nemrud'un öfkesidir. İshâk'ın (sav) boğazlanması onun üzeri-

28 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, el-Muvâfakât (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 3/ 293.

ne ahid almaktır. Musa'nın (sav) asası sihirbazların şüphelerini yutan hüccetidir. Denizin yarılması Musa'nın onlar hakkındaki ilminin ayrılmasıdır. Deniz âlimdir. Bulutun gölgelemesi Musa'nın insanları irşadı için imam tayin etmesidir. Kudret helvası (menn) gökten inen ilimdir. Bildircin eti (selvâ)Hz. Mûsa'nın dinine yani mezhebe (bâtını mezhebine çağırın) dâilerden birisidir. Çekirge, ürün güvesi (haşerat) ve kurbağalar Musa'nın sihirbazlara yöneltilen de onları ilzam ettiği sorulardır. Dağların tesbihi dinde sağlam kimselerin bulunmasıdır. Süleyman'ın (sav) emri altına aldığı cinler o zamanın bâtinîleridir. Şeytanlar ise meşakkatli işlerle mükellef olan zâhirileridir.²⁹

Ahkâmıla ilgili yapılan bozuk tevilleri de şu şekilde sıralar. Cünüplük, bâtni çağrıya icabet edenin henüz istihkâk mertebesine ulaşmadan önce -kendisine verilen bâtni- sırrı ifşa etmesidir. Gusül, böyle yapan birinin ahdini yenilemesidir. Tahûr, imama tabi olma dışında bulunan bütün inançlardan uzaklaşma ve temizlenmedir. Teyemmüm, dâiyi veya imamı görene kadar izin verilen şeylerden almaktır. Oruç, sırrı açıklamaktan kendini tutmaktır. Kâbe peygamber, kapı da Ali'dir. Yine Safâ peygamber, Merve de Ali'dir. Telbiye dâiye icabet etmektir. Yedi (şavt olacak şekilde) tavaf yedi imam tamamlanana kadar Hz. Muhammed'i tavaf etmektir. Beş vakit namaz dört esas ve imam üzerine getirilen delillerdir.³⁰

Şâtıbî'ye göre Kuran'da geçen hitapların zahir anlamı yanında bâtin anlamı da olabilir. Ancak ona göre bunun iki şartı vardır. Birincisi, Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun olması; ikincisi ise başka bir yerde o mananın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delalet şeklinin bulunması ve muarızının da olmaması gerekir.³¹

Bir fakih gözüyle Şâtıbî, sûfilerden Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) bazı tevillerini bu meyanda değerlendirir. Mesela Sehl b. Abdillâh "Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın" (Bakara 2/22) ayetindeki "endâd" (ortaklar) kelimesini Allah'a koşulan en büyük ortak (nidd), Allah'tan gelen herhangi bir hidayete tabi olmaksızın her türlü kötülüğü emreden, hazları peşinden koşan nefis-i emmâre³² şeklinde açıklamıştır. Sanki o, nefis-i emmârenin ortakların umumu altına girdiğini belirtmiştir. Eğer ayet biraz daha tafsil edilecek olursa mana şu şekilde olur: Ne bir putu ne şeytanı ne nefis-i emmâreyi ne de başka bir şeyi Allah'a ortak koşmayın. Bu tevilin izahı zordur. Çünkü ayetin sevk edilme şekli ve mevcut karineler "endâd"dan kastın putlar ve tapınılan diğer şeyler olduğunu gösteriyor. Müşrikler ise kendi nefislerine tapmıyor ve onu ilah edinmiyorlardı. Buna rağmen bu izahını geçerli kılacak bir yön de vardır. Tüsterî, ayetin tefsiri işte budur dememiş ve onu şer'an "nidd" kabul edilecek bir şeyle izah etmiştir. Onun bu yorumuna Kuran da iki şekilde ışık tutar. Birincisi, yorumcu bazen itibar yoluyla bir mana çıkarır. Sonra onu ayetin inmediği şey hakkında icra eder. Zira

29 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/294, 295.

30 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/295.

31 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/295.

32 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' Tüsterî, Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm, ed. Taha Abdurraûf Sa'd (y.y.: Dâru'l Harem li't türâs, 2004), 90.

kasıt açısından aralarında ya müştereklik ya da yakınlık vardır. Çünkü “nidd”in hakikati, karşıtına zıt olan ve tezat üzere devam eden demektir. Nefs-i emmârenin durumu da bu şekildedir. Nefs-i emmâre sahibine hazlarına riayet etmesini emreder ve yaratıcısının emirlerine riayet etmekten men eder. Bu itibar yoluyla çıkarılan manayı şu ayet de destekler: “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler” (Tevbe 9/31). Bilindiği gibi aslında onlar Allah’ı bırakıp da onlara ibadet etmemişlerdi. Fakat haham ve rahiplerin emirlerini yerine getirip yasakladıklarından kaçınmışlardı. Onların helal dediğine helal, haram dediğine de haram demişlerdi. Bundan dolayı onlar hakkında bu ayet indirildi. Nefs-i emaresinin isteklerine uyan kimsenin de durumu böyledir. Her ne kadar Şâtıbî bu ayeti vermekle yetinse de “Kendi nefsinin arzusunun kendisine ilah edinene gördün mü?” (Furkân 25/43) ayetinin de Sehl b. Abdillâh’ın görüşünü desteklediği düşünülebilir. Bu ayete göre bir kimse hiçbir ilah kabul etmeyip de sadece nefsin arzularına uysa onu ilah edinmiş olmaktadır.

Şâtıbî’ye göre Kuran’ın, Sehl’in görüşünü desteklediği ikinci yön de şudur: Ayet her ne kadar putperestler hakkında inse de müslümanların da ondan kendilerine bir pay çıkarmaları mümkündür. Nitekim Hz. Ömer, ailelerinin nafakası konusunda genişlik gösteren kimselerle karşılaşınca “Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz” (Ahkâf 46/20) ayeti sizi nereye götürecektir derdi. Ayet kâfirler hakkında inse de o, ayetten kendisine de bir pay çıkarıyordu. Durum böyle olunca “Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın” (Bakara 2/22) ayetinin altına nefs-i emmârenin de girmesi sahih olur. Şâtıbî bu konuyu izah sadedinde şu örnekleri de sunmaktadır:

“Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke’de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ’be’dir” (Âl-i İmrân 3/96) ayetinde belirtilen evin bâtni tefsiri Muhammed’in (sav) kalbidir.³³ Bu tefsir çeşidi açıklamaya muhtaçtır. Çünkü bu mana Arapların bilmediği bir manadır. Bu manaya uygun bir vaz’ şekli yoktur ve sözün akışına da uygun bir münasebeti yoktur. Ancak şu kadar var ki o, bu yorumun ayetin tefsiri olduğunu söylememiştir ve bu onun için bir mazeret olabilir. Böylelikle sorun ortadan kalkmış olur. Şâtıbî adeta burada tefsir ve tevil ayırımına vurgu yaparak meseleyi çözmek istemiştir.

“Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez” (Nisâ 4/36). Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî bu ayeti şu şekilde yorumlamıştır. “Yakın komşu” kalp, “uzak komşu” nefs-i tabîi, “yanınızdaki arkadaş” şeriata uyan akıl, “yolcu” Allah’a itaat eden azalardır.³⁴ Şâtıbî bu izahları da müşkil yorumlardan

33 Şâtıbî her ne kadar Hz. Muhammed’in (sav) kalbi şeklinde bir alıntı yapsa da tefsirde şu şekilde geçmektedir: İnsanlar için kurulan ilk ibadet evi Mekke’deki Beytullah’tır. Bu, ayetin zâhiri manasıdır. Bâtını manası ise Resûl olmasıdır. Allah’ın kalbine tevhidî koyduğu kimseler buna inanırlar. Tüsterî, Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm, 125.

34 Tüsterî, Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm, 131. Aslında Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî önce ayetin zâhiri manasını diğer müfessirler gibi açıklamış sonra bâtni yorum yapmıştır.

görür ve başkalarının da bu gibi tevilleri olduğunu belirtir. Sonra şu hususları belirtir: Ayette geçen bu kelimeler Arabın kelimasında zâhir olup, diğer manalar Arabın bilmediği manalardır. Arapların ne iman edenleri ne de kâfir olanları yukarıdaki manaları anlamazlar. Buna delil, sahabe ve tabiûn neslinden bu manaların ve buna yakın manaların nakledilmemiş olmasıdır. Eğer olsaydı bize nakledilirdi. Selef-i salihin -âlimlerin ittifakı ile- Kuran'ın hem zâhirini hem de bâtını anlamada herkesten daha önde idiler. Bu manaları doğrulayan başka deliller de yoktur. Bu cümlelerden anlıyoruz ki Şâtıbî, bu yorumları kabul etmemekte ve bunu da Arapların ayetteki lafızları Sehl'in yorumundaki gibi anlamadıkları ve yine bu yorumların seleften nakledilmemeleriyle açıklamaktadır.

Şâtıbî bu yorumları verdikten sonra şu örnek tevillere dikkat çekmiştir: "*Hemen ayakkabılarını çıkar*" (Tâhâ 20/12) ayetindeki ayakkabılardan maksat dünya ve ahirettir. Şiblî'nin (ö. 334/946) ise bu kısmı senden olan her şeyi çıkar ki bize vâsıl olabilesin dediği nakledilmiştir. İbn Atâ (ö. 309/922) ise ayakkabılarını çıkar demek kâinattan sıyrılmak ve bu hitaptan sonra artık ona bakma demiştir. Yine o, ayakkabının nefis olduğunu -ayetin devamında gelen- mukaddes vadinin de kişinin dini olduğunu ifade etmiştir. Yani nefisinden uzak durmanın ve dinle bizimle beraber olmanın vakti geldi demektir. Ayrıca bu ayet hakkında seleften bize nakledilmeyen buna benzer yorumlar da serdedilmiştir.

Bütün bunlardan sonra Şâtıbî buna benzer bazı yorumların değerli kişilerin yorumları olduğunu hatta bu gibi yorumların Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* ve başka eserlerinde de bulunduğunu zikreder. Daha sonra konunun bu değerli âlimlerin maksatlarını anlamayan kimseler için ayakların kaydığı bir yer olduğunu belirterek insanların bu meselede ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Birincisi, bu yorumları tasdik edip onları zâhirleri üzere alır ve Allah'ın Kitab'ından muradın bu olduğunu düşünürler. Tefsir kitaplarında bu yorumlara ters bir şeyler gördüklerinde ya onları kabul etmez -ya da onları bağdaştırma noktasında- zor durumda kalırlar. İkincisi ise bu yorumları toptan reddederler. Bu yorumları iftira olarak görür ve Bâtnîlerin yorumlarıyla eş tutarlar. Her iki grup da insaftan uzaktırlar.³⁵

Şâtıbî'nin tavrını özetleyecek olursak öncelikle o, Arapların tevil yapılan kelime hakkında verilen o manaların bilinip bilinmediğine sonra seleften bu gibi manaların nakledilip nakledilmediğine bakmıştır. Bunlar olmasa bile itibar yoluyla bu manaların kabul edilip edilmeyeceğini dikkate almıştır. Son olarak da her ne kadar bazı tevilleri kabul etmese de yine de bu tevilleri yapan kimselerin değerli şahıslar olduklarından yola çıkarak onlara karşı insafı elden bırakmamak gerektiğini belirtmiştir.

35 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/298-302. Şâtıbî'nin değişik konu başlıkları altında verdiği ve kabul etmediği bazı teviller hakkında bk. 3/ 39, 40, 52, 53.

2. İşârî Tefsirlerde Tahâretle İlgili Ayetler Hakkında Yapılan Tevil Örnekleri

İşârî tefsirlerde yer alan tevillere bakıldığında zâhir-bâtın ayrışmasının belki de en belirginleştiği alanın genelde ahkâm ayetleri özelde de taharetle ilgili ayetler olduğu söylenebilir. Zira ahkâm ayetlerinin fikhî düzlemde ifade ettiği manalar zahir olup genellikle ortak kabule şayan ve malum olması izahtan varestedir. Bu nedenle burada ilgili ayetlerin fikhî yorumlarına yer verilmedi. Mesela; taharetle ilgili ayetlerin fikhî manaları temizlik olup bu açıktır. Bunun yanında ondan muradın manevi temizlik olduğu da söylenebilir ve meşrudur. Ancak “manevi temizlik” yorumunun zahir anlam ve bağlamından koparılarak uzak ve zorlama yorumlara varacak derecede ona batını anlamların yüklenmesi de meşruiyet problemini doğurmaktadır. İşte tartışmalar bu noktada başlamaktadır. Nitekim meseleyi açıklayıcı özgün bir örnek olarak başta abdest, gusül ve teyemmüm olmak üzere hadesten temizlenmenin üç şekline temas eden ilgili ayetin meali ve akabinde yapılan işârî yorumlar zikredilebilir. “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (teyemmüm edin). Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi temiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz” (Mâide 5/6).

2.1. Hadesten Tahârete İlişkin Teviller

2.1.1. Abdest/Namaz Abdesti

İşârî tefsirlerde zikri geçen ayette bahsedilen dört abdest uzvuna mukabil dört temizlikten bahsedilmiştir. Bunlar 1. Yemeğin temizliği, 2. Dilin doğruluğu, 3. Günahlardan uzak durmak ve 4. Gönün huşusudur.³⁶ Genelde yorumlarında zâhir bâtın ayrımı yapan sûfler abdestte de biri zâhiri biri de bâtını olmak üzere iki temizliğin olduğunu zikrederler. Mesela; İbn Atâ, şu değerlendirmeyi yapar: Zâhiri taharet, emre ittiba etmek için abdestteki dört azanın temizlenmesidir. Bâtını taharet ise Hakk için hıyanetlerden, cinayetlerden, muhalefetin her çeşidinden, vesvese türlerinden, aldatma, kin, nefret, riya, şöret ve nehyedilen benzeri şeylerden kendini temizlemektir.³⁷

Abdestteki temizlikle alakalı yapılan başka bir yorumda şu hususlara yer verilir: Zâhir için nasıl bir taharet varsa gönüller için de bir taharet vardır.

36 Tüsterî, Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm, 137. Ayrıca bk. Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed Sülemî, Hakâiku’t-tefsîr: Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm, ed. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru’l-kütübîl-ilmîyye, 2001), 1/171; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânîl-Azîm ve’s-Sebi’l-Mesânî, 6/94.
37 Sülemî, Hakâiku’t-tefsîr, 1/ 172; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, 6/ 94.

Bedenlerin temizliği semadan inen su ile dir. Gönüllerin temizliği ise pişmanlık ve mahcubiyet suyuyla sonra da hayâ ve korku suyuyladır. Ayrıca namaz için yüzün yıkanması gerekli olduğu gibi -işaretin beyanıyla- onu hasis ve değersiz birtakım şeylerin talebinden de alıkoymak ve korumak aynı şekilde gereklidir. Başı mesh etmek nasıl gerekli ise onu herkes için eğmekten de korumak öyle gereklidir. Ayakları yıkamak zâhiri taharete nasıl gerekli ise bâtni taharete de onları caiz olmayan yerlere gitmekten aynı şekilde sakındırmak gereklidir.³⁸

Tahâreti dörde taksim edenlerden biri de Gazzâlî'dir. Ona göre temizlik çeşitleri şunlardır. 1. Vücudu abdestsizlik, cünüplük ve diğer pisliklerden temizlemek. 2. Vücut azalarını kötülük ve günahlardan temizlemek. 3. Kalbi kötü ve rezil huylardan temizlemek. 4. Gönlnü Allah'tan başka her şeyden temizlemek. O, bu sonuncu temizliğin peygamber ve sıddıkların temizliği olduğunu özellikle vurgulamıştır. Daha sonra ise kalbin (manen) temizliğinin asıl gaye olduğunu belirterek bazı kıt görüşlü insanların temizlikten maksadın sadece zâhiri temizlik olduğunu zannederek bol suyla vücut ve elbise temizliği yaptığını ve bu halin yanlış olduğunu belirtmiş ve ilk dönem müslümanlarının zâhiri temizlikten daha çok bâtni temizliğe önem verdiklerini ifade etmiştir.³⁹

Sûfilerin tahârete bakışlarını açıklayan başka yaklaşımlar da söz konusu olup bu yaklaşımlardan birine göre taharet: 1. Nefsi, mezmûm (kötülenen) olan ahlak ve o ahlakın bayağılıklarından temizlemek. 2. Akı, fikir ve şüphelerin kirlerinden temizlemek. 3. Gönlü, ağyara bakmaktan temizlemek. 4. Uzuvarı, manevi kirlere temizlemektir.⁴⁰ Bu konuda başka teviller olmakla beraber sûfilerin konuya yaklaşım tarzlarını vermesi hasebiyle bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

2.1.2. Gusûl Abdesti

Gusûl abdestine gelince bu konuda sûfilerce yapılan yorum dikkat çekici olup söz konusu yorum sûfilerin Allah-insan ve insan-âlem ilişkisine bakışlarını özetlemesi açısından da önemlidir. Buna göre guslün mahiyeti: "Bizden başkalarına iltifat ederek cünüb olduğunuzda nefislerinizle günahlardan, kalplerinizle (yaptığınız ibadetlerde) benlik görmekten, gönlnüzle (sırrınızla) başkalarını (ağyar) görmekten, ruhlarınızla bizden başkalarıyla rahatlamaktan ve varlığın renklerinden ve kirlerinden sırrınızı himaye edip temizlenmektir".⁴¹

38 Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, ed. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyye, 2000), 1/405; Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân ve esrârü'l-furkan, ed. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/501; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd, ed. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2005), 2/149, 150.

39 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, İhyâ'ü ulûmî'd-dîn (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 148.

40 Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrârî'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/498.

41 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Sâhâver el-Esedî er-Râzî Necmeddîn-i Dâye, et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye, ed. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2009), 2/255; İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (İstanbul: Dersââdet, 1330), 2/356.

2.1.3. Teyemmüm Abdesti

Teyemmüm abdesti konusunda ise teyemmümün toprakla yapıldığı ve suya bedel/alternatif olduğu belirtilmiştir. Bu manadan yola çıkan bir sûfînin konuyla ilgili yaptığı uzun bir yorum burada verilerek sûfîlerin konuyla ilgili görüşleri yansıtılmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşıma göre teyemmüm şu manayı içerir: “Bedenlerinizi temizlemek ve gusletmek için su bulamadığınızda ve kalbinizde kötü huylarınızın iğrençliklerini yok edip arınmak istediğinizde içinizin kirlendiğinden dolayı Allah’a (cc) gitmeye aşk ve muhabbet, tüm bu kirleri kökünden yok edecek ilahi bir cezbe ya da Hakk tarafından şimşek gibi sizi kapıp götürecektir nurani bir hal sahibi olamadığınızda; bedeninizi temizlemek için temiz bir toprağa teyemmüm edin ve kendisini su vs. ile temizlemeğe güç yetiremediğiniz ruhunuzu arındırmak için de kâmil bir mürşide tam bir teslimiyet ile bağlanınız. O mürşid ki, İlâhi Birlik cennetine ermeğe engel tüm günahlardan ve görünen görünmeyen pislik ve rezilliklerden arınmış olup Allah’ın izniyle müridini arındırıp kâmil bir kul yapar. Bedeninizi arındırmak için o topraktan bir parçaya ellerinizi vurarak yüzlerinizi mesh edin ve bir daha vurarak dirseklerinize kadar ellerinizi mesh edin. Ruhlarınızı arındırıp ahlakça kemale ermeniz için ise kâmil bir mürşidin ayaklarının tozuna, yüce kapısının ve yüksek eşliğinin toprağına geçici varlıklarınızı ve işe yaramaz el ve niteliklerinizi sürünüz ki, bereketli nefesleri ve sohbetleri ile sizleri varlık âleminde belli varlıklar olmanın doğurduğu darlık ve sıkıntılardan kurtarsın, Allah’ın varlığı ve rahmetinin sonsuzluğuna erdirdin.”⁴²

Abdesti bozan şeyler hakkında da benzer işârî yorumlar yapılmıştır. Nitekim bu yorumlardan birinde ayette geçen “*biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir*” kısmı arzu ve isteklerden (şehvetlerden) olan bir ihtiyacın giderilmesi şeklinde, “*kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da*” kısmı ise lezzetlerden bir lezzeti gerçekleştirme açısından dünya manasına gelir şeklinde açıklanmıştır.⁴³ Görüldüğü gibi def-i hacet, şehvi bir arzunun giderilmesi ile kadına dokunma da dünya ile tevil edilmiştir.

Başka bir işârî yorumda kadın, arzu ve isteklerden kinaye olarak görülür. Sûfî bakış açısına göre kalbin abdesti, arzu ve isteklerin kalbe kalbin de onlara dokunması neticesinde ikisinin birbiriyle karışmasıyla daha sonra da arzunun kişiyle Allah’ı murakabesi noktasında yapması gerekenler arasına girmesiyle bozulur. Bu yoruma göre bu arzular, kişiyle Allah (cc) arasına girmezse kalbin abdesti bozulmaz. Çünkü kalbin abdesti Allah ile manevi huzurda bulunması demektir.⁴⁴ Bu yorumlara göre kalbin bir abdesti bulunduğunu ve dünyalık arzu ve isteklerin o kalp sahibini yaratıcısından uzaklaştırınca kalbin abdestinin bozulduğu anlaşılmaktadır.

42 Ni’metullâh b. Mahmûd Nahcuvânî, el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihu’l-ğaybiyye el-mûdihâtü li’l-kelimi’l-Kur’âniyye ve’l-hikemi’l-furkâniyye, çev. Ali İhsan Türçan (Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2014), 1/375..

43 Necmeddîn Dâye, Te’vîlâtü’n-Necmiyye, 2/255, 256; Bursevî, Rûhu’l-beyân, 2/357.

44 İbnü’l Arabî, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, 1/536.

2.2. Kur'an'a Abdestsiz Dokunup/Dokunulmayacağı

Kuran'a abdestsiz dokunulup dokunulamayacağı meselesi fakihler arasında tartışılan önemli meselelerden birisidir.⁴⁵ “*Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir*” (Vâkıa 56/79) ayeti Kuran'a tertemiz olanların dokunabileceğini bildirmektedir. Süfîlerin konuya yaklaşımı ise farklı yorumları barındırmaktadır. Bir yoruma göre Kuran'ın bereketine ve hayrına ancak kıyamette şekavetten temiz olanlar nail olabilirler.⁴⁶ İbn Atâ'ya göre, Kuran'ın işaretlerini ancak gönlü Kur'an'da olup ona sarılanlar ve gönlünü dünyadan arındırmış olan kimseler anlarlar. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre tertemiz olan kimseler, Allah'ı bilen (ârifî billâh), gönüllerini ondan başkasından temizleyen kimselerdir. Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) göre ise Allah'ın hakkını yerine getiren, emirlerine tabi olan ve haramlarından sakınan kimselerdir.⁴⁷ Süfîlerin -burada da olduğu gibi- yaptıkları birçok yorumda kalbin masivadan temizlenmesi ön plana çıkmaktadır.

2.3. Necâsetten Tahâret

Necâsetten tahâret çerçevesinde namaz için elbise, mekân ve beden temizliği gerekmektedir. “Elbiseni tertemiz tut” (Müddessir 74/4) ayetinde namaz kılınan elbisenin temizliği emredilmektedir. Bu konuda zâhir anlam bu olmakla birlikte süfîlerce bâtın anlamları ihtiva eden farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bazıları şöyledir: “Elbiseni günah üzere giyme. Onu senin (günah) payından temizle. Ona sımsıkı sarıl. Çünkü Hz. Peygamber namazda kendisini oyalayan elbiseyi⁴⁸ başka birisine vermiştir.”⁴⁹ Meşhur zâhid ve süfîlerden olan Yahya b. Muâz (ö. 258/872) da temizliğe dikkat çeken bu ayeti “kalbini günahların hastalığından ve dünyanın meşguliyetinden temizle ki ibadetin tadına ulaşasın. Çünkü kimin bedeni sağlıklı değilse yemeğin tadını alamaz” şeklinde tevil etmiştir.⁵⁰ Kuşeyrî'nin yo-

45 Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr, ed. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 1/62; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, ed. Muhammed Suhibi Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410), 1/85; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, el-Hâvî'l-Kebîr, ed. Âdil Ahmed Abdülmecûd Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/144; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, el-Muğnî, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 1/202.

46 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/302. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 5/97.

47 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/302. Ayrıca bk. Ebü Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr Baklî, Arâisü'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Kur'ân, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3/388. Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşü için bk. İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 7/303. İbn Acîbe daha sonra bu sözü şu şekilde açıklar. Onun büyük hakikatlerine ve dakik işaretlerine kirlerden ve masivadan arınmış ariflerin tertemiz kalpleri ulaşabilir.

48 Muhammed b. İsmail Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993), “Salât”, 14 “Ezan”, 93 “Libâs”, 19; Ebü'l-Hüseyn en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, Sahîhu Müslim, ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabî (Riyâd: Dâru Tîbe, 2006), “Mesâcid”, 61, 62, 63; Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998), “Libâs”, 1; Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebü Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd, ed. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “Salât”, 116 “Libâs”, 11.

49 Tüsterî, Tefsîrü'l-Kurâni'l-'azîm, 295.

50 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/358.

rumu da şu şekildedir: “Kalbini yaratılmışların hepsinden ve her türlü kötülenmiş sıfatlardan temizle. Ayrıca nefsini zellelerden, kalbini muhalefetlerden ve sırrını (gönlünü) iltifatlardan temizle.”⁵¹ İbnü'l Arabî de kulun kalbini temizlemesi gerektiğini vurgular. Yani elbiseyi kalple tevil edip şu şekilde devam eder: “Onun temizliği nefisten kurtulması ve her işi Allah'a (cc) döndürmesi şeklinde gerçekleşir. Ayette de “Her iş O'na döndürülür. Öyle ise O'na kulluk et” (Hûd 11/123) buyrulmaktadır.⁵² Bursevî'ye göre ayetteki temizlikten maksat nefsin, kalbin ve ahlakın ayıp ve kusurlardan temizlenmesidir.⁵³

2.4. Namaz Kılınacak Mekânın Temizliği

Namaz kılınan mekânın temizlenmesine dair “Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rukû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun” (Bakara 2/125) ayeti delil olarak gösterilmiştir. Sûflerin tevilleri ise şu minvaldedir. Kuşeyrî, bu konudaki bazı yorumları şöyle aktarmıştır. Zâhire göre Beytullah'ın temizlenmesi, işârî yoruma göre ise kalbin temizlenmesi emredilmiştir. Beytullah'ın temizliği onu pis ve necis olan şeylerden korumakla olur. Kalbin temizliği ise onu ağıyardan koruyarak olur. Manalar ariflerin kalplerinde tavaf etmekte, hakikatler de tevhid ehlinin kalplerinde karar kılmaktadır. Birinciler telvin, ikinciler temkin ehlidir. Seyri sülûkta yolculuk yapanların kalpleri boyun eğerek cömertlik kapısında devamlı ayakta durmaktadır. Muvahhidlerin kalpleri vuslat köşküne doğru devamlı rükû etmektedir. Vecd halinde olanların kalpleri ise kurbet köşküne doğru devamlı secde etmektedir. Taliplerin yükselen arzuları kerem kapısında sürekli durmaktadır. Müridlerin yükselen iradeleri devamlı cömertlik manzarasıyla tavaf eder. Ariflerin himmetleri devamlı izzetin huzurunda el pençe divan durur.⁵⁴ Ayette geçen temizleme emriyle kalplerin temizlenmesinin istendiği çünkü Hakkın nazar j mahallinin kalp olduğu da söylenmiştir.⁵⁵ Necmeddîn Dâye'ye göre kalplerin her iki cihandaki alakalarının kirlerinden temizlenmesi ve ağıyardan uzak tutulması gerekir. Çünkü kalp, onu yaratanın evidir. Ayette de Allah, evi kendisine izafe etmiştir. Bundan dolayı oranın başka sevgilerden ve alakalardan soyutlanıp sadece kendisine has kılınması lazımdır.⁵⁶

2.5. Kadınların Hayız Haline İlişkin Teviller

Kadınlara has bir durum olan **hayız hali** hakkında “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay halinde kadınlardan uzak durun.

51 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 3/648. Onun bu görüşü için bk. Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 5/238. Bu ayetin yorumunda dört görüş olduğunu belirten Nisâbü'rî, bu görüşlerden birinin de “kalbin kötü huylardan temizlenmesi” olduğunu zikreder. Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec Nisâbü'rî, Ğarâibü'l-Kurân ve reğâibü'l-furkân, ed. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l kütübü'l-ilmîyye, 1996), 6/386.

52 Mahmud Ğurâb, Rahmetün mine'r-Rahmân fi Tefsîri ve İşârâtü'l-Kuran min Kelâmî's Şeyhi'l Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî (Dimesk: Matbaatü Nadr, 1989), 4/412.

53 Bursevî, Rûhu'l-beyân, 10/225.

54 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 1/124.

55 Baklî, Arâisü'l-beyân, 1/ 62.

56 Necmeddîn Dâye, Te'vilâtü'n-Necmiyye, 1/211.

Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever” (Bakara 2/222) buyrulmuştur. Sûffilerin konuya yaklaşımları ise şu şekildedir. Kuşeyrî, hayız kanını kastederek utanma ve nefret edilecek şeylerin tamamının kulun kendi ihtiyarından kaynaklanmadığını bazen kulun kendi kesbinin olmadığı hallerden de kaynaklanabileceğini vurguladıktan sonra hayız halinin Allah'ın bir hükmü olduğunu ve Rabbimizin bu durumu Âdem'in (sav) kızlarına takdir ettiğini belirtmiştir. Daha sonra ise fıkhî bir hüküm olan hayızlı kadınların bu hallerinde iken namazgâha yaklaşmamaları gerektiğini, bunun Allah'ın bir hükmü olduğunu ve bu konuda onların bir günah sahibi olmadıklarını söyler. Son olarak da işârî olarak şöyle bir yorum yapılabileceğini ifade eder: “Onlar -her ne kadar bedenle huzurda durma olan namazdan alıksalsar da- kalp ve dille zikre devam etmekten yasaklanmadılar. Bu durum da yakınlığa (kurb) vesiledir. Çünkü kutsî bir hadiste “Ben, beni zikreden dostuyum”⁵⁷ buyrulmuştur.⁵⁸

İbnü'l Arabî, mütekaddimîn olan ehl-i tarik ve diğer âlimlerden mücadele ve beden terbiyesi yapma noktasında onlara iştirak eden bir topluluğun yalanın, nefislerin hayzı olmasında icma ettiklerini buna göre doğruluğun da nefsin tahareti olduğunu vurgular. Yine ona göre nefsin hayzı olan yalan, Allah aleyhine uydurulan yalandır. Çünkü bir ayette “Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, "Bana vahyolundu" diyen, ya da 'Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim' diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?” (En'âm 6/93) buyrulmuştur. Necmeddîn Dâye kadınların hayız halinin erkekler için Allah'a manevi yakınlaşmada bir fırsat olduğunu belirttiikten sonra şöyle devam eder: Kadınların zâhirde hayızları olduğu gibi erkeklerin de bâtında hayızları vardır. Erkekler münacat demek olan namazın ve kişinin arzu ve isteklerini tutmak demek olan orucun hakikatlerinde bir eksiklik yaparlarsa bu eksikliklere sebep olan nefsin arzu ve istekleri onların hayzı olur.⁵⁹ Neticede sûffiler, işârî olarak hayzı nefsin kötü huyları olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu durum sadece kadınlara has olmayıp erkekleri de kapsamaktadır.

Kur'an'da, Enfâl 8/11, Furkan 25/48, Zümer 39/21 gibi birçok ayette gökten tertemiz su indirildiği bunun temizliğe, canlılığa ve berekete vesile olduğu bildirilmiştir. Buradan yola çıkarak namaz için abdestin böyle temiz bir suyla alınması gerektiği ifade edilmiştir. Sûffiler de bu ayetlerden kendilerine has bazı yorumlar çıkarmışlardır. İbn Ata, Allah (cc), kendisiyle insan bedenlerinin zâhirlerinin ve kirlerinin temizleneceği su indirdi. Yine insanlara kendisiyle

57 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, ez-Zühed, ed. Ahmed et-Tâhir Hâmid el-Besyûnî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 99; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü'l-evliyâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/42; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, Şuabu'l İman, ed. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/451.

58 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 1/178. Hemen hemen aynı yorumlar için bk. Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 1/299, 300; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân 1/195, 196.

59 Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 1/300.

kalplerini nurlandıracağı ve düşmanın vesveselerinden sadırlara şifa vereceği rahmet indirdi demekle suyu kalplerin nuru ve şifası şeklinde yorumlar.⁶⁰

Kuşeyrî, yukarıda geçen Enfâl suresindeki ilgili ayet hakkında şu yorumları yapmıştır: “Allah (cc), insanların zâhirlerini semanın suyuyla kendisinden gayrın görülmesinden ve her türlü illetten kaynaklanan kirlerin bulunduğu gönüllerini de tahkik suyuyla yıkadı.”⁶¹ Furkan suresindeki ilgili ayetin tefsirinde ise şu yorumlara yer verir: “Allah (cc), semadan yağmuru indirdi ve onunla ağaçlık yerleri ve bahçeleri diriltti, o suyla yerden ürünler bitirdi. Yine Rabbimiz gökten rahmet suyu indirdi. O suyla da günahkârlar, günahlarından kaynaklanan kirlerini yıkadılar.” Bu yorumdan sonra ayette geçen “tahûr” lafzıyla alakalı olarak da şöyle bir açıklama yapar: “Ayette geçen “tahûr” kelimesi temiz ve temizleyici demektir. Hayâ suyu, bazı vakitler (mâsivâya) meyledip de gafletin içerisine girdiği ariflerin kalplerini yıkamaktadır.⁶² Allah (cc), riayet suyu ile iştiyakın susuzluğu kalpten zail oluncaya kadar tecelli nurlarının tedavi etmesi hasebiyle müştakların kalplerini diriltiyor ve bu kalplerde sekinetin istiklali hâsıl oluyor. Yine bu suyla bir takım arzu ve isteklere uymakla ölen nefisleri diriltiyor ve onları ibadet yapar hale getiriyor.”⁶³ Son olarak da Zümer suresindeki ilgili ayet hakkında şöyle bir açıklama yapar: “Nasıl gökten su inip onunla ürün çıkıyor sonra o ürün yeşilleniyor ve daha sonra da kuruyup çer çöp oluyorsa; insan da önce çocuk oluyor sonra genç daha sonra olgunluk dönemi daha sonra yaşlı bu aşamadan sonra da ömrünün en zor ve verimsiz dönemine ulaşıyor ve nihayetinde vefat ediyor. Tarladaki ürün nasıl kuruyup da kendisinden maksat olan ürün elde edilemiyorsa insan da vuslata ermez ise kendisinin kadri ve kıymeti olmaz.”⁶⁴ Kuşeyrî, yaptığı yoruma şöyle devam etmektedir: “Bu durum müminin akıl kuvvetine sahip olarak olgunlaşmasıyla basiretinin nurlarından hâsıl olan kemal gerçekleşene kadar ondan istifade etmesini gerektirir. Marifetlerin sultanından bir nur zâhir olunca bu nurlar kuşatılmış olur. Tevhid nurları ortaya çıkınca da diğerlerinin hepsi yok olur.”⁶⁵

İbnü'l Arabî, suyu hayat suyu olmakla tevil etmiş ve devamında şu hususları belirtmiştir: “Bundan dolayı cehaletten kaynaklanan kirlenmiş her kalbin tahareti bu hayat suyuyla gerçekleşir. Çünkü bir ayette şöyle buyrulmuştur. “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin*

60 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/62.

61 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 1/606; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 2/234.

62 Bu son yorum için bk. Nisâbü'rî, Ğarâibü'l-Kurân, 5/248.

63 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 2/640; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 3/511.

64 İbn Acîbe Kuşeyrî'nin bu yorumlarını ondan aktararak bu kısmını şu şekilde açıklamıştır. İnsan kendi nefisini manen temizlemedikçe ve onu Allah'a yaklaşma noktasında iyice yormadıkça Rabbi katında bir kıymeti olmaz. İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 5/137. Kuşeyrî'nin Zümer Suresindeki ilgili ayetin bu kısma kadar olan yorumu için bk. Bursevî, Rûhu'l-beyân, 8/94.

65 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 3/276. Kuşeyrî'ye nispet edilmeden yapılan aynı yorum için bk. Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 5/208. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 4/351. İbn Acîbe de Kuşeyrî'den aktardığı bu son kısım için şu açıklamayı yapar. Kişinin amelîyle istiklali ekinin bittiği yerden açığa çıkması, görünümünün tam olması ve sümbülündeki danenin dışarı çıkması gibidir. Marifet sultanından nurun ortaya çıkması onun sararması demektir. Onun varlığını Hakkın varlığında fani kılan tevhidin nurlarının zâhir olması ise onun kuruyup bir kırıntı olması anlamına geliyor. İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 5/68.

durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?" (En'âm 6/122) Bu durum, iman ile küfür ve ilim ile cehalet için bir darb-ı meseldir.⁶⁶ Bu yorumda da suyun tevil edildiğini görmekteyiz.

Rûzbihân el-Baklî, sudan kastın marifet suyu olduğunu belirtir. Sonra temiz suyun, bedenleri temizlediğini, marifet suyunun ise ruhları temizlediğini ifade eder ve şöyle devam eder: "Fiil ve sıfattan olan hakikatin her yeri o marifeti bilir. Fiil ve sıfatlar bilinince de zat bilinir." O, verdiği bu bilgilerden sonra bu hali şu misalle açıklamıştır: Bu durumun misali denizlerde bulunan istiridyeye benzer. Ruhlar da istiridyeye (gibi)dirler. Fiillerin denizleri, zat denizlerinden olan sıfatların irfan damlalarını tutar. Denizlerdeki istiridyeler de yağmur damlalarını tutar ve yağmur damlası orada inci olur. Aynı şekilde ruhların içindeki marifet damlası da hakikat incisi ve ilahi hikmet olur. Bu teşbihten sonra Baklî, "yakîn suyu gönüllere inerse o gönülden düzensizliği ve şüpheleri giderir" denildiğini aktarır. Son olarak da şöyle bir yorum yapar: "Allah (cc), muhalefet çeşitlerinden kendisiyle kirlendiğiniz her türlü pislikten sizi temizlemek için gökten su indiriyor. Sonra bu hakiki suyu kendisiyle insanların kalplerini ubudiyet ve rubûbiyetin marifetine bağlamakla vasıflandırmıştır ki, o su, Allah'ın marifetinde kalpleri takviye eden marifet suyudur.⁶⁷ Başka bir yorumda "sizi insani ve hayvani sıfatların kirlerinden temizlemek için ruhaniyet semasından rabbani ilham suyu indirdi"⁶⁸ denilerek suyun ilham suyu olduğu zikredilmiştir.

Nahcuvânî, Enfâl suresinin ilgili ayetinde Allah (cc), bedenlerinizi gökten indirdiği bu su ile temizlediği gibi kalplerinizi de hayat suyu olan ve katından ikram olunan manevi su ile yıkayıp manevi cünüplük ve pislikler olan küfür, şirk ve nifak hallerinden sizleri arındırdı şeklinde bir yorum yapmıştır. Yukarıda verilen Zümer suresinde yer alan ayet hakkında ise şu hususları ifade etmiştir: "Allah (cc), güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının makamından hayat suları indirir. Bu manevi sular; yüce varlık denizinin pınarından dökülür. Gökten inen suyu yeryüzündeki kaynaklara yollayıp depoladığı gibi, manevi hayat sularının da isim ve sıfatların eserleri olan varlık ve benliklerin depolarına (kulların kalp ve kafalarına) doldurur. Bunun sonrasında bu su ile yeryüzünde türlü çeşitli ekinler, bitkiler, ağaçlar ve farklı çeşitlerde bol bol ürünler çıkardığı gibi kullarının benliklerinden ve bedenlerinden ilahi bilgiler, inançlar ve hakikatler meydana çıkarır. Yeryüzünün bitki ve ürünleri çeşitli renklerde olduğu gibi Allah (cc) tarafından verilen farklı kabiliyetlerden dolayı insanlardan açığa çıkan manevi ürünler de farklı tarzlarda olur."⁶⁹

Bursevî, suyun temiz olmakla vasıflanmasında insanların zâhirlerini - temizlemeleri gereken kirlerinden- temizlemeleri gerektiğine bâtınlarının da bu şekilde temizlenmesinin daha uygun olduğuna bir tenbih bulunduğunu belirtir. Ona göre bir şeyin bâtınının kirlerden korunması zâhirinin korunmasından daha

66 İbnü'l Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, 1/ 527.

67 Baklî, Arâisü'l-beyân, 1/516, 517.

68 Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 3/ 109. Onun ismini vermeden aynı yorum için bk. Nîsâbü'rî, Çarâibü'l-Kurân, 3/385.

69 Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, 1/577, 2/156.

öncelikli ve faydalıdır. Çünkü Hakkın baktığı yer, insanın bânını olup zâhiri değildir. Mutlak olarak temizlik rızkın genişlemesine vesiledir. Burada rızkın genişlemesine vesile olan su, temiz (tahir) ve temizleyicidir (mutahhirdir). Bu rızkı isteyen kimsenin devamlı zâhiri temizlik üzere olması gerekir. Bâtını temizlik ise manevi rızkı celbeder. O rızık, ruh için yücelik ve feyizlerden gelen bir gıda olur. Zümer suresindeki ayet hakkında “sâlik, aklının ve ilminin muktezası üzere yürürse onda kendisini gösterdiği cehd ve çabanın eserleri/sonuçları zahir olur. Sonra marifet makamına tecelli edince ondan ilk hali yok olur (izmihlâl). Daha sonra bu kişiden tevhidin nurları görünür olunca diğerleri yok olur” şeklinde bir yorum yapar.⁷⁰

İbn Acîbe, gökten inen suyu, kalpleri Allah’tan başkasını görmekten (mâsîvâ) dolayı temizleyen ve yine şeytandan kaynaklanan kirleri gideren su olarak kabul eder. Ona göre şeytanın pislîği varlıklardan gelen zulmettir ki, bu zulmet heva ve arzuların dolayı kalpte oluşur ve şeytanın güzel göstermesiyle gerçekleşir. Allah (cc), bu su ile ayakları sabit kılar ta ki zatın tecellisi olan nurlarla karşılaştığında bu ayaklar sabit kalır ve kaymaz. Bu nurlar tecelli ettiğinde de ancak şecaatli olan büyük veli kullar yerinde sabit kalır. Başka bir yerde de buna benzer şu yorumu yapar: “Biz gayb semasından tertemiz bir su indirdik ki, o Allah’ı bilme ilmidir ve onunla ruhlar ve gönüller dirilir. Ayrıca hür olanların kalpleri onunla temizlenir. Biz o suyu ölü beldeyi yani cehalet ve gafletle ölmüş ruhu diriltmek ve yarattığımız hayvanları ve insanları sulamak için indirdik. Çünkü mana suyu her kaba sirayet eder. Tevhit suyu ise her şeye sirayet eder. Bu durumu, söylediğimiz manaları bilmeyenler inkâr eder ancak onu bilenler bilir. İnsanların çoğu ise bu durumu inkâr eder. Bundan dolayı Allah (cc), *“Andolsun, biz bunu insanlar arasında, düşünüp ibret alsınlar diye tekrar tekrar açıkladık”* (Furkan 25/50) buyuruyor. (Müellif burada “Sarrafnâ” kelimesini açıklamak manasında değil yağmurun oluşturulması ve suyun indirilmesi şeklinde yani dağıtmak ve sarf etmek manasında kullanıyor.) İçinde sır bulunan her şey bu hayat suyundandır. Fakat insanların çoğu reddeder. Ondandır ancak has veliler faydalanır.⁷¹

Buraya kadar yapılan yorumlarda görüldüğü gibi gökten inen yağmur, tahkik, rahmet, hayâ, inayet, hayat, marifet, yakîn ve ilham şeklinde tevil edilmiştir. Bu suyla insana manevi rızıklar verilir. Zâhiri ve bânını kirler de giderilir.

2.6. Avret Mahallinin Temizliği/İstinca

İstinca meselesine gelince ona da *“Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever”* (Tevbe 9/108) ayeti işaret etmektedir. Hadislerde bu ayetin nüzul sebebi olarak Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret ederken birkaç gün misafir olarak kaldığı Kuba ehlinin istinca yaparken su kullanmaları zikredilmiştir.⁷² Bazı sûflere göre bu ayette zikredilen ve Kuba halkının vasfı olan taharettten maksat Allah’ı (cc) gizli-aşikâr zikretmek ve ona itaat

70 Bursevî, Rûhu’l-beyân, 6/224, 8/94.

71 İbn Acîbe, el-Bahrü’l-medîd, 2/241, 242, 5/137.

72 İbn Mâce, “Taharet”, 28; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 22; Tirmizî, “Tefsiru’l Kuran” 10.

etmektir.⁷³ Bazı sūfler, varlıkların kirinden gönüllerin temizlenmesi diğerleri ise kötü vehimler ve fasit isteklerden -bunları amel sahasına çıkarmaksızın- insanların kendilerini temizlemeleri şeklinde izahta bulunmuşlardır.⁷⁴ Yine bu ayetin yorumunda “günahlardan temizliğin abidlerin vasfı, nefsin shevi arzu ve isteklerinden temizliğin zahidlerin vasfı ve yaratılmışların sevgisinden kaynaklanan sonra da vasfettikleri şeyle nefislerinde varlık görmekten dolayı yapılacak temizliğin de ariflerin vasfı olduğu” bildirilmiştir.⁷⁵ Başka bir yorumda gönüllerin düşüncelerden, ruhların gafletlerden, kalplerin şehvetlerden, akılların cehaletlerden, nefislerin küfriyyattan ve bedenlerin zellelerden temizlenmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁶

Tefsirinde yer yer bazı tasavvufi yorumlara da yer veren Râzî (ö. 606/1210), bahis konusu olan ayetin (Tevbe 9/108) tefsirinde taharetin açıklanmasında iki görüş bulunduğunu, müfessirlerin çoğunun buradaki tahareten kastın suyla temizlik olduğu görüşüne meylettiklerini belirttikten sonra diğer görüşün de günah ve isyandan temizlik olduğunu zikretmiştir. Bu ikinci görüşün açıklamasına ise şu şekilde devam etmiştir: Günah ve isyandan temizlenmek Allah'a yakınlaşmada, onun vereceği sevaba nail olmada ve Allah'ın böyle bir kişiyi övmesinde müessirdir. Bâtın temizliğiyle beraber zâhir temizliğinin Allah katında bir kadri kıymeti bulunduğunu bâtın temizliği yapıp da zâhir temizliği yapılmadığında da bâtın temizliğinin onda bir etkisi olması gerektiğini ama yine de bâtın temizliğinin daha uygun olduğunu açıklamıştır.⁷⁷

Bazı sūfler de açıklaması yapılan ayette övülen kimselere vurgu yaparak onların özelliklerinin şu şekilde olduğunu açıklamışlardır: “Onlar övülmüş vasıflara ve değerli huylara (ahlak) sahip kimselerdir. Bu kimselerin halleri zemmedilmiş sıfatlardan ve kötü huylardan ayrıca varlığın kirinden ve hudûsun pislüğünden temizlenme şeklindedir.”⁷⁸

Sonuç

Sonuç olarak tefsir ve tevil kavramlarını müteradif kabul edenler olduğu gibi aralarında fark görenler de bulunmaktadır. İslâmî ilimlerde tevilin kavramsal boyutu muvacehesinde çeşitleri ve farklı örneklerine rastlamak mümkündür. Özellikle Kelam ve Fıkıh ilminde tevilin burhan ve delillere bağlı kalınmak gibi belli şartlara tabi tutulması onun ölçülü ve munzabıt bir hale dönüşmesine vesile

73 Tüsterî, Tefsîrü'l-Kurâni'l-âzîm, 159; Ayrıca bk. Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 1/286.

74 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 1/286.

75 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 2/62; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân 2/343.

76 Baklî, Arâisü'l-beyân 2/44, 45. Aynı yorum için bk. Âlûsî, Rûhu'l-meânî, 11/26.

77 Râzî - Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî.el-Mulakkeb Bi Fahrüddîn Er-Razî, Mefâtîhu'l-gayb et-tefsîru'l-kebîr (Beyrut: Dâru İhya' et-Turâş el-'Arabî, 1420), 16/201; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl, ed. Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dâru'l kelimi't-tayyib, 1998), 1/710; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 4/405.

78 Necmeddîn Dâye, Te'vilâtü'n-Necmiyye, 3/201; Nisâbü'rî, Çarâibü'l-Kurân 3/532; Bursevî, Rûhu'l-beyân, 3/509.

olmuştur. Bu durumun Tefsir ve özellikle de Tasavvuf ilminde bütünüyle böyle olduğunu söylemek güçtür. Tefsir eserlerinde yapılan tevillerin daha esnek olduğu bilinmektedir. Tasavvufta ise ehl-i irfan tarafından keşf ve ilhama dayanılarak sûfnin mevkiine, makamına ve manevi hallerine göre yapılan ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar ön plana çıkmaktadır. Bunların genelde sübjektif olduğu görülmektedir. Sûflerin yaptıkları tevillerde öne çıkan unsurun özellikle şahsı Allah'ın rızasından alıkoyan şeyin nefis olduğu düşüncesidir. Bundan dolayı ilgili ayetleri bu meyanda yorumlamışlardır. Taharetle ilgili ayetlerde de günahlardan arınma ve nefsin tezkiyesi öne çıkmaktadır. Ancak sûfler, Bâtıniler gibi zâhiri inkâr etmemişler fakat tevilde delile bağlı kalma noktasında fakihler ve kelamcılar gibi munzabıt bir esas dahilinde kalmayarak zaman zaman uç tevillerde bulunmuşlardır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two-authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is sixty percent and forty percent, respectively. / Bu makale, iki yazarlı bir çalışmadır. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı sırasıyla, %60 ve %40 şeklindedir.

Funding / Finansman: The authors declare that it was supported by Çukurova University BAP Unit SDK-2017-9346 project code. / Yazarlar, bu çalışmanın Çukurova Üniversitesi BAP Birimi tarafından SDK-2017-9346 proje koduyla desteklendiğini bildirmiştir.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müesseset-ür'Risâle, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. ed. Ahmed et-Tâhir Hâmid el-Besyûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Envârü'l-Kurân ve esrârü'l-furkan*. ed. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-Meanî fî Tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Tevîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Çur'ân*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l İman*. ed. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersâadet, 1330.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. ed. Halil Memun Şeyh. Beyrut: Daru'l-marife, 2005.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav, 2020.
- Deniz, Abdulkâki. "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- Dergisi* 10/23 (2019).
- Doğan, Hüseyin. "Kuran'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Tevil". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011).
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr*. Kahire: Matbaatü'l-emîriyye, 1922.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Güven, Mustafa. "Kuran'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Tevil". *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010).
- Çurâb, Mahmud. *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâtî'l-Kuran min Kelâmi's Şeyhi'l Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. Dimeşk: Matbaatü Nadr, 1989.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şazeli. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. ed. Ömer Ahmed er-Râvî. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. ed. Muhammed Suhbi Hasan Hallak. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *el-İklîl fî'l-müteşâbih ve't-te'vil*. İskenderiye: Dâru'l-imân, ts.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman b. Sa'd. *et-Teyisîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. ed. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabi. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1998.
- Kaya, Mehmet. "Kuran'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018).
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsim Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. ed. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyye, 2000.
- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebü Manşûr. *Te'vilâtü'l-Kuran*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-Kebîr*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999.
- Mennâu'l Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kuran*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. ed. Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-a'yân (Tefsîru Süreti'l-Fâtîha)*. İstanbul: Dersâadet, 1325.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyin en-Nisaburi. *Sahîhu Müslim*. ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabî. Riyâd: Dâru Tîbe, 2006.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdhatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye*. çev. Ali İhsan Türcan. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2014.
- Necmeddîn-i Dâye, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Sâhâver el-Esedî er-Râzî. *et-*

- Te'vilâtü'n-Necmiyye*. ed. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. ed. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Dâru'l kelimî't-tayyib, 1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec. *Ġarâibü'l-Kurân ve reġâibü'l-furkân*. ed. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- Râgıb El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-. *el-Müfredât fî Ġarîbî'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-Kalem; Daru's-Şâmiyye, ts.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Omer b. el-Ḥasan b. el-Hüseyin et-Teymî el-Mulakkeb bi Fahrüddîn. *Mefâtîḥu'l-ġayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhya' et-Turâş el-'Arabî, 1420.
- Saġlam, Hadi. "İslam Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Deġerlendirme (Yorumbilim Tekniġi)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012).
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kuran*. Kahire: Matbaatü Hicâzî, ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Hakâiku't-tefsîr: Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. ed. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Şaban, Zekîyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Şâtubî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Tefsiri Âyi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ali Bîdûn. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmîyye, 1997.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. ed. Ammar Tayyar vd. Dimaşk: Müesseset'ü-Risâle, 2011.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. ed. Taha Abdurraûf Sa'd. y.y.: Dâru'l Harem li't türâs, 2004.
- Yavuz, Yunus Şevki. "Tevîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Azim Daġıtım, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*. ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Fevzâ Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1995.