



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

İŞÂRÎ TEFSİRLERDE TABİAT SEMBOLİZMİ

MUHAMMED BALBAY

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**Şanlıurfa
2025**



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

İŞÂRÎ TEFSİRLERDE TABİAT SEMBOLİZMİ

**MUHAMMED BALBAY
(185270105)**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
Tez Danışmanı: Prof. Dr. ATILLA YARGICI**

**Şanlıurfa
2025**

TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanmasında rehberliği ve destekleri ile her daim yanımda duran ve ufuk açıcı teşvik ve teyidiyle bana her zaman rehberlik eden ve her fırsatta bana zaman ayırıp yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Atilla Yargıcı'ya, ilk yazmaya başladığım günlerden itibaren bu tezin önemli bir kısmını çok titiz bir şekilde okuyan ve kıymetli değerlendirmelerde bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Hikmet Akdemir, Prof. Dr. Yunus Emre Gördük, Prof. Dr. Davut Işıkdoğan, Doç. Dr. Nurullah Aktaş ve Prof. Dr. İsmail Bayer'e; değerli dostlarım Prof. Dr. Şehmus Altun, Prof. Dr. Orhan Baytar, Doç. Dr. Halil Batur, Doç. Dr. Mehmet Emin Tuğluk ve Dr. Öğr. Üyesi İsmail Allahverdi'ye; resmi iş ve işlemlerde her zaman yardımına koşan kıymetli kardeşim Öğr. Gör. Dr. Âdem Midilli'ye bilhassa Arapça tefsir metinlerinin bazı tercümelerinde bana yardımcı olup zaman ayıran Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehap Erin'e, son olarak da bana her türlü maddi ve manevi desteğini esirgemeyen ve bu süreçte beni destekleyen eşim ve çocuklarıma en içten teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
KISALTMALAR	v
1. GİRİŞ	1
1.1. Tezin Amacı ve Önemi	8
1.2. Konuyla İlgili Yapılan Bazı Çalışmalar	10
1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi	15
1.4. Araştırmanın Kaynakları	16
2. BÖLÜMLER	24
2.1. İşârî Tefsir: Mahiyeti, Meşruiyeti ve Makbuliyet Şartları	24
2.1.1. İşârî Tefsirin Tanımı ve Mahiyeti	24
2.1.2. Tefsirde İşâret, Zâhir ve Bâtın Kavramları	33
2.1.3. İşârî Tefsirin Tasavvufî Boyutu	42
2.1.4. İşârî Tefsirin Meşruiyeti ve Makbuliyet Şartları	50
2.1.5. İşârî Tefsire Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi	67
2.2. İşârî Tefsirlerde Tabiat Varlıklarının Sembolik Karşılıkları	79
2.2.1. Sembolizmin İşârî Tefsir ile İlişkisi	80
2.2.2. Cansız Varlıklara Yüklenen Sembolik Anlamlar	82
2.2.2.1. Buluta Yüklenen Sembolik Anlamlar	82
2.2.2.2. Şimşek ve Yıldırıma Yüklenen Sembolik Anlamlar	90
2.2.2.3. Yağmura Yüklenen Sembolik Yorumlar	93
2.2.2.4. Yıldızla Yüklenen Sembolik Anlamlar	98
2.2.2.5. Rüzgâra Yüklenen Sembolik Anlamlar	105
2.2.2.6. Dağlara Yüklenen Sembolik Anlamlar	117
2.2.2.7. Gece ve Gündüze Yüklenen Sembolik Anlamlar	127
2.2.2.8. Deniz ve Karaya Yüklenen Sembolik Anlamlar	137
2.2.2.9. Toprağa Yüklenen Sembolik Anlamlar	151
2.2.2.10. Semâvât ve Arza Yüklenen Sembolik Anlamlar	154
2.2.2.11. Güneş ve Aya Yüklenen Sembolik Anlamlar	161
2.2.2.12. Suya Yüklenen Sembolik Anlamlar	164
2.2.2.13. Altın ve Gümüşe Yüklenen Sembolik Anlamlar	173
2.2.2.14. Demir ve Bakıra Yüklenen Sembolik Anlamlar	176
2.2.2.15. Taşa Yüklenen Sembolik Anlamlar	181
2.2.3. Hayvanlara Yüklenen Sembolik Anlamlar	184
2.2.3.1. Atlara Yüklenen Sembolik Anlamlar	185
2.2.3.2. Köpeğe Yüklenen Sembolik Anlamlar	189
2.2.3.3. Kuşlara Yüklenen Sembolik Anlamlar	192
2.2.3.4. Koyun ve Keçiye Yüklenen Sembolik Anlamlar	198
2.2.3.5. Bal Arısına Yüklenen Sembolik Anlamlar	200
2.2.3.6. Deveye Yüklenen Sembolik Anlamlar	203
2.2.3.7. Karıncaya Yüklenen Sembolik Anlamlar	209
2.2.3.8. Örümceğe Yüklenen Sembolik Anlamlar	210
2.2.3.9. Kurda Yüklenen Sembolik Anlamlar	213
2.2.3.10. Sineğe Yüklenen Sembolik Anlamlar	215

2.2.3.11. Yılana Yüklenen Sembolik Anlamlar	216
2.2.3.12. Domuza Yüklenen Sembolik Anlamlar	218
2.2.3.13. Balığa Yüklenen Sembolik Anlamlar.....	219
2.2.3.14. İnek ve Buzağıya Yüklenen Sembolik Anlamlar	223
2.2.4. Bitkilere Yüklenen Sembolik Anlamlar	225
2.2.3.15. AĞaca Yüklenen Sembolik Anlamlar.....	225
2.2.3.16. Hurma ve zme Yüklenen Sembolik Anlamlar.....	229
2.2.3.17. Zeytin, Nar ve İncire Yüklenen Sembolik Anlamlar	232
3. SONUÇLAR	233
KAYNAKLAR.....	237

ÖZET

DOKTORA TEZİ

İŞÂRÎ TEFSİRLERDE TABİAT SEMBOLİZMİ

MUHAMMED BALBAY

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Tez Danışman: Prof. Dr. ATİLLA YARGICI

Yıl: 2025, Sayfa : 252

Tüm zamanların en çok kıraat edilen ve yine hakkında en çok konuşulan kitap ünvanını elinde bulunduran kitap kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'dir. Nâzil olduğu günden bu yana Müslümanların dillerinden düşmeyen, kalplerinden ve gönül dünyalarında silinmez izler bırakan âyet ve sûreleri insanlara feyz, hikmet, tefekkür ve bereket kaynağı olmuştur. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) inen bu kutsal kitap her asırda gelen tüm insanların manevi ihtiyaçlarını karşılayacak bir özelliğe sahiptir. Bu nedenledir ki Kur'ân dışındaki kitaplar zaman aşımına uğrarken Kur'ân'ın mesajları evrensel olduğu için ilk günkü tazeleğini her zaman muhafaza etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm nazil olduğu ilk günden ta günümüze kadar farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunun neticesinde de farklı tefsir ekolleri zamanla ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden biri de işârî/sûfî tefsir ekolüdür. Âyet-i kerîmelerin işârî/bâtînî anlamlarına odaklanan sûfîlerin ortaya koyduğu tefsirler önemli bir konuma ulaşarak ilerleyen zamanda müstakil bir tefsir ekolu olarak literatürdeki yerini almış bulunmaktadır. Genel anlamda işârî tefsir şeklinde kategorize edilmiş olan bu tefsirlerde müfessir, âyetlerde zikredilen somut bazı nesneler veyahut bazı olay ve olguların manevi ve enfüsî âlemlerde bazı derûnî anlamlara işaret ettiğini ve gizil bazı anlamlar içerdiğini düşünür. Bu yaklaşıma göre insan âlemin küçük bir nüshası âlem de büyük bir insan şeklinde betimlenerek âyetlerde bahsedilen rüzgârlar, ağaçlar, bulutlar, yağmurlar, denizler, dağlar, kuşlar, arılar, taşlar vb. kevnî âleme ait olay ve olgular insanın enfüsî âlemdeki ve duygu ve çatışmalara birer sembol olduğu gibi tabiattaki unsurlar aynı zamanda tasavvufî bazı kavramların hayat bulduğu simgelerdir. Örneğin bazı müfessirlerin arıyı seyr-ü sülûk ehline benzetmesi bu duruma örnek gösterilebilir. Çalışmamızda işârî/sûfî tefsirlerde tabiat ile ilgili âyetlerin yorumları tespit edilerek bunların kendi aralarındaki mukayesesi yapılarak bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmamız giriş ve iki bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde genel olarak işârî tefsir ile ilgili bazı

genel bilgiler verildikten sonra araştırmamızın amacı ve önemi, konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar, araştırmanın kapsamı ve yöntemi ve araştırmanın kaynakları yer almıştır. Birinci bölümde işârî tefsirin tanımı, mahiyeti, işâret, zâhir ve bâtın kavramları, işârî tefsirin tasavvufî boyutu, meşruiyeti, makbuliyet şartları, bâtınîlik, bâtınî tefsir ve işârî tefsir arasındaki farklar, işârî tefsire yöneltilen eleştiriler ve bunların değerlendirilmesi ile ilgili bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde tezimizin ana konusunu oluşturan işârî tefsirlerde tabiat varlıklarının sembolik karşılıkları incelenmiştir. Bu başlık altında sembolizm ve işârî tefsir ilişkisi, cansız varlıkların sembolik karşılıkları ve canlı varlıkların sembolik karşılıkları ele alınmıştır. Sonuç kısmında elde ettiğimiz bulguların genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Elde edilen bulgular neticesinde, işârî/sûfî tefsirlerin zengin anlam dünyasının derinlikleri keşfedilmiştir. Özellikle, tabiat ile ilgili âyetlere işârî/sûfî müfessirler tarafından yüklenen sembolik anlamların analizi, bu müfessirlerin kendi aralarındaki mukayesesi yapılmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Tefsir, İşârî Tefsir, Tabiat, Sembolizm

ABSTRACT

PhD THESIS

NATURAL SYMBOLISM IN İŞÂRÎ COMMENTARIES

MUHAMMED BALBAY

**HARRAN UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES**

Thesis Supervisor: Prof. Dr. ATILLA YARGICI

Year: 2025, Page : 252

The book that holds the title of the most recited and most talked about book of all time is our holy book, the Quran. Since the day it was revealed, its verses and surahs that have always been on the lips of Muslims and have left indelible marks in their hearts and spiritual worlds have been a source of inspiration, wisdom, contemplation and abundance for people. This holy book, which was revealed to the Prophet (pbuh), has a feature that will meet the spiritual needs of all people in every century. For this reason, while books other than the Quran become obsolete, the Quran has always preserved its freshness as it was on its first day because it is a universal book. The Quran has been interpreted in different ways from the day it was revealed to the present day. As a result, different schools of interpretation have emerged over time. One of these schools is the Isharî/Sûfî school of interpretation. The commentaries put forward by the Sufis, who focused on the allusive/esoteric meanings of the verses, have reached an important position and have taken their place in the literature as an independent school of commentary in time. In these commentaries, which are generally categorized as allusive commentary, the commentator thinks that some concrete objects or some events and phenomena mentioned in the verses point to some inner meanings in the spiritual and inner worlds. According to this approach, which imagines man as a small copy of the universe and the universe as a big man, the winds, trees, clouds, rain, seas, mountains, birds, bees, stones, etc. mentioned in the verses are symbols of man's inner world and emotions and conflicts, while the elements in nature are also symbols in which some Sufi concepts come to life. For example, some commentators likening the bee to the person of the seyr-u sülûk can be given as an example of this situation. In this study, the interpretations of the verses related to nature in the Isharî/Sûfî tafsir were determined and their comparisons were made among themselves.

Our study consists of an introduction, two sections and a conclusion. After some information about Isharī tafsir in general was given in the introduction section, the purpose and importance of our research, some studies conducted on the subject, the scope and method of the research and the sources of the research were included. In the first section, information was given about the definition of Isharī tafsir, its nature, the concepts of Isharī, zāhir and esoteric, the Sufi dimension of Isharī tafsir, its legitimacy, conditions of acceptability, esotericism, the differences between esoteric tafsir and esoteric tafsir, criticisms directed at Isharī tafsir and their evaluation. We have examined the symbolic equivalents of natural beings in the Isharite interpretations, which constitute the main subject of our thesis. Under this heading, we have examined the relationship between symbolism and Isharite interpretation, the symbolic equivalents of inanimate beings and the symbolic equivalents of animate beings. In the conclusion section, we have made a general evaluation of the findings we have obtained. As a result of the findings obtained, the depths of the rich semantic world of Isharite/Sûfī interpretations have been discovered. In particular, the symbolic meanings attributed to the verses related to nature by Isharite/Sûfī commentators have been analyzed and these commentators have been compared with each other.

KEYWORDS: Tafsir, Isharī Tafsir, Nature, Symbolism

KISALTMALAR

a.mlf : Aynı müellif
a.s. : Aleyhisselam
b. : İbn(oğlu)
b.y. : Basım Yeri Yok
bk. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
ed. : Editör
Erişim : Erişim tarihi
H./h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
k.s : Kuddise Sirruhu
M. : Miladî
md. : Maddesi
ö. : ölüm tarihi
r.a. : Radiyallahu anhu
s.a.v : Sallallahu aleyhi ve sellem
ss. : sayfalar/sayfalar arası
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. : Tahkik eden
thk. : Tahkik eden (Neşreden)
ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzeri ve benzerleri
Vd. : Ve diğerleri
vs. : Vesaire
y.y. : Yayıncı yok
Yay. : Yayınları

1. GİRİŞ

Müslümanlar için yol gösterici olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nâzil olmaya başladıktan sonra onun şahsında yaşayan bir kitaba dönüşmüştür. O, insanlara yol gösteren, hakkı batıldan ayıran, örnek olan bir uyarıcıdır.¹ Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'e muhatap olan her Müslüman'ın Hz. Muhammed'i (s.a.v.) örnek alıp onun sünnetine uyması gerekir. Bu sebeple Kur'an'ın gönderiliş amaçlarından birisi de anlaşılması ve hükümleriyle amel edilmesidir.

Tarih boyunca ilmî, felsefî ve dinî metinler muhatapları tarafından derinlemesine anlaşılacak istenmiştir. Bu isteğin doğal bir neticesi olarak bu tür metinlerin izah edilip açıklanma gereği ortaya çıkmıştır. Çünkü bu metinlerde bazı temel prensiplerin dışında onu okuyan herkesin tam anlayamadığı daha ince noktalar da vardır. Bilhassa insanoğlunu küfür ve dalaleten kurtaracak olan esasları içine alan ilahi kitapların muhatapları tarafından iyice anlaşılması gerekir. Bundan dolayı son ilahi evrensel mesaj olan Kur'an'ın Müslümanlar hatta tüm insanlar tarafından anlaşılabilmesi için tefsir edilme ihtiyacı doğmuştur.

Kur'an-ı Kerîm'in ilk muhatabı olması ve onu en iyi anlamasından dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) onu beyan ve tebliğ etme görevini yerine getirmiştir.² İtikad, ibadet ve muamelata dair hükümleri en ince ayrıntısına varıncaya kadar izah etmiş ve bunlardaki murad-ı ilahiyi söz ve eylemleriyle ortaya koymuştur.³

Bütün insanlığın dünya ve ahiret mutluluğu için gönderilmiş son ilahi kitap olan Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında âdeta hayatın içine nazil olmuş ve ortaya çıkan sorunlara çözümler üretmiştir. Kezâ bazen mü'minler ve müşrikler kimi zaman da Ehl-i Kitap tarafından sorulan sorulara cevaplar oluşturacak şekilde peyderpey yirmi üç yıl süren bir zaman zarfında nazil olmuştur. Bu dönemde âyetlerin çoğu yeni yeni şekillenmeye başlayan bir toplumun gündeminde olan konular ile ilgili olduğu için Kur'an'a ilk muhatap olan sahâbîler tarafından âyetlerin delalet ettiği manaların anlaşılması genel olarak zor olmamıştır. Bundan dolayı bilhassa muamelata dair nâzil olan âyetler Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından izah edilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Zira âyetlerin siyak ve sibakı, sebab-i nüzul gibi durumları muhataplarınca malum olduğu için anlaşılmıştır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in büyük çoğunluğunun (bilhassa metafizik âlem/

¹ el-Bakara 2/119; el-En'am 6/48; el-A'raf 7/158; Hûd 11/2; el-Hac 22/49; el-Ahzâb 33/21.

² el-Mâide 5/99,67; en-Nahl 16/44; el-Enbiyâ 21/109.

³ Abdülhakim Yüce, *Fahru'd-din er-Razî'nin Mefâtihi'l-Ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 16.

gayb âlemi ile ilgili alanlar) belli bir nüzûl sebebi bulunmamaktadır. Dolayısıyla o zamanki toplumun içinde bulunduğu inanç, ibadet ve ahlak ile ilgili genel durum, umumi anlamda nüzûl sebebi sayılabilir. Âyetlerin anlaşılmasında insanların idrâk, eğitim, bilgi ve kültürel seviyeleri çok önemli bir etkidir. Bu yüzden muhataplar arasında söz konusu âyetleri anlama konusunda bazı farklılıkların olması kaçınılmazdır. Ancak şunu da ifade edelim ki sahâbîlerin âyetleri aynı düzeyde ve noksansız bir şekilde anladığını söylemek kanatimizce doğru bir görüş değildir. Sahâbîlerin Arapçaya vukufiyetlerinin farklılığı da Kur'an'ı tefsir etme hususunda ihtilaf etmelerine sebep olmuştur.⁴

Sahâbe döneminde temelleri atılan farklı Kur'an yorumları daha sonra tâbiîn devrinde gelişip zenginleşerek zamanla tefsirin bir bilim dalı hâline gelmesine zemin hazırlamıştır. Daha sonra sadece Kur'an yorumlarını kapsayan eserler telif edilmeye başlanmıştır. İslâm dinini teorik olarak anlama ve amelî boyutta hayata geçirme konusunda diğer ekollere nazaran kendilerine has bir metot anlayışını benimseyen tasavvuf ehli, erken dönemlerden itibaren Kur'an'ı yorumlamış ve bunları bazen eserlerin içeriklerinde bazen müstakil eserler yazmak suretiyle günümüze kadar ulaştırmıştır. İşârî tefsire dair elimizdeki en eski müstakil eser, Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye (ö. 283/896) ait olan *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-azim*'dir.⁵ Tüsterî'nin vefat tarihi dikkate alındığında onun kendisinden önceki büyük zatlardan bazı rivayetleri eserinde zikretmesinden yorumlarının bir başlangıcı olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla işârî/sûfî tefsir ile ilgili çalışmaların çok erken bir zamanda başladığı ifade edilebilir.⁶

İşârî/Tasavvufî tefsirlerde genellikle işârî tefsir yönteminin kullanıldığını söylemek mümkündür. Fakat bu durum her işârî tefsirin aynı zamanda tasavvufî tefsir olduğu anlamına gelmemektedir. Süleyman Uludağ'ın da ifade ettiği gibi mutasavvıflar tefsirde, zâhid kimselerin Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlama tarzına uymakla birlikte buna fena, beka, haşyet, keşf, muhabbet, marifet gibi yeni kavramlar ilave ederek bu kavramlar çerçevesinde yorumlar yapmışlardır. Dolayısıyla tasavvufî tefsirin, işârî tefsirin bir alt başlığı sayılması mümkündür.⁷

⁴ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 24 (2012), 104.

⁵ Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakatu's-sûfiyye* (Kahire: Mektebetu Hancî, 1406); Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1431); Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019); Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/321-323.

⁶ Sümeyye Akpınar, "Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *Genç Müttefekkirler Dergisi* 4/1 (Haziran 2023), 73-94.

⁷ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir-Mahiyeti, Meşruiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 58.

Hicri 1. ve 2. yüzyıllarda yaşamış olan zâhidlerin ve âbidlerin Kur'an'ı tefekkürle ve hassas bir duyarlılıkla okumaya çok büyük bir kıymet verdikleri bilinmektedir. Kur'an'ın bu tarz okunması ile birlikte zühd, ihlas, niyet, takvâ, havf (korku) ve recâ (ümit) gibi manevî ve ahlakî konuların ağır bastığı yorumlar yapılmaya başlanmıştır. Bu yorumlar insanlarda nefsi ve dünyayı kötöleme, ahirete yönelme, bu yüzden de ibadet, kulluk, sorumluluk ve görevlerini mümkün olan en iyi şekilde yerine getirme bilincini güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Mutasavvıfların ve zâhidlerin hayatını konu alan eserler bu tür bilgilerle doludur. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) *Tefsiru'l-hasani'l-basrî* isimli kitabı bu eserlerin başında yer almaktadır.⁸

Sûfî müfessirlere göre işârî tefsirin kökleri Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerine kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabı da ilmî ve ruhî vaziyetlerine göre böyle bir iç anlamdan ve tecrübeden haberdar olmuşlardır.⁹ Bazı Kur'an âyetleri de işârî tefsire delalet etmektedir. Kur'an'da bulunan "bir topluluğun neredeyse hiçbir sözü anlamaması"¹⁰ ile ilgili âyet işârî tefsirin delillerinden biri olarak gösterilmektedir. Ayrıca "Allah'ın insanlar üzerinde zâhirî ve bâtinî nimetlerini tamamladığını"¹¹ bildirmesi de işârî tefsirin bir başka delili sayılmaktadır. Buna göre âyette bahsedilen zâhir ve bâtin nimetlerin en büyüğü de Kur'ân-ı Kerîm'dir. Allah (c.c.) Kur'ân-ı Kerîm'de muhataplarını "söz anlamıyorlar."¹² diye yererken aslında onların Kur'an'ın bâtinî anlamını anlamadıklarını kastetmektedir. Çünkü Kur'an'a muhatap olanların ana dili Arapça olduğu için Kur'an'ın zâhir manasını anlıyorlardı fakat o âyetlerle kastedilen asıl derûnî/iç manayı anlayamıyorlardı. Yüce Allah (c.c.) onların bu iç manayı anlamadıklarını beyan etmekte ve bu âyetleri düşünmeye davet ederek kastedilen asıl mananın ne olduğuna dikkat çekmektedir. Bu noktada elbette ki âyetlerin asıl anlamı mutasavvıfların anladığıydı denilemez ancak bu gibi âyetlerde anlayış-kavrayış seviyelerinin farklı olduğu kesin bir surette belirtilmiş olmaktadır. Öte yandan Yüce Allah (c.c.) bir topluluktan bilgiyi ve idrâki kaldırdığı zaman onlar Kur'an'ın ne zâhirî manasını ne de asıl manasını anlayabilir. Cenâb-ı Allah'ın (c.c.) Kur'an'ı idrâk etme özelliği verdiği kimseler hem zâhirî hem de işârî manayı anlarlar ki bu da anlamın

⁸ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/425.

⁹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 27.

¹⁰ en-Nisâ 4/78.

¹¹ Lokmân 31/10.

¹² en-Nisâ 4/78.

derununda saklanan bâtinî/iç anlamdır.¹³ Mükemmel derecede Arapça bilen bir kişi tarafından da Kur'an ayetlerinin bütün manaları tek okumada kavranmayabilir. Ayet üzerinde tefekkür ederek tekrar tekrar okunup düşünüldüğünde ilk okumada akla gelmeyen mana inceliklerinin keşfedilmesi pek ala mümkündür. Hz. Ya'kub'un (a.s.) Mısır'dan Yûsuf'un kokusunu alması, buna karşılık kendisini eleştirenlere "Allah tarafından bana verilen bir ilimle ben sizin bilmediklerinizi bilirim."¹⁴ demesi de işârî tefsire ayrı bir delildir. Bu âyet ve bilhassa Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. Hızır (a.s.) kıssasında anlatılan hususlar Allah'ın bazı kullarına verdiği ledün ilminin varlığına bir delil olarak gösterilmektedir.¹⁵ Kehf sûresinde zikredilen "Kullarımızdan bir kul buldular, katımızdan rahmet ve özel bir ilim öğrettik."¹⁶ Âyetinde kesben elde edilen bilginin haricinde Yüce Allah tarafından ihsan edilen başka bir ilmin varlığına dikkat çekilmektedir.¹⁷

Bir âyet-i kerimede¹⁸ zikredilen "لَدُنَّا" kelimesine atfen bu ilim nev'ine "ledünnî ilim" veya "ledün ilmi" ismi verilmiştir. Hakikat ilmi, ilmü'l-guyub, bâtın ilmi, esrâr-ı ulûm-ı hafîyye, gibi ifadelerle de adlandırılan bu ilimin fikrî ve cehdî bir emek ile kazanılan bir ilim nev'i olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹

Kehf sûresinde²⁰ Hz. Mûsâ'nın (a.s.), Hızır olduğu söylenen kişi ile birlikte yaptığı yolculuk anlatılmakta olup bu yolculukta Hızır'ın işlediği garip fiilleri ve buna karşılık Hz. Mûsâ'nın (a.s.) itirazları ve Hızır'la (a.s.) olan ilginç diyalogları geçmektedir. Hızır (a.s.) görünüşte çirkin ve hata olarak gözüken fiillerin iç yüzünü Hz. Mûsâ'ya (a.s.) anlatır ve bunu kendiliğinden yapmayıp Allah'ın emir ve iradesi ile yaptığını söyler.²¹ Kıssanın geçtiği âyetlere baktığımız zaman Hz. Mûsâ'nın (a.s.) başlangıçta ortaya çıkan hadiselerin hikmetini ilk bakışta kavrayamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Kehf sûresindeki bu kıssadan anlaşıyor ki her şey bu âlem ile sınırlı değildir. Bu âlemde görülen ve keşfedilen şeylerin ötesinde bilinmeyen daha birçok şey ve âlem vardır. En bilge insanın

¹³ Ebu İshak İbrahim bin Musa bin Muhammed el-Mexmî eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeydetû Meşhur bin Hasan Âl Süleyman, b.y. Dâru İbn Afân, 1997/1417, 4/208-209; Ayrıca bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 28.

¹⁴ Yûsuf 12/96.

¹⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 28.

¹⁶ el-Kehf 18/65 "Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik."

¹⁷ https://www.muridan.com/tasavvuf-havsa-it-ledun-ilmidir_h444.html Erişim: 25. 04. 2025.

¹⁸ el-Kehf 18/65.

¹⁹ bk. Ebu'l Fida İsmail bin Ömer bin Kesir el-Kureşî el-Basrî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, thk. Sami bin Muhammed Selamê, Darût-Taybe 1999, 5/175; Nasıruddin Ebu Said Abdullah bin Ömer bin Muhammed Abdurrahman el-Mar'shî, Dar'u İhyait-Türas, Beyrut 1998, 3/287.

²⁰ el-Kehf 18/65-82.

²¹ el-Kehf 18/78-82.

dahi bilmedikleri şeylerin olabileceği hatta bilmediklerinin bildiğinden çok olduğu söylenebilir.²²

İşârî tefsire delalet eden âyetler olduğu gibi hadislerden de deliller getirilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası İbn Abbas için yapmış olduğu “Ya Rab, onu dinde fakih kıl (derinleştir) ve ona te’vili öğret!”²³ duası Kur’an’ın anlaşılmasının önemine işaret etmektedir.

Tasavvufi bilgi zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılmaktadır. Sûfînin bütün gayret ve çabası bâtın olan bilgiyi keşfedip “sırta ermek” ve ideal anlamda varlıktan geçmektir. Bâtînî bilginin keşfi te’vile dayanmaktadır. Te’vil sûfî terminolojisinde Kur’an âyetlerinin gizli anlamlarını gün yüzüne çıkarmak için sûfî tarafından yapılan öznel yorumlardır. Bu yorumlama ameliyesinin, kuralları belirlenmiş herhangi bir yöntemle dayandığını söylemek zordur. Diğer bir ifade ile tefsirde işârî yorumların kabul edilmesi için ortaya konulmuş ve genel kabul gören bir takım ilkeler olsa da bu ilkelere her zaman uyulduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Sûfî gizli anlamları açmak, bilgiyi kavranabilir, anlaşılabilir, uygulanabilir bir kıvama getirmek ve çıkarımlarda bulunmak için te’vile yönelir. Bâtînî anlamları zâhire dönüştürmek, gizli manayı açığa çıkarmak, soyut manayı somut bir şekilde açıklamak ihtiyacı sembollerin kullanımını gerektirmektedir. Tasavvufta sembol kullanma nedenini bu anlamlandırma eylemine bağlamak mümkündür. Sembolün kullanılması “yaratılış-varlık-ahiret-dünya” ile ilgili bilgilerin oluşturulup paylaşımını sağlar. Bu yüzden sûfîler sembolleri bilgiyi aktaran bir araç olarak kabul ederler. Sûfîlerin kendi öğretilerini aktarırken kullandıkları her kavram zâhirî anlamından sıyrılıp tasavvufun ana düşünce ve kabulleri göz önünde bulundurularak yeniden anlamlandırılıp sembolleştirilir. Sûfînin kullandığı semboller inancın soyut kısmını temsil eden iman ve aynı zamanda inanç etrafında oluşan düşünce, duygu ve davranışlar dünyasını da temsil eder.²⁴ Bu geniş temsiliyet özelliğindendir ki sembolleri sadece sûfîler değil bunların dışında da birçok kişi kullanmaktadır. Örneğin İhvan-ı Safa gibi bazı gruplar, bâtînîler ve bu gruplardan hiçbirine doğrudan girmeyen

²² Muhammed Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsîr”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 5.

²³ Ebubekir Abdullah bin Muhammed bin Ebi Şeybe el-Kûfî el-Abbâsî, *El-Kitabu’l Musannef Fil-Ehadis ve’l-Âsar, Kitabu’l Fedail*, Lübnan: Dar’ut-Tac, 1409/1995, 3/95; Ayrıca bkz. Ahmed bin Muhammed bin Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995, 3/95.

²⁴ Bahar Akarpınar, “Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”, *Türkbilig* 7 (Ocak 2004), 5.

başka müfessirler de birçok âyeti zâhir manasının dışında sembolik/temsîlî bir dille yorumlamışlardır.²⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de mevcudattan bahseden pek çok âyet bulunmaktadır. Tabiat ile ilgili unsurların açıklamasına da tefsirlerde sıkça yer verilmiştir. Sûfî müfessirlerden birçok zat bilhassa tabiat ile ilgili âyetlerin tefsirini yaparken sembolizmden istifade etmiştir. Sûfilere göre Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan kelime cümle ve lafızların ilk başta insan aklına gelen zâhirî anlamlarının yanı sıra bu anlamların sûfinin marifetullahtaki derecesine göre keşfedebileceği bâtınî manaları da vardır. Sûfinin bu mana mertebesine ulaşabilmesi için bilgi birikimi, düşünme kabiliyeti ve ahlakî bir olgunluğa da sahip olması gerekmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in zâhir anlamına Arapçayı ve zahiri ilimleri bilenler, bâtın anlamına da takva ehli olan ârifler vâkıf olabilir.²⁶

Tasavvuf ehli de diğer felsefî ekol temsilcileri gibi kendilerine has öğretileri, kavramları Kur’an’a isnad etme gereği duymuşlardır. Bunun sonucunda sûfilere özgü bir tefsir tarzı oluşmuştur. Mutasavvıflar tarafından yazılan bu tefsire türüne “işârî tefsir” adı verilmiştir. Konu ile ilgili kapsamlı bir araştırma yapan Yunus Emre Gördük’ün tespitine göre aslında mutasavvıflar tarafından yazılan tefsirlere öteden beri sûfî tefsir denilmiştir. *Menâhilü’l- İrfân* adlı eserin müellifi Zürkânî (ö. 1367/1948) ile beraber “işârî tefsir” şeklindeki tarif kullanılmış ve yaygınlaşmıştır. Nitekim eski klasik eserlerde işârî tefsir diye bir kullanım bulunmamaktadır. Sûfîlerin işaret dedikleri bazı açıklamalar olsa da henüz “işârî tefsir” şeklinde bir kullanım söz konusu değildir.²⁷ Tarihî süreç içerisinde birçok işârî tefsir yazılmıştır. Yazılan bu tefsirlerde sûfîlerin keşf ve ilhamlarına da yer verilmiştir. Bu yönüyle işârî tefsirler diğer tefsir çeşitlerinden yöntem olarak da ayrılmaktadır. Sûfî paradigmanın temelini oluşturan düalist epistemoloji anlayışının tesiriyle Kur’ân-ı Kerîm’in zâhir ve bâtın diye iki yönünün olduğuna, bâtınının ise ancak manevî kemâlata ve ilahî marifete ulaşmış olan âriflerin manevi keşifleriyle elde edileceğine inanılmaktadır.²⁸ Sonraları birden çok tefsir ekolü ortaya çıkmış ve her mezhep imamı veya her âlim, içinde bulunduğu şartlara göre Kur’an’ı tefsir etmiştir. Farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkması ile ilgili Mahmut Ay şu tespitte bulunmaktadır:

“Kur’an âyetlerini birer hammadde, tefsir ekollerini birer atölye, tefsir faaliyetini ise hammaddeyi işleme gibi düşünebiliriz. Her mezhep kendi anlayışına uygun bir ‘işleme

²⁵ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 106.

²⁶ Uludağ, İşârî Tefsir, 23/424-425.

²⁷ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 38-71.

²⁸ Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahr’ul-Medid*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 2.

sistemi' kurmuş ve atölyesine gelen âyetleri bu sistemden geçirerek işlenmiş halde ilmî sahaya sürmüştür. Dolayısıyla atölyelerdeki farklı işleme sistemleri sonucunda ilmî sahada birbirinden çok farklı şekillerde işlenmiş hammaddeler yani tefsir edilmiş âyetler mevcuttur.”²⁹

Her bir ekolün kendi yöntemleri ile âyetleri işleyip sonuçları farklı şekillerde sunması, beraberinde Kur'an'a muhatap olanların onu doğru anlaması problemini doğurmaktadır. Kur'an-ı Kerîm nazil olduğu ilk günden günümüze kadar muhatapları tarafından doğru anlaşılacak istenmiştir. İnsanoğlu sınırlı özellikleri gücü, kudreti ve tüm yönleri ile sonsuz ve sınırsız bir varlık olan yaratıcısının tüm özelliklerini kapsayan bir kavrama sahip değildir. Dolayısıyla insanın Tanrısal gerçekliğe vasıtasız bir şekilde nüfuz etmesi çok zor gözükmektedir. Bu gerçekliğe ancak semboller vasıtasıyla ulaşılabilir. Semboller dolaylı anlatım araçlarıdır. Semboller bu gerçekliklerini toplumsal, duygusal ve nesnel formlardan ödünç almışlardır. Diğer bir deyişle başka bir yolla iletilmesi imkân dâhilinde olmayan bir hakikatin ortaya çıkması ve bu hakikate insanın ulaşabilmesi için semboller birer köprü vazifesi görmüştür. Bu sayede de kutsal tecelli edip onun tecelli ettiği yerlerde şekiller, mitoslar, mekânlar ve ritüeller örnek olarak verilmiştir. İnsan bunlar sayesinde yaşamı bir bütün olarak kavrayıp yaşamın kaynağı ile etkileşime geçer ve bu kaynağın taze, berrak ve saf pınarından su içer.³⁰

İşârî tefsirin Kur'an-ı Kerîm'in anlaşılması açısından bir kritiğe tabi tutularak bir müspet bir de menfî iki yansımasının olduğu düşünülebilir. İşârî tefsir müsbet anlamda Kur'an tefsirine zenginlik ve farklılık katar. Kur'an'ın işârî olarak yorumlanması, Kur'an yorumunun salt literal/lafzî manaların dar sınırlarından kurtulmasına, âyetlerin manalarında derinlik ve farklı ufukların keşfine vesile olabilir. Dolayısıyla âyetin zâhirî manasına muhalif olmayan ve âyetin zâhirî tefsiri önüne geçirilmeyen işârî yorumlar tefsire özgünlük, hareketlilik ve zenginlik katabilir. İşârî yorumları bu açıdan değerlendirmek mümkündür.³¹ İşârî tefsirin olumsuz diyebileceğimiz yansıması ile ilgili olarak işârî tefsirin mahiyeti üzerinde oluşmuş bir fikir birliğinden söz edemiyoruz. İşârî yorumların tefsir sayılıp sayılmayacağı tartışılmaktadır. İşârî yorumlar hissedilen bir duygu ve ilham mı? Onu nasıl kabul etmek gerekir? Yahut fıkıh usulündeki işârâtü'n-nasabilinden lafzın işareti ile ilgili yaklaşımlar olarak kabul edilebilir mi?³² Örneğin Zerkeşî

²⁹ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek” 105.

³⁰ Aliye Çınar, “Paul Tillich’de Din-Sembol İlişkisi”, (2004), 133-134.

³¹ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 103.

³² Mehmet Vehbi Dereli, “İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, DEÜİFD, 34/2011, 138.

(ö. 794/1391) “Sûfîlerin Kur’ân-ı Kerîm tefsirine dair sözlerinin tefsir olmadığını söylemektedir. Bu sözler onların Kur’an tilaveti sırasında hissettikleri duygu ve anlamlar olarak görülebilir.”³³

Neticede işârî tefsir yorumları kimileri tarafından ve bazı yönlerden sakıncalı bulunsa da aslında bu farklı bakış açıları yorum zenginliği olarak kabul edilebilir. Zira hayr-ı kesir için şerrî kalil kabul edilir.³⁴ Nasıl ki her şeyi zâhire hamletmek ve onun neticesinde de doğru yoldan sapmış zâhirî mezhebini ortaya çıkaran tefrit ne kadar zararlı ise aynen bunun gibi her şeye mecaz olarak bakmak ve neticesinde batıl mezhep olan bâtinîyyunun çıkmasına sebep olan ifrat da çok daha tehlikeli ve zararlıdır.³⁵ Bu yüzden ifrat ve tefritten kaçınmak ve dinin özüne uygun bir şekilde hareket etmek akıl, mantık ve hikmetin gereğidir.

1.1. Tezin Amacı ve Önemi

Bu çalışmamızın amacı Kur’an’da geçen tabiatla ilgili kavramların işârî tefsirler tarafından sembolik olarak nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Tezin önemini ise şu şekilde açıklayabiliriz;

İnsanoğlu fitraten medeni olduğu ve dünyaya gözünü açtığı andan beri etrafındaki her şeyle iletişim hâlinde olduğu için bu iletişimin temel vasıtalarından olan ve sözcüklerden meydana gelen dili kullanmaktadır. İnsan kimi zaman duygu ve düşüncelerini aktarmada yetersiz kalabilir. İletişim vasıtası olarak kullanılan aynı zamanda insanın düşünce ve hislerini aktarma vasıtası olan dil çoğu zaman kifâyetsiz kalmaktadır. İşte dilin böyle yetersiz kaldığı durumlarda sembol devreye girerek eksik kalan kısmı tamamlamaktadır.

Sembolizm kavramı dar anlamlı ve geniş anlamlı olmak üzere iki boyutludur. Dar anlamıyla sembolizm; bazı kavramların yerine herkesin anlamakta zorlandığı gizli bir anlam dilinin kullanılmasıdır. Bu açıdan sembolizm hem bir iletişim hem de bir ifade tarzıdır. Bu manasıyla sembolizm, bir şeyi söylerken başka bir şeyin ifade edilmesi şeklinde tarif edilir. Dar anlamından hareketle sembolizmi işârî tefsire uygulamak doğru değildir. Çünkü bu anlamıyla Kur’ân-ı Kerîm’in sembolizm içerdiğini iddia etmek onun

³³ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fî tefsiri’l-kur’an’il-mecîd* (Kâhire: Dr. Hasan Abbas Zeki, 1419), 1/37; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’an*, (Matbaatu İsâ el-Bâbî ve Şurekahu, ty), 2/78.

³⁴ Bedüzzaman Said Nursî, *İşârât-ül İ’caz* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2002), 92; *Mektûbat* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2001), 43.

³⁵ Bedüzzaman Said Nursî, *Muhâkemat* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993), 27.

özüne aykırı olup Kur'an açısından sıkıntılı bir durumdur.³⁶ Kur'an-ı Kerim'in her bir harf ve kelimesinin sembolik anlamlar içerdiğini söylemek, bu bağlamda Kur'an'da herkesin anlayamayacağı şifreler olduğunu iddia etmek; "Biz onu akledesiniz diye Arapça olarak indirdik."³⁷ "İşte biz onu apaçık âyetler olarak indirdik."³⁸ âyetlerine aykırı düşer.

Sembolizmi geniş anlamıyla değerlendirdiğimizde ise birçok kavramın sembolizmin içerisinde yer aldığını görürüz. Bilhassa din, felsefe, edebiyat, mitoloji ve sosyoloji gibi temsili sembollerin kullanıldığı alanlarda sembolizm son derece zengin malzemeler kullanmaktadır. Mesel, istiare, teşbih, mecaz, analoji, kıssa, işaret, renk ve ses gibi anlatım biçimleri kullanılmaktadır. Bu anlamıyla sembolizm özellikle dilsel öğelerde geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.³⁹

Sembolizme hayatın her evresinde rastlayabiliriz. Bilimde, sanatta, edebiyatta ve daha birçok yerde sembolizm karşımıza çıkar. Örneğin her ulusun kendi bağımsızlığını simgeleyen bir bayrağı vardır. Bayrak ulusların bağımsızlığını ve o ulusun belli sınırlar içerisinde bir vatan olduğunu gösteren en önemli sembollerden biridir. Bu sembolik anlam yüklendikten sonra bayrak artık sıradan bir bez parçası olmaktan çıkar. O, temsil ettiği ülkenin saygınlığına ve gücüne iştirak eder. Bu yüzden bayrağa gösterilen saygısızlık veya saygı temsil ettiği ülkeye gösterilen saygı ve saygısızlıktan farkı yoktur. Aynen bunun gibi önemli bir makamı veya mevkii temsil eden kişi/kişiler de temsil ettikleri makam ve kurum sebebiyle bir saygı görecektir.⁴⁰

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kavram ve ifadeler doğada bulunan varlıklar ile özdeşleştirilip bunlara farklı anlamlar yüklenmektedir. Sûfî müfessirler de tabiat ile ilgili bazı âyetleri (örneğin; ağaç, kuş, inek, süt, yılan vs.) tefsir ederken onlara işârî ve sembolik açıdan bakmışlardır. Örneğin selvi ağacının Allah'ın varlığını ve birliğini sembolize ettiğini söylemişlerdir. Bu işârî yorumdan hareketle tevhid bir yol açmışlardır. Selvi ağacı duruşuyla insana âdeta bir tevhid dersi vermektedir.⁴¹ Akan bir nehrin

³⁶ Osman Kabakçılı, "İşâri Tefsirde Sembolizm", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Şubat 2013), 340.

³⁷ Yûsuf 12/2.

³⁸ el-Hac 22 /16; en-Nahl 16/89.

³⁹ Kabakçılı, "İşârî Tefsirde Sembolizm", 341.

⁴⁰ Latif Tokat, *Dinde sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 19.

⁴¹ Kabakçılı, "İşârî Tefsirde Sembolizm" 343.

çıkardığı sesi “Allah diyor” diye yorumlayanlar çıkabilmektedir.⁴² Örneğin Nahl sûresinde zikredilen arı⁴³müttaki mü’min ve süluk ehli şeklinde sembolize edilmiştir.⁴⁴

Bu itibarla işârî/sûfî tefsirlerdeki tabiat ile ilgili âyetleri incelemek işârî/sûfî tefsirlerdeki zengin anlam dünyasının ve diğer zâhirî tefsirlerle olan farkının ortaya çıkmasına katkı sunacağını düşünmekteyiz.

1.2. Konuyla İlgili Yapılan Bazı Çalışmalar

“İşârî tefsirlerde tabiat sembolizmi” adlı çalışmamızı özgün kılan bugüne kadar bu konu ile ilgili direk herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. İşârî tefsir konusunda az da olsa yapılan bazı doktora çalışmaları vardır. Türkiye’de işârî tefsir konusunda tespit edebildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır:

Mehmet Okuyan 1994 *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Ahmet Çelik 1996 *el-Âlûsî’nin Rûhu’l-Meanî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*, Yaşar Kurt 1998 *Nimetullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, Mahmut Ay 2010 *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından ‘el-Bahru’l-Medîd*, Yunus Emre Gördük 2010 *İmam Cafer es-Sadık’a İsnad Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, Mustafa Altunkaya 2012 *Bahru’l-Ulûm Tefsirinin (Ali Semerkandî) Tasavvufî Açısından İncelenmesi*, Nurullah Denizer 2014 *İşârî Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)*, Davut Ağbal 2016 *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de İşârî Tefsir*, Mehmet Selim Ayday 2016 *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Ali el-Bitlisî ve Câmiu’t-Tenzîl ve’t-Te’vil İsimli Tefsiri*, Fatma Gedik 2019 *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, Eyüp İnce 2022 *Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Baklî, Bursevî Tefsirleriyle Mukayesesi* adlı çalışmalardır.

⁴² Bediüzzaman Said Nursî bu konuda her bir varlığın kendine has bir ses çıkardığı ve bunun da kendi dilleri ile Allah’ı tesbih olduğunu zikretmektedir. “Dinle, havadaki demdeme kuşlardaki civcive, yağmurdaki zembere, denizdeki gamgama, ra’dlardaki rakraka, taşlardaki tıktıka birer mânidar nevaz. Terennümât-ı hava, naarât-ı ra’diye, nağamât-ı emvac, birer zikir-i azamet. Yağmurun hezcâtı, kuşların seceâtı birer tesbih-i rahmet, hakikate bir mecaz. Eşyada olan asvat birer savt-ı vücuttur; ben de varım derler. O kâinat-ı sâkit birden söze başlıyor: “Bizi câmid zannetme, ey insan-ı boşboğaz!” Tuyurları söyledirir ya bir lezzet-i nimet, ya bir nüzul-ü rahmet. Ayrı ayrı seslerle, küçük âgazlarıyla rahmeti alkışlarlar. Nimet üstünde iner, şükür ile eder pervaz. Remzen onlar derler: “Ey kâinat, kardeşler! Ne güzeldir halimiz.” Şefkatle perverdeyiz, halimizden memnunuz.” Sivri dimdikleriyle feza saçıyorlar birer âvâz-ı pür-naz. Güya bütün kâinat ulvî bir musikidir; iman nuru iştir ezkâr ve tesbihleri. Zira hikmet reddeder tesadüf vücudunu; nizam ise tard eder ittîfak-ı evham-saz.” Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007), 744-745.

⁴³ en-Nahl 16/68-69.

⁴⁴ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî es-Sülemî, *Tefsiru’s-sülemî - Hakaiku’t-tefsir* (Beyrut/Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1421), 1/368-369; Abdüsselam b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Berrecân, *Tefsiru İbn Berrecân: Tenbîhü’l-efhâmîlâ tedebürü’l-kitabi’l-hakîm ve ta’arrufi’l-âyati ve’n-nebe-i’l-azîm* (Lübnan/Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1971), 3/323-324; Necmeddîn-i Kübrâ - Alaüddeve Simmanî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye fî tefsiri’l-işârî es-sûfî ve ayn’ul-hayat* (Beyrut/Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971), 4/44.

Sembolizmle ilgili yazılan tezler incelenmiş olup konumuz ile ilgili bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu konuda tespit edebildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Ömer Faruk Yavuz (2000) *Kur'an'da Sembolik Dil*, Latif Tokat (2002) *Dinde Sembolizm*, Tahir Uluç (2005) *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, Maşallah Turan (2006) *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*

Ülkemizde bakir bir alan olmasından ötürü sınırlı da olsa işârî tefsir ile ilgili kaleme alınan bazı eserler mevcuttur. Bu sahadaki eserlerin başında Süleyman Ateş'in yazdığı *İşârî Tefsir Okulu* adlı çalışması gelmektedir. Bu eserin bir nevi temelini oluşturan ve aynı zamanda Süleyman Ateş'in doktora tezi olan 1969 yılında basılan *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* adlı çalışması da bu konuda yazılan önemli eserlerdendir.

Daha önce bu konuda yazılanları yeterli göremediğini belirten Ateş, işârî/tasavvûfî tefsir hareketinin doğuşundan şu ana kadar esaslı bir araştırmaya tabi tutulmadığını, heer ne kadar Goldziher'in (ö. 1921) *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî* adlı eserinde, Zehebi'nin (ö. 1977) *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'da, Subhî Salih'in (ö. 1986) *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*'ında tasavvufî tefsire yer verilmişse de kitabın sadece bir bölümüne sığdırılmaya çalışılan bu bilgilerin yüzyıllarca işlenmiş bir tefsir anlayışını layıkıyla vuzuha kavuşturmaktan uzak kaldığını söylemektedir. Ayrıca bu müelliflerin konuyu sadece genel bir bakış açısıyla ele aldığını, bu yüzden tefsir tarihindeki boşluğu doldurmak gayesiyle çalışmalarını tefsirin tasavvuf kısmına hasrettiğini ifade etmektedir.⁴⁵

Ateş, söz konusu eserinin giriş kısmında, “tasavvuf”, “tasavvufun ortaya çıkışı”, “İşârî tefsir”, “işârî tefsirin şer'i yönü” gibi ana konulara yer vermiş, hemen ardından Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) Muhammed Fevzi Efendi'ye (ö. 1318/1900) kadar birçok sûfî müfessirin biyografileri, eserleri ve tefsirdeki metotları hakkında kronolojik bilgiler vermiştir. En son bölümde de işârî tefsirin sorunlarına ve te'villerine yer verilmiştir. Bu nedenle Ateş'in çalışması farklı eserlerde icmalen değinilen işârî tefsir konusunu ve işârî tefsirleri tafsilatlı bir şekilde açığa kavuşturma gayretinin bir sonucudur. İşârî tefsir sahası ile ilgili kaleme alınan bir diğer eser Yunus Emre Gördük'ün 2013 yılında basılan *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* adlı çalışmasıdır. Bu eser 2022 yılında, ilk halinin yaklaşık 4 katı bir hacimle ve “İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir” adıyla beş bölüm halinde, çok daha mufassal bir şekilde neşredilmiştir.⁴⁶ Gördük'ün eseri birkaç yönden Ateş'in eserinden ayrılır. Süleyman Ateş ve ondan sonraki dönemlerde bu

⁴⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 9; Ayrıca bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 11.

⁴⁶ Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşari Tefsir* (İstanbul: Kitabî, 2023), 1-704.

saha ile ilgili gerek doğrudan gerekse dolaylı bir şekilde eser kaleme alan, ansiklopedi maddesi yazan, kitap ve makale çalışması olan müelliflerin icmalen ele aldığı işârî tefsirin “meşruiyeti”, “mahiyeti”, “tasavvuf ile ilişkisi”, “makbuliyet şartları”, “işârî tefsir-bâtınî tefsir ilişkisi” vb. meseleleri Gördük tafsilatlı bir şekilde ele almıştır.

İşârî tefsir ve sembolizm konusuna bazı akademik çalışmalarda yer verildiği de görülmektedir. Davut Ağbal’ın *İbn Arabî’de İşârî Tefsir* adlı doktora çalışması bunlardan biridir. Bilindiği üzere İbn Arabî (ö.638/1240) sûfî kültür ve düşüncesinin gelişiminde çok önemli bir yere sahiptir. Onun manevî yönünün yanı sıra ilmî ve felsefî altyapısının çok kuvvetli olması onu kendi emsallerinden ayırmaktadır. Bu sebeple sûfî kültür ve düşüncesinde derin izler bırakmıştır. İşârî tefsirde rivâyet bilgisi önemli olduğu kadar sûfînin derin keşf ve tecrübesinin de önemli bir katkısı vardır. Ağbal’ın bu çalışmasını benzerlerinden farklı kılan yönü konuyu bir tefsir problemi olarak görmesidir. Ona göre Kur’an çok kapsamlı bir kitap olup farklı düzeylerdeki muhatap kitlesine seslenmektedir. Böyle olunca Kur’an’ın zahirî ile ilgilenen bir tefsir gayreti, Kur’an’ın nazil olduğu ortam ve dil vb. hususiyetler nazara alınarak bir yorum yapılmalıdır. Aynı şekilde Kur’an’ın bâtınî yorumunun da bu yorumun metot ve boyutu ile paralellik arz etmesi gerekir. Eser şu soruya cevap aramak için kaleme alınmıştır: İslâm düşünce tarihinde önemli rol oynayan Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Kur’an’ı anlama ve yorumlama metodu ile bu metodun tefsir ilmi içerisindeki yeri ve kıymeti nedir?⁴⁷ Tezin adından da anlaşıldığı gibi eser bu konuyu Muhyiddin İbnü’l-Arabî etrafında ele almaktadır. Bu yüzden işârî tefsiri sadece bir şahsın görüşleri doğrultusunda ele alıp incelediği için bir yönüyle eksiktir. Ancak Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin işârî tefsir yönünü merak edenler için doyurucu bilgiler verip bu sahadaki büyük bir boşluğu da doldurmaktadır. Sonuç olarak İbnü’l-Arabî’nin işârî tefsire getirdiği farklı bakış açısını ele almaktadır. Bu meyanda işârî tefsirin, sûfînin bizzat yaşayıp tecrübe ettiği öznel, test edilemeyen ve doğrulanamayan bir hal olarak sûfîyi bağladığını söylemektedir.⁴⁸

⁴⁷ Davut Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 18-19.

⁴⁸ İşârî tefsir ile ilgili yapılan bazı tezler için ayrıca bk. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri (Doktora Tezi)* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969); Abdülhakim Yüce, *Fahru’l-din er-Razî’nin Mefâtihi’l-Ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992; Ahmet Çelik, *el-Âlûsî’nin Rûhu’l-Me’anî İsimli Eserinde “İşârî Tefsir”* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Fatma Çalık, *Rûhu’l-Beyân’da İşârî Tefsir Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Talip İçöz, *Envaru’t Tenzil ve Esraru’t Te’vil’de İşârî Tefsir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Gökçen Kalkan, *Ğaraibu’l Kur’an ve Reğaibu’l Furkan’da İşârî Tefsir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Hasan Hüseyin Yeşil, *Ebû İshak es-Sa’lebî ve İşârî Tefsir* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Sembolizm konusunda yapılan diğer bir akademik çalışma Latif Tokat'ın *Dinde Sembolizm* adlı çalışmasıdır. Eser, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında sembol kelimesinin etimolojisi, sembol ve işaret, insanın sembol yapma özelliği, dini sembolizm ve din dili konuları ele alınmıştır. Tokat bu eserinde “dinî sembolizm” düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle din fenomeninin ne olduğu sorusunun cevaplandırılması gerektiğini ifade eder. Böyle olduğu takdirde din dilinin doğru anlaşılacağını söyler. Tokat, dilin aşkın alanı ifade ederken yetersiz kaldığı ve bir tecrübenin ifadesi olan din dilinin sembolik olduğunu ve sembolik öğeler içerdiğini söyler. Bu yüzden din sadece dil ile ifade bağlamında değil, aynı zamanda iman esasları başta olmak üzere ahlak, muamelat ve ibadete dair kuralları ve ilkeleri ile eylemsel ve nesnel öğeleri ile de semboliktir ve bir bütün gibi değerlendirmek gerekir.⁴⁹

Sembolizm ile ilgili bir diğer çalışma Maşallah Turan'ın “Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları” adlı akademik çalışmasıdır. Turan'ın bu çalışması giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde sembol ve sembolizm kavramlarının tahlili, sembolizmin anlam dünyasını meydana getiren kelimeler, sembolizm-hermenötik ve sembolizm-tarihsellik konuları ele alınırken birinci bölümde batıda sembolizm, İslâm dünyasında sembolizme yönelik konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Kur'an'ın anlatımındaki sembolik unsurlardan mecaz, kinaye ve tariz konuları incelenirken son bölümde de Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserinde âyetlere getirdiği bazı sembolik yorumların tenkit ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

İşârî tefsir ile ilgili doktora tezleri incelendiğinde, bu çalışmaların genel olarak işârî ve sûfî müfessirlerin eserlerini konu aldıkları görülmektedir. Bu tezlerde, işârî tefsirin tanımı, meşruiyeti, ilgili müfessirin hayatı, takip ettiği metodu ve tasavvufun temel kavramları ele alınmaktadır. Ancak, işârî/sûfî tefsirlerde geçen tabiat unsurlarının anlamı ve bu unsurlara müfessirler tarafından yüklenen sembolik anlamlar ile ilgili bir eksiklik söz konusudur.

Çalışmamız işârî/sûfî tefsirlerde tabiat ile ilgili âyetlere yüklenen sembolik anlamları ele almayı hedeflemektedir. Müfessirlerin bu konuyla ilgili yorumları incelenmiş kendi aralarında mukayese edilmiş benzer ve farklı yönler tespit edilerek tefsir literatüründeki bu eksikliği az da olsa kapatmayı amaçlamaktadır.

⁴⁹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 258-260.

1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamız iki ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde işârî/sûfî tefsirin mahiyeti, meşruiyet, makbuliyeti ele alınmıştır. İşârî tefsir denilince genelde iki farklı tutum ile karşılaşılmaktadır. İşârî tefsiri koşulsuz ve şartsız destekleyenler ile işârî tefsiri bazı yönlerden eleştirenler olmak üzere iki farklı görüş bulunmaktadır. Ayrıca bu bölümde işârî tefsire yöneltilen tenkitler ele alınıp incelenmiştir.

Araştırmamızın asıl konusunu oluşturan ikinci bölümde, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan tabiat unsurlarının (ağaç, dağ, inek, koyun, at, bal arısı, su, altın, gümüş gibi) işârî tefsirlerde hangi sembolik anlamlarla ifade edildiği ele alınmıştır. Bu bölüm, konunun detaylı incelenebilmesi için kendi içinde alt başlıklara ayrılmıştır. Araştırmamızda öncelikli olarak tasvirici/betimleyici bir yöntem kullanılmıştır. İşârî tefsirlerdeki tabiat ile ilgili yorumlar tahlil edilerek konu incelenmiştir. Tezimizin ana konusunu teşkil eden işârî tefsirlerde tabiat sembolizmi iki ana başlık altında ele alınmıştır. Cansız varlıklar, kıymetli madenler ve taşlar şeklinde alt başlıklara ayrılarak, canlı varlıklar ise hayvanlar ve bitkiler alt başlıkları adı altında konu tahlil edilmiştir. İşârî tefsirler kendi aralarında karşılaştırılarak müfessirlerin tabiat ile ilgili âyetlere yüklemiş oldukları sembolik anlamların benzer ve farklı yönleri ortaya çıkarılarak birbirleriyle mukayese yapılmıştır.

İşârî/sûfî tefsirlerde tabiatı konu edinen âyetler nasıl ele alınmış? İşârî/sûfî tefsirlerde tabiat ile ilgili âyetler yorumlanırken hangi metot kullanılmış? Yapılan bu yorumların sıhhat derecesi nedir? Bu yorumların tefsire katkısı ne olmuştur? Bu ve daha bunlar gibi birçok sorunun cevabı bu tezimizde ele alınmaya çalışılmıştır.

Araştırmamız, üstte zikredilen ve genel çerçevesini sorular ile şekillendirdiğimiz tarzda ele alınıp incelenmiştir. Bu itibarla tasavvuf ve tefsirin araştırma alanlarına giren konular ele alınarak her iki ilim dalının farklı bakış açıları gözler önüne serilmektedir. Bu konuda sûfîlerin, Kur'an'dan sadece havas tabakasının istihraçta bulunabileceğini söylemeleri, buna mukabil müfessirlerin sûfîlerin yorumlarını zâhirî düzeye taşıma ve sınırlandırma çabaları ister istemez bu tarz çalışmaların içeriğini gerilimli noktalara taşıdığını söylemek gerekir. Bu durum karşılıklı bir iletişim eksikliği olduğuna işaret edip bu ve benzer sorunlardan kaynaklanan önyargılardan arınmak gerektiğini bizlere hatırlatmaktadır. Meselenin ilmî usullerle tespit ve tahliline odaklanmayı amaçlayan çalışmamız, bu açıdan oldukça önemlidir. Bu mütevazı çalışmamızla İslâm düşünce birikiminin zengin mirasına katkı sunmayı hedeflemekteyiz.

1.4. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın birinci bölümünde İşârî tefsirin tanımı, makbuliyet şartları ve meşruiyetini ele alırken Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) *el-Burhan fî ulum'il Kur'an*'ı, Suyutî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkan fî ulumi'l Kur'an*'ı, Zürkanî'nin (ö.1367/1948) *Menahilu'l irfanı*, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) *et-Tefsir ve'l müfessirun*'u bunların yanı sıra Şatıbi'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafakat*'ı, tezimizi hazırlarken başvurduğumuz temel kaynaklardan bazılarıdır. Bunların yanında işârî tefsir ve sembolizm ile ilgili Türkçe yazılan bazı eserlerden de istifade edilmiştir. Türkçe olarak yazılan eserlerin başında ise bu sahada yazılan ilk eser de diyebileceğimiz Süleyman Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu* adlı çalışması gelmektedir. Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir (Mâhiyeti, Meşrûiyeti, bâtinî Yorumdan Farkı)* adlı çalışmasıdır. Her iki kitap da bu konuda büyük bir boşluğu dolduran önemli çalışmalardandır.

Tezimizin planını şekillendirirken daha önce işârî tefsirler ve sembolizm üzerine yapılmış olan bazı akademik çalışmalar incelenmiştir. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinden tezimiz ile ilgili bölümlerinden ve birçok kaynaktan istifade edilmiştir.

İşârî tefsiri uygulama sahasına soğanlar tasavvuf ehli olduğu için çalışmalarımızın muhtevası ve konumuz gereği tasavvuf düşüncesi ile ilgili bazı açıklamalar yapma gereği duyulmuştur. Bu yüzden Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lum'a*'sı, Kelebazî'nin (ö.380/990) *et-Taarruf*'u, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risale*'si, gibi mutasavvıfların eserlerinden istifade edilmiştir. Sembolizm çok zengin bir anlam dünyasına sahip olduğu için bu konuda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhat-ı Mekkiye*'sinden, Mevlâna Celâleddin'in (ö. 672/1273) *Mesnevi*'sinden, edebiyat ve felsefe alanında sembolizm ile ilgili yapılan bazı akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir.⁵⁰

⁵⁰ Bkz. Galip Atasağun, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dini Semboller* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Milây Köktürk, *Ernest Casser'de Sembol ve Sembolik Formlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Özlem Karmen, *Rene Guenon'da Dini Sembolizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Besime Beste Keçeci, *Âşık Şiirinde Hayvan Sembolizmi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Muhammed Orhan Yardımcı, *Dini Nitelikli Sembollerin Psikososyal Etkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ebru Cırık, *Cengiz Aytmatov Eserlerinde Evrensel Semboller* (Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

Konumuz işârî/sûfî tefsirler olunca doğal olarak işârî/sûfî tefsirlerden istifade edilmiştir. Konumuzun başlığı geniş bir alanı kapsadığı için bazı işârî/sûfî tefsirlerle sınırlı tutulmuştur. Biz de bu nedenle ehline de malum olduğu üzere işârî/sûfî tefsir ekolü içinde en çok rağbet edilen tefsirler seçmeye gayret edilmiştir . Bu tefsirleri seçerken ayrıca bazı hususlara da dikkat edilmiştir. Diğer tefsir kitaplarına nazaran az da olsa birden çok işârî/sûfî tefsirin olması bizleri kaynak seçiminde de seçici olmaya zorladı. Çalışmamız esnasında istifade ettiğimiz belli başlı işârî/sûfî tefsirler şunlardır:

Tezimizi hazırlarken başvurduğumuz kaynakların başında önde gelen sûfîlerin başında yer alan ve âlim bir zat olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) “*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*” adlı eseri gelmektedir. Bu eser işârî/sûfî tefsir sahasında yazılan ilk eser kabul edilmektedir. Eser sohbet esnasında Tüsterî'ye sorulan sorular çerçevesinde âyetlere yaptığı yorumların müntesipleri tarafından derlenip yazıya geçirilmesi neticesinde oluşmuştur. Fakat bu eserde her sûrenin tümüne değil de belli başlı âyetlere hatta çoğu zaman bu âyetlerin sadece belli bir kısmına yönelik işârî/sûfî yorumlar yer almaktadır. Bununla beraber eserde zâhir mana göz ardı edilmemiş bilakis birçok âyette önce zâhir anlam zikredildikten sonra işârî manaya geçilmiştir. Kimi âyetlerde de işârî bir mana verilmeyip sadece zâhir anlamla yetinilmiştir. Bu mezkûr özelliklerinden dolayı bilhassa işârî/sûfî tefsir sahasında yazılan ilk eser olarak kabul edildiği için “*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*” adlı eseri çalışmamızda kaynak olarak seçilmiştir.

Araştırmamızda yararlandığımız bir diğer eser Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) “*Hakaiku't-tefsir ve Tefsiru's-Sülemî*” adlı eseridir. Bu eser kendinden önceki işârî yorumları aktarmakla işârî/sûfî tefsirler için zengin bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.⁵¹ Diğer bir ifadeyle sûfîlerin Kur'ân-ı Kerîm âyetleri üzerindeki yorumlarını derleyen bu sahadaki ilk kapsamlı çalışma niteliğini taşımaktadır.⁵²

Süleyman Ateş, Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsir* adlı eserinin işârî tefsir ile ilgili en önemli kaynak olduğunu söylemektedir. Çünkü mutasavvıfların yorumlarını derleyip toplayarak bunların kaybolmasını engelleyerek ilme büyük hizmet etmiştir. Böylelikle o zamana kadarki mutasavvıfların Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki düşünce ve hissiyatları hakkında bilgi sahibi olmanın önü açılmıştır. Sülemî bu hususta Taberî ile kıyaslanabilir.

⁵¹ Mehmet Selim Ayday, “İşârî Tefsir Mukaddimeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî Örneği”, *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1117.

⁵² Süleyman Ateş, “Hakâiku't-Tefsir”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997), 15/163-65.

Zira Taberî'nin zâhir tefsir sahasında yaptığını Sülemî sûfî/işârî tefsir sahasında yapmıştır. Ayrıca Taberî nasıl zâhir tefsirin kaynağı olarak gösteriliyorsa aynı şekilde Sülemî de işârî/sûfî tefsirin kaynağı olarak gösterilmektedir.⁵³ İşte bu mezkûr özelliklerinden dolayı Sülemî'nin *Hakâku't-tefsiri* tezimizi yazarken müracaat ettiğimiz temel kaynaklardan biri olmuştur.

Tefsir ve tasavvufun buluşmasıyla ortaya çıkan işârî tefsir geleneğinin öncü ve en güçlü isimlerinden bir diğeri Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'dir. (ö. 465/1072) O'nun *Letâifü'l-işârât* adlı tefsiri, bilginin ancak Kur'an ve Sünnet ekseninde meşruiyet kazanabileceği kuralını benimseyen ve Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden mutedil yapısıyla, zâhirî ve bâtinî anlam dengesini muhafaza eden örnek bir eser olarak kabul edilmektedir. İşârî/sûfî bir tefsir olan *Letâifü'l-işârât*'ın metodu, doğal olarak, işârî/sûfî bakış açısının ve tasavvuf prensiplerinin Kur'an-ı Kerîm âyetleri ile ilişkilendirilerek yorumlanmasıdır. Bu yüzden *Letâifü'l-işârât* okunurken tasavvufun konularından büyük küçük her meselenin Kur'an'da bir dayanağı olduğu hissettirilir.⁵⁴

Kuşeyrî bu eserini Sülemî'nin *Hakâku't-tefsir*'ini örnek alarak yazmıştır. Fakat onun bu eseri ondan çok daha kapsamlı ve daha düzenli bir eserdir. Nitekim Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ı bazı âyetler hariç Kur'an-ı Kerîm'in tümünü neredeyse âyet âyet tefsir etmiştir. Bu bakımdan Kuşeyrî'nin bu eseri ilk tasavvufî tefsir olarak zikredilebilir.⁵⁵ Bu yüzden araştırmamızı yaparken Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ı istifade ettiğimiz bir diğer kaynaktır.

Tezimizi yazarken istifade ettiğimiz bir diğer eser Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisü'l-beyân* adlı tefsiridir. Rûzbihân-ı Baklî sûfîlerde fazilet sahibi bir zattır. Kur'an-ı Kerîm'in işaretlerini kendi makamına göre göstererek bu eserini yazmıştır. Baklî “âlimlerin bürhanı”, “âriflerin sultanı”, “âşıkların misâli” ve “abdalların serveri” gibi unvanlarla anılagelmiştir. O da çoğu sûfî gibi Hızır'ın müridlerindendir. Bir defasında ilâhî sıfatların güzelliğini tefekkür ederek geçirdiği hayalî bir gecenin sabahında dünya ona tamamen ilâhî hakikatlerle dolu olarak görünmüştür. Bunun üzerine kendinden geçen Baklî ilâhî tecellîye ve Allah ile buluşma hâline mazhar olmuştur. Tasavvuf yöntemi ile yazmış olduğu ve Ömer

⁵³ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 92.

⁵⁴ Haydar Bekiroğlu, “Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası”, *Journal* 6/12 (2017), 89-119.

⁵⁵ Faysal Yıldırım, *Sülemî'nin Hakâku't-Tefsiri ile Kuşeyrî'nin Letâifü'l-işârâtında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 92.

Nasûhî Bilmen'in (ö. 1883-1971) ifadesiyle okunması kalbe ferahlık veren *Arâisü'l-beyân* adlı Arapça bir tefsiri vardır.⁵⁶

Rûzbihân-ı Baklî'nin *Arâisü'l-beyân* adlı eseri işârî/sûfî tefsir tarihinde tasavvuf dönemi tefsir kitaplarının ilklerinden kabul edilir. Bu dönem telif edilen tefsir kitaplarının kendisinden önceki zühhd dönemi tefsirlerinden en belirgin farkı ise âyetlerin yorumlanmasında tasavvufa ait terimlerin kullanılmaya başlanmasıdır.⁵⁷ Bu yüzden Baklî bu tefsirinde tamamen Kur'an âyetlerinin işârî/bâtınî manalarına odaklanarak bu eserini yazmıştır. Baklî, âyetlerin işârî tefsirini yaparken sâlikin Yüce Allah'a olan yolculuk sürecini yani seyrüsülûkü merkeze alarak yorumlar yapmaktadır. Bu nedenle onun tefsiri hakikat yolcusunun ayrıntılı bir vuslat yolu rehberi niteliğinde görünmektedir.⁵⁸ Bu itibarla tezimizi yazarken Baklî'nin *Arâisü'l-beyânı* istifade ettiğimiz temel kaynaklardan biri olmuştur.

Araştırmamızı yaparken başvurduğumuz bir diğer eser Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kendi sözlerinden derlenmiş olan ve *Fütuhât-ı Mekkiye*'de geçen âyetlerin yorumunun bir araya toplatıldığı *Rahmetü'n-miner-Râhmân* adlı eseridir. Konumuz olan tabiat âyetleri ile ilgili çok fazla sembolik yoruma rastlamasak da ilgili olan yerlerde gerekli alıntılar yaparak *Rahmetü'n-miner-Râhmân* adlı eserden istifade etmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerindeki ve bilhassa *el-Fütuhât-ı Mekkiye* kitabındaki yazılarından da anlaşıldığı kadarıyla gayet mütefekkir bir müfessir ve te'vilcidir. Bu eserinde bir kısım Kur'an âyetlerinin içerdiği işaret ve dakik yorumları hakikat diliyle tasavvuf neşvesi ile pek ince bir şekilde yorumlayıp te'vil etmeye çalışmıştır. Bazı âyetlerin işaret ve delaletlerini fehmetme konusunda dil kurallarına uymayarak diğer müfessirlerden ayrılmış olduğu da görülmüştür.⁵⁹

Çalışmamızda başvurduğumuz bir diğer sûfî müfessir tasavvuf alanında önemli eserler kaleme almış bir ilim adamı olarak dikkati üzerine çeken Necmeddîn-i Kübrâ'nın

⁵⁶ Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014); Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşari Tefsir* (İstanbul: Kitabî, 2023), 334-335.

⁵⁷ Eyüp İnce, *Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Baklî, Bursevî Tefsirleriyle Mukayesesi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 222; Adnan Arslan - Vedat Yetkin, "Klasik İşârî Tefsirlerde Bazı Kevnî Unsurlar ve Tabiat Olayları", *Eskişeyi* 54 (Eylül 2024), 1317; Mehmet Demir, *Rûzbihan Baklî ve Arâisü'l-Beyân İsimli Tefsirindeki Metodu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); M. Nazif Şahinoğlu, *"Arâisü'l-Beyân"*, "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi", (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), 265.

⁵⁸ Abdulvehap Erin, "Baklî'nin 'Arâ'isü'l-Beyân'ında Marifet Kavramı", *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 7/3 (Ekim 2023), 493-511; Mehmet Demir, *Rûzbihan Baklî ve Arâisü'l-Beyân İsimli Tefsirindeki Metodu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/96-97.

(ö. 618/1221) başlayıp Alauddevle Simnânî'nin (ö. 736/1336) tamamladığı ve işârî tefsirler arasında müstesna bir konuma sahip olan *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'i'l-mesânî* diğer bilinen adıyla '*Aynü'l-hayât*' ve "*et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* isimli eseri de başvurduğumuz kaynaklardandır.⁶⁰ Bu eser, tasavvufî yorum içeriği bakımından zengin olmasının yanı sıra, lafzî ve zâhirî anlamları da kapsamlı bir şekilde ele almasıyla dikkat çekmektedir. Necm sûresinin ilk ayetlerine kadar ulaşan Kübrâ, bu noktada vefat etmiş ve eserin kalan kısmı, başta Alauddevle Simnânî olmak üzere farklı kişiler tarafından tamamlanmıştır. Kübrâ'nın bu tefsiri tasavvufî düşünce açısından önemli bir kaynak teşkil etmekte ve sonraki nesil ilim adamları üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır.⁶¹

Necmeddîn-i Kübrâ, eserinin mukaddimesinde, tefsirindeki anlam ve hakikatlerin nadide inciler gibi değerli olduğunu ifade etmektedir. Bu mana inceliklerini, Kur'an denizine dalarak kırk yıl süren bir çaba sonucunda elde ettiğini vurgulayan Kübrâ, kendisinden önce, sadece birkaç kısa tefsir dışında, bu ince mânaları içeren kapsamlı bir tefsirin kaleme alınmadığını belirtmektedir. Ona göre, Kur'an'daki bu derin anlamlar ve hakikatler, herkes tarafından görülemeyecek kadar özeldir. Kübrâ, Kur'an-ı Kerîm'in hem zâhirî hem de bâtinî mânaları üzerinde durarak, önceki tefsirlerden birçok alıntı

⁶⁰ Zehebî'ye göre Dâye'nin yazdığı dokuz ciltlik tefsîr ile Alâüddevle es-Simnânî'nin (v. 736/1336) onu tamamlayan bir ciltlik tefsîrine "*et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*" adı verilmiştir. Bilmen, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'yi Necmüddin-i Kübrâ'ya izâfe etmiştir. Mehmet Okuyan, *Bahrü'l-Hakâik*'in Dâye'ye âit hacimli bir tefsir olup *Aynu'l-Hayât* ve *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* isimleriyle de anıldığını; Zâriyât sûresinin 18. ayetinde sona eren eserin yine bir Kübrevî şeyhi olan Simnânî tarafından tamamlandığını söylemektedir. Süleyman Ateş ise bugün "*Kübrâ Tefsîri*" diye gösterilen nüshaların Dâye'ye âit olduğunu belirtmiştir. Ona göre "*Aynu'l-Hayât*" Kübrâ'ya, "*Bahrü'l-Hakâik*" Dâye'ye atfedilmiş olmasına rağmen iki eser de aynıdır. Hem zâhirî hem de bâtinî açıklamaların yapıldığı *Bahrü'l-Hakâik*'dan özetlenen *Aynu'l-Hayât*'a sadece bâtinî izahlar alınmıştır. Kezâ Hamit Algar bu konuda, Necmüddin-i Kübrâ'ya atfedilen '*Aynü'l-Hayât* isimli tefsirin aslında onun müridi Necmüddin-i Dâye'nin *Bahrü'l-Hakâik* ve'l-Me'ânî adlı eseri olduğunu belirtmektedir. Ona göre karışıklık Kübrâ ve Dâye'nin aynı adı taşımalarından kaynaklanmaktadır. Böylece Algar da Zehebî, Okuyan ve Ateş'i teyit etmektedir. Netice itibarıyla 2009'da Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından yapılan 6 ciltlik baskıda eserin müellifleri Necmüddin el-Kübrâ ve Alâü'd-Devle es-Simnânî olarak gösterilmiştir. Bütün cilt kapaklarının üst tarafında *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* yazmakta, müellifin Necmüddin el-Kübrâ olduğu belirtilmektedir. Cilt kapaklarının alt tarafında ise *Aynu'l-Hayât* yazmakta ve bu adla anılan eserin Simnânî'ye âit tetimme olduğu belirtilmektedir. Kezâ 6. cildin iç kapağında diğer ciltlerden farklı olarak büyük harflerle yazılan *Aynu'l-Hayât* ismiyle, tetimmenin bu cilt olduğu belirtilmiştir." Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: Mektebeti Vehbe, 1431/2009), 2/290-291; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/498; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1974), 142; Hamid Algar, "*Necmeddîn-i Kübrâ*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 500; Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 126. Bizde bu çalışmamızda matbu baskıyı esas alıp Necmeddîn-i Dâye yerine Necmeddîn-i Kübrâ yazdık.

⁶¹ Mehmet Okuyan, "*Bahrü'l-Hakâik* Tefsiri ve Müellifi Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 97-129.

yapması sebebiyle eserini okuyanların başka bir tefsire ihtiyaç duymayacaklarını savunmaktadır.⁶²

Kübrâ'nın eserinde izlediği metodolojiye bakacak olursak çok dikkat çekicidir. Öncelikle âyetlerin zâhirî mânalarını ele alarak, gramer açısından gerekli gördüğü açıklamaları sunmakta; bu bağlamda, alanında otorite kabul edilen şairlerin şiirlerinden örnekler getirerek kendi görüşlerini pekiştirmektedir. Ardından, bâtinî yani tasavvufî mânalara geçiş yaparak, okuyucuya daha derin bir anlayış sunmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşımı hem tefsir geleneğine katkı sağlamakta hem de tasavvufî düşüncenin zenginliğini ortaya koymaktadır. Kübrâ'nın bu eseri hem akademik çalışmalar hem de ruhsal derinlik arayışları için önemli bir kaynak teşkil etmektedir.⁶³

Tezimizde başvurduğumuz bir diğer kaynak da Abdürrezzâk Kâşânî'ye (ö. 736/1335) ait *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'dır.⁶⁴ Aynı zamanda *Te'vîlü'l-â-yât* ve *Te'vîlât-ı Kâşâniyye* olarak da bilinen bu eser, geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavramlar ve terimlerle şekillenen tasavvufî bir tefsirdir. Bu bağlamda eser Abdullah et-Tüsterî ile başlayıp Sülemî'nin *Hakâ'iku't-tefsîr* adlı çalışmasıyla devam eden işârî tefsir geleneğinden farklı bir karakter arz etmektedir. Bu farklı özelliğinden dolayı çalışmamızda başvurduğumuz temel kaynaklardan biri de *Te'vîlât-ı Kâşâniyye* adlı eserdir.⁶⁵

Te'vîlâtü'l-Kur'an, Kur'an'ın tüm âyetlerini değil, belirli sûreler çerçevesinde seçilmiş âyetleri ele alarak tefekkürî bir yorumlama süreci sunmaktadır. Bu yaklaşım, metnin hermenötik boyutunu öne çıkarırken, aynı zamanda tasavvufî düşüncenin dinî metinlere yansımaları da gözler önüne sermektedir. Eserin içeriği, okuyucuya tasavvufî bir perspektiften Kur'an'ın anlam katmanlarını keşfetme imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, sadece bir tefsir çalışması olmanın ötesinde, ruhsal bir yolculuğa davet eden bir metin olarak ta değerlendirilebilir.⁶⁶

Araştırmamızı yaparken başvurduğumuz bir diğer kaynak İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân* adlı tefsir kitabıdır. Bu eseri seçmemizin nedeni

⁶² Necmeddîn-i Kübrâ-Alaüddevle Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye fî tefsiri'l-işâri es-sûfî ve ayn'ul-hayat* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/3-5.

⁶³ Hamid Algar, "Bahrü'l-Hakaik ve'l Meanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/515-516.

⁶⁴ Matbu tercüme nüshasında "Te'vîlâtü'l-Kur'an" müellifi, Kemaleddin Abdürrezzak Kâşâniyyüs Semerkandî şeklinde yazılmıştır. Fakat bu hatalıdır. Biz de Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde geçen "Abdürrezzâk Kâşânî", ismini kullanmayı tercih ettik.

⁶⁵ Mehmet Kaya, "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu", *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 107-135.

⁶⁶ Süleyman Uludağ, "Abdürrezzâk Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2022, 25/5-6.

Osmanlı döneminde medreselerde okutulan önemli tefsirlerden biri oluşudur. Bilmen'in ifadesiyle bu eser çok önemli olduğu için İslâm âleminin her tarafına yayılmıştır.⁶⁷ Bursevî'nin eseri hem rivâyet hem de dirâyet tefsirlerinin özelliklerini taşımakla birlikte yer yer bazı işârî ve sembolik yorumlarda da bulunmuştur.

Bursevî'nin "*Rûhu'l-beyân*"ı, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ele alan bir tefsir niteliğindedir. Bursevî, eserinde, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* bilinen ismiyle *et-Tefsirü'l-kebîr*, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmî li-ahkâmî'l-kurân*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzil* ve Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm* gibi klasik tefsirlerden yararlanmış, ayrıca tasavvufî tefsirler arasında yer alan *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye* gibi kaynaklardan da faydalanarak zâhir ve bâtın anlayışını bir araya getirmiştir. Eserin yazımında Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevi'si*, Sa'dî Şirâzî'nin (ö. 691/1292) *Bostan ve Gülistan*'ı gibi önemli eserlerden alıntılar yaparak Farsça ve Arapça beyitlerle tefsirine derinlik katmıştır. Bu durum, nazım ve nesri ustaca harmanlayarak okuyucuya sunmasını sağlamıştır.⁶⁸

Çalışmamızda başvurduğumuz önemli kaynaklardan bir diğer eser İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsiridir. Bu eser, İbn Acîbe'nin hem tefsir hem de tasavvuf alanındaki otoritesini gözler önüne sermektedir. Tasavvuf ehli ariflerin dikkat çektiği gibi, İbn Acîbe işârî tefsirin önemine vurgu yaparak, bir âyetin zâhirî anlamı belirlendikten sonra, bu anlamın ötesinde, âyetin derinliklerinde işaret ehlinin gönüllerine açılan ince manaların da mevcut olduğunu belirtmektedir.

O, Ehl-i Sünnet anlayışını koruyarak, zâhirî ve bâtınî anlamları birleştirirken zâhirî ölçütleri esas almakta ve bâtınî manaları dinin ruhuna uygun bir biçimde ifade etmektedir. İbn Acîbe, tefsirinde bu ölçüye titizlikle riayet etmiş; zâhir ile bâtını, şeriat ile hakikati, hüküm ile hikmeti, delil ile müşahedeyi, ilim ile ameli, söz ile kalbi en güzel şekilde harmanlamıştır.

İbn Acîbe, tefsir ile işârî manayı birbirinden ayırt etmek amacıyla, her iki konuyu ayrı başlıklar altında ele almış ve bu süreçte en muteber Ehl-i Sünnet tefsir, tabakat ve tasavvuf kaynaklarından faydalanmıştır. Ayrıca, kendi tecrübeleri, irfanı ve müşahedeleri

⁶⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/333-336.

⁶⁸ Ali Namı, "İsmail Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.) 35/21213; Ali Namı, *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserler ve Tarikat Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

ile bu kaynakları zenginleştirmiştir.⁶⁹ Bu nedenle *el-Bahrü'l-Medîd* başvurduğumuz kaynaklar arasına dâhil edilmiştir.

Araştırmamızın kaynakları her ne kadar işârî/sûfî tefsirler olsa da zaman zaman bazı dirayet tefsirlerine ve daha birçok kaynağa başvurulmuştur. Bunları kaynakça kısmında belirttiğimiz için burada tekrardan belirtme ihtiyacında bulunulmamıştır.

⁶⁹ İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l Kurâni'l-Mecid Kur'ân'ın Tefsiri ve Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011) 1/14; Gördük, *İslam Geleneğinde İşari Tefsir*;390; Abdurrahim Kaplan, “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği”, *Hikmet Yurdu*, 14/27 (2021), 129-154.

2.1. İşârî Tefsir: Mahiyeti, Meşruiyeti Ve Makbuliyet Şartları

2.1.1. İşârî Tefsirin Tanımı ve Mahiyeti

Tefsir faaliyetlerinin içinde bazen kalbî, hususî ve öznel bakış açılarını yansıtan tefsirler kaleme alınmıştır. İşârî tefsir adı verilen bu tarz çalışmaların başlangıçta oldukça geniş bir alanı içine aldığı halde sonradan tasavvufî/sûfî tefsir adını aldığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar, bu tür tefsirin farklı nedenlerle ortaya çıktığını zikretmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra meydana gelen sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel sebeplerin tesiriyle ibadete olan ifrat derecesindeki düşkünlük, dünyadan uzaklaşma arzu ve isteği ile zühd hayatına meyil gibi davranışların işârî/tasavvufî tefsir hareketi ile yakın ilgisinin olduğu söylenmektedir. Bu perspektif, zühd anlayışını benimseyen bireylerin, diğer insanları kendi yaşam tarzlarına ve düşünce biçimlerine yönlendirme çabalarının en etkili ve hızlı yolunun Kur'ân-ı Kerîm'i kendi yorumları çerçevesinde ele almak olduğuna dayanmaktadır. Bu nedenle zühdü esas alan kişiler, Kur'ân-ı Kerîm'e yönelerek metnin anlamını kendi anlayışları doğrultusunda yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu yönelme, Kur'an'da mevcut olan bazı ahlakî kavramları işârî anlamlarıyla yorumlamaya doğru uzanmıştır.⁷⁰ Sûfiler de kendi görüşleri ile uygunluk arz ettiği için zamanla bu tür tefsirleri toplamışlardır. Sonraları yaşadıkları zevk durumuna göre âyetlerden daha başka anlamlar çıkarmışlardır. Bu tarz tefsire, ilk başta akla gelmeyen lakin tefekkürle âyet-i kerimenin işaretinden kalbe doğan mana anlamına gelen işârî tefsir denmektedir.⁷¹

Sözlükte bir nesneye işaret etme, gösterme, bir anlamı örtük/kapalı bir şekilde ifade etmek anlamlarına gelen işaret aynı zamanda kinayeli ve dolaylı anlatmaya da denir. Tasavvufta amacı söze gerek kalmadan başkasına bildirme, sözle anlatılamayan sadece ilham, sezgi ve keşf gibi yollarla elde edilen, bilgi ve sezgi ile anlaşılabilen gizli mana

⁷⁰ Celal Kırcı, *Kur'an'a Yönelişler-İlimler ve Yorumlar Açısından*- (Ankara: Fecr yayınları, 2021), 134-148.

⁷¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19; Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı", *Marîfe Dergisi* 3/2 (2011), 10.

şeklinde tanımlanmıştır.⁷² “Feyzî tefsir” ya da işârî tefsir, sülûk ehline görünen bazı gizli işaretlerin, zâhiren akla gözüken manaların aksine Kur’ân-ı Kerîm âyetlerini te’vil etmeye verilen bir isimdir.⁷³ Lory işârî tefsirin tanımı sadedinde manevi işârî yorumu, keşfi te’vilin Kur’ân-ı Kerîm pasajlarının veya ele alınan terimlerin işaretlerinin sezgisel bir yolla ve doğrudan ortaya çıkarılması şeklinde tarif etmektedir.⁷⁴

İşârî kavramı da “remzî ve sembolik olarak, işaret veya imâ yoluyla söylenmek istenen, bu vesileyle insanın kalbine aniden doğan” bir bilgi türü diye tarif edilmiştir.⁷⁵ Bu yüzden elde ettikleri gizli bilgileri örtük bir üslupla, işaret ve remizler yoluyla anlatan sûfiler kendi yaptıkları âyetlerin yorumlarını ifade etmek için” tefsir” yerine “işaret” terimini kullanmışlardır. Herkesin bu tür bilgileri hazmedemeyeceği düşüncesi ve aynı zamanda yanlış uygulamaların önüne geçmek için böyle bir yol düşünmüşlerdir.⁷⁶ Birçok tefsirde bu tarz yaklaşımlarından dolayı sûfilerden “ehl-i işaret” diye söz edilmiştir.⁷⁷

İşârî tefsir, sadece sülûk ehline açılan ve zâhirî anlam ile bağdaştırılması mümkün olan bazı gizli anlam ve işaretleri göz önünde bulundurarak yapılan Kur’an tefsiridir. İlk başta akla gelmeyen ancak bu tefsir türünde âyet-i kerimenin işaretinden kalbe doğan birtakım manalar söz konusudur. Diğer bir deyişle Yüce Allah’ın görüş ufuklarını aydınlattığı, Kur’an’ın ince sırlarına vâkıf olan ve Cenâb-ı Hakk’ın fetih ve ilham vasıtasıyla zihinlerine ilkâ ettiği mücadele ve sülûk ehli kişilerin âyetleri zâhirlerine uygun bir şekilde fakat aynı zamanda zâhirî anlamının haricinde Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmesidir.⁷⁸

İşârî tefsir ile ilgili yapılan kapsamlı tanımlardan biri de şu şekildedir: “Kur’an’ın esrarına vakıf olan muhakkik ulemanın, sülûk erbabının ve bir kısım âriflerin rahmanî ilham ve fetihle; âyet-i kerimleri, zâhir anlamlarına ters düşmeden ve

⁷² Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424.

⁷³ ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* 2/261.

⁷⁴ Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 16.

⁷⁵ Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (Aralık 2007), 90.

⁷⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19; Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424.

⁷⁷ Muhyî es-Sünne Ebu Muhammed Hüseyin bin Mes’ud el-Begavî, *Mealimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an (Tefsiru Beğavî)*, thk. Muhammed Abdullah Nemr-Süleyman Müslim el-Harsî vd. b.y. Dâru't-Taybe, 1997, 8/356, 425; Razî, Fahrud-din, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/93, 103; 2/359; Ahmed bin Muhammed bin İbrahim es-Sa'lebî Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. İmam Ebi Muhammed bin Aşur, (Beyrut: Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî 2002), 1/140, 153, 187; Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Atfîş, , (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 15/103, 105, 291; Ebu'l-Berekat Abdullah bin Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku'l Te'vil (Tefsiru'n-Nesefî)*, thk. Yûsuf Ali Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 1/84; Alaaddin Ali bin Muhammed bin İbrahim bin Ömer el-Hâzîn, *Lûbabu't-te'vil fî meani't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4/401, 468.

⁷⁸ Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî Araştırma Dergisi* 3/9 (Temmuz-Aralık 2002), 56.

onlarla kâbil-i te'lif olmak şartıyla, bir takım manevî ve lafzî işaretlerden dolayı zâhirî anlamlarından farklı bir şekilde tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirler Allah'ın vehbî olarak verdiği ilimle veya kalbe ilhâm ettiği işaret ve bilgilerle yapılabilir. Yani bu tür tefsirlerin ön yargılara dayanmaması, herhangi bir yorum şekline şartlanmaması; ayrıca âyetlerin zâhirî anlamlarını inkâr ve ihmal eder bir tarzda olmaması gerekir. Diğer bir deyişle bu tür tefsir örneklerinde işârî yorum öncelenerek zâhirî anlam dışlanmaz; aksine söz konusu tefsir ve yorumlar, âyetin zâhirî manasından ve tefsirinden sonra gelmek üzere âyetin muhtemel birçok anlamından biri olarak ortaya konur.”⁷⁹

İşârî tefsirin, birçok kaynaktan derlenen ve bir anlamda özeti olan yukarıdaki tanımdan hareketle, işârî tefsiri sadece sûfîlerin yapmadığını, diğer bir ifadeyle işârî tefsiri yapmak için sûfî olmanın şart olmadığı anlaşılmaktadır. Genelde sûfîlerin İşârî tefsir metoduna başvurmuş olmaları, bu tür yorum ve tefsir yapan her kişinin sûfî ehlinden olduğu anlamına gelmemektedir. Muhammed Hüseyin Zehebî'ye göre işârî tefsirin kökleri Hz. Peygamber dönemine kadar gitmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatında tasavvufun izlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla bu tefsir çeşidine yeni bir yorum şeklidir demek eksik olur. Her ne kadar adına “sûfî işârî tefsir” de denilse bu yorum metodu hem sûfî müfessirleri hem de sûfî olmayan müfessirleri kapsamaktadır.⁸⁰ Tüm bunlardan da anlaşılıyor ki bu tefsir türünün ortaya çıkışı daha tasavvuf ve tarikatların ortaya çıkmadığı dönemlere dayanmaktadır.⁸¹

İşârî tefsirlerin yorumlarına değişik isimler verilmektedir. Tasavvuf literatüründe bir metindeki gizli anlamın ortaya çıkarılması da değişik kelimelerle ifade edilmektedir. Yapılan yorumun serbestliğine göre “i'tibar, istinbat, işaret” gibi kelimelerle kullanılmaktadır. Bu metottan yola çıkarak ulaşılan anlama da “sır, latife, hakikat” vb. terimler kullanılmaktadır. Örneğin işârî tefsirlerden olan Muhammed Hüseyin es-Sülemî'nin “*Hakaiku't-tefsir*”, Necmeddîn-i Kübrâ'nın “*Bahr'ul-hakâik*”, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin “*Letâifu'l-işârât*” ve Reşîdüddin Meybudî'nin (ö. 520/1126) “*Keşfu'l-esrâr*” adını taşımaktadır.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyyetu İsâ el-Babî el-Halebî ve Şürekaihi, 1376), 2/170-181; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu lil Kitab, 1394), 4/223-230 ; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 2/243-244; 250-280; Zürkanî, *Menâhilu'l-irfan*, 2/78-81; Abdulkadir Muhammed Mansur, *Mevsûatu Ulumi'l-Kur'an*, (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, Haleb 2002), 188; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 39.

⁸⁰ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 2/243-244; 250-280.

⁸¹ Zürkanî, *Menâhilu'l-irfan*, 2/78-81.

Sûfilere göre Kur'an-ı Kerim'deki kelime, cümle ve lafızların ilk bakışta zihne gelen zâhir anlamlarının haricinde sûfinin marifetullahtaki derecesine göre merkezden muhite halka halka genişleyen bâtın anlamları da vardır. Bu manaya sadece bilgi birikimi ile ulaşılamamaktadır. Tefekkür kabiliyetinin ve ahlaki olgunluğun da olması gerekir. Kur'an'ın zâhirini Arapçaya vâkıf olanlar, bâtını da yakîn ve marifet ehli olan arifler bilir.⁸²

İşârî tefsir yazan müfessir, yaptığı yorumun yegâne yorum olup bunun dışında bir mananın olmadığını iddia etmez. Bilakis önce nassın zâhirî manasının zihne geleceğini ve nasların asıl zâhirî manalar üzerine kurulup bina edildiği, işârî mananın âyette örtük/gizli bir şekilde mevcut olduğunu söyler. Zaten Kur'an-ı Kerim, zâhir ve sarîh anlamının haricinde birçok manalar içermekte; insan bu manaları maneviyattaki derecesine göre anlamaktadır.⁸³

Sûf ehli, günler hatta aylar süren düşünme serüveninden sonra Kur'an'dan ve hadislerden herkesin bildiği manaların ve bilgilerin dışında farklı ve yeni bilgiler çıkarırlar. Sahili olmayan geniş bir okyanusa benzettikleri Kur'an'dan taze, yeni bilgi ve yorumlar çıkarırlar. Kur'an'ı okurken onu doğrudan hiçbir vasıta olmadan sanki âlemlerin Rabbi olan Allah (c.c.)'tan dinliyorlar gibi bir çaba gösterirler. Kelamullahın mesajını hemen kendilerine gönderilmiş bir bildiri gibi o haletî ruhiyede Kur'an'ı dinlerler.⁸⁴

Kur'an-ı Kerim'i zâhirî anlamından hariç birtakım manalar ile yorumlamak sadece sûfilere has bir özellik olmayıp şiîler ve felsefecilerde de görülen bir özelliktir. Lory'ye göre mutasavvıfların işârî/sûfî tefsir metodunu şiîlerden ve felsefecilerden ayıran en önemli özelliği; sûfilerin Kur'an yorumu hakikatte rûhî gerçekleştirme temeline dayanır. Bu bir tecrübedir, yaşanılır ve sûfilerin Kur'an yorumu âyet-i kerimelerin zâhirinde örtük/gizli olarak kendi okuyucuları için bulunur ve manevi bir ilham olarak doğrudan entellektüel bir sezgi olarak istifadeye sunulur.⁸⁵

Nasıl ki insanı sadece dış görünüşüne bakarak tanımak eksikse aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'i de sadece güzel okuma, yazma, mahreç ve sözlük anlamına bakarak anlamak da mümkün değildir. Gazzâlî (ö. 505/1111) "Kur'an'ın bir zâhirî ve bâtınî, sınırı

⁸² Muhammed b. Ali bin Atiyyetu'l Harisî Ebû Talib Mekkî, *Kutu'l- Kûlub fî Muameleti'l Mahbub ve Vafî Tarikil Mürîd*, thk. Asım İbrahim el-Kayalî, (Beyrut/Lübnan: Daru'l Kütübü'l- İlmiyye, 2005), 93; Uludağ, *İşârî tefsir*, 23/424-425.

⁸³ Zürkanî, *Menâhîlu'l-irfan*, 2/78-81; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

⁸⁴ Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahr'ul-Medid* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 69; bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşünce Yapısı Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 117.

⁸⁵ Lory, *Kâşânîye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 18-19.

ve ufku vardır.” hadisini aktarır. İbn Mesud’dan “Eskilerin ve sonradan gelenlerin ilmini kim isterse Kur’ân-ı Kerim’i incelesin,” Hz. Ali’den de (r.a.) “Kim Kur’an’ı hakkıyla anlarsa bütün ilimleri de anlamış demektir,” sözü aktarılır.⁸⁶ Bunun için sadece Kur’ân’ın zâhirî yorumu eksik kalır. Bundan dolayı Kur’an’ı tüm yönleriyle ele almak gerekir. Böyle ele alındığı takdirde bütün ilimleri kapsayan câmî bir kitap olup bütün insanların ihtiyaçlarına cevap veren manevi bir rehber olur.

Allah’ın (c.c.) iki çeşit âyeti vardır: Birincisi, âlemdeki kevnî (sözsüz) âyetleri, ikincisi, kitaptaki kavli (sözlü) âyetleri. Kevnî âyetler akıl ve şuur sahibi olan tüm insanlara hitap eden tabiat olaylarıdır. Kavli âyetler de Peygamberler vasıtasıyla insanlara gelen Allah’ın kelimeleri olan sözleridir.⁸⁷ Kevnî âyetler âlemde saklı kalmış iken Kur’an onları zihnimizde tekrar canlandırıp açığa çıkarmıştır. Hem kevnî hem de kavli âyetler Allah’ın zatına, sıfatlarına hüküm ve iradesine işaret ettikleri için âyet diye isimlendirilmişlerdir. Kur’ân-ı Kerim bu iki nevi âyet hakkında tefekkür etmeye ve bunlardan gerekli neticeleri çıkarmaya davet etmektedir. Kur’an’da düşünmeyi ve tefekkür etmeyi emreden yüzlerce âyet vardır.⁸⁸ Allah (c.c.) Kur’an’ı okuyup düşünmeyenleri kalpleri üzerinde kilitler olanlara benzetmektedir.⁸⁹ Kur’an hem kevnî hem de kavli âyetlerden dersler çıkarmaya ve onlar üzerinde düşünmeye davet ediyor. Kur’an şayet Allah’tan (c.c.) hariç başkası tarafından gönderilseydi onda birbiri ile çelişen şeyler bulunabilirdi.⁹⁰ Bu ve benzeri birçok âyet-i kerimenin işârî tefsiri teşvik ettiği bildirilmektedir.⁹¹

Allah’ın (c.c.) zâhir ve bâtın nimetleri insanların önüne serdiği⁹² Kur’an’ın bütün nimetlerin başı olduğu⁹³ zâhirî manasının yanında ilk bakışta anlaşılmayan derûnî anlamlar da o nimetlerin en mühimlerinden olduğu söylenmiştir.⁹⁴ Lory bu konuda şunları söylemektedir:

⁸⁶ Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu Ulumi’d-Dîn* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1431), 1/289.

⁸⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 7; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 165.

⁸⁸ el-En’âm 6/50, 80, 126; el-Furkân 25/62; el-Kamer 54/17, 40; Hûd 11/24, 30; Muhammed 47/24; en-Nahl 16/17; el-Mü’minûn 23/85; es-Secde 32/4; Tâhâ 20/113; Yûnus 10/3; Vâkıa 56/62.

⁸⁹ Muhammed 47/24.

⁹⁰ en-Nisâ 4/82.

⁹¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 31-32.

⁹² Lokmân 31/20.

⁹³ el-Kalem 68/1-2; Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, 9.

⁹⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 27.

“Allah Yüce kitabında, kullarına bol bol zâhir ve bâtin nimetler verdiğini de dile getirir ki⁹⁵ buna göre bizzat kendisi nimetlerin en yücesi olan Kur’an’ın da zâhirî lafzî anlamlarına mukabil, derunî anlamları adı geçen nimetlerin en has, en saf ve katıksız olanı varlık hakkındaki “doğrudan bilgi” dir. İnsanların kalplerinde bu idrâk merkezi ile hakikat arasında oluşan perdeler ancak bu sadepler içindeki inci misali olan işârî, kalbî ve hadsî bilgilerle çözülebilecek ve insan, yüce oluş mertebelerine bakışını çevirebilecektir.”⁹⁶

Bununla birlikte Allah’ın (c.c.) zâhir ve bâtin sıfatlarına sahip olması⁹⁷ O’nun kelamının da zâhir ve bâtin yönlerinin olabileceğini düşündürmektedir.⁹⁸

İşârî tefsir, adından da anlaşıldığı gibi kesin metinler olan Kur’ân-ı Kerim âyetlerindeki bazı işaretlere dayandırılan zannî/kişisel birtakım yorumlardan ibarettir. Bu yorumlar zannî olup herhangi bir bağlayıcı özellikleri yoktur. Çünkü bağlayıcı ve kesin hükümlerin açık, sarîh ve herkes tarafından anlaşılır olması gereklidir.⁹⁹ İşârî tefsirler ise müfessirin kalbine doğan manalar, işaretler ve bunlardan beslenen anlamlar olup kişiye aittir.

Bir kısım âlimler Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etme niyetinde olan bir müfessir adayının birtakım şartlar taşıması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kendi gayreti ile elde ettiği kesbî ilme ilave olarak “mevhibe ilmi” adı verilen vehbî bir ilmin de olmasını şart koşmuşlardır. Bu son derece önemli bir husustur. “Allah (c.c) bildiği ile amel eden kimseyi bilmediği ilme de varis kılar,”¹⁰⁰ hadisinde işaret edilen bu ilim “Allah’ın bildikleri ile amel eden kimseye varis kıldığı özel bir ilimdir.”¹⁰¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, kalpteki bid’atlerin, kibir, heva ve heves gibi olguların, günah işleme konusundaki ısrarın ve dünya sevgisinin manevi kirler olarak kabul edildiğini vurgular. Tahkikî imandan mahrum olma veya zayıf bir imana sahip olma gibi haller ilmi sırlara, mârifete ve vahyin manalarını anlamaya aykırı durumlar olduğunu söyler. Bütün bunlar Kur’an’a muhatap olan kişi ile Kur’an arasında bir perde hükmüne geçmektedir.¹⁰² Kur’an’ın câmî ve zengin anlamlarını kavrayabilmek için, dil bilgisi ve Arapça’nın ötesinde manevi anlamda belli bir olgunluğa

⁹⁵ Muhammed 47/4.

⁹⁶ Lory, *Kaşanî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, 9.

⁹⁷ el-Hadîd 57/3.

⁹⁸ Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir” 6.

⁹⁹ Yûnus 10/1; Lokmân 31/2; Yâsîn 36/2.

¹⁰⁰ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el- Hodayrî es-Süyûtî, *el-Fethû’l kebir fî dammiz ziyadeti ile camius-Sağîr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1423), 2/238.

¹⁰¹ Celeleddin es-Suyûtî, *el-itkân fî ulûmil Kur’ân*, 4/215-216; Suyûtî, *el-fethu’l kebir fî dammi’z ziyadeti ile câmiu’s-sağîr*, 2/238; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1431/2010), 4/19, 6/276 ve 498; Nasıruddin Ebu Said Abdullah eş-Şirazî el-Beydavî, *Envaru’t-tenzîl ve esraru’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşî (Dâru İhyau’t-Turasi’l-Arabî, 1998), 2/82, 3/106.

¹⁰² ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi’l-Kur’an*, 2/180-181.

ulaşmak gerekmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın anlamını tam olarak idrak edebilmek için çok yönlü bir yaklaşım benimsemek elzemdir. Bu, Kur'an'ın zenginliğini ve derinliğini anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, Kur'an'ın anlaşılması için dilsel becerilerin ötesine geçerek, entelektüel ve manevi bir alt yapı gerektirmektedir.¹⁰³

Yukarıda zikri geçen yaklaşım tarzlarından yola çıkarak anlıyoruz ki Kur'an'ı tefsir etmek için sadece Arapça bilgisi ve zâhirî bir ilim yetmez. Onu doğru ve sağlıklı bir şekilde tefsir etmek ve anlatmak için zâhirî ilim ve Arapçanın yanı sıra müfessirin manevi açıdan kemale ermiş olması, canlı ve maneviyat ile dolu bir iklimde büyümesi gerekir. Bunun yolu da mârifetullahta, takvada ve ihlasta mesafe kat etmekle ancak mümkün olmaktadır. Dolayısıyla insanlar Yüce Allah'ın kendi veli kullarını kalplerine yaptığı tecelli ve enginlik ölçüsünde ancak onun kelimasını idrâk edebilirler. Bu nedenle, insanın kavrayış melekesi, onun engin manasının sonuna yetişemez. Çünkü insanın idrâki sonradan halk edilmiştir.¹⁰⁴

Kur'ân-ı Kerîm lafızlarının zâhirî manası “Ne diyor?”, bâtinî manası “Ne demek istiyor?” sorularının karşılığıdır. Âyet-i kerimelerin işârî yorumları da bir yönüyle “Başka ne diyebilir?” sorusuna karşılık olarak, usûlu'l-fıkıh'ta kullanılan “dall bi'l-işâre” ye benzemektedir. Örneğin, Hanefî mezhebindekilerin abdest alırken tertibe riâyet etmeleri sünnettir. Bu mevzudaki delilleri Tevbe sûresi 60. âyettir.¹⁰⁵ Bu âyette, Allah zekâtın verildiği sekiz ayrı sınıfı zikreder. Fakat bu sekiz sınıf arasında takdim-te'hir yapmak caiz görülmüştür. Diğer bir ifadeyle zekât verirken âyette ilk zikredilen zümreden başlamak mecburiyeti yoktur. Yine benzer şekilde abdest alırken âyette ismi zikredilen ilk azadan başlama mecburiyeti yoktur. Şafii mezhebinde de tertip farzdır. Abdestin rükünlerindendir. Onların bu husustaki delili abdestin tarif edildiği Maide 6. âyettir.¹⁰⁶ Şafiilere göre Allah abdesti emrettiği sıraya göre emretmiş. Bu nedenle abdest alırken âyetin sıralamasına uymak gerekmektedir.¹⁰⁷

¹⁰³ Suyûtî, *el-itkan fî ulumi'l Kur'an*, 4/216.

¹⁰⁴ Mustafa Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmîyât Dergisi*, II, (1999), 102.

¹⁰⁵ et-Tevbe 9/60 “Allah'tan bir farz olarak sadakalar ancak miskinler, fakirler, zekat toplama memurları, kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenlere, borçlular, köleler, Allah yolunda olanlar ve yolcular içindir. Allah bilendir, hikmet ve hüküm sahibidir.”

¹⁰⁶ el-Mâide 5/6 “Ey iman edenler! Namaz kılmak için kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklerle birlikte ellerinizi yıkayın. Başınızı meshedin, iki topukla birlikte ayaklarınızı yıkayın.”

¹⁰⁷ Daha geniş bilgi için bk. Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî, *Ruusu'l-mesail (el-Mesailu'l-hilafiyetu beynel hanefiyyeti ve'l-shafiyyeti*, thk. Abdullah Neşir Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l İslamiyyeti, 1987), 102; Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habib el-

Görüldüğü gibi zikredilen âyetlerde abdest alırken tertip ile ilgili herhangi açık bir nass olmadığı halde hükümler bazı karinelerden yola çıkarak verilmiştir. Bu tarz yorumlar fıkıhta filolojik yapıya ve mantıksal çıkarımlara dayanırken, tefsirde de işâret ve sezgi/ilham'a dayanmaktadır. Bu yüzden ön düşüncelerden yola çıkılarak “Âyete başka ne söyletebilirim.” yaklaşımıyla yapılan yorumlar işârî tefsirin asıl karakterini yansıtmaktadır.¹⁰⁸

Ünlü Mutasavvıf Kelebâzî'ye göre hikmet, marifet, fıkıh gibi ilimlerden sonra mükâşefe, havâtır ve müşahede gelir. Özellikle işaret ilmi denilen şey aslında budur. Zira kalbe doğan müşahedeleri ve ruhun keşfiyatını sözle ifade etmek neredeyse imkânsızdır. Mezkûr konular vecd ve vuslat halleriyle bilinir. Bunun ne demek olduğunu da bu tasavvufi halleri yaşayan ve bu ilim makamlarına ulaşanlar ancak bilebilir.¹⁰⁹

İşâret teriminin ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, birçok ilim dalında olduğu gibi işârî kavramı da belirli bir ayırtırmaya tabi tutulmadan uzun bir süre boyunca bâtın teriminin içinde gizli kalmış ve bu bağlamda kullanılmaya devam etmiştir. Bu durum, işârî tabirinin tarihsel süreç içinde bâtınî anlayışın bir parçası olarak geliştiğini ve varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla işârî teriminin kökenleri ve tekâmülü, bâtınî düşüncenin zenginliği içinde daha kapsamlı bir incelemeye ihtiyaç duymaktadır.¹¹⁰

İşârî tefsir anlayışında âyetlerin zâhir ve bâtın manaları vardır. İşârî tefsir, müfessirin âyette zâhir mananın haricinde bir başka anlam sezmesi neticesinde ortaya çıkar. Âyet-i kerimelerin zâhirî anlamlarını âlimler elde ederken bâtınî anlamları âlimler değil ilmi ile amel eden kimseler elde edebilir. Diğer bir ifadeyle tasavvuf ehlinin Kur'an'a bakışının bir sonucu sayılan İşârî tefsir, tasavvufun nazarî yönünden ziyade amelî boyutunun bir yansımasıdır. Bu açıdan işârî yorumlar “vehbî” ve “ledünnî” dirler.¹¹¹

Tasavvufta bilgi, erken dönemden itibaren ikiye ayrılmıştır. Birincisi, akıl ve duyular yoluyla elde edilen zâhirî bilgi, diğeri de sezgi ve keşif yoluyla elde edilen hakiki

Maverdî, *el-Havî'l-kebir fî fikhî mezhebî el-imam eş-Şafîi*, thk. Muhammed Maûd-Adil Ahmed Abdulmevcud, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1999), 1/138-143.

¹⁰⁸ Gördük, “İşârî Tefsirin Meşruiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı”, 12-13.

¹⁰⁹ Ebubekir Muhammed bin Ebi İshak bin İbrahim bin Ya'kub el-Kelebâzî, *et-Taaruf li mezhebî ehlu't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 86-89.

¹¹⁰ Karapınar, Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemi, 279.

¹¹¹ Muhammed Vehbi Dereli, “İşârî Tefsir Anlayışına İlişkin Bazı Mülâhazalar”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (2012), 23-38; Hüseyin Çelik, *Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet yayımları, 2021), 39.

bilgidir. Bilginin zirve noktası kabul edilen marifete ancak keşif ve sezgi ile çıkılabilir.¹¹² Bu durum sûfilerin kendilerine has bir yorum biçimini ortaya çıkarmıştır. Bu yorum tarzı aynı zamanda bir iletişim biçimidir. Bu bilgi de kendilerine has özellikleriyle doğal olarak işârî/bâtınî yorumun doğmasına vesile olmuştur. Bu yüzden Kur'an metnini sembolik bir metne dönüştürmüşlerdir. Tatar, konu ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Kur'an-ı Kerîm sözlü olarak toplumda yaygınlaşıp ibadet vaktinde kıraat edildiği müddetçe sözlü bir metindir. Ezberlenip anlaşıldığında ise zihni bir metin formuna dönüşmektedir. Kur'an çeşitli nesneler üzerine yazılıp muhafaza edildiğinde ise yazılı bir metin haline gelmektedir. Toplumun yaşam tarzını değiştirip insanların fiillerinde tezahürü görüldüğünde fiili metine dönüşmektedir. Müslümanların kimlik ve şahsiyetinin şekillenmesinde, kendilerine has bir iletişim metodu geliştirdiklerinde ise Müslümanların birbirlerini anlamada önemli bir rol üstlenen sembolik bir metne dönüşmektedir. Kur'an-ı Kerîm metninin bu tarz ve şekillerinden her biri metin yorum ilişkisi problemine neden olmaktadır.”¹¹³

Bilgi kaynağı olarak keşf, sezgi ve ilhama çok önem veren sûfilere göre melekût âlemi ile ilgili gaybî ve metafizik konularda en güvenilir bilgi kaynağı keşiftir. Bu konuda akıl ve duyuları eksik görürler.¹¹⁴ İrfana dayanan yorumlama ve anlama metodu ruh-ceset, akıl-kalp ve zâhir-bâtın üzerine kurulmuş, sistem metot olarak da lafzın derinliklerinde ve ötesinde bulunan manayı anlamaya dayanmaktadır. Genel olarak işârî metodun bilgi sistemi metinlerle, irfanî metodun bilgi sistemi ise davranışlarla ilgilidir.¹¹⁵ Buna göre Kur'an lafızları kişinin manevi makamına göre kalbe ve ruha yansıyan ilhamlarla/sezgilerle anlamlandırılmaya çalışıldığında işârî tefsir yapılmış olur.

Sûfilerin kendi yaptıkları tefsirleri diğer tefsirlerin içerisinde zikretmeyip “işaret” adı altında farklı isimlerle değerlendirmeleri ve bu şekilde tefsirlerine insanların nazarlarını celbetmeleri iyi niyetlerinin bir sonucudur. Bu sayede kültür ve anlayış düzeyleri düşük olan kimselerin âyetleri yanlış anlamalarının önüne geçilmek istenmiştir.¹¹⁶

¹¹² Ahmet Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004), 19-20; Burhanettin Tatar, “Gazali’de Metin Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13 (2000), 3-4, 430.

¹¹³ Tatar, “Gazâlîde Metin-Yorum İlişkisi” 430; Betül İzmirli, “Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1358.

¹¹⁴ Yüce, *Fahru'd-din er-Razî'nin Mefâtihi'l-Ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*, 34-35.

¹¹⁵ Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, 19-20.

¹¹⁶ Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf Dergisi*, yıl 3 (2002), 56.

Sonuç olarak işârî/sûfî tefsir, tefsir literatüründe kendine yer bulmuş ve âlimler tarafından da kabul edilmiş bir tefsir türüdür. Üstelik bu tefsir bir ihtiyacın neticesinde ortaya çıkmış olup yapılan Kur'an yorumlarının yegâne yorumlar olduğu iddia edilmediği sürece reddedilmezler. Nasıl ki İşârî tefsirin dışındaki tefsirler isrâiliyat, uydurma ve daha başka şeylerin etkisinde zaman zaman kalıyorlarsa, işârî tefsirler de kabul edilmesi zor ve İslâm'ın ruhuna uymayan bâtinî bazı manaların tesirinde kalabilmektedirler. Diğer tefsirlerde İsrâiliyatvari rivâyetlerin olması tefsirin kıymet ve değerini düşürmediği gibi işârî tefsirlerde de bazı bâtinî yorumların olması işârî tefsirleri göz ardı etmemizi gerektirmez. Aksine onları diğer tefsirler ışığında yeniden araştırıp incelemeyi gerektirir.

2.1.2. Tefsirde İşâret, Zâhir ve Bâtın Kavramları

“İşârî” kelimesinin türetildiği işâret “إشارة” kelimesi “شور” “še-ve-ra” kökünün if'al babından mastarıdır.¹¹⁷ Remiz, alamet, bilgi gibi anlamlara gelen “işâret” aynı zamanda eliyle göstermek, işâret etmek, parmak, göz, kaş ile göstermek¹¹⁸ gibi anlamlara da gelmektedir. İşâret, tasavvufta maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme, ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana şeklinde tarif edilmektedir.¹¹⁹ İşâret, hissî ve zihnî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kefevî (ö. 1095/1684) hissî işâret ile duyularla algılanabilen somut işâretleri, zihnî işâretlerle de duyularla algılanamayan ve salt düşünceye dayanan soyut işâretleri kastetmektedir.¹²⁰ Arap edebiyatının önemli nesir yazarlarından olan Câhız (ö. 255/869) manayı gösteren bütün lafzî ve gayr-ı lafzî unsurların artmayan, eksilmeyen beş tane olduğunu söylemektedir: Bunlar da lafız, işâret, akit, yazı ve hâl'dir.¹²¹ Hem somut hem de soyut olan işâret, yüklendiği anlamdan dolayı yerine göre çok anlamlı da olmaktadır. Bu özellikler lafza geçtiğinde, işârette bulunan çok anlamlılık ve kapalılık, görünen zâhirî anlamın ötesinde bir de işâret ettiği anlamın varlığına da delalet etmektedir. Bu yüzden lafız ile işâret ortaklaşa kullanılmaktadır.¹²² İşâret hakkında şöyle bir tanım daha yapılmıştır: Açıklama veya kelam olmaksızın bizzat

¹¹⁷ Ebû'l Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâc'ul-Arûs*, (b.y. Dâr'ul-Hidâye, ts.) 12/252; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 34.

¹¹⁸ Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994), 4/437; El-Ezherî, Muhammed bin Ahmed bin el-Herevî, *Tehzibu'l-luğâ* (Beyrut: Darû İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 13/141; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 34.

¹¹⁹ Uludağ, *İşârî Tefsir*, 23/424.

¹²⁰ Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç Bana Aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Mayıs 2009), 60.

¹²¹ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin* (Beyrut: Darû Mektebetû Hilal, 1423/2002), 1/82.

¹²² Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 35; Karapınar, *Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri* 61.

sözün siğasının veya kalıbının kendisiyle sabit olana verilen isimdir. Nassın işareti ise dilsel olarak sözün dizin ve düzeni ile sabit olanla amel etmesidir.¹²³

İşârî sûfî tefsirler ve yorumlar isminden de anlaşılacağı gibi âyetlerin işaret etmiş olduğu manaları tefekkür neticesinde meydana çıkarmaktadırlar. Sûfî müfessirler bu sebepten dolayı aklı kullanma faaliyetinin kimi zaman âyetin zâhirinde mevcut olan zâhirî işaretlerden kimi zaman da yine âyette bulunan fakat zâhiren görülüp hissedilmeyen bâtinî işaretlerden yola çıkarak işârî manayı görmeye çalışmaktadırlar.¹²⁴

İşâret, başlangıçta bağlayıcılığı olmayan “ikincil” yani asıl olmayan yorumlara verilen genel bir ad iken aynı zamanda tasavvufî bilgiyi tartışmalardan da korumuştur. Sûfiler “işaret” tabirini iki amaçla zikretmişlerdir. Birincisi: İnanç ve fıkıh ile ilgili âyetlerin yorumu sadedinde Ehl-i Sünnet’in kelim ve fıkıh âlimlerinin görüşlerine bağlı olduklarını göstermek için işaret tabirini kullanmışlardır. Bununla birlikte nefsin terbiyesi ve ahlakla ilgili naslarda kendi fikirlerini beyan etmek için de “işaret” kavramını metinlerinde zikretmişlerdir. Böylece işârî yorum tabiri âlimlerin belirli bir yöntemle “istinbat” ettikleri âyetlerin kıyas vasıtasıyla ahlaktaki mukabillerini bulmak anlamını ifade etmiş oluyordu. İkincisi ise bunun sayesinde yani “işaret” tabirini kullanarak nasları delillendirme zorluğundan kurtulmuşlardır. İşaret kavramı bu durumda sûfileri tartışmanın dışında tutarak kendi fikirlerini “ehil olanlarla” konuşma imkânı kazandırmıştır. Bununla beraber “işaret” kavramı tasavvufun gelişim evrelerinin bir şahidi olarak zamanla “tahkik” anlamını kazanarak bir anlam derinliğine ulaşmıştır. Diğer bir ifade ile “işaret” kavramı yerini “tahkik” kavramına bırakmıştır. Bu durumu asıl ve fer terimlerinin birbiriyle olan ilişkisi açısından izah edersek erken dönemde “işaret” tabiri, onu asıl olarak kabul eden ehl-i sünnet kelimcılarının ve fâkihlerinin yorumları karşısında fer’ durumunda idi. İbnü’l Ârabî ile fer’ olan “işaret” asıl olurken âlimlerin yorumları da “asıl” iken “fer” oldu. Böylece “işaret” kelimesi asl’a ve gerçek anlama döndü. Bu yüzden “işaret” kavramı bir yandan bize sûfilerin naslara dair yorumları hakkında bilgi verirken diğer yandan da din bilimleri içerisinde tasavvufun gelişim süreçlerini en iyi açıklayan terimlerden biri olmuştur.¹²⁵

¹²³ Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerif el-Cürcanî, *Kitabu’l-tarîfat* (Beyrut: Dar’ul Kütubu’l-İlmiyye, 1983), 1/2 ; Karapınar, *Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri*, 61.

¹²⁴ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 35.

¹²⁵ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l Ârabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/40 (Aralık 2013), 121.

Câhız işaretin el ile, baş ile, göz kaş ile, omuz ile de olabileceğini söylemektedir. Hatta birbirinden uzak iki insanın elbise ve kılıç ile de uzaktan işaret yolu ile haberleşebileceklerini ifade etmektedir. Ayrıca işaretin lafza yardımcı olduğunu şayet işaret olmazsa insanların hususi meselelerinde anlaşılamayacaklarını da söylemektedir. Bundan dolayı soyut ve somut olan işaret, yapısı gereği birden çok anlam ifade edebilmektedir. Bu özellikler lafza taşındığında işaretle bulunan kapalılık ve çok anlamlılık zâhirî anlamın ötesinde işaret ettiği anlamın varlığına da delalet eder.¹²⁶ İşaretler aynı zamanda sessiz hitaplar oldukları için konuşmanın eş anlamlısı kabul edilmişlerdir.

İşârî yorumların belli bir amaca hizmet ettiği ve iki amacının olduğu söylenmiştir: Birincisi, kelimeler ve fıkıh gibi zâhirî ilimlerin sahasına giren ve aynı zamanda kendilerinden bağlayıcı hükümleri istinbat ettikleri âyet-i kerimelerin ikincil/fer' anlamlarını ve özellikle manevî hayat ile olan irtibatlı hükümlerini ortaya çıkarmaktır. İşaret tabiri tam da buna karşılık gelmektedir. Örneğin savaşmayı konu edinen bir âyetin tefsirinden savaş hukuku ortaya çıkar. Aynı âyetin işârî yorumundan maksat savaş ve ganimet ile ilgili bir hüküm çıkartmak olamaz. Bu durum fıkıh ve kelâmın sahasına girmektedir. İşârî yorum ise fıkıh ve kelâmın sınırları çerçevesinde daha özel olan yorumları ortaya çıkarıp tespit etmektedir. Savaş ile ilgili âyet söz konusu olunca sûfî müfessirin çıkarmak istediği hüküm “nefisle cihat” olabilir. Sûfî, nefisle ilgili âyet ve hadisleri ele alarak bilhassa nefsi düşman belleyen hadislerden yola çıkarak ilgili âyeti yorumlayabilir. Cihattan kastın nefisle savaşmak olduğunu, nefis ile olan savaş neticesinde kazanılan marifetleri de ilgili âyetlere başvurarak düşmanı yenmekle elde edilen ganimetler olduğunu söyleyebilir. Bunların neticesinde “savaş âyeti” “Nefisle savaşmayı bana işaret etti.” “Ganimette bana mârifetleri işaret etti.” şeklinde bir mana zikredilebilir. Hemen hemen her âyetin bu ve buna benzer bir işârî yorumu olabilir. Sûfî müfessirler âyeti yorumlarken zahirînden bâtınına üstelik aradaki irtibat noktalarını göstermeden geçiş yapabilir.

İşârî yorumun ikinci amacı ahlaka dair olan âyetlerin yorumlanmasıdır. Ahlak tasavvufun İslâmî ilimler arasında kendisine mahsus saydığı bir sahadır. Bunun böyle olmasını sağlayan da sünnî tasavvufun teşekkülüdür. Böylece tasavvuf “fıkıh-ı bâtın”, veya “ahlak” olarak din bilimleri arasındaki yerini almıştır. Ebû Nasr es-Serrâc’a göre her bilim dalının bir konusu olduğu gibi her bilim adamının da bir otoritesi vardır bu da kendi

¹²⁶ Câhız, el-Beyân ve't-tebyin, 83.

ilim sahasıyla sınırlıdır. Fâkihlerin kendi alanlarının dışında başka bir sahada otorite sahibi olmaları bu nedenle doğru değildir. Bu yüzden fıkıh-ı bâtın ve ahlakta otorite sâfililerdedir.¹²⁷ Örneğin temizlik konusunda Gazzâlî, *Kitâb-u esraru't-taharet* adlı eserinde, temizliğin hem zâhirî hem de manevi boyutlarına dair kapsamlı bir inceleme sunmaktadır. Gazzâlî'ye göre, temizliğin dört mertebesi bulunmaktadır: Birincisi, zâhir bedeninin kirlilerden arındırılması; ikincisi, azaların günahlardan temizlenmesi; üçüncüsü, ruhun kötü huylardan arınması; dördüncüsü ise sırrın mâsivadan (yaratılmışlardan) temizlenmesidir. Bu mertebelerin en üst seviyesi, yalnızca Peygamberler ve Sıddıklar gibi seçkin kişilere mahsustur.¹²⁸

İbnü'l-Arabî ise manevi temizliği farklı bir perspektiften ele alarak, nefsin kötü huylardan, aklın olumsuz düşüncelerden ve şüphelerden arındırılmasını vurgular. Hissi temizlik ise, iki ana boyut içerir: İlk olarak, genel nezafet; ikinci olarak ise abdest, gusül ve teyemmüm gibi zorunlu hallerden kaynaklanan beden temizliğidir. İbnü'l-Arabî'ye göre, hissi temizliğin sonuçları arasında kuvvet, kelam, nefes, doğruluk, tevazu, hayâ, semâ ve sebât gibi değerli tecelli ve makamlar yer almaktadır.¹²⁹

Bu bağlamda hem Gazzâlî hem de İbnü'l-Arabî, temizliği yalnızca fiziksel bir gereklilik olarak değil, aynı zamanda ruhsal ve manevi bir arınma süreci olarak görmekte, bu sürecin bireyin ahlaki ve manevi gelişimi üzerindeki etkilerini etraflıca incelemektedirler. Temizlik, her iki düşünür için de insanın kendini gerçekleştirmesi ve ilahi olanla bağlantısını güçlendirmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Burada zâhir ve bâtın kavramlarının ayırımını da iyi yapmak gerekir. Zira herhangi bir anlam kargaşasında yanlış bir yoruma kapı aralanabilir.

Zâhir ve bâtın kavramları tasavvufun iki önemli kavramıdır. Konumuz ile olan münasebetinden dolayı bu kavramlara da değinme ihtiyacı duyulmuştur. Zâhir kelimesi “ظہر” fiilinden türemektedir. “ظہر” fiili bâtının hilafı/zıttı, ortaya çıkmak, belirginleşmek gibi anlamlara gelmektedir. Duyularla algılanana zâhir, algılanamayana bâtın denmektedir. İsm-i fâil kalıbında gelen “ظاهر” kelimesi de “ortaya çıkan” anlamını ifade etmektedir.¹³⁰ Bu yüzden herhangi bir âyetin Arapça lafzı münasebeti ile ilk zihne gelen anlamlar, âyetin zâhirî anlamını teşkil etmektedir. Âyetlerin muhkemat ve sarahatı sayılan

¹²⁷ Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l Ârabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 126-127.

¹²⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mesîru umûmi'l-muvahhidin şerhu terceme-i Kitâbu ihyâu ulûmi'd-din* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016). 9-43.

¹²⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fûtûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007). 3/51-96.

¹³⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, 4/523; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî geribi'l-Kur'ân*, thk. thk.Safvan Adnan ed-Dâvudî, (Dimaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem ed-Dâru's-Şamiyye, 1412), 113, 130.

zâhirî, Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği zaman dilimindeki Arap diline vukufiyetle ancak anlaşılabilir. Şâyet kelimelerin ifade ettiği anlam bu Arapçaya göre anlaşılmazsa, Kur'ân-ı Kerîm'in bütünü veya büyük bir bölümünü anlamak imkân dâhilinde olmayacaktır.

Mutasavvıflar, âyet ve hadislerin zâhirînin işaret ettikleri hükümleri kabul etmektedirler. Ayrıca bu hükümlerin sûfiler için bir bağlayıcılığının olduğunu da ifade etmektedirler. Bununla birlikte zâhirî mananın bir de derununda yatan ve herkesin bilemeyeceği bâtın bir manasının olduğunu da zikrederler. Âyetin bâtın anlamından kastedilen ise kelimenin arkasında yatan ince anlamlardır. Bâtın kelimesi Arapça “باطن” kelimesinden türemektedir. “باطن” kelimesi gizlenmek, saklanmak, bir şeyin görünmeyen yönü, gizemli, esrarengiz, kapalı gibi anlamlara gelmektedir.¹³¹ Bâtın “باطن” kelimesi ise “باطن” nin ism-i fâilidir, saklanan, gizlenen, beş duyu organı ile idrâk edilmeyen anlamlarına gelmektedir.¹³² Âyet-i kerimelerin bâtınî/derûnî anlamlarını idrâk etmek onlardan manalar çıkarmak herkesin yapabileceği bir iş değildir. Hem herkesin Kur'an'dan istihraç yapmasına da gerek yoktur. Müminler olarak zaten Kur'an'ın bâtınından Allah (c.c.) bizleri sorumlu tutmamaktadır. Çünkü bizler Kur'an'ın zâhirînden sorumluyuz.

Sûfilere göre “bâtın ilmi” İslâm'ın dışında ve ondan ayrı değildir. Bu ilmin aslında nasların ince ve derin manalarını keşfetmekten ibaret olup Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bazı sahâbîlere öğretildiği rivâyet edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sırdaşı olan Huzeyfe bin Yeman'a (r.a.) bazı sırlar verdiğini, Ebu Hüreyre'nin (r.a.) “Hz. Peygamber'den (s.a.v.) iki kap ilim aldım/öğrendim; birini neşrettim, diğerini saklı tuttum, şâyet onu da yaysaydım gırtlığımı keserlerdi.”¹³³ dediği rivâyet edilmiştir. Cüneydî Bağdadî de (ö. 297/909) Hızır'ın (a.s.) Hz. Mûsâ'ya öğrettiği “ilm-i ledün”¹³⁴ ile Hz. Ali'nin (r.a.) bildiği “ilm-i bâtının” aynı şey olduğunu söylemektedir. Ebû Nasr es-Serrâc Kur'ân-ı Kerîm'in, hadisin ve İslâm dininin de zâhir ve bâtının olduğunu zikretmektedir. Şeriat ilmi geniş anlamda bu ikisini de kapsamaktadır. Sûfilere göre “Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca vermiştir.”¹³⁵ Âyetinde bu hususa dikkat çekilmiştir. Cibril hadisinde geçen kavramların yorumu ile ilgili olarak İslâm zâhir, İman

¹³¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 130.

¹³² Râğıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, 131; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 36.

¹³³ Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail, *Sahihu'l Buharî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dîmeşk: Dar'ul İbn Kesir-Dar'ul Yemame, 1414/1993), *Kitabu'l-İlm* 3, *Hıfzu'l-İlm* 42, Hadis No: 120, 1/56.

¹³⁴ el-Kehf 18/65.

¹³⁵ Lokmân 31/20.

hem zâhir hem bâtin, ihsan ise zâhir ve bâtinin hakikatı olduğu şeklinde ifade edilmiştir.¹³⁶

Gazzâlî de zâhir ilminde âlim olanları yeryüzünün süsüne, bâtin ilminde âlim olanları da gökyüzünün ve melekut/görünmeyen âlemlerin süsüne benzetmektedir. Ayrıca ilmin muamele ilmi ve mükâşefe ilmi diye ikiye ayrıldığını da söylemektedir. Muamele ilmine geniş yer vermesine rağmen mükâşefe ilmine fazla yer vermez. Gazzâlî bu ilme kalbin kirlerden arındırılması yolu ile ulaşılabileceğini söylemiştir.¹³⁷

İşârî tefsir metodu öteden beri bâtinîlerin yapmış oldukları yorum türüyle karıştırılmaktadır. Bu nedenle eskiden beri çok önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bâtınî kavramı daha çok, “bâtınî düşünceye ait”, “bâtınîlerin yaptığı” anlamları kapsayan bir dini terim olarak kullanılmaktadır. İşârî-tasavvufî tefsirler, âyet-i kerimelerin zâhîrî olmayan anlam boyutunu ele aldıkları için bir yönüyle bâtinî tefsir de sayılmaktadır. Fakat burada “bâtınî” ifadesinden kastedilen âyetlerin zâhîrî olmayan tefsir ve yorumlarıdır.¹³⁸

Zâhir ve bâtin kavramları ıstılahî anlamda değişik ilim dallarında farklı anlamlar kazanmıştır. Zâhir-bâtin kelimeleri birlikte kullanıldığı gibi ayrı da kullanılmışlardır. Zâhir-bâtin kavramları Kur’ân-ı Kerîm’de de geçmektedir.¹³⁹ İki âyette mazi sığasıyla dört âyette de “ism-i fâil” kalıbıyla zikredilmektedir. Bunların hem “ism-i fâil” hem de mazi sığasıyla gelen âyetlerde işlenen ana konu günahlarla ilgilidir. Bu âyetlerde Allah (c.c.) gizli-açık işlenen günahların terk edilmesini ve bunlardan uzak durulmasını emretmektedir. Açık günahın organlarımızın işlediği kötü fiiller, gizli günahın da haset, kendini beğenme, Müslümanlar hakkında su-i zan etme gibi kalbi fiiller olduğu şeklinde tefsir edilmektedir.¹⁴⁰

Tasavvufta, zâhir-bâtin kavramını sûfiler genellikle beraber kullanmaktadırlar. Örneğin, zâhîrî ve bâtinî nimet, zâhîrî ve bâtinî ilim, zâhîrî ve bâtinî anlam, zâhîrî ve bâtinî âlem, zâhîrî ve bâtinî göz, gibi. Sûfî âlimlere göre ilm-i zâhir, dile ve akla dayanan,

¹³⁶ Ebu Nasr Serrac et-Tusî, *el-Lum’a* (Bağdat: Darü’l-Kütübî’l-Hadisiyye, 1280); Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992), 188-189.

¹³⁷ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, 1/9-22.

¹³⁸ Şaban Karasakal, *Kur’an’ın İşârî Yorumu-Senâullah Pânîpetî’nin Tefsîru’l-Mazharî Adlı Tefsiri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 93.

¹³⁹ el-Hadîd 57/3, er-Rûm 30/7, el-En’âm 6/120, 151, Lokmân 31/20.

¹⁴⁰ Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer bin Hüseyin et-Teymî er-Râzî, *Mefatihü’l-ğayb/et-Tefsîru’l-Kebîr* (Beyrut: Dar’u İhyau’t-Turasil Arabî, 1420), 13/130; Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtin Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, 103.

tedrisatla ve çalışarak öğrenilen ilimdir. İlm-i bâtın da, kalple öğrenilen, ferasete dayalı, Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen ilimdir.¹⁴¹

Tefsir ilmiyle ilgili konularda “âyetin zâhîrî anlamı” ya da “âyetin zâhîrî tefsiri” ile zâhîrî mezhebi mensuplarının düşünce ve yorumlarını yansıtan tefsirler kastedilmektedir. Kur’an âyetlerinin “zâhir” yani “sarih/açık” manasını ilgilendiren dolayısıyla nazarî, işârî/tasavvufî, bâtınî vb. yorum türlerinden herhangi birine ait olmayan tefsir ve yorumlar anlaşılmaktadır. Diğer yandan zâhîrî mezhebine mensup olanların yapmış oldukları tefsirler de üstte zikredilen yorum çeşitlerine girmediği için “zâhîrî tefsir” sayılmasına herhangi bir engel olarak görülmemiştir.¹⁴²

İmam Gazzâlî de muamele ile ilgili ilmi ikiye ayırarak birine ilm-i zâhir diğerine de ilm-i bâtın ismini vermiştir. İlm-i zâhir’in azalarla ilgili olduğunu, ilm-i bâtın da kalbî ilimlerle ilgili olduğunu söylemektedir.¹⁴³ İlm-i bâtın şeriattan gayri bir şey olmayıp şeriattın bizzat kendisidir. Zaten şeriata uymak ile elde edilen bir ilimdir. Bu konu ile ilgili olarak İmam Şa’ranî (ö. 973/1565) şunu söylemektedir:

“Şeriattın hükümleri ile halisane ibadet eden sûfî, ulema-i zâhirin bilmeyecekleri öyle ilimlere vakıf olur ki bunun tarifi mümkün değildir. Sûfî, Kur’an ve sünnetin zâhirinden hüküm çıkarabildiği gibi ulemayı zâhirin anlayamayacağı manalara da vakıf ve aşına olur.”¹⁴⁴

İşârî yorum sahibi mutasavvıfların işârî tefsirlerde ana esası oluşturan zâhir-bâtın ikilemini Şia’dan aldığını söyleyenler olmuştur. Yalnız bunu söyleyenlerin gözden kaçırdıkları bir nokta vardır ki o da şudur: Şia ehli ile sûfî ehli arasında çok büyük farklar vardır. Bu farklar ile ilgili şunlar söylenmiştir:

“Biri diğerinin alternatifini olacak şekilde aralarında benzeşmeler bulunan bu iki akımın buluştuğu ortak noktaların başında hiç kuşkusuz zâhir-bâtın ayrımı gelmektedir. Şu farkla ki: Şî’a bu ayrımı siyaset teorilerini desteklemede bir manipüle aracı olarak kullanırken, Sünnî mutasavvıflar daha ziyade kendilerine özgü din anlayışını temellendirmede kullanmışlardır.”¹⁴⁵

¹⁴¹ Dilaver Selvi, “‘Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtınî Vardır’ Hadisindeki Zahir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 11.; Ayrıca zâhir ve bâtın kavramları hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb fî muâmeleti’l-mahbûb ve vasfı tariki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhid-Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi-Yakup Çiçek, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 2/45.

¹⁴² Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 234-235.

¹⁴³ Gazzâlî, *İhyü’l-ülûmî’l-dîn*, 1/4.

¹⁴⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21.

¹⁴⁵ Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, 113.

Kehf sûresinde de ifade edildiği gibi insanın kesbiyle öğrendiği bilgiden başka Allah vergisi de diyebileceğimiz insana bahşedilen ilm-i ledün diye ifade edilen bir ilim de vardır. Kur'an'da geçtiği üzere bu ilim Hz. Hızır'a verilmiştir.¹⁴⁶ Âyetlerden anladığımıza göre Hz. Musa'ya (a.s.) işin gizli karakterinden dolayı böyle bir ilim verilmemiştir. Bu yüzden sûfiler, yaptıkları riyazet ve ibadetler vesilesiyle kendilerinin böyle bir ilme ulaştıkları görüşündedirler.¹⁴⁷ Bir nevi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak da diyebileceğimiz bu durum sûfinin kendisini tamamen Allah'ın külli iradesine teslim etmesi olarak da ifade edilebilir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen, “Onları Allah öldürdü, (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı.”¹⁴⁸ âyeti de bu durumu teyit etmektedir. Sûfinin yaptığı tam da bu cüz'î iradesinden geçip Allah'ın külli iradesine teslim olmaktır.

Sûfinin mücahede, riyazet ve zikir vasıtasıyla elde ettiği ilmi İbn Haldûn (ö. 808/1406) şöyle ifade etmektedir:

“Ruh zâhir histen bâtına yani dış idrâkten iç idrâke dönünce, hissin halleri zayıflar, ruh ise kuvvetlenir, satvet ve saltanatı galip olur. Neşvüneması yenilenir. Bu hususta zikir (temrinleri) ona yardım eder. Zira ruhun neşvünema bulması için zikir gıda mesabesindedir. Sürekli olarak gelişen ve ziyadelik gösteren ruh şuhûd haline gelir. Hâlbuki daha önce ilim halinde idi. (Bilinir olmanın üstüne çıkarak görünür hale gelir). His hicâbı açılır ve bizatihi kendisi için mevcut olan nefsin varlığı gerçekleşir. (Ruh, zatının hakikatini kavrar). Bu ise idrâkin ta kendisidir. İşte bu durumda ruh, rabbanî mevhîbeler (ve lütuflara), ledün ilimlere ve ilâhî fetihlere doğru açılır. Hakikatinin tahakkuku itibarıyla ruh zat-ı ufuk-ı a'lâya, melekler âlemine yaklaşır. Ekseriya bu keşif, mücahede sahibi olanlara ârız olur. Bu sayede bunlar, başkaları tarafından idrâk edilemeyen varlığın hakikatlerini idrâk ederler.”¹⁴⁹

Ulema arasında “zâhir ve bâtın arasında çelişki var mıdır, yok mudur?” sorusu da tartışılmıştır. Bâtınî ve gizli bir ilmin varlığı ve meşruiyeti kabul edildikten sonra bu konu ile ilgili farklı düşüncelere sahip olan bazı kimseler, “şathiyyat”¹⁵⁰ türünden sayılan

¹⁴⁶ Konu ile ilgili âyetler için bk. el-Kehf 18 / 65-82.

¹⁴⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

¹⁴⁸ el-Enfâl 8/17.

¹⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 852.

¹⁵⁰ Şathiyyat: Sözlükte, “taşmak, hareket etmek, sarsılmak” gibi anlamlara gelen “şatah” kelimesi dar yataklı bir ırmağın sel ile kenarlarından taşması gibi sûfî'nin vecd, sekr, halinde kalbinden taşan ilahi hakikatlere denir. Hicri II./Miladi VIII. yüzyıldan itibaren sûfilerin aralarında kullanılmaya başladıkları bir kavramdır. Çoğulu “şatahat/şathiyye” sûfinin vecd, sekr, cezbe, istiğrak, inbisat, cem', galebe ve tevhidi zatî gibi kendini kontrol edemeyip bu tasavvufî haller içinde iken söylediği sözlerdir. Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Bayezidi Bistanî (ö. 858/1454) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) erken dönem tasavvufunda şathiyeleri ile en çok bilinen sûfilerdir. Bk. Serrâc, *el-Lum'a*, 422, 453; Süleyman Uludağ, “Şathiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi,

zaman zaman taşkınlıklara kadar da uzanan sözlerle dile getirdikleri kendi düşünce ve inançlarını “bâtınî ilim” diye sunma yoluna gitmişlerdir. Ancak bu ve benzeri taşkınlıklar başta zâhir uleması ve birçok mutasavvıf tarafından İslâm’ın temel esasları ve zâhîrî hükümlerine aykırı bulunarak reddedilmiştir. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Hucvirî (ö. 465/1072), Sühreverdî (ö. 563/1168), Gazzâlî gibi birçok sûfî âlim “zâhire aykırı olan her bâtın bâtıldır.” kaidesini tasdik etmişlerdir.

Zâhir ve bâtın ilmi arasında uyum ve tutarlılığın istenilen düzeyde ortaya konulamaması Abdurrahman es-Sülemî, İbnü’l Ârabî ve Gazzâlî gibi mutasavvıfların bâtınîlikle itham edilmesine yol açmıştır. Diğer yandan farklı dış kaynaklardan bilhassa Şîilikten, Bâtınîlikten, Yeni Eflatunculuktan ve İhvân-ı Safâ’dan gelen tesirlerin “nasların bâtınî manası”, “bâtın ilmi” adı altında İslâmî muhitte kolaylıkla tutunmasına sebebiyet vermiştir.¹⁵¹

Son olarak işâret, zâhir ve bâtın kavramları işârî sûfî tefsirde kendine yer edinmiş ve zamanla bu tefsirlerin izah ve yorumlanmasında temel kavramlar sırasına girmişlerdir. İşâret kavramı başlangıçta fer’i yani asıl olmayan yorumlara verilen genel bir ad iken sonraları bu kavrama farklı anlamlar yüklenmiştir. Özellikle İbn Arabî ile birlikte işâret kavramı işârî/sûfî tefsirlerde asıl mana için kullanıldığını görmekteyiz. Bu kavram ikincil anlam olarak kullanılırken işârî/ tasavvufî tefsirlerdeki bilgi ve yorumlar tartışmalardan muhafaza edilerek naslarda delillendirme zahmetinden kurtulmuştur. Zâhir ile bâtın kavramları da sûfî terminolojide kullanılan çok önemli iki kavramdır. Müfessirler tarafından genelde bu iki kavram birlikte kullanılmaktadır. Öte yandan bu iki kavramı birbirini tamamlayan ruh ile bedene de benzetebiliriz. Zâhir ilim ile akla, delile dayanan ve tedrisatla öğrenilen ilim kastedilirken, ilm-i bâtın ile de kalple, basiret ve feraset ile elde edilen vehbî ilim kastedilmektedir. Ayrıca zâhir ve bâtın kavramları görünüşte birbirine zıtmış gibi görünürken aslında birbirlerini tamamlamaktadırlar. Çünkü bu kavramlardan biri ile zikredilen bir şey mecburi olarak diğeri ile de bir bağlantısı bulunmaktadır. Daha açık bir ifade ile söylersek aşikâr ve net tarafı olan bir şeyin mutlaka saklı ve gizli bir yönü bulunmaktadır. Bu nedenle bu iki kavram anlam olarak her ne kadar birbirlerine zıtmış gibi görünseler de hakikatte birbirlerinden ayrılmayan bir pozisyonadırlar.

2010), 38/370-371; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 948-952.

¹⁵¹ Uludağ, “Bâtın İlmi”, 5/188-189.

2.1.3. İşârî Tefsirin Tasavvufî Boyutu

Tasavvuf, nefsi Cenâb-ı Hakk'ın kulundan istediklerine göre sevk etmek şeklinde tarif edilmiştir. O, İslâm'ın ruh hayatı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında temsil ettiği manevî otoritenin müesseseseleşerek günümüze kadar gelmiş şeklidir. Manevî otoriteden kasıt Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “üsve-i hasene”¹⁵² diye tabir edilen örnek kişiliğidir. Ayrıca o, İslâmî ilimlerin zirvesi, özü ve zübdesi kabul edilmiştir. Tasavvuf'un “hâl” olarak isimlendirilen “manevî tecrübe” boyutu, bu işin zevk ve haz yönüdür. Tasavvufu ahlak diye tarif edenlere göre o, kişiyi ahlakî olgunluğa ve kemal sıfatlarını gerçekleştirmeye göre İslâmî bir ilimdir. Çünkü tasavvuf, insanın iç âlemini imara ve kötü duygularını düzeltmeye çalışan bir ahlakî sistemdir.¹⁵³

Sûfîler başlangıçtan beri bilgiyi iki kısma ayırmışlardır. Birincisi akıl ve duyular vasıtasıyla elde edilen zâhîrî bilgi, ikincisi keşf, sezgi ve ilham ile elde edilen hakiki bilgidir. Bilginin tepe noktası kabul edilen mârifet ancak keşf ve ilhamla elde edilir.¹⁵⁴ Diğer bir deyişle tasavvuf bilgi ve araştırmadan öte bizzat kişinin tecrübe ederek yaşanan bir hali ifade eder. Bu yüzden nazarî ve amelî tasavvuf olarak ikiye ayrılır. Nazarî tasavvuf, tasavvufu konu edinen araştırma ve tetkiklere dayanır. Âmelî tasavvuf ise zühd, takva ve Allah'a itaat ve onun yolunda adeta fani olmaktır.¹⁵⁵

Tarihi sürece göz attığımız zaman akıl ve nakilden ziyade kitap kaynaklı bilgilere ehemmiyet veren sûfîye ekolünün meseleleri sadece Kur'an ve Hadis ile açıklamaya çalışan Selefîye ve nassı temel almakla birlikte akla da esaslıca yer veren Kelamiyye ile birlikte çok önemli bir konuma sahip olduğunu görürüz.¹⁵⁶ İlim de yine buna benzer bir yolla “aklî ilimler”, “ahval ilmî”, “esrar ilmî” diye üçe ayrılmıştır. “Aklî ilimler” mecburi ve apaçık olan ilimlerdir ki aklî delillere dayanır. “Ahval ilmî” zevk ve hisse dayanır yani bizzat enfüsî âlemde tecrübe edilen ve aklın takdirinin dışında kalan ilimdir. “Esrar ilmî” ise enbiya ve evliyaya mahsus ilham yoluyla elde edilen ve tavr-ı aklın fevkinde olan ilimdir. Fikirle elde edilmez müşahade ve sahih ilham ile elde edilir.¹⁵⁷

Sûfîler, ibadetler ve riyazetler neticesinde keşf ve ilhamı da içine alan ve aynı zamanda marifete çıkmak için basamak görevi gören bir tür “ledünnî ilme” ulaştıklarını

¹⁵² el-Ahzâb 33/21.

¹⁵³ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 17.

¹⁵⁴ Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, 19.

¹⁵⁵ Zehebî, *et-Tefsir ve'l müfessirûn*, 2/251.

¹⁵⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (Sultanahmet/İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 18.

¹⁵⁷ Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali Ebu Muhammed eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyânî akaid'l-ekâbir* (Beyrut: Dârû Sadr, 2003), 43.

iddia ederler.¹⁵⁸ Aydınlanmaya ve bu tür ilme erişip mazhar olanlar teoride tasavvufun araştırma ve tetkikini yapanlar değil, bizzat onun amelî boyutunda derinleşenlerdir. Sûfiler “ledünnî ilmin” ilahi bir ikram ve mevhibe olduğunu belirtirler. Bu yüzden onun bu yönüyle gaybî bir ilim olduğunu fakat “*gaybı Allah’tan başka kimse bilmez*”¹⁵⁹ âyetinde yasaklanan kısma girmedğini iddia ederler. Bunlar bu ilme Yüce Allah’ın (c.c.) bildirmesi ve rızasıyla ulaştıklarını belirtmişlerdir.¹⁶⁰ Bu nedenle zâhîrî vasıtalarla ulaşılan ilme “beyan ilmî”, keşf ve zevke dayanan ve iç âleme vasıtasız ve aniden doğan ilme ise “*ayân ilmî*” denmiştir.¹⁶¹ Bundan dolayı da melekût âlemini alakadar eden metafizik ve gayb âlemleri konularında en sağlam bilginin ledünnî yolla kazanılan ve keşfiyata dayanan bu bilgi olduğunu savunan sûfiler bu konuda diğer bilgi vasıtalarını yani sadece akla ve duylara dayananları eksik bulurlar.¹⁶² Çünkü insan kalbi Yüce Allah (c.c.) tarafından yaratılmasına rağmen dünyada perdeler ile perdelenmiştir. Manevi mücahede, zikir, riyazet ve yapılan ibadetlerle bu perdeler tedrici olarak kalkar ve bu sayede kalp aydınlanıp hakikatın bilgisine mazhar olur. Diğer bir ifadeyle kalbe hakikatın bilgisi doğar.¹⁶³

Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc “*Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?*” âyetini tefsir ederken şunları söylemektedir:

“Tövbe ile kalpteki pas silindiği zaman kalpte bulunan manevî kilitler açılır kalbe gaybdan nurlar doğar ve o kişi kalbinden taşan hikmetleri dile getirir. Cenâb-ı Hak, Hz. Peygambere (s.a.v.) uyararak içini ve dışını manevi kirlerden temizleyip bildikleri ile amel eden kimselere bilmediklerini de öğretir. Bu ilme işaret ilmi denmiştir.”¹⁶⁴

Kur’ân-ı Kerim’in sûfî yorumu temelde ruhu tekâmül ettirmeye dayanır. Sûfinin bizzat yaşadığı bu tecrübe, âyetlerin zâhîrî ifadeleri tahtında örtük olarak bulunan, ruha manevî ilhâmlar sunan ve dolaysız bir entelektüel sezgi şeklinde dışarıya sunulur. Çünkü bir yönüyle sembolik anlamlar olan işârî manalar, kendini okuyucuya açan ve kabul ettiren zâhîrî anlamın içinde zımnen mevcuttur. Ruhî tecrübenin bu dinamik yapısı, aynı

¹⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, 3/18-24; Şah Velîyyullah ed-Dehlîvî, *el-Fevzül kebir*, çev. Selman Hüseyin ed-Nedvî (Kahire: Dar’us-Sahve, 1986), 172-173; Fikret Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulî ve Hadisleri Anlama Yöntemleri* (H. IV.-V/M. X.-XI. Asır) (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 118-126.

¹⁵⁹ en-Neml 27/65, el-En’âm 6/59

¹⁶⁰ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 145.; Dilaver Selvi, *Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı Kur’an ve Tasavvuf* (İstanbul: Hoşgörü yayınları, 2012), 394.

¹⁶¹ Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, 6/326.

¹⁶² Yüce, *Fahrüddin er-Râzî’nin Tefsirinin İşârî Yönü*, 84-84.

¹⁶³ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, 3/17-19; Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, 485.

¹⁶⁴ et-Tusî, *el-Lum’a*, 147-148; Gördük, *İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti, Makbuliyet Şartları*, 48.

zamanda sûfî tefsiri kendi içinde tutarsızlıkla suçlayan itirazlara da bir cevap niteliğindedir.¹⁶⁵

Üstteki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi mutasavvıflar, Kur'ân-ı Kerim ile amel etmeyi, onu hakkıyla anlayıp içindeki derin ve ince kavrayışları anlamanın anahtarı olarak görürler. Sûfilere göre her bir âyetin hatta her bir harfin altında nice gizli hazineler vardır. Bu manaların kendilerine açıldığı kimseler ilimde yüksek mertebeye erişenlerdir.¹⁶⁶ Sonuç itibarıyla, bu ilim, ancak manevî kirlerden arındırılmış ve kutsî nurlarla temizlenmiş kalplerde tecelli eder.¹⁶⁷ Ayrıca bu ilim kesbî değil vehbîdir. Ama kesb olmadan da elde edilmez. Yani çalışmadan kazanılamaz. Muhammed b. Hüseyin Sülemî bu ilmin cehd, gayret ve lütfun birleşmesinden sonra ortaya çıktığını söyler. Kula düşen çalışmaktır fakat kendisini hidâyete ve marifete ulaştırmanın kendi gayreti değil Allah'ın lütfu olduğunu hatırdan çıkarmamalıdır.¹⁶⁸

Diğer yandan ledünnî karakterli ilme kıymet vermeleri sûf ehlinin zâhîrî ve şer'î ilimlere kıymet vermediği anlamına gelmemektedir. Bilhassa ilk dönem sûfî âlimlerin de diğer âlimler gibi Kur'an ve sünnete vukufiyetlerinin tam olduğu ve kendi devirlerinde şeriata muhalif olan hal, hareket ve fikirlere karşı çıktıkları bilinen bir gerçektir.¹⁶⁹ Ayrıca sûfîlerin zaman zaman yapmış oldukları yorumlarda önceliği akla ve nakle vermemeleri de onların ilmî formasyondan uzak oldukları manasına gelmemektedir.¹⁷⁰

Örneğin ilk devir muhaddis sûfîlerin eserleri, hadis ilmî kuralları çerçevesinde incelendiğinde, onların hadis usulü ve ilimlerine vakıf oldukları ve hadisleri bu kriterlere göre ele aldıkları görülmektedir.¹⁷¹ Kaynaklar Kuşeyrî'nin müfessir kimliği üzerinde dururken, Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) aynı zamanda fakih, Kelâbâzî'nin de bir hadis âlimi olduğu belirtilmektedir.¹⁷² Ayrıca kendilerine ait birer tefsir kaleme alan bütün sûfîlerin aynı zamanda zâhîrî ve şer'î ilimleri tahsil eden seçkin ulemadan oldukları da ehlince bilinen bir gerçektir.¹⁷³

¹⁶⁵ Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu*, 21.

¹⁶⁶ Ahmet Şerbasi-Mustafa Özcan, *Hiz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri* (İstanbul: Özgü Yayınları, 2010), 135.

¹⁶⁷ Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, 395.

¹⁶⁸ Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, 397; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 182.

¹⁶⁹ Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, 331-333.

¹⁷⁰ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 133.

¹⁷¹ Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, 331-333.

¹⁷² Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 12/22 (2010), 107.

¹⁷³ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 133.

Sûfilerin, Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ile ilgili yaptıkları açıklamaların bilgi kaynağı olarak keşf, zevk, ilham ve marifeti ortaya koyarak kendilerini Kur'an hakkında konuşmaya ehliyetli olduklarını söylemelerinin temelinde, kendilerini bu alanın uzmanı olarak görmeleri yatmaktadır. Nasıl ki bir mühendisin, bir doktorun kendi alanları ile ilgili konularda konuşup yorum yapması ve ortaya bir bilgi sunması yadırganmıyorsa aynı şekilde kendisini insanoğlunun manevi yönünü geliştirmeye ve nefisini tezkiyeye adanmış bir sûfinin de kendi sahası ile ilgili konularda konuşması yadırganmamalıdır. Zira sûfilerin tek amacı nefislerini dünyaya ait fânî heves ve lezzetlerden soyutlayarak kendilerini manevi yönden geliştirmek ve bunun neticesinde Allah'ın rızasını kazanıp hakikate ulaşmaktır. Bu gayelerine ulaşmak için onlar yaşantılarını şeriatın belirlediği sınırlar çerçevesinde ve onun rehberliğinde yaşamak adına, kendilerine has bir metot ortaya koymuşlardır. Bir kelimâ âliminin akaidî konularda ve ilgili âyetler hakkında bir fıkıh âliminin ahkâm konularında ve ilgili âyetler hakkında diğer insanlara nazaran daha derin ve tafsilatlı bir ilmî ehliyete sahip oldukları gibi sûfiler de hem pratik hem de teorik alanda kendilerini adanmış oldukları takvâ, zühd, nefis terbiyesi ve insan-ı kâmil olma gibi konularda diğer disiplinlerin bilginlerinden daha yetkin bir konumdadırlar. Bu yüzden sûfilerin mezkûr konular hakkında Kur'ân-ı Kerim âyetlerini kendi disiplinleri içinde yorumlamaları neticesinde "işârî tefsir" adı verilen yöntem ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte sûfilerin sadece insanın manevi yönünü ilgilendiren âyetler üzerinde yorum yapmakla yetinmedikleri, zâhiren bir alakası bulunmayan âyetleri dahi insanın hâlet-i rûhiyesi ve gelişimi ile irtibatlandırarak yorumladıklarını ifade etmek durumundayız.¹⁷⁴

Sûfiler de bu anlamda kendi yapmış oldukları işârî yorumların aynı kelimâ ve fikhî yorumlar gibi olduğunu savunurlar. Onlara göre nasıl ki her ilim dalı kendi alanından sorumlu ise aynı şekilde örneğin kelimâ ekoller, inanç, fikhî ekoller hukuk yine benzer şekilde tasavvufî ekoller de nassların manevi yorumunu yapmakta aynı zamanda da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti ile göstermiş olduğu edebî hem zâhîrî hem de bâtînî yönlerini ortaya koymaktadırlar.¹⁷⁵

Sûfî bakış açısına göre, mutasavvıflar maneviyatta katettikleri makam ve derecelerine göre âyet-i kerimelerin işârî anlamlarını kendi enfüsî âlemlerinde tecrübe ederler. Sûfiler için en makbul tefsir keşf ve ilhama dayanan tefsirdir. Çünkü Yüce Allah (c.c.) mevcudatın sırlarını âriflere vehbî olarak ikram etmektedir. Ehlullah olan ârifler de

¹⁷⁴ Nurullah Denizer, *Kur'an'ın sufi yorumu: Bursevi örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 83.

¹⁷⁵ Şa'ranî, *Yevâkıf*, 31-32; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 210.

kalplerine doğan bu sırlara “işâret” adını vermişlerdir. Bunları daha sonra remz ve sembollerle de anlatmışlardır.¹⁷⁶ Şüphesiz mutasavvıfların bu iddiasının temelinde, akıl ve beş duyunun ötesinde bunları aşan “maneviyat” algısı ve bilgi vasıtaları vardır. Zaten tasavvuf tatmak ve yaşamakla manevî tecrübe ile anlaşılan bir hâl ilmidir, kâl ilmi değildir. Konusu da mârifetullahtır. Tasavvuf akıl ve üstü bir ilimdir. Felsefe ve mantık gibi tamamen akla dayanmaz. Kalp ve vicdan ilmidir. Şehadet âlemi ile birlikte gayb âleminden de bahseder.¹⁷⁷

Bu husus “من لم يذق لا يعرف” tatmayan bilmez şeklinde ifade edilmiştir.¹⁷⁸ Himyerî (ö. 930/1524) konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Riyazete dayanan nefis tezkiyesi, kalp tezkiyesi ve ahlak tehzibi yolundan bir şey tadıp zevk etmeyen kimse nübüvvetin hakikatını manen idrâk edemez.”¹⁷⁹ Sûfîlerin burada zikredilen enfüsî tecrübelerini yalnız kendileri bilebilir. Dışarıdan bakan birisi bunu göremez ve bilemez ise de kendilerinin bizzat anlayıp fehm ettikleri sağlam birer delildir ve bu delillere şüpheleri yoktur bu konuda tam bir kanaat sahibidirler.

Sûfîlerin, Kur’an âyetlerinin ifade ettiği anlam derinliği ve genişliğini ortaya çıkarmak için Kur’an’a olan bu tarz yaklaşımları, sûfî olsun olmasın İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti tarafından tasdik edilmiştir. Hz. Ali’nin (r.a.) “Size sadece fâtiha sûresinin tefsiri hakkında konuşsam onu yetmiş deveye yüklerdiniz.” dediği nakledilir.¹⁸⁰ Ali el-Havass’ın da sadece Fâtiha sûresinden iki yüz kırk bin dokuz yüz doksan dokuz ilim çıkardığı söylenir.¹⁸¹ Bir kısım ulema da her bir âyet-i kerîmenin altmış bin anlamının olduğunu zikreder.¹⁸² Bazı âlimler de Kur’an’ın yetmiş yedi bin iki yüz ilmi kapsadığını zira her bir kelimenin bir ilminin mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Sonraları bu sayının dörde katlandığı zikredilmiştir. Çünkü her bir kelimenin zâhirinin, bâtınının, had ve matla’ının olduğu söylenmiştir.¹⁸³

¹⁷⁶ İbnü’l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, 1/629-632; Şa’ranî, *Yevâkit*, 31-33; Zehebî, *et-Tefsir ve’l-müfessirun*, 2/275; Uludağ, *İşârî Tefsir*, 23/426.

¹⁷⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 20-22.

¹⁷⁸ Kelebâzî, Ebubekir Muhammed bin Ebi İshak bin İbrahim bin Yakub, *et-Taarruf li mezhebî ehlut-tasavvuf* (Dar’ul Kütüb’ül-İlmiyye, ts.), 12; Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, 10/330.

¹⁷⁹ Himyerî, Muhammed bin Ömer bin Mübarek, *Hadâiku’l-envâr ve metalibu’l esrar fî siretin-nebiyyil muhtar* (Cidde: Dar’ul Minhac, 1998), 123-124.

¹⁸⁰ Şa’ranî, *Yevâkit*, 29; Âliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu mişkâtü’l-mesâbih* (Beyrut/Lübnan: Dâr’ul-Fikr, 2002), 1/315.

¹⁸¹ Abdulvehhab eş-Şa’ranî, *Kitabid-düreril mensure fî beyanî zübedil ulumi’l meşhure*, thk. Abdulhamid Salih Hamdan, (Beyrut: Dar’u İbn Zeydun, ts.), 32.

¹⁸² Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi’l-Kur’ân*, 2/154; Âliyyü’l-Kârî, *Mirkatu’l-mefâtih*, 1/315.

¹⁸³ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi’l-Kur’ân*, 2/154.

Bu ve buna benzer ifadeler her ne kadar mübalağalı gözükseler de Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin manalarını fehmetme konusunda kapsamın ne kadar genişletilmiş olduğunu gösterir. Üstelik tefsirin zâhir boyutu ile ilgili nakledilen ifadeler idrâkin anladığı son nokta da değildir.¹⁸⁴ Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın kalamı olduğuna göre onun sonsuz zenginlikte manevi anlamlar ihtiva ettiğini bu bakış açısının da genel anlamda ümmetçe müsellemler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin son devrin âlim ve mütefekkirlerinden olan Bediüzzaman Said Nursî (ö. 1960) bu konuda; Kur'an'ın lafızlarının birer manaya münhasır olmadığını, bütün insanlığa umumi bir hitap olduğu için her bir tabakaya karşı birer manayı içeren bir küllî hükmünde, beyan olunan manaların da o küllî kaidenin cüz'iyatları hükmünde olduğunu, her bir müfessir ve her bir ârifin o külliden bir cüz'ü zikrettiğini, bunların da ya keşf, ya delil veyahut meşrebe göre farklılık arz ettiğini söylemektedir.¹⁸⁵ Zira Kur'an tarafından aktarılan zâhîrî ve haricî mesajlar hem sayı hem de boyut olarak çok sınırlı bir anlam imkânı sunmaktadır. Sûfileri ve bazı İslâm âlimlerini âyetlerin zâhîrî boyutuna ilaveten işârî mana boyutlarını ortaya çıkarmaya sevk eden sebeplerden biri de bu olsa gerektir.¹⁸⁶

Bu nedenle işârî/tasavvufî tefsir hareketinin temel esaslarından biri âyet-i kerimleri zâhîrî mana ile sınırlandırmanın doğru olmadığı fikridir. Alûsî'de (ö. 1270/1854) bu noktaya dikkati çekerek konuyla alakalı olarak şunları zikreder: “Mütenebbî'nin (ö. 345/965) divanındaki şiirlerinden çeşitli manaların çıkarılabileceğini kabul ediyoruz, Rabbu'l-âlemin olan Allah'ın Nebî'ye (s.a.v.) nazil olan kalamından acip manaların çıkarılmasını neden uzak görüyoruz.”¹⁸⁷ Bu nedenle Yüce Allah'ın kalamının İşârî/tasavvufî boyutunun olmadığını ve “zâhir/sarîh” anlamının dışında başka bir manası yoktur diye iddia etmek kanaatimizce doğru değildir. Bununla birlikte âyetlerin zâhir anlamlarının ve bunlardan beslenen tefsirin ihmal edilip göz ardı edilmemesi için “Kim

¹⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, 2/155.

¹⁸⁵ Nursî, devamında “مَرْجُ الْبَحْرَيْنِ لَيْتَ الْفَيَّانِ يَبْنِيهِمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ” âyetinin tefsiri sadedinde: “cümlesinde, daire-i vücub ile daire-i imkândaki bahr-ı rububiyet ve bahr-ı ubudiyetten tut, ta dünya ve âhiret bahrlerine, tâ âlemi gayb ve âlemi şehadet bahrlerine, tâ şark ve garb, şimal ve cenubdaki bahr-i muhitlerine, tâ Bahr-i Rum ve Fars bahrine, tâ Akdeniz ve Karadeniz ve Boğazına, tâ Bahr-i Ahmer'e (Kızıldeniz) ve Süveyş kanalına, tâ tatlı ve tuzlu sular denizlerine, tâ toprak tabakası altındaki tatlı ve müteferrik su denizleriyle, üstündeki tuzlu ve muttasıl denizlerine, tâ Nil ve Dicle ve Fırat gibi, büyük ırmaklar denilen küçük tatlı denizler ile onların karıştığı tuzlu büyük denizlerine kadar manasındaki cüz'iyatları var. Bunlar umumen murad ve maksud olabilir ve onun hakiki ve mecazî manalarıdır.” der. Nursî, *Mektûbat*, 328.

¹⁸⁶ Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 22.

¹⁸⁷ Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Alusî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'ul-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/8; Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği*, 82.

Kur'ân-ı Kerîm'in zâhir tefsirini iyice öğrenmeden gizli sırlarını anladığını iddia ederse; o kimse kapısından dahi girmedığı halde evin ortasına yettiğini iddia eden kişi gibidir.” denmiştir.¹⁸⁸

Örneğin en çok eleştirilen sûfilerden olan Muhyiddin İbnü'l Ârabî'ye isnat edilen fakat aslında Abdurrezzak Kâşânî'ye ait olan¹⁸⁹ *Tefsir-i kebîr* adlı tefsirde ve tefsirdeki genel kanaate göre Hz. Mûsâ (a.s.) kalp, tebliğde kendisine yardım eden Hz. Harun (a.s.) akıl, Firavun ise nefis olarak yorumlanmıştır.¹⁹⁰ Hz. Mûsâ'nın (a.s.) tebliğ serüveni ve Firavun ile yaşadığı ibretlik hadiseler dış dünyadaki gerçekliği inkâr edilmediği sürece bu âyetlerin aynı zamanda insanın enfûsî âlemindeki kalp ve nefis mücadelesine de işaret ettiğini söylemek şeriata ve akla aykırı olmasa gerektir.¹⁹¹

Bu açıdan “Kur'an'ın sûfî tefsiri” her şeyden önce manevi gerçekleştirme üzerine kuruludur. Bir başka deyişle sûfî tefsir, her halükârda ne teolojik düşüncenin ne de lafızcı tefsirin planı olmayan tamamen kendine özgü bir plan üzere inşa edilmiştir. Bu tefsir geleneksel dayanaktan ayrı olan vahyedilmiş metne keyfî olarak eklenmiş olan bireysel saf özelemlerin ürünü değildir. Bu, ister sûfinin entellektüel düzeyinde isterse de manevi yorumun tarihi gelişim sürecinde olsun; işârî tefsir, Kur'an'ın manevi deneyimle beslenen sırası geldiğinde de metnin manasını koşullandıran titiz bir okunuşuna istinat eder.¹⁹²

Bu noktada karşımıza, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama konusunda bir tefekkür faaliyeti içerisine giren sûfilere açılan manalar neden farklılık arz ediyor sorusu çıkmaktadır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi mutasavvıflar seyr-u sülûk ismini verdikleri rûhî ve manevi bir tekâmül yoluna girmişlerdir. Bu yolun içerisinde birçok merhale ve basamak bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in engin mana denizinden sûfinin alabileceği manalar onun seyr-u sülûk içerisindeki mertebesi ve ruhî istidadı ile doğru orantılıdır. Sûfî manevi olarak kendisini ne kadar geliştirir, nefisini de ne kadar temizler ve mâsivâdan da ne kadar ayrı durabilirse, mâna denizinin içlerine dalarak yüzeyde veyahut yüzeye biraz daha yakın olanlardan daha ince ve daha derin manalar elde edebilir. İşârî sûfî tefsirlerdeki mâna zenginliğinin sebebi de budur. Hatta bu vaziyetin sûfinin bizzat kendisinde de görülmesi mümkündür. Zira ifade ettiğimiz gibi sûfî bir sefer içerisinde sürekli bir şekilde mesafe

¹⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, 2/155; Suyutî, Abdurrahman bin Ebubekir Celaleddin, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hey'atü'l-Misriyyetu, 1974); Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/79; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 56.

¹⁸⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 204.

¹⁹⁰ Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsir-i Kebîr Te'vilât*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan, tsz), 1/67, 70.

¹⁹¹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 56.

¹⁹² Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 21.

kat eden bir yolcu gibidir. Bu yolda mesafe katettikçe ve mertebesini yükselttikçe keşfedeceği mana boyutları derinleşip ve genişleyecektir. Bu sebeple bir sūfînin eserlerinde aynı âyet-i kerimeye dair farklı yorumlarla karşılaşılıyorsa bunun nedeni, sūfînin bu yorumları yolculuğunun farklı duraklarında diğer bir deyişle seyr-u sülûkun farklı mertebelerinde yapmış olabileceği şeklinde izah edilmiştir.¹⁹³

İşârî tefsir üzerine bir değerlendirme yapan Ali Osman Koçkuzu da bu konuda şunları söylemektedir:

“Kanaatimizce İşârî tefsir bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Nassların mahdud, anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olduğunu düşünürsek farklı ruh ve akıl sahiplerinin kendi iç dünyalarına göre âyet ve hadisleri tefsir edecekleri, açıklayacakları; bu açıklamaların da kişiye göre farklılıklar arz edeceği muhakkaktır. Bu farklılıklar muhtevada olduğu kadar genişlik ve derinlikte de olacaktır. İç dünyaları çok zengin, derûnî âlemleri alabildiğine engin olan Allah dostlarının insanlığın yararına olarak farklı anlamlar görmeleri, kendi âlemlerinden bize hediyeler sunmaları normaldir.”¹⁹⁴

Bu tefsir, mutasavvıfların Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin kendilerinde çağrıştırdığı tasavvufî mânaları zikretmelerinden dolayı onların sahip olduğu amelî ve nazarî bilgilerin doğal bir sonucudur. Bu da sūfîlerin hadisatı ve eşyayı tek boyutlu ve birbirinden bağımsız bir şekilde yorumlayan çok boyutlu bir okuma yönteminden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁵

Sūfî işârî tefsir bir düş ve fantezinin ürünü değildir. Yani her türlü geleneksel dayanaktan kopuk olan ve vahiyle gelmiş olan metne keyfi olarak yapıştırılmış bireysel saf özelemlerin ve vaaz ve nutuk amaçlı temelsiz bir sembolik anlatımın neticesi de değildir. Çünkü sūfîlere göre işârî ve sembolik anlam harici anlamın içinde nesnel anlam bir şekilde zımnen bulunur ve kendini okuyucuya açıp kabul ettirir. O halde keşf ve rûhî açılımla yapılan bu tefsir metodu, fantezi yönü ağır basan, keyfi marjinal bir metot değildir. Bilakis kendi temel ilkeleriyle kendi iç mantığını içine alan bir tefsir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden pratikte de pek çok âlim ve mutasavvıf tarafından bu metodun kullanıldığını görmekteyiz.¹⁹⁶

Sonuç olarak mutasavvıflara göre mârifet ve ledün ilme ulaşmak için tezkiye olmuş bir kalbe sahip olmak gerekmektedir. Zira kudsi nurlar ve mârifetler ancak böyle

¹⁹³ Zehebî, *et-Tefsir ve 'l-müfessirûn*, 2/262; Denizler, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği*, 84-85.

¹⁹⁴ Ali Osman Koçkuzu, “Hazret-i Peygamber’in Mizâcî ve Hadîste İşârî Tefsîr”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, (2001), 232.

¹⁹⁵ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 117-118.

¹⁹⁶ Lory, *Kaşânî’ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 20-23.

bir kalpte tezahür eder. Bu ilim vehbî olup kesbî yani çalışarak elde edilen bir ilim değildir. Ancak bu ilmi elde etmek için manevi bir mücahede gerekmektedir. Bu bağlamda işârî/sûfî tefsir hareketinin temel çıkış noktası olan işârî/sûfî sadece zahir anlamla sınırlı tutmayıp onun tasavvufî boyutunun da olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

2.1.4. İşârî Tefsirin Meşruiyeti ve Makbuliyet Şartları

İşârî tefsirin bir anlamda dayandığı temel olan zâhir-bâtın anlam düzeylerinin mevcudiyeti ile ilgili özellikle Yüce Allah'ın (c.c.) zâhir ve bâtın nimetlerini insanoğluna bolca ihsan ettiğini söylemesi¹⁹⁷ ve yine bazı insanların neredeyse hiçbir sözü anlamadıkları¹⁹⁸ ile ilgili âyetlere dikkat çekilmiştir. İlk âyette de görüldüğü gibi insanlara zâhir ve bâtın nimetlerin verildiği açıkça belirtilmiştir. Burada zikredilen zâhîrî nimetlerden kasıt yüce Allah'ın (c.c.) insanoğlunun aza ve cevârihine bir ikramı olan ibadetler ve taatler, bâtınî nimetlerden kasıt ise manevi haller ve kalpteki hissiyatlardır.¹⁹⁹ İkinci âyet-i kerimede geçen “hiçbir sözü anlamıyorlar”²⁰⁰ ifadesinden de anlaşılıyor ki Kur'ân-ı Kerim'e muhatap olanların lisanı Arapça idi. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in zâhirîni anlamamaları neredeyse mümkün değildi. Bu nedenle söz konusu âyette kastedilen zâhîrî mana değil bâtınî anlamdır. Diğer bir ifadeyle âyetlerin literal/gerçek anlamlarını anladıkları halde bâtınî anlamlarına nüfuz edemiyorlardı.²⁰¹

Öte yandan Kur'an âyetlerinin temiz akıl sahiplerinin onlardan gereken dersi ve öğüdü almaları için indirildiğini bildiren âyette²⁰² Kur'an'ın anlaşılması için özel bir gayretin gösterilmesi istenmektedir. Bütün bunlar sonsuz bir ilimden gelen Kur'ân-ı Kerim'in ilk bakışta anlaşılan manasının yanında özel bir ilmî birikim, özel bir zihni temrin, mevhîbe, ilham ve feraset gerektiren bâtınî manaların da olduğuna işaret etmektedir.²⁰³ Ayrıca bu ve benzeri âyetlerle Kur'an'ın bâtınî manalarını fehmetme hususunda ilk muhatapların ikaz edildiği²⁰⁴ ve muhataplarının tefekküre davet edildiği de söylenebilir.²⁰⁵

¹⁹⁷ Lokman 31/20.

¹⁹⁸ en-Nisâ 4/78.

¹⁹⁹ Ebu Nasr Serrâc, *el-Lum'a*, 43-44.

²⁰⁰ en-Nisâ 4/78.

²⁰¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: IFAV, 2014), 211-212; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 49.

²⁰² Sâd 28/29.

²⁰³ Niyazi Beki, *Rum Sûresinin Işığında Bedir Zaferi Kudüs ve İstanbul'un Fethi* (İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2007), 14.

²⁰⁴ en-Nisâ 4/82.

²⁰⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 211-212.

Söz konusu kalbe gelen ilhâmatın ne derece sadık ve müstakim olduğu Kur'an ve sünnet terazisinden geçirilerek kontrol edilmesi gerekir. Müfessir es-Sa'dî (ö. 1958) üzerinde Allah'ın isminin zikredilmediği şeyi yememek gerektiği, bunun fisk olduğu ve şeytanların insanlarla mücadele ederken kendi dostlarına gizli çağrılarda bulunduğunu²⁰⁶ ifade eden âyetin tefsiri ile ilgili olarak bu âyetin sûfiler ve onlar gibi olanların kalplerinde sıkça vuku' bulan keşf ve ilhâmata işaret ettiğini fakat bu durumun mücerred olarak kalbe doğan bütün keşif ve ilhamların doğru olduğu anlamına gelmediğini zikreder. Bunun doğruluğunu teyit için onların Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine arz edilmesi gerektiğini, şâyet bu iki ölçü kalbe gelen manaları tasdik ediyorsa kabul etmek zıddına hüküm veriliyorsa da reddetmek gerektiğini söyler.²⁰⁷

Kur'an-ı Kerim'in zâhir sarîh manasından başka bâtinî manalarının da olduğu ilmin sadece akıl ve beş duyardan ibaret olmayıp ilm-i bâtın denilen başka bir boyutunun da olduğu bilinmektedir. Bu anlamda Kur'an'da birçok âyet bulunmaktadır. Örneğin Kehf sûresinde Allah'ın (c.c.) bazı kimselere ikram ettiği olağanüstü bir ilmin mevcudiyetine delil teşkil edilebilecek hususlar vardır. Hz. Musa'nın (a.s.) Hızır²⁰⁸ olduğu rivâyet edilen zat ile yaptığı yolculuğu ve bu yolculukta görüp şahit oldukları haller ulema tarafından özel bir ilmin varlığına delil olarak gösterilmektedir.²⁰⁹ Sûrede

²⁰⁶ el-En'âm 6/121.

²⁰⁷ Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa'dî, *Tefsiru's-Sa'dî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999), 270-271.

²⁰⁸ bk. el-Kehf 16/65-82: "Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik. Mûsâ ona, "Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgidir bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?" dedi. O kul, "Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin, (iç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?" dedi. Mûsâ, "İnşallah sen beni sabreder bulacaksın. Senin sözünden dışarı çıkmam" dedi. O da, "Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!" diye tembih etti. Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşp gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ, "İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!" dedi. Kul, "Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?" dedi. Mûsâ, "Unuttuğum şeyden dolayı beni paylama ve işimi çıkmaza sokma!" dedi. Yine yola koyuldular. Nihâyet bir gence rastladıklarında, o kul hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: "Mâsum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!" O kul, "Sana, benimle beraber olmaya asla sabredemezsin dememiş miydin?" dedi. Mûsâ, "Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme! Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun" dedi. Yine yürüdüler. Nihâyet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ, "Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın" dedi. O cevap verdi: "İşte bu, beraberliğimizin sona ermesidir. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim" dedi. "Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerin idi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gaspetmekte olan bir kral vardı. Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin. Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar. Ben bunları kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur."

²⁰⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 49.

geçen “biz katımızdan ona rahmet vermiş ve katımızdan özel bir ilim öğretmiştik.”²¹⁰ Mealindeki âyette geçen لَدُنْ kelimesine atfen bu ilim türüne “ledün ilmî” veya “ilm-i ledün” adı verilmiştir. “Esrâr-ı ulûm-i hafîyye”, “ilmu’l-guyûb”, “ilm-i bâtın”, ve “hakikat ilmi” gibi ifadelerle de tanımlanan bu ilim, fikri bir cehd ve gayret ile kazanılacak bir ilim türü olmadığı anlaşılmaktadır.²¹¹

Hızır (a.s.) ve Mûsâ (a.s.) arasında geçen bu seyahat İslâm kaynaklarında zikredilen önemli mevzulardandır. Hz. Mûsâ (a.s.) Hızır’a (a.s.) seyahat boyunca meydana gelen bazı sıra dışı hadiseler hakkında eleştirel sorular sormaktadır. Hızır da bu eylemlerin Allah’ın iradesi ile gerçekleştiğini bu konuda Allah’ın kendisini bilgilendirdiğini ve o doğrultuda hareket ettiğini ifade etmektedir.²¹² Burada Yüce Allah’ın hâkim isminin tecellisine dikkat çekilmektedir. Zâhiren Hızır’ın bazı fiilleri tam anlaşılmasa da hakikatte her bir fiilin altında bir hikmet gizlidir. Genel olarak kıssaya baktığımızda ise Hz. Mûsâ’nın meydana gelen bazı hadiselerin hikmetini başta bilmediği anlaşılmaktadır.²¹³

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) Kehf sûresini tafsilatlı bir şekilde tefsir etmekte ledün ilminin fikir çabasıyla kazanılmadığını kutsal bir gücün tecellisi olduğunu, eserden müessire, vicdandan vücuda giden bir ilim olmadığını aksine müessirden esere, vücuttan vicdana doğru gelen evveli bir ilim olduğunu ifade eder. Ayrıca nefsin vuku bulana geçişi değil, vuku bulanın nefisle meydana çıkması ve doğrudan doğruya bir keşif olduğunu ve bu kıssanın insanları ilim için araştırmaya teşvik ettiğini söyler.²¹⁴

²¹⁰ el-Kehf 18/65.

²¹¹ Râzî, *Mefâtihi’l-ğayb*, 21/481-483; el-Beydavî, *Envaru’t-tenzîl ve esraru’t-te’vil*, 3/287; Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsiru’n-Nesefî (Medâriku’t-tenzîl ve hak’aiku’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrut: Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib, 1419), 2/310; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail bin Ömer, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*, thk. Samî bin Muhammed Selâme, Daru’t-Taybe, 5/175; Aliyyül-Kârî, *Mirkât’ül-Mefâtihi Şerhu Mişkati’l Mesabih*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002), 9/ 3647; el-Münâvî el-Kahîrî, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf, *Feyzu’l-Kadir Şerhü Camiu’s-Sağîr*, (Mısır: Mektebetu’t-Ticaretu’l-Kübrâ, 1937), 2/8, 112, 416; Mecdud-din Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Firûzâbâdî, *Tenviru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*, (Lübnan: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.) 250; Muhammed Cemaluddin Kâsimî, *Mehâsin’t-te’vil*, thk. Muhammed Basil Uyûn, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 7/48.

²¹² el-Kehf 18/78-82.

²¹³ Ayrıca bu kıssa da, zahiren şer ve çirkin görünen bazı hadiselerin aslında öyle olmadıkları, hayır oldukları bize bildiriliyor. Bunu bir nevi şu âyetin tefsiri olarakta okuyabiliriz. “Bazen bir şeyi çirkin görürsünüz hâlbuki o şey sizin için hayırdır. Bazen de bir şeyi seversiniz, hâlbuki o şey sizin için şerdir. Allah bilir sizler ise bilmezsiniz.” Bakara 2/216; Bediüzzaman Said Nursî de “الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ” âyetinin tefsiri sadetinde şunları söyler: “âyetinin sırrıyla, her şeyde hatta en çirkin görünen şeylerde hakiki bir hüsnün ciheti vardır. Evet kainattaki herşey, her hâdiseye ya bizzat güzeldir, ona hüsn-ü bizzat denilir. Veya neticeleri cihetiyle güzeldir ki, ona hüsn-ü bi’l-gayr denilir. Bir kısım hâdiseler var ki, zâhîrî çirkin, müşevveştir. Fakat o zâhîrî perde altında gayet parlak güzellikler ve intizamlar var.” Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007), 231.

²¹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 4/47-48.

Müfessir Sa'dî de Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. Hızır (a.s.) kıssası ile ilgili Yüce Allah (c.c.) kullarına iki çeşit ilim öğrettiğini, mükteseb ilmin/kesbî çalışarak, gayret ederek ve çaba harcayarak elde edildiğini, ledün ilminin ise Allah'ın (c.c.) layık olan kullarına ikram ettiği vehbî olarak verdiği bir ilim olduğunu zikreder. Ayrıca Hz. Musa'nın (a.s.) diğer insanlara nasip olmamış ilme ve ikrama mazhar olan ulu'l-azm bir peygamber olduğu için Hızır'dan üstün olduğunu fakat Hızır'ın da onda olmayan hususi bir ilme sahip olduğunu söyler.²¹⁵

Netice-i kalam, Hz. Musa'ya (a.s.) yol arkadaşlığı yapan ve Hızır olduğu söylenen zatın özel bir ilim türüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan bu kıssadan hisse olarak da bir kişinin hususi bir ilme sahip olması umumi ilim ve marifet anlamında üstün olduğu anlamına da gelmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerden başka bazı kimselere de vahiy (vahiy) geldiğini bildiren âyetler mevcuttur. Hz. Îsâ'nın (a.s.) Havârilere hitaben Allah (c.c.) kendisine ve Hz. Îsâ'ya (a.s.) iman etmeleri için vahyettiğini, Havârilere de buna karşılık iman ettiği zikredilir.²¹⁶ Bununla ilgili bir diğer örnek, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) annesine hitaben onu emzirip suya bırakmasını vahyettik²¹⁷ mealindeki âyetle de bu görülmektedir. Bu âyetler, kesb olmadan da insanların ulaşabilecekleri bir ilmin mevcudiyetine delalet eder. Hz. Îsâ'nın (a.s.) Havârilere gelen vahyin kalplerine ilkâ olunan mesaj şeklinde ilham vahyi olduğu veyahut Allah'ın dilediği gibi takdir etmesinin²¹⁸ sonucu bilemediğimiz bir tarz ile gerçekleştiği ifade edilmektedir. Hz. Mûsâ'nın (a.s.) annesine gelen vahyin nübüvvet vahyi olmadığı lakin temessül eden bir melek ile iletildiği²¹⁹ kalbine ilkâ edilmiş rüya veya ilham olduğu zikredilmektir. Nitekim Yüce Allah'ın (c.c.) bir insanla ancak vahiy ile perde arkasından veyahut bir elçi vasıtasıyla konuştuğu bilinmektedir.²²⁰

Kendisi Filistin'de iken Mısır'da bulunan Hz. Yûsuf'un (a.s.) kokusunu alan Hz. Ya'kub (a.s.) kendisini ayıplayanlara, "Allah'tan bana verilen bir ilimle sizin bilmediklerinizi bilirim"²²¹ şeklinde cevap vermiştir. Bu âyet Allah'ın bazı kullarına

²¹⁵ Sa'dî, *Tefsiru'l-kerimi'r-rahmân fi tefsiri kelami'l-mennan*, 482.

²¹⁶ el-Mâide 5/11.

²¹⁷ el-Kasas 28/7.

²¹⁸ Kâsımî, *Mehasinu't-te'vil*, 4/293; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 12/461; Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir, *Câmîu'l-beyân an te'vil âyi'l-Kur'an*, (Mekke: Darû Terbiyyetü ve't-Türas, ts.), 11/218; Bağavî, *Mealimu't-tenzil*, 4/293; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsiru'l-vasit lil-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Darû Nehdetü Mısır, 1997-1998), 4/336.

²¹⁹ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak bin Ğalib bin Abdurrahman bin Tumam el-Endülüsî, *El-Muharreru'l-veciz fi tefsiri kitabi'l-aziz*, thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed, (Beyrut: Darû Küttübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/259; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 22/47.

²²⁰ eş-Şûrâ 42/51.

²²¹ Yûsuf 12/96.

lütfettiği ledünnî bir ilmin varlığını ispat eder.²²² Hz. Yûsuf (a.s.) yüce Allah'ın (c.c.) kendisine rüya tabirini öğrettiği “Rabbimin bana öğrettiği ilim ile yiyeceğiniz yemek daha gelmeden size onu yorumlarım”²²³ dediği Kur'an'da anlatılır. Rüya tabirini bilme, rûhî temizlik ve ferasetin gücüne tabidir. Bu özellikler Hz. Yûsuf'ta (a.s.) ledünnî ilim şeklinde mevcuttu.²²⁴ Yüce Allah'ın Yusuf'a (a.s.) öğrettiği ilimle o hem rüya tabirlerini hem de meydana çıkması yaklaşan bazı gaybî olayları da biliyordu.²²⁵ Bursevî de bu konuda Nübüvvetin eczalarından bir tanesinin de sâlih rüyalar olduğunu, çünkü onun Allah'tan sadır olan vahyin bir dalı olduğunu zikreder. Benzer şekilde rüya te'vilinin de Nübüvvetin cüzlerinden bir cüz olduğunu söyler. Zira bu ilim Allah'ın (c.c.) istediği kuluna öğrettiği ilm-i ledündür.²²⁶ Hz. Yûsuf'un gömleğini babası Hz. Ya'kub'a (a.s.) göndermesi ve kendi gömleği ile gözlerinin açılacağını söylemesi ve babası Yakub'un (a.s.) gözlerinin açılması²²⁷ bu ilmin tezahürlerindendir.²²⁸

İşârî/Sûfî tefsire dayanak gösterilen bir diğer delil de Allah'ın hidayet etmek istediklerinin göğsünü açmasından haber veren âyettir.²²⁹ Bu âyette işârî/sûfî tefsirin meşruiyetine delil gösterilen âyetlerdendir. Bu âyet hakkında “Allah kişinin göğsünü nasıl açar? diye sorulduğunda, Hz. Peygamber (s.a.v.) “Göğsüne bir nur atar, onunla göğsü açılır,” diye cevap verdiği bilinmektedir. Devamında “Bunu gösteren bir delil var mı? diye sorduklarında. O da “aldatıcı hayata yani dünyaya hırslı bir şekilde bağlanmaktan yüzünü çevirip ebedî/ahiret yurduna yönelmesidir.” buyurdu.²³⁰ Abdürrezzâk Kâşânî de Allah'ın tevhide hidâyetini dilediği kimsenin göğsünü genişlettiğini ve onlara hakkı anlamayı kolaylaştırıp akıllarını ilahi nuru almaya müsait bir vaziyete getirdiğini söyler.²³¹

Şems sûresinde Yüce Allah (c.c.) nefse ve onu düzgün bir şekilde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene yemin eder.²³² Allah (c.c.) bu âyet-i kerimede, nefse fücuru ve takvayı hayır ve şerri, sevap ve

²²² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 28.

²²³ Yûsuf 12/37.

²²⁴ Cezairi, Cabir bin Musa bin Abdulkadir bin Cabir Ebu Bekr, *Eyseru't-tefâsir li-kelami'l-aliyyi'l-kebir*, (Medine: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, 2003), 2/612.

²²⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru's-Şuruk, 2003), 4/1987.

²²⁶ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 4/259.

²²⁷ Yûsuf 12/93-96.

²²⁸ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 78.

²²⁹ el-En'âm 6/125.

²³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, 12/98; Beydâvî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, 2/181; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 3/335; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 3/100.

²³¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, trc. Ali Rıza Doksanvedi, Kadioğlu Matbaası, Ankara 1987, 2/24. Burada Allah'ın insana hidayet vermesinin kişinin iradesiyle ilişkili olduğunu unutmamak gerekir.

²³² eş-Şems 91/8.

günahı ulaştırana, ilham edene, öğretene,²³³ açıklayana yolunu bildirene²³⁴ diyerek kendi üzerine yemin ediyor. Müfessirler bu âyeti de vehbî ilmin delillerinden biri olarak kabul etmiştir. İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) Allah'ın nefse hem takvayı hem fücuru ilham ettiğini, fücurun şeytan aracılığıyla olduğunu buna “vesvas ilhamı”, takvânın da melek aracılığıyla olduğunu bunun da “vahiy ilhamı” olduğunu, şayet kalbe gelen şey Kur'an ve Sünnete muvafıkısa onun vahiy ilhamı, muvafık değilse şeytandan geldiğini söyler.

“هُوَ أَلَّوْلَ وَ أَلَّخِرَ وَ الظَّاهِرَ وَ الْبَاطِنَ” “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır”²³⁵ Âyetinden açıkça

anlaşıldığı gibi yüce Allah (c.c.) kendisini bizlere bu isimlerle tarif etmektedir. Allah'ın zâhir ve bâtın isimlerinin olması kelâmının da zâhir ve bâtın yönlerinin olabileceğini düşündürmektedir. Kâinatta Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi görülmekte ve hissedilmektedir. Örneğin işitme duyusu semi' isminin, görme duyusu basîr isminin, bir şeyin güzel olması cemil isminin, bir insanın konuşma yeteneği de mütekellim isminin insanda tecelli etmesidir. Bir kıyas yapacak olursak örneğin insan, sureten ve zâhiren canlı bir organizmadır. Fakat hakikaten ve bâtınen, yani yüklendiği misyon ve taşıdığı derin anlam itibarıyla da insan Yüce Allah'ın yeryüzündeki halifesi,²³⁶ muhatabı²³⁷ konumundadır. Bir nar meyvesi zâhîrî meyve, bâtınî ise Allah'ın ikramı olarak görülebilir. Hastalıklar zâhiren bir musibet olarak görülür, bâtınî ise günahların affedilmesine vesiledir. Allah'ın kudret sıfatından gelen kevnî âyetlerde diğer bir ifadeyle mahlûkatta zâhir ve bâtın isimlerinin tecellisini bu şekilde hissetmek mümkünken, kelâm sıfatının tecellisinden gelen lafzî âyetlerde bu neden mümkün olmasın.²³⁸

İlm-i ilahinin her şeyi ihata ettiğini bildiren “وَلَا رَظْبَ وَلَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ” “yaş ve kuru ne varsa hepsi kitâb-ı mübinde (apaçık bir kitap) vardır”²³⁹ âyet-i kerimesi de işârî tefsir açısından çok mühim olup âyette geçen “kitap” ifadesinin ilm-i ilahi veya levh- i mahfûz olduğu ifade edilmiştir.²⁴⁰ Serahsî (ö. 483/1090) “yaş kuru ne varsa kitâb-ı mübinde vardır.”²⁴¹ âyeti ile birlikte “Kitapta/Kur'an'da hiçbir şeyin eksik

²³³ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Atfîş, (Kahire: Dârû Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 20/75.

²³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vili'l-Kur'ân*, 24/454; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azim*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizar, 1998), 10/3427.

²³⁵ el-Hadîd 57/3.

²³⁶ el-Bakara 2/30.

²³⁷ el-Bakara 2/33.

²³⁸ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 104. Ayrıca bkz. Mehmet Okuyan, *Necmeddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 41-42; Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsiri*, 74-75.

²³⁹ el-En'âm 6/59; “Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun bilgisi dışında yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi de bilir. Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”

²⁴⁰ Mukâtil bin Süleyman, *Tefsiru Mukâti'l bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehate, (Beyrut: Dârû İhyai't- Turas, 2001), 1/122; Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habîbî'l- Basrî, *Tefsiru'l-Mâverî/en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdulmaksûd bin Abdurrahim,

bırakılmadığı²⁴² ve her şeyi açıklayan bir kitabın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirildiği"²⁴³ âyetlerini izah ederken hem nassen hem delaleten, hem de işareten bütün hükümlerin Kur'an-ı Kerim'de mevcut olduğunu ifade eder. Şâyet bunlardan herhangi biri olmazsa bile yine her şeyin ilmî asıllarının Kur'an'da var olduğunu söyler.²⁴⁴

Bedüzzaman Said Nursî de âyetin tefsirinde kitâb-ı mübinin Kur'an olduğunu onda her şeyin bulunduğunu herkesin her şeyi anlayamayacağını bildirerek şöyle der: "Bir kavle göre Kitâb-ı Mübin, Kur'andan ibarettir. Yaş ve kuru, herşey içinde bulunduğunu, şu âyet-i kerîme beyan ediyor.²⁴⁵ Öyle mi? Evet, herşey içinde bulunur. Fakat herkes herşeyi içinde göremez. Zira muhtelif derecelerde bulunur. Bazen çekirdekleri, bazen nüveleri, bazen icmalleri, bazen düsturları, bazen alametleri ya sarâhaten ya işareten ya remzen ya ibhâmen veya ihtar tarzında bulunurlar. Fakat ihtiyaca göre maksad-ı Kur'an'a münasip bir tarzda ve iktizayı makâm münasebetinde şu tarzların biriyle ifade ediliyor."²⁴⁶

Kâf sûresinde Yüce Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu zikredilir.²⁴⁷ Yüce Allah'ın (c.c.) insana yakın olması zâhir yorumlarla geçiştirilecek bir mevzu değildir. Allah'ın (c.c.) yakınlığı maddi boyuttaki bir yakınlık olamayacağına göre âyet-i kerimeye bâtinî bir yorum getirme mecburiyeti vardır.²⁴⁸ Kişinin neredeyse Allah'ın onunla beraber olduğu,²⁴⁹ göklerde ve yerde olanları bildiğini, üç kişi gizli konuşurlarsa dördüncüsünün Allah olduğu, hatta beş kişi gizli konuşurlarsa altıncısının mutlaka Allah olduğunu²⁵⁰ bildiren âyetlerde işârî tefsirin zorunluluğuna delil olarak zikredilmektedir.

A'râf sûresinde yüce Allah (c.c.) müşriklerin hidayete çağrıldıkları zaman işitmediklerini onların Peygamberimize (s.a.v.) bakarken O'nun onları gördüğünü fakat

(Beyrut/Lübnan: Dâru Kütübü'l- İlmiyye, ts.) 2/122; Taberî, *Camîu'l-beyân*, 11/403; Şevkanî, Muhammed bin Abdullah, *Fethu'l-kadir*, (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1994), 2/141; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed bin Ömer bin Ahmed, *el-Keşşaf an hakâik gevamîd et-tenzil*, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/31.

²⁴¹ el-En'âm 6/59.

²⁴² el-En'âm 6/38.

²⁴³ en-Nahl 16/89.

²⁴⁴ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efganî, (Lecnetü İhyai'l- Maarif en-Nu'maniyyeti bî Haydar Âbad, ts.), 2/ 119-120.

²⁴⁵ En'âm 6/59

²⁴⁶ Nursî, *Sözler*, 252.

²⁴⁷ Kâf 50/16.

²⁴⁸ Şaban Karasakal, *Kur'an'ın İşârî Yorumu (Senâullah Pânîpetî'nin Tefsîru'l-Mazharî Adlı Tefsiri)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 112.

²⁴⁹ el-Hadîd 57/4.

²⁵⁰ el-Mücâdele 58/7.

müşriklerin Peygamberimizi (s.a.v.) görmediklerini zikreder.²⁵¹ Âyetin siyak ve sibâkından hareketle bazı müfessirler bakıp göremeyenleri; putlar,²⁵² selef-i sâlihinden gelen farklı rivâyetlere istinad eden kimi müfessirler de müşrik ve kâfirler²⁵³ diye yorumlamışlardır.

Sehl et-Tüsterî de bakıp göremeyenleri Yüce Allah'ın nuruyla ve kurbiyetiyle süslemediği kalpler olarak izah eder. Bu özellikteki bir kalp gerçekleri idrâk edemez ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsiyeti maneviyesini de göremeyecek kadar kördür.²⁵⁴ Bu âyet-i kerimeden hareketle müşrik ve kâfirlerin Kur'an-ı Kerim'i görüp işitmelerine rağmen Kur'an'dan nebean eden hidâyet nurunu görmedikleri ve ondaki manevi hakikatleri işitemediklerini söyleyebiliriz. Bu nedenle Kur'an'a bakan her Müslümanın ondan alacağı feyz ve bereket bir değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ın herhangi bir âyetinden aldığı feyz, bereket ve mana enginliği, sahâbîlerin veya tabiin devrindekilerin hatta sonraki asırlarda gelen Mü'minlerin anlayış dereceleri bir değildir. İşte Kur'anî anlayış düzeyinin farklı olması da işârî tefsire zemin hazırlamıştır.

Mü'minlerin Kur'an-ı Kerim'den sonraki başvuru kaynağı hiç şüphe yok ki Kur'an'ı tefsir eden hadis-i şeriflerdir. Yalnız şunu unutmamak gerekir bu tefsir sıradan bir insanın tefsiri değildir. Vahye muhatap olan onu hayatına taşıyan bir zatın tefsiridir. Bu yüzdendir ki hadislerin Kur'an'la çelişmemesi, ona muvafık olması ve ondan bir asla dayanması gerekmektedir.

Mevcut bazı hadis kaynaklarından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) işârî tefsire kaynak teşkil eden bazı beyanatlarının olduğu işârî tefsirin mümkün olabileceğine dair bazı rivâyetlerinin olduğu, hatta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı beyanlarının bizzat işârî tefsir sayıldığı misallerini görmekteyiz. Bunlardan bazı örnekler verelim:

Hz. Peygamber (s.a.v.) Abese sûresinde zikredilen âyetlerle²⁵⁵ alakalı: “Dikkat edin! muhakkak Kur'an kalplerde çiçektir. Uyanık olun! yağmur nasıl ki çiçekleri büyütür, iman da kalpteki ğınayı büyütür.” yorumu yapılmıştır.²⁵⁶

²⁵¹ el-A'râf 7/198.

²⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/325; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/626; Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed, *el-Vasit fî tefsiri'l-Kur'ani'l-mecid*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/325; Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/315; Muhammed et-Tahir bin Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir (Tahriru'l ma'na's-sedid ve tenviru'l-akli'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid)*, (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 9/225.

²⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/325; Kasımî, *Mehasinu't-te'vil*, 5/241; Sa'dî, *Teysir*, 312; Hazin, Alâuddin Ali bin Muhammed bin İbrahim bin Ömer, *Lübabü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/283.

²⁵⁴ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 70.

²⁵⁵ Abese 80/25-27.

²⁵⁶ Tüsterî, *Tefsiru'l Tüsterî*, 187.

Tüsterî tefsirinde Abdullah bin Abbas'tan gelen bir rivâyete göre İbrâhim sûresinde âyetle²⁵⁷ geçen ağaç ile ilgili şu bilgiler bulunmaktadır:

Sahabîler “güzel ağaç” hakkında kendi aralarında konuşuyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) birden çıkageldi. “O ağaç mü'mindir. Aslı yerde dalı ise göklerde dir.” buyurdu. Yani ameli göğe yükseltilmiş olup Allah indinde kabul edilmiştir. Bu meseli Allah (c.c.) mü'min ve kâfirlerin vaziyetini anlatmak için vermiştir. Devamında “güzel kelime ”’yi yani ihlaslı söz, güzel söz gibidir,” buyurmuştur.²⁵⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde “şecere-i tayyibe” diye adlandırılan bir ağaç zikredilir. Bu ağacın mü'minlerin imanına ve amellerine işaret ettiği hadiste ifade edilir. Böylece ağacın sağlam kökleri lisan ve kalp ile yapılan ikrar, semaya doğru uzanan dalları da işlenen sâlih amellerdir.²⁵⁹ Keza habis ağacın da kâfirlere ve münafıklara işaret ettiğini söyleyenler de vardır.²⁶⁰

Ebu Hüreyre'den nakledilen bir hadiste de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “ilimlerin içerisinde sadefin içindeki inci misali bir ilim vardır. Onu da ancak Allah'ı yakinen bilen bilginlerin haricindekiler bilemez. Onlar onu söylediklerinde Allah'a karşı gurur içinde olanlar ancak onu inkâr ederler”²⁶¹ buyurmuştur. Bu hadiste bahsi geçen ilimle ilgili olarak Kelebazî (ö. 380/990) onun Allah'ın esrarından olan “bâtın ilmi” olduğunu ve Allah'ın istediği kulunun kalbine onu ilkâ ettiğini söyler.²⁶²

Konu ile ilgili bir diğer hadiste-ki bu hadis birçok kaynakta zikredilir- “Kim bir şeyi öğrenir ve onunla amel ederse Allah ona bilmediği şeyleri de öğretir.”²⁶³

²⁵⁷ İbrâhîm 14/24. “Onlardan sonra sizi elbette o yere yerleştireceğiz. Bu, makamımdan korkan ve tehdidimden sakınan kimseler içindir.”

²⁵⁸ Tüsterî, *Tefsiru'l Tüsterî*, 86; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 34.

²⁵⁹ Ebu Abdullah Muhammed bin İshak bin Muhammed bin Yahya bin Mende, *el-İmân li-İbni Mende*, thk. Ali bin Muhammed bin Nasır, (Beyrut: Müessesetu Risale, 1986), 1/350.

²⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/586-588; Tüsterî, *Tefsiru'l Tüsterî*, 87; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed bin Hüseyin, *el-Esmâu ve's-sıfatu lil Beyhakî*, thk. Abdullah bin Muhammed, (Cidde: Mektebetu's-Suvâdî, 1993), 1/272; Ayrıca bkz. Suyutî, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'an*, 4/254; Beyhakî, Ebubekir Ahmed bin Hüseyin, *Şuabü'l-îman*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Said bin Besyunî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 7/352; İbn Ebi Şeybe, Ebubekir Abdullah bin Muhammed, *el-Kitabu'l-musannef fi'l-hadisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hukûm, 1989), 7/76; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 21.

²⁶¹ Kelebazî, Ebubekir Muhammed bin Ebi İshak bin İbrahim bin Yakub, *et-Taarruf li mezhebi ehlu't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, tsz.) 87; Sülemî, Muhammed bin Hüseyin bin Muhammed bin Musa bin Halid bin Salim en-Nisaburî Abdurrahman, *el-Erbaun fi't-tasavvuf*, (Haydarabâd/Hindistan: Matbaatu Meclis Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, 1981), 13.

²⁶² Kelebazî, *et-Taarruf*, 87.

²⁶³ Ebu Talib Muhammed bin Ali Atiyyeti'l-Harisî Mekkî, *Kut'ul-kulûb fî muameleti'l-mahbub ve vasfu tariki'l-mürîd ilâ makami't- tevhid*, thk. Âsım İbrahim el-Keyalî, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/208; Serrâc, *el-Lum'a*, 147-148; Suyutî, Abdurrahman bin Ebu Bekr Celaleddin, *Fethu'l-kebir fî dammî ziyadeti ila el-camiu's-Sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhanî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/238; Hindî, Alaaddin Ali bin Husamud'din İbn Kadî Hân, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l- akval ve'l-ef'al*, thk. Bekrî Hiyanî-Saffet es-Saka, (Beyrut: Müessesetu Risale, 1981), 10/132.

buyurulmuştur. Hadîs-i şerif’te geçen “bilmediklerini öğretir” tabiri “hem öğrenme işini kolaylaştırır hem de bilmediklerini öğrenme yolu açar; Dahası Yüce Allah o kimseye bilmediği şeyleri vehbî ilim şeklinde ona bahşeder,” şeklinde izah edilmiştir.²⁶⁴ Ebu Kasım es-Sicilli de (ö. 538/1144) bu Hadîs-i Şerifin manasının kitaba muvafık hikmetin varlığına, sünnete uygun fıkın isabetine ve evliyaya verilen vehbî ilimleri tasdik etmek manasına geldiğini söyler.²⁶⁵ Müfessir Alûsî de bildiğiyle amel eden kişiyi yüce Allah’ın onu bilmediği ilme varis kıldığını ve bu ilmin de vehbî olduğunu ifade eder.²⁶⁶

Hiz. Peygamber (s.a.v.) sahâbîlerle otururken birgün meclisteki en genç sahâbî olan Abdullah b. Ömer’e “insanoğluna en çok benzeyen ağaç hangisidir?” diye sorar. Mecliste hazır olan herkesin aklına çöl ağaçları gelmişti. Abdullah bin Ömer’in aklına ise hurma ağacı gelmişti. Lakin utandığı için bunu söyleyememişti. En nihâyet Hiz. Peygamber (s.a.v.) “hurma” dedi. Bunun üzerine Abdullah babası Hiz. Ömer’e (r.a.) aslında cevabı bildiğini fakat utandığı için söyleyemediğini ifade etti. Hiz. Ömer de şayet söyleseydin “حمر النعم”²⁶⁷ olurdun diğer bir deyişle en kıymetli olurdun demiştir.²⁶⁸ Bu Hadîs-i Şerifi ulema Kur’an’dan manaları istinbat etmeye delil olarak kullanmışlardır. Hadisten de anlaşıldığı gibi ihtiyar sahâbîlerin aklına gelmeyen mana Abdullah bin Ömer’in zihnine gelmiştir. Bu da gösteriyor ki bazı manalar ancak yüce Allah’ın kalplere attığı nur sayesinde ortaya çıkmaktadır.²⁶⁹

İşârî tefsirin meşruiyeti açısından sahâbîlerin de bu konudaki görüşleri önemlidir. Sahâbîler Hiz. Peygamber’in hem arkadaşları diğer bir açıdan da öğrencileri idiler. Bu yüzden sahâbîlerden nakledilen sözler büyük önem taşımaktadır. Bu meyanda Hiz. Ömer (r.a.) vefat ettiğinde Abdullah bin Mes’ud’un (ö. 32/653) ilmin onda dokuzu gitti dediği, bunun üzerine ona “aramızda sahâbîlerin büyükleri olduğu halde böyle mi söylüyorsun? diyenlere “Ben sizin anladığınız ilmi kastetmiyorum yani yüce Allah’ın bilgisini

²⁶⁴ Münavî, Zeynuddin Muhammed Abdürreûf b. Tacil’ârifin b. Nüriddîn Ali el-Haddadî, *Feyzu'l-kadir şerhu'l-câmiu's-sağir*, (Mısır: Mektebetu't-Ticariyyetu'l-Kübra, 1946), 4/388; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri”, 56; Karapınar, Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü, 284.

²⁶⁵ Karapınar, Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü, 284;

²⁶⁶ Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, 1/7.

²⁶⁷ حمر النعم: Kelime anlamı: “kızıl develer” bk. Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 4/210.

²⁶⁸ Serrâc, *el-Lum'a*, 165; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 8/205; Ebu Bekr Abdullah bin Zübeyr bin İsa Ubeydullah el-Kureşî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selim Esed, ed-Derânî, (Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996), 1/546.

²⁶⁹ Serrâc, *el-Lum'a*, 165; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 34.

kastediyorum” dediği rivâyet edilmektedir.²⁷⁰ Diğer bir rivâyette de İbn Mes’ud’un “şayet benim bildiklerimi bilseydiniz, başıma toprak dökerdiniz” dediği de nakl olunmuştur.²⁷¹

Sahâbîlerin ilmi derinliği birbirinden farklı idi. Bilgi anlayış ve kavrayış düzeyleri de farklı idi. Örneğin, Hz. Ali’nin sahâbî-i kirâm arasında Kur’an’ı tefsir etme konusunda ki yeri ayrı idi. Kimilerine göre Allah’ın kitabını ve onun tefsirini Müslümanlar arasında en iyi bilen kişiydi.²⁷² Hz. Ali (r.a.) ile ilgili bir hatırasını nakleden “tercümanu’l-Kur’an” lakabıyla meşhur olmuş olan Abdullah bin Abbas (ö. 68/688) bir gece Hz. Ali’nin yanında sabahladığını ve onun sabaha kadar sadece bismelinin “ب” harfinin şerhiyle meşgul olduğunu nakleder. Haleti ruhiyesini şöyle ifade eder: “Kendimi muazzam bir denizin yanında içi su dolu bir testi olarak gördüm.”²⁷³ Ebu Cuhayfe de bir gün Hz. Ali’ye (r.a.) “Kur’an’ın haricinde Resulullah’ın (s.a.v.) size bildirdiği vahiy var mı? diye bir sorusu üzerine, o da “hayır, fakat Allah bir kuluna kitabı ile ilgili üstün bir kavrayış verirse o başka”²⁷⁴ diye cevap vermiştir.

Abdullah bin Abbas (ö. 68/688) ilmi derinliğinden dolayı sahâbî-i kiram onu değişik lakaplarla anıyorlardı. Bu lakaplardan bazıları şunlardır: “ ‘Hıbr’ (mürekkep, otorite), ‘bahr’ (deniz)²⁷⁵ ‘ilim deryası’, ‘ümmeğin âlimi’, ‘tercümanu’l-Kur’an’ Ayrıca ilminin genişliğini ifade etmek için “ilmi derya gibidir” şeklinde tarif edilen yegâne sahâbîdir.²⁷⁶ Hz. Ali (r.a.) Hz. Abbas’la ilgili “sanki ince bir perdenin gerisinde gayba bakıyordu” tesbitinde bulunmuştur.²⁷⁷ Abdullah bin Ömer’in İbn Abbas hakkında “Muhammed’e (s.a.v.) nazil olanın yani Kur’ân-ı Kerim’in en âlimi o’dur.” dediği rivayet edilir.²⁷⁸ Tefsir ile ilgili hadislerin neredeyse yarısı Abdullah ibn Abbas’a isnad edilerek nakledilmiştir.²⁷⁹

²⁷⁰ Ebû Talib Mekki, *Kût’ul-Kulüb*, 1/241.

²⁷¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 35.

²⁷² Şerbasî, *Tefsir Ekolleri*, 77, 93.

²⁷³ Aynu’l Kudat Ebu’l Maalî Abdullah bin Muhammed bin Ali bin Hasan bin Ali Miyancî Hemedanî, *Temhidât*, tsz. 5.

²⁷⁴ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abulmelik Tantavî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, thk. Şuyab el-Arnâvud, (Beyrut: Müessesetü Risale, 1494), 14/469; Ebu Talib Mekki, *Kutu’l-Kulub*, 1/207.

²⁷⁵ Şerbasî, *Tefsir Ekolleri*, 92.

²⁷⁶ Şerbasî, *Tefsir Ekolleri*, 74-78.

²⁷⁷ İbn Âsâkir, *Tarihu Dimaşk*, 73/189; Münâvî, *Feyzu’l-kadir*, 1/44; Endülüsî, Ebu Muhammed Abdulhak bin Gâlib bin Abdurrahman bin Tûmam bin Atiyye, *el-Muharreru’l-veciz fî tefsiri’l-kitabi’l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüş-Şafi Muhammed, (Beyrut: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 1422/2001), 1/16; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi’l-Kur’ân*, 1/8; İbn Hallikan, Ebu’l Abbâs Şemsuddin Ahmed bin Muhammed bin İbrahim bin Ebi Bekr, *Vefayâtu’l-a’yân ve enbau ebna’u’z-zaman*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadr, 1900), 2/291.

²⁷⁸ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-veciz*, 1/16.

²⁷⁹ Şerbasî, *Tefsir Ekolleri*, 90, 93.

Nasr sûresindeki ²⁸⁰“إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ” âyet-i kerimesi nazil olunca Abdullah bin Abbas Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatının yaklaştığını haber veriyor diyerek yorumlamıştır. Bu sûre nazil olunca sahabe-i kirâm sevinmiş fakat Hz. Abbas (r.a.) çok şiddetli bir şekilde ağlamıştı. Hz. Peygamber (s.a.v.) ona niçin ağladığını sordu? O da “senin için yas tuttum” dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Doğru söyledin” dedi. Bunun üzerine Ona şöyle dua etti: “Allah’ım dinde onu fakih (derin anlayışlı) kıl ve ona te’vili öğret.”²⁸¹

Bu meyanda söylenecek daha birçok âyet ve hadis vardır. Bunların tek tek ele alınması, zayıf ve kuvvetli olmasından ziyade bir bütün olarak ele alındıklarında işârî tefsire işaret ettiklerini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle genel olarak bütün Müslümanların zihin ve fikir dünyasında yer edinmiş olan, özel olarak da tasavvuf erbabının ve din bilginlerinin eserlerinde mevcut olan kanaat ve kabul bu konuda bizim için en somut gösterge durumundadır. Bunlardan da anlaşılıyor ki Kur’ân-ı Kerim sadece zâhirden ibaret bir kitap değil onun ilimde ve marifette derinleşenlerin ve ehil olanların onun sırlarına da vakıf olabileceği kanaatidir. Kur’an sonsuz bir mana denizi o denizden herkes istidadına, ihlasına ve ilmi birikimine göre faydalanabilir. Diğer bir ifade ile Kur’an’ın ilmi derinlik ve enginliğinden herkes kabına göre istifade edebilir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir husus var Kur’an’dan istifade eden kişinin anladığı ve içine doğan manaların yegâne ve kat’î doğrular olmadığını bilmesi gerekir. Şer’î kıstasları ölçüt yaptıktan sonra fehmedilen meselenin “benim bu konudaki kanaatim budur” veyahut “benim fehmettiğim manalardan biri budur” şeklinde ifade edildiği takdirde bunda bir sakınca yoktur. Aksi halde kalbine doğan manaların değişmez ve sorgulanmaz mutlak doğrular olduğunu iddia etmek doğru değildir. Durum böyle olunca, İslâm’ın temel inanç esaslarına ve ahkâm hükümlerine müdahale ve temas etmeyen hususlarda ortaya konan bireysel kanaatlere itiraz edilmemelidir.

İşârî tefsirin meşruiyeti ile ilgili bazı deliller zikredilmiştir. Bu meyanda âyetlerden, Hadîs-i Şeriflerden ve sahâbî kavillerinden bazı deliller sunulmaya gayret edilmiştir. Şimdi de işârî tefsirin makbuliyeti ile ilgili ulemanın görüşlerini ele almaya çalışacağız. Ehlince malumdur ki Kur’ân-ı Kerim’i tefsir etmek ciddi bir meseledir. Yüce Allah’ın sözlü mesajındaki muradının ne olduğunu ortaya çıkarma gayreti, tabir yerinde ise bir nevi Allah’a tercümanlık etmektir. Bu meselenin ciddiyetinin farkında olan İslâm uleması herkesin kendi kafasına göre bir tefsir yöntemi geliştirmesinin önüne geçmek için

²⁸⁰ en-Nasr 110/1

²⁸¹ Tüsterî, *Tefsirü Tüsterî*, 208.

diğer bir ifadeyle yöntemsizliğin yöntem olarak kabul edilmesinin önüne geçmek için bazı genel geçer kurallar belirlemişlerdir. Yani Kur'an lafızlarına verilen bâtinî/gizli manaların birtakım kaidelere de bağlı olması gerekir. Aksi takdirde belli bir kaideye bağlı olmadan yapılan her te'vil gibi sûfilerin yaptığı yorumlar da istenmeyen hatalı sonuçlara sebebiyet verebilir.²⁸² Bu kurallar sayesinde Kur'an âyetlerinin yorumlanması ve anlaşılmasının tamamen indî ve subjektif bir mecraaya sürüklenmesinin önüne geçilmek istenmiştir.²⁸³

Bu nedenle İslâm âlimleri âyet-i kerimeler hakkında yapılan işârî yorumların makbul olabilmesi için bazı kriterler şart koşmuşlardır. Bu kriterlerde şunlardır:

- a. Öncelikle işârî mananın zâhirî/sârih manaya aykırı olmaması gerekir.
- b. İstihraç edilen işârî mananın başka şer'î bir nasla teyid edilmesi gerekir.
- c. Ortaya konan işârî manaya şer'î ve aklî bir itirazın olmaması gerekir.
- d. İşârî mananın asıl ve yegâne mana olduğunun iddia edilmemesi gerekir.
- e. İşârî mananın zorlama ve aşırı bir yorum mahsulü olmaması yani saçma sapan bir yorum olmaması gerekir.

f. Âyet'in zâhirî manası hiçe sayılarak burada muradın sadece işârî mana olduğunun iddia edilmemesi gerekir. Diğer bir deyişle zâhirî manayı inkâr etmeden bunun haricinde işârî bir mananın da olduğunu söylemenin bir sakıncasının olmadığı zikredilmiştir.

g. İşârî tefsirin şüphelerden arınmış olup Müslümanların zihnini karıştırmaması gerekir. Burada sıralanan şartları taşımayan indî ve nefsanî arzularla yapılan tefsirler makbul değildir. Müslümanlar da bu konuda ikaz edilip böyle bir tefsirden men edilmişlerdir.²⁸⁴

Zikredilen bu şartlara birtakım itirazlar olmuştur. Bu itirazlardan biri işârî yorumun lafzın sarîh/zâhirî manasına ters düşmemesi gerektiğini söyleyen madde ile ilgilidir. Şâyet verilen işârî mana lafzın zâhirî anlamına ters düşmüyorsa o halde bu mananın sarîh mana sayılabilmesi için nasıl bir engel vardır.²⁸⁵ Diğer bir ifadeyle eğer

²⁸² Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufi Tefsiri*, 18.

²⁸³ Ay, Ahmed bin Âcibe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medid, 87.

²⁸⁴ Şatibî, *el-Muvafakat*, 4/232; Zürcanî, *Menâhilu'l-Kur'an*, 2/81; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 2/279-280; İbn Kayyım el-Cevzî, Muhammed bin Ebi Bekr bin Eyüb bin Sa'd Şemsuddin, *et-Tıbyan fi aksami'l-Kur'an*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkhî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.) 79; Abdulhamid Muhammed bin Badis es-Senhacî, *Tefsiru İbn Badis "fi Mecalis et-tezkir min kelami'l-hekim el-habir"*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Dâru kütübi'l-İlmiyye, 1995), 267; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 213; Bu şartlar İşârî Hadislerin yorumu içinde geçerlidir. Karapınar, Muhaddis Sûfilerin Hadisleri Anlama Yöntemleri, 327-328; "Rivâyetlerde İşârî Yorum", Hadis Tetkikleri Dergisi, 2007, 5/2, 102-103; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 102-103.

²⁸⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 213.

işârî olduğu iddia edilen bir mana başka bir âyetin zâhirî ile çelişmiyorsa aksine ona uygunsa onun bâtinî bir mana gibi zikredilmesinin bir anlamı yok demektir.²⁸⁶

Ortaya konan bir işârî mananın doğru olduğunu gösteren bir delilin olması gerektiği şartına da itiraz edilmiştir. Şöyle ki: İşârî olduğu söylenen bir mana eğer açık bir şer’î delille desteklenecekse sarîh bir delile dayanmak zorundadır. Bu durumda ise onun işârî olarak zikredilmesine gerek var mıdır?²⁸⁷ Daha açık bir ifade ile uygulanabilirliği olmayan bazı şartlar ileri sürüleceğine Kur’ân-ı Kerim’in bütünlüğünü ve sahih sünneti esas alıp aşırı te’villere kaçmadan akıl ve mantık kurallarına muhalefet etmeden bazı işârî yorumlara gidilebileceğini söylemek mümkündür.²⁸⁸

Müfessirlerce kabul edilen genel bir kaide olarak bir âyet-i kerimeye verilen işârî anlam şayet o âyetin veya genel anlamda bütün âyetlerin sarahatine aykırı düşmüyorsa kabul edilebilir. Diğer bir ifadeyle Kur’an’ın ve İslâm’ın ruhuna aykırı olan bir yorum yapılmamışsa bunları reddetmek de doğru değildir. Neticede yapılan o yorum o müfessirin kendi kanaatidir ve öznelidir. Genel bir kaidedir, kanaate itiraz edilmez. Şâyet yapılan işârî tefsir, sarîh ve zâhir manayı takviye edip daha iyi anlaşılmasına vesile oluyorsa makbul sayılır. Sûfiler zevk ettikleri manaların kastedilen tek mana olduğunu iddia etmezler. Onlar zâhirî tefsiri kabul ettikten sonra zevk ettikleri manaları Allah’ın kendilerine bir ikramı ve lütfu olarak kabul ederler. Zâhirî tefsiri inkâr etmedikleri sürece sûfilerin zevken gördükleri anlamları inkâr eden ve bunları Allah’ın yolundan alıkoyan birer sapma olarak görenlerin ne kadar haksız oldukları aşikârdır.²⁸⁹

Netice itibariyle zikredilen âyet, hadis ve tasavvuf ehlinin de bu konudaki bakış açılarından yola çıkarak Kur’an-ı Kerim’in zâhirinin haricinde sadece ehil olanların bilebileceği işârî anlamın da olabileceği gerçeğini unutmamak ve bir âyet-i kerimeye verilen işârî anlamın hem o âyetin zâhiri ile hem Kur’an’daki tüm âyetlerin zâhiri manasına da aykırı olmaması gerekir.

²⁸⁶ Ahmet Fehmi Polat, “İşârî Tefsirin Kabul şartları Çerçevesinde “fihî ma fihte Yer Alan Kur’an Yorumlarının Kritiği”, Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu, Bildiriler, Şanlıurfa 2007, 367.

²⁸⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 214.

²⁸⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 214.

²⁸⁹ İbn Âcibe, Ebu’l Abbâs Ahmed bin Muhammed bin el-Mehdî, *Bahru’l-medîd fi tefsiri Kuran’il-mecid*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Resulan, (Kahire: Dr. Abbas Zeki, 1419/1998), 1/9; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 132.

2.1.5. İşârî Tefsire Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’in bâtinî yönünden yorumu olan ve İslâm âleminde tasavvufî düşünce ekolünün meydana çıkardığı ürünlerden sayılan ve esasen sadece tasavvufî tefsire mahsus olmayan daha geniş bir alanı oluşturan işârî tefsirler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı yönlerden tenkide tabi tutulmuşlardır. Sûfilere göre önemli olan, lafızların ötesinde olan birtakım gizli anlamları ortaya çıkarmaktır. Ancak tamamen öznel olan, âyetlere getirilen bu tarz yorumların geçerliliği doğal olarak bazı şartlara bağlıdır. Çünkü bu tarz yorumlar öznelidir.²⁹⁰ Şayet işârî tefsirin bir metot olduğunu kabul edeceksek metottan çok bu metotla eserlerini telif eden müelliflerin tenkit edildiğini söylemek daha doğrudur. Tenkidin birçok sebebi vardır. Sûfilerin bazen kendilerini tam olarak ifade edememeleri, bazen de yorumlarında aşırıya kaçmaları, kimi zaman da söz ve fikirlerinin muhatapları tarafından iyice anlaşılmaması yüzünden tenkide tabi tutulmuşlardır. Bu metodu kullanan bazı müellifler meslekleri, meşrebleri, istihraç yöntemleri ve mensubu oldukları tarikatlar sebebiyle de tenkit edilebilmişlerdir.²⁹¹

İşârî yorumlar asıl anlamı takviye ederlerse kabul edilebilir yoksa âyetlerin gerçek anlamı göz ardı edilirse kabul edilmemektedir. Üstelik bu yorumların âyetlerin asıl manası olduğunu iddia etmek de doğru değildir. İşârî tefsirlerin herkes tarafından anlaşılamayacağı fikri de tenkit edilmiştir. Böyle bir iddia Kur’an’ın sadece elit bir kesime hitap ettiğini söylemek demektir. Oysa Kur’ân-ı Kerim herkes tarafından anlaşılсын diye bütün insanlara gönderilen ilahi bir kitaptır.²⁹² Böyle bir durum da Kur’an’ın her asra, her kesimden insana ve her seviyeye hitap eden bir kitap olduğu gerçeğine ters düşmektedir.²⁹³

Şunu hatırdan çıkarmamak gerekir, nasların zâhirî anlamları asıldır. Bununla birlikte başka anlamlar da ifade edebilirler. Şayet öncelik nasların bâtinî anlamları olsaydı bu vaziyet kitabın gönderiliş gayesine zıt olurdu.²⁹⁴ Kur’an “insanlar anlayıp kulluk etsinler”²⁹⁵ diye gönderilmiştir. Nasların zâhirini göz ardı etmeden kaleme

²⁹⁰ Dereli, “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, 133.

²⁹¹ Şa’ranî, Adulvahhab bin Ahmed bin Ali, *el-Yevakut ve l-cevahir fî beyanî akaidi ekabir*, (Beyrut/Lübnan: Dar’u İhyau’t-Turasîl Arabî, ty), 16-36.

²⁹² Sâd 38/29; ez-Zuhruf 43/3.

²⁹³ Dereli, “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine” 133.

²⁹⁴ Sâd 38/29; ez-Zuhruf 43/3.

²⁹⁵ ez-Zâriyât 51/56.

alınan işârî tefsirler bu anlamda tefsire zenginlik katar. Başka türlü olursa yani zâhir mana görmezden gelinirse tenkide maruz kalır.

Öte yandan zâhir-bâtın kavramları da oldukça tartışmalı kavramlardır. Bu kavramların ifade ettiği manalardan kaynaklanan bazı tenkitler olmaktadır. Bilhassa “bâtın” kelimesinin içi boşaltılarak istismar edilmiştir. Bazıları, hesabına geldiği gibi bu kavramın içini doldurup su-i istimal edebilir. Tasavvuf ehli her ne kadar şeriatın söylediği zâhir manayı reddetmeseler de âyetlerin arka planda ifade ettiği dakik ve ince manaları arama gayreti içerisine girmişlerdir. Ancak bazen bu ince manayı ararken ifrata kaçıp ortaya konan manayı yıkanlar da bulunmaktadır. Onların bu tutumlarının bâtînîler ve aşırıya kaçan bazı fırkalara mensup olanların tavrından bir farkı olmadığı söylenebilir. Bunlar da “Kur’ân-ı Kerîm’in nasları remizler gibidir, hakikatini ancak havas tabakasına mensup olanlar anlar.” görüşünü benimsemektedirler. Böyle olunca Kur’an nassını felsefî nazariyeler ile izah etmeye çalışan filozofların yazdıkları tefsirlerden hiçbir farkları kalmamaktadır.²⁹⁶

Ana referansı Kur’an vahyi olan sûfî hareket Kur’an tefsirine çok ehemmiyet vermişlerdir. Kendilerine has bir tefsir metodu geliştirerek İslâm medeniyet tasavvurunu değiştirip şekillendirmişlerdir. Sûf ehli Kur’an tefsirini zâhirî ve bâtînî diye ikiye ayırmışlardır. Buradaki bâtînî, şeriattan kopuk bir bâtînîlik değildir. Diğer bir deyişle âyetlerin zâhir anlamlarının dışında bâtın anlamlarının olması bunu yaparken de zâhir anlama ters düşmemesi demektir.

Zâhiren işârî tefsirdeki zâhir-bâtın düalitesi madalyonun iki farklı yüzü gibidir. Görünüşte birbirine zıtmış gibi gözükrler oysa hakikatte birbirlerini tamamlarlar ve böylelikle gelişimi sağlarlar. Bu yüzden işârî tefsire yönelik tenkitler tam gerçeği yansıtmamaktadır. İşârî tefsirin sezgisel/öznel bir alana dayanması bir kural ve sistematığa tabi olmadığı anlamına gelmez. Hatta bu değişimin İslâm medeniyet tasavvuruna bu öznel tutumlar sayesinde sosyal ve ekonomik anlamda katkılar yaptığı da bilinmektedir. Bu yüzden işârî tefsirlerin şer’î ölçüleri ihmal ettiğini söylemek gerçekte bağdaşmamaktadır. Aksine işârî tefsirlerin şer’î hükümlere ufuk ve derinlik kattığını söylemek mümkündür. İşârî tefsirlere Kur’ân-ı Kerîm’in lisan-ı hal ile açıklaması demek de mümkündür. Bu çerçevede Kur’an’ın zâhirine ters olmamak

²⁹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/29; Dereli, “*İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine*”, 129-147.

şartıyla ilham, sezgi, seyr-u sülûk ve keşf yoluyla bilgi edinmek Allah'ın bir ikramıdır.²⁹⁷

İşârî sûfî tefsirlere birçok kişi tarafından tenkitler yapılmıştır. Bunların arasında en sert tenkidi müfessir Ali b. Ahmed el-Vahidî (ö. 468/1075) yapmıştır. Ona göre güvenilir sûfiler Kur'an'a dair söylediklerine tefsir dememişlerdir. Buna rağmen kendi görüşlerine tefsir diyenler bâtinîlerin yolunu tutmuşlardır.²⁹⁸ Bedreddin ez-Zerkeşî'nin İbn Salâh'tan naklettiği bir rivâyette de Vahidî'nin (ö. 468/1075) şunları dediği nakledilmiştir: “Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Hakaiku't-tefsir* isimli bir kitap yazmış şâyet o bunun bir tefsir olduğuna inanıyorsa hiç şüphesiz kâfir olmuştur.”²⁹⁹

Ulemanın işârî tefsire yönelttiği tenkide bakınca onların bu manaları elde etme tarzlarını eleştirdiklerini görürüz. Bilhassa Ehli Sünnet âlimleri, Kur'an yorumları sebebiyle mutezileyi hem delil hem de medlulde hata yaptıkları gerekçesiyle tenkit etmişlerdir. Sûfileri ise sadece delil seviyesindeki tutarsızlık ihtimaline binaen eleştirmişlerdir. Bu, şu anlama gelmektedir: Sûfiler bir lafza çoğunlukla doğru olan manalar vermektedirler. Diğer bir ifadeyle lafza Kur'an ve Sünnet ile zıtlık arz etmeyen manalar yüklemektedirler. Lakin bu lafızların kendilerine hamledilen manalara delaletini ispatlamak çoğunlukla mümkün değildir. Bu da medlulün değil delilin tartışılmasıdır.³⁰⁰

Üstte belirttiğimiz gibi işârî yorumlara yapılan tenkitlerin başında sûfilerin yorumlarının tefsir sayılıp sayılmaması meselesidir. Ulumû'l-Kur'an ile ilgili kaynaklara göz attığımızda genelde bu tür işârî yorumların tefsir sayılmayacağını ya doğrudan veyahut dolaylı bir şekilde ifade ederler.³⁰¹ Bu yorumların kaynağı ile ilgili olarak onların bu yorumlarının Kur'an tilaveti sırasında kalplerine doğan ve enfüsî âlemlerinde ortaya çıkan bazı ilhamlar olduğu zikredilmektedir. Genelde sûfilerin yorumları Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen bazı lafızların benzerini ifade etmekten ibarettir. Birbirine yakın olan lafızlar yine benzerleriyle izah edilirler. Örneğin, iman edenlerin kâfirlerle savaşmasını emreden³⁰² âyetin yorumu sadesinde ifade edilen “biz hem nefsimizle hem de yakınımızda bulunan düşmanla savaşmakla emrolunduk” cümlesi bu türden bir yorumdur. Çünkü insanın en tehlikeli düşmanı nefsi olduğu gibi insana en yakın da yine

²⁹⁷ Mustafa Altunkaya, “Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2024), 130.

²⁹⁸ Uludağ, İşârî Tefsir, 23/426.

²⁹⁹ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, 2/170-171.

³⁰⁰ Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 45-46.

³⁰¹ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, 2/170; Zürkanî, *Menâhilu'l-İrfan*, 2/78.

³⁰² et-Tevbe 9/123.

nefsidir. Bu nedenle âyetle kendisiyle savaşma emredilen öncelikle kişinin kendi nefsidir. Şunu da hatırlatmakta fayda var bazı sûfiler tefsir konusunda dikkatsiz ve ihmalkâr davranırlar. Çünkü bu tür yorumlarda anlam kapalılığı ve bazı karışıklıklar bulunur.³⁰³

Said Havva da işârî tefsirin tefsir sayılıp sayılmayacağı ile ilgili “Sûfilerin yorumlarına “tefsir” denilse de aslında bu yorumlar, geleneksel anlamda tefsir niteliği taşımamaktadır.”³⁰⁴ der. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de (ö. 1176/1762) sûfilerin bakış açısını izah ederken onların işârî yorumlarının hakikatte tefsir olmadığı Kur’an’ın nazmını tefekkür ederken ya da dinlerken o manaların kalplerine doğan ve kendilerine inkişaf eden manalar olduğunu, bunlara tefsir denemeyeceğini ifade eder.³⁰⁵ Sûfî müfessirler ulaştıkları işârî yorumların akıl ve nakil ile değil keşf ve ilham vasıtasıyla elde edildiğini söylemektedir. Bundan dolayı tenkit edilmişlerdir. Telif etmiş oldukları tefsirlerinin mukaddimelerinde eski eserlerden nakiller yapmadıklarını, hiçbir kaynağa başvurmadıklarını sadece kalplerine doğan manaları yazdıklarını söylemektedir. Nimetullah Nahcûvânî’nin eserinin mukaddimesi bu konuda güzel bir örnektir.³⁰⁶

İşârî tefsire yönelik eleştirilere baktığımız zaman yapılan işârî yorumların Kur’ân-ı Kerim’in geçerli tek tefsiri olarak görülmesi anlayışı da tenkit edilmiştir. Kimi zaman bu tenkitler bâtinîye ve onlara benzeyen grupların âyetlerin zâhirî anlamlarını inkâr eden açıklamalarına yönelik olduğu halde bazı sûfî âlimlerin Kur’ân-ı Kerim’in zâhirini inkâr amacı taşımayan işârî tefsirleri de kapsamıştır.³⁰⁷

Zâhirî mezhebinin önde gelen isimlerinden olan İbn Hazm (ö. 456/1064) Allah’ın dininin zâhir olduğunu onda bâtının olmadığını her şeyin açık olduğu gizli bir şeyin olmadığını zikretmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şeriatten hiçbir şeyi gizlemediğini, her şeyi açık bir şekilde beyan ettiğini, bu yüzden Kur’an’da bâtinî manaların olmadığını da söylemektedir.³⁰⁸ Bazen de sûfilerin kimi yorumları Arap dili ve edebiyatı kurallarına uygun olmadığı için tenkit edilmiştir. Hatta itidalli bazı sûfiler ve âlimler tarafından bu yorumların Kur’an-ı Kerim’in manası ve lafzıyla da örtüşmediği gerekçesiyle eleştirilmişlerdir.³⁰⁹

³⁰³ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi’l-Kur’ân*, 2/170-171.

³⁰⁴ Said Havva, *el-Esas fî’s-sünnet ve fıkhiha el-ibâdat fî’l-İslam*, Dârus-Selam, 1994, 4/1746.

³⁰⁵ ed-Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebir fî usulî’t- Tefsir*, 190.

³⁰⁶ Nimetullah bin Muhammed en-Nahcûvânî, *el-Fevatihu’l-ilahiyye ve’l mefâtihu’l-ğaybiyye*, (Mısır: Dâru Rekâbî lin-Neşr, 1999), 1/2-17.

³⁰⁷ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 171.

³⁰⁸ Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said bin Hazm el-Endülsî, *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvaûn-nahl*, (Kahire: Mektebetü’l Hancî, ts.) 2/91-92.

³⁰⁹ Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, 45-46.

Ünlü dil ve Fıkıh âlimi Şâtıbî de (ö. 790/1388) İşârî tefsire bazı tenkitler yöneltmiştir. Örneğin, Hz. İbrâhim'in (a.s.) içine atıldığı ateş Nemrudun gazabıdır gerçek bir ateş değildir. Hz. Îsâ'nın (a.s.) zebhinden kasıt ondan söz almaktır. Hz. Mûsâ'nın (a.s.) asâsı ortaya konulan delillerdir. Denizin yarılması Hz. Mûsâ'nın (a.s.) ilminin ikiye ayrılmasıdır. Deniz âlimdir, bulutların gölgelemesi Hz. Mûsâ'nın (a.s.) onlara imam olması ve onları irşad etmesidir. Bıldırcın davetçilerin çağrısıdır ve benzeri yorumların kabul edilebilecek yorumlar olmadığını söylemektedir.³¹⁰

Şatıbî “zâhirden amaç Arap Dili kuralları açısından metinden anlaşılan şeydir. Kur'ân-ı Kerim'in bir zâhîrî bir de bâtînî var diyen kişinin maksadı bu ise doğrudur. Bu konuda herhangi bir tartışmanın olmaması gerekir. Fakat bunun dışında başka bir şey kastediliyorsa o zaman sahâbî ve onların takipçisi olan selef-i sâlihîn tarafından yeni bir şey ortaya atılıyorsa bunun içinde iddiasını ispat için kat'î bir delile ihtiyaç vardır. Zira bu iddia, kitabın tefsirinde başvuru olan temel bir esastır. Bu yüzden zan ile sabit olması mümkün değildir,” demektedir.³¹¹

İşârî tefsire yöneltilen tenkitlerin bir sebebi de bu tür işârî yorumların bâtînî tefsire kayma endişesidir. Örneğin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) “âyetler, nasslar ve hadisleri zâhîrî anlamlarına göre anlamak gerekir. Şâyet böyle anlamayıp bâtînîlerin anladığı gibi anlamak bir nevi inkârdır,” diyerek bâtînî yorumları kabul etmediğini belirtmiştir.³¹² Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin akaidini şerheden Teftazanî de (ö. 792/1390) “hakikate ulaşmış bazı bilginler naslar zâhirleri üzeredir. Lakin bununla birlikte onlarda sülûk ehline açılan bazı ince manalar ve işaretler bulunur. Bunları zâhîrî mana ile bağdaştırmak imkân dâhilindedir.” demektedir.³¹³

Reşit Rıza (ö. 1935) işaret diye isimlendirilen yorumlarda bâtînîlerin ve sûfilerin kelamının birbirleriyle karıştırıldığını bunun neticesinde de insanların şüpheye düştüğünü söylemektedir. Şeyhü'l-Ekber diye bilinen Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye nispet olunan ama içeriğinde Yüce Allah'ın dini ve yüce kitabı ile ilgisi olmayan yönelim ve sapmaların olduğunu iddia eden Reşit Rıza bu tefsirin aslında Abdürrezzâk Kâşânî'ye ait bir eser olduğunu misallerle zikreder. Hatta Kâşânî için “الباطن الشهير” (meşhur bâtînî) tabirini kullanır. Ona göre bu ve buna benzer tefsirler ki buna aşırı dilbilgisel yorumlar da

³¹⁰ Şatıbî, *el-Muvafakat*, 4/233-235; Mahmut Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 26 (2012), 94.

³¹¹ Şatıbî, *el-Muvafakat*, 4/210.

³¹² Teftazanî, *Şerhu'l-akaid*, 258; Şerbasi, *Tefsir Ekolleri*, 142.

³¹³ Suyutî, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'an*, 4/224; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 2/ 274; Zürkanî, *Menahilu'l-irfan*, 2/78-79.

dâhildir. Allah tarafından insanların hidâyetine vesile ve rehber olsun diye gönderilen Kur'ân-ı Kerim'in asıl amacını ve hakiki gayesini geri planda bırakmaktadır.³¹⁴

İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) sûfîlerin yapmış oldukları İşârî yorumları işaret ederek güvenilir mutasavvıfların söyledikleri bu ve buna benzer yorumlarına tefsir demediklerini ve bunlarla Kur'ân-ı Kerim'den herhangi bir kelime ve cümleyi izah etmeyi amaçlamadıklarını belirtir. Ona göre, sûfîler Kur'an'da zikredilen bazı şeylerin benzerini nakletmişlerdir. Çünkü Kur'an'da zikredilenler sûfîlerin zihin dünyasında benzer şeyleri hatırlatmaktadır.³¹⁵ Ayrıca İbnü's-Salâh şayet bu tür yorumlara tefsir diyeceksek sûfîlerin de bâtınîlerin yolundan gitmiş olacağını zikretmektedir. Tevbe sûresinde Müslümanların yakınlarında bulunan kâfirlerle savaşmasını emreden âyet³¹⁶ ile ilgili yorumu örnek olarak zikretmektedir. Bu âyeti bazı sûfîler nefisle savaşmak manasında yorumlamışlar. İbnu's-Salâh bunun böyle yorumlanması bir gevşeme neticesi olduğunu ve “keşke onlar gevşek davranmasaydı ve bu tür ibhâm ve iltibas dolu açıklamalara yol vermeselerdi.” diyerek bu konudaki düşüncesini belirtmektedir.³¹⁷

Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin bu konudaki eleştirisi önemlidir. Bilhassa ahkâm ile ilgili nasların doğru yorumlanmaları ile alakalı itirazı yerinde bir itiraz olmuştur. Nitekim şer'i hükümlerin nassların zâhirî üzerine tesis edildiği doğal olarak biliniyor. Bu hükümleri iptal eden her türlü te'vil ve yaklaşım bâtınî bir yaklaşımdır.

İbnü's-Salâh'ın bilhassa yorumda ve yanlış manalara yönelme endişesinden dolayı sûfîlerin yapmış olduğu birtakım yorumları eleştirdiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan Bâtınîlerle tasavvuf ehlini birbirinden ayırması da önemli bir noktadır.

Reşit Rıza eleştirisinde haklı olarak sûfîlerin söz ettiği işaretlerle, bâtınî kaynaklı saptıran yorumların birbiriyle karıştırıldığını bu yüzden insanların aklının da karıştığını söylemektedir. Nitekim Kâşânî örneğinde görüldüğü gibi bu akıl karışıklığı nassları inkâr eden sûfîlerin birbirlerinden kesin şekilde ayırt edilmemiş olmasıyla da kendini belli etmektedir. Bununla birlikte sûfîlerin kendi zaviyelerinden bakıp gördüklerine istinaden yapmış oldukları bu tür izahları Kur'ân-ı Kerim'in esas maksadı olarak ikame etmek gibi bir amaçlarının bulunduğunu söylemek de mümkün değildir.

M. Sait Şimşek, bâtın anlam iddiasının bırakılması gerektiği görüşündedir. Doğal olarak bu kanaat aynı zamanda İşârî/tasavvufî tefsiri red anlamını zihne getirmektedir.

³¹⁴ Muhammed Reşid b. Ali Rıza bin Muhammed Şemsuddin b. Muhammed Bahauddin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsirü'l-Menâr)*, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Amme, 1990), 1/18.

³¹⁵ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 228; Şerbasi, *Tefsir Ekolleri*, 142.

³¹⁶ et-Tevbe 9/123.

³¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, 2/171.

Dolayısıyla böyle bir durumda ona göre lafızların zâhirî ile alakalı olmayan anlamlardan kaçınmak ve Arap Dili kaidelerine uymak gerekir. Nasslar da sadece zâhirî manalardan ibarettir. Diğer bir hususta meşruiyet şartı diye belirlenen hususların her zaman yerine getirilip getirilmediği de tartışma mevzusudur.³¹⁸

Şimşek'e katılmakla birlikte onun zâhirî anlamın dışındaki kişisel yorumları reddeden yaklaşımı İslâm ahkâmı ve akaidi ile alakalı, Kur'anî lafızlardan kastedilen murad-ı ilahiye yapılması muhtemel müdahalelerin önüne geçme endişesinden kaynaklanmaktadır. Bunda şatahât ehli bazı sûfîlerin İslâm'ın ruhuna aykırı bir şekilde söyledikleri sözler ve ileri sürdükleri düşünceler göz önünde bulundurulduğunda bunun haklı bir endişeden kaynaklandığını söyleyebiliriz.³¹⁹

İşârî/sûfî tefsire, tasavvuf ve sûfilik bağlamında da birtakım eleştiriler yapılmıştır. Bazı müellifler sûfîleri ve tasavvufu tenkit ederken doğal olarak onların kullana geldikleri İşârî tefsiri de tenkit etmişlerdir. Kimisi de İşârî tefsirin bizzat kendisini değil, mutasavvıfların yapmış oldukları İşârî-tasavvufî yorumlardan meydana gelen tefsir türünü eleştirmişlerdir. Bunlardan bazı örnekler verelim:

Abdulhamîd İbn Badis (ö. 1940) Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Abbas'ın (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatını haber veriyor dedikleri Nasr sûresini örnek olarak göstererek bu tefsirin sahih olabilmesi için öncelikle mananın sahih olması, Arapça kaidelerine göre sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi ve ayrıca şer'î bir delile de isnad etmesinin şart olduğunu ifade etmektedir. Bilhassa birinci ve ikinci şartlar olmadan yapılacak bir tefsirin caiz olmadığını söylemektedir. Ayrıca bu durumun mütekaddimûn mutasavvıflardan Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), müteahhirûn mutasavvıflardan Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi zatların eserlerinde çok sık rastlanıldığını iddia etmektedir.³²⁰

Cemâleddin el-Kâsımî de (ö. 1914) sahabe ve tabiînin tefsirdeki yolunu takip etmeyenlerin hata ve bid'at içinde olduklarını belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ile göndermiş olduğu bu kutsal ve hak davayı en yakından tanıyan ve en iyi idrâk edip en iyi bilenler onlar olduğu gibi âyetlerin tefsirini ve manalarını da yine en iyi bilenler sahabe ve tabiîn idi. Delilde değil medlulde hataya düşmüş olan birçok mutasavvıf, fakih ve vaiz, Kur'an-ı Kerim'i öz itibariyle doğru manalarla tefsir etmişlerdir. Fakat Kur'an, onların

³¹⁸ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 171-193.

³¹⁹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 175.

³²⁰ Abdulhamîd Muhammed bin Badîs, *fî Mecâlis et-tezkîr min kelami'l-hakimi'l-habîr*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 267-268.

verdiği anlamlara delalet etmemektedir. Abdurrahman es-Sülemî'nin tefsirinde bu yorumlardan çokça bulunmaktadır.³²¹

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî de sûfî müfessirlerin hak ehli ve makbul olduklarını ifade etmekle birlikte sûfî tefsirlerde akla ve şeriata uymayan bazı hususların olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre yüce Allah'ın asfiyâ ve ahababı olarak kabul edilen bazı bireylerin kalplerine, genel olarak diğer insanlara nasip olmayan ince anlamların ilka edilmesi mümkündür. Ancak, bu durumun “tefsir” terimiyle adlandırılıp adlandırılmayacağı meselesi, ayrı bir tartışma konusunu teşkil etmektedir.³²²

Muhammed Emin Şinkî (ö. 1974) Hızır-Mûsâ kıssası bağlamında şer'i hükümlerin naslara dayanıp bağlandığını bu mevzuda ilhamın geçersiz olduğunu zikretmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “kalbinden fetva iste, birr, nefis ve kalbin ona yöneldiği vakit tatmin olduğu, ism ise, kalpte düğümlenen ve göğüste şüphe ve tereddüt meydana getiren şeydir.”³²³ diye ifade etmesi şüpheli sayılabilecek şeylerin terki ve takvaya teşvik içindir. Dolayısıyla Hızır olduğu söylenen zatın masum bir çocuğu öldürmesi³²⁴ ancak vahiy ile olabilecek bir şeydir. Bir kısım sûfilerin iddia ettiği gibi ledünnî ilimle veya ilhamla değildir. Delil olarak da Şinkî Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/911) “Bizim gittiğimiz yol kitap ve sünnet ile sınırlıdır.” sözünü nakletmektedir.³²⁵

Mebâhis fî ulumi'l-Kur'an adlı eserinde Subhî es-Sâlih (ö. 1986) yapmış olduğu yorumlar sebebiyle ulema tarafından ciddi bir şekilde eleştirilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tefsirinden bazı örnekler verir. Subhî es-Sâlih'e göre bilhassa sûfilerin tefsir kitaplarında, onları Kur'ân-ı Kerîm'in özünden koparan şatahât³²⁶ halleri galiptir. Üstelik bu tür tefsirlerde herkesin anlamakta zorluk çektiği ve sadece ehil olanların anladığı bir üslup kullanılmıştır. Sekr hallerinden, vicdanî zevklerden ve vecd halinden kaynaklanan

³²¹ Muhammed Cemaluddin bin Muhammed Saîd bin Kasım, *Mehasinu't-Te'vil*, thk. Basil Uyun es-Sûd, (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/18.

³²² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 2/264.

³²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Adil Mürşid vd. (b.y. Müessesetu Risale, 2001), 29/532-533.

³²⁴ el-Kehf 18/74.

³²⁵ Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir eş-Şinkî, *Advâu'l-beyân fî İzâhi'l-Kur'ânî bi'l-Kur'ân* (Riyad: Daru Atâtul-ilm, 2019), 3/326.

³²⁶ Şatahat: “Vecd sırasında meydana gelen feyz, galeyan ve heyecan ile söylenen ibarelerdir. Vecde gelen mürid, hakikat nurlarının tesiriyle kalbine doğan şeyler taşınca duygularını sözle dile getirir. Kendi durumunun dinleyenlerin çok zor anlayacağı ifadelerle ve alışılmamış bir tarzda anlatmaya başlar. Bu anlatılanları da ancak ehil olanlar anlar. Nefis uluhiyet mertebesinin başında iken hissettiği şeylere denir. Nefis Allah'la bütünleşir yani ittihad eder. Vecdin sonucu ağır olur. Onu gizlemeye sahibinin gücü yetmez. Dilin vecd halinden tercüme ettiği, iddiaya yakın olan vecdin kaynağından taşan, sahibinin icbar altında ve mahfuz olduğu yani vecdin baskısı altında söylemek zorunda kaldığı fakat mecburiyet altında bulunmasından dolayı sorumlu tutulmadığı sözdür.” Ebu Nasr Serrâc, *el-Lum'a*, 453-454; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Zafer Erginli-İlyas Karşı vd. (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 948-949.

yorumlar ise dini konularda delil olamaz. Zira zevk nisbidir, dinin içine giremez ve şeriatın hakikatı ondan istihraç edilemez.³²⁷

Subhî es-Sâlih işârî tefsiri, tasavvufî tefsirden ayırıp tasavvufî tefsire yakın olan işârî tefsiri de âyetlerin zâhirlerini ve bâtınlarını bağdaştırma faaliyeti ile beraber daha ziyade zâhirlerinin haricinde te'vil etme ameliyesi olarak tanımlamaktadır. İşârî tefsire örnek olarak da Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Ruhu'l-meanî* adlı eserini zikreder. Bu tefsir önce âyetlerin zâhir manasını verir sonra işaret ve rumuzlar aracılığıyla çıkarılan bazı gizli manaları ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Âyet-i kerimelerin zâhirî anlamlarını inkâr eden bâtınî tefsirleri de şeriatın esasına ve dil kurallarına uymayan bozuk te'viller olarak görmektedir. Sonuç olarak hem işârî hem bâtınî hem de sûfî tefsirleri, Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirine muhalif olma noktasında bir olarak görmektedir.³²⁸

Sait Şimşek de bu konuda şu tespitlerde bulunmaktadır: Tasavvufun önde gelenlerinin gaybtan haberdar oldukları bâtınî ilimleri bildikleri hatta kimisinin Yüce Allah ile hususi bir şekilde sohbet ettikleri iddia edilmektedir. Bu iddia naslarla çelişki arz etmektedir. Bu durumun iki tarafa da yani hem kutsayan hem de kutsanan kişiye zararı vardır. Kutsanan kişi hatasız olduğu fehmine kapılarak şeytanın tuzağına düşme ihtimali vardır. Kutsayan kişilerin de tek başlarına karar verebilecekleri bir irade ve kişilikleri yoktur. Bir nevi ortadan kalkmış vaziyettir. Öte yandan da sûfiler kendilerini rehber konumunda olan tenkitlere de kapatmışlardır.³²⁹

Şimşek'in sûfîleri ve tasavvufu tenkit ettiği bir diğer nokta sistemlerinin gizli bir kanaldan geldiği iddiasıdır. Bu iddia çok sakıncalıdır. Şayet bu iddia kabul edilecek olursa o zaman Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dini tebliğ etme mevzusu tartışmaya açık bir hale gelir. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber (s.a.v.) dinin kabuk ve kışr mesabesindeki meselelerini sahâbîlerin tamamına anlatırken, dinin lübbü ve özü mesabesindeki mevzuları sadece bir iki sahabeye açıklasın bu mümkün müdür? Nitekim sahabe döneminde bile özü ve lübbü taşıma kapasitesine sahip kişiler iki elin parmak sayısını geçmiyorken günümüzde bu kapasiteye sahip milyonlarca kişinin olduğunu iddia etmek doğru değildir. Netice itibarıyla diğer İslâmî ilim dallarında olduğu gibi tasavvufta da Kur'an ve Sünnetin rehberliğinde yeniden gözden geçirilip yenilenmeye ihtiyaç vardır.³³⁰

³²⁷ Subhi es-Sâlih, *Mebahis fî ulumi'l-Kur'ân*, Dâru İlm lil-Melayin, 2000, 295-296.

³²⁸ Subhi es-Sâlih, *Mebahis fî ulumi'l-Kur'ân*, 296-297.

³²⁹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 230-231.

³³⁰ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 232.

İşârî tefsirin en ihtişamlı döneminin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile başladığı ve onun bir nevi devamı sayılan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Abdurrezzak el-Kâşânî (ö. 730/1330) gibi müfessirlerle ulaşırsa da bu iddiaların aksine ciddi problemlerden birisi de adı zikredilen kişilerle birlikte işârî tefsirin panteizm ve vahdet-i vücûdun etkisine girmiş olduğu iddiasıdır. Bu görüşe göre Muhyiddin İbnü'l-Ârabî'den itibaren işârî tefsir tümünden vahdet-i vücûd felsefesinin etkisi altına girmiş. Bundan sonra da aşırı te'villere kapı aralanmıştır. Böylece İşârî ve nazarî tefsirler birbiri ile karıştırılmış ve İşârî tefsirin o saf hali ortadan kalkmış ve gerilemiştir.³³¹

Tasavvufun dış kültürlerle etkileşime girdiği iddiası da bir diğer problem olarak ele alınarak İşârî tefsir bu açıdan tenkit edilmiştir. Bu düşüncüyü savunan araştırmacılar bazı mutasavvıfların Kur'an ve şeriatın sadece lafızların sözlük anlamlarından hareketle ileri sürülen zâhirî manalarına işaret etmediğini bilakis sözcüklerin görünen anlamlarının perde gerisinde yatan daha derin manaları gizleyen birer perde olduklarını hatta kimileri daha da ileri gidip ilahi vahyin gerçek manasının, bedevilerin kullandığı zâhirî anlamından çok daha geniş çaplı ve sınırsız olduğunu iddia etmektedir. Bununla beraber bu tür bir yaklaşımın kabul edilemeyeceğini ifade ederler. Onlara göre böyle bir tefsir tarzı ancak tasavvufun "Helen" düşüncesiyle etkileşime girmiş gerçeği ile izah edilebilir. Bunun neticesinde nasların yorumlanmasında bu yaklaşım tarzı oluşmuştur. Bu düşünce yani her lafzın hem dış hem de bir iç anlamının olduğu düşüncesi ve gerçek mesajın görünenin ötesinde gizli gerçekler olduğu iddiası sonuçta simgesel tefsirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.³³²

Muhammed Emin Şinkıtî'nin tasavvufun kadîm büyükleri ile şimdiki temsilcileri kıyaslayıp aradaki farklara dikkat çekmesi ve tasavvufu kötü emellerine alet edenlere karşı sert bir tavır takınması haklı bir duruşun neticesidir. Ayrıca onun şer'î hükümler ilhamla değil sadece nasla sabit olur itirazıda kesinlikle doğrudur. Ancak en uç örneklerde dahil olmak üzere hiçbir sûfî kendi hevasından mü'minleri bağlayıcı herhangi bir şer'î hükmü ihdas ettiğini iddia etmemiştir.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin itirazı ve tenkidi de yerinde bir tenkittir. Lakin onun bu itirazının temelinde büyük ölçüde Muhyiddin İbnü'l-Ârabî'nin temel öğretisi sayılan vahdet-i vücûd düşüncesi vardır. Bu yüzden Muhammed Hüseyin ez-Zehebî *et-Tefsir ve'l müfessirûn* adlı eserinde "sûfî tefsirler" başlığı altındaki bölümün neredeyse yarısını Muhyiddin İbnü'l-Ârabî'ye ayırmıştır. İbnü'l-Ârabî'nin tefsirine ve

³³¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 167-215; Dereli, "İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", 142.

³³² Dereli, "İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", 142.

onun görüşlerine tahsis edilen kısım kitapta zikredilen diğer dört sûfî tefsire ayrılan bölümden önemli görüldüğü için daha fazladır. İşârî/sûfî tefsiri sadece Muhyiddin İbnü'l-Ârabî ile sınırlamak doğru değildir. Bu yüzden bu tenkidi de bütün sûfilere ve sûfî tefsirlere teşmil etmek yanlıştır. Ayrıca Muhammed Hüseyin ez-Zehebî başta olmak üzere İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu Muhyiddin İbnü'l-Ârabî'nin Allah dostu veli bir zat olduğunu kabul etmektedir.³³³

Muhammed Emin Şinkîti gerçek sûfiler diye adlandırdığı ehl-i tasavvufun önde gelenlerini saygıyla yâd etmektedir. Ancak bilhassa “ahir zaman mutasavvıfları deyip tarif ettiği bazı kimselerin sureten sûfî görünmesine rağmen kitap ve sünneti kendilerine rehber edinen büyük sûfilerin yolundan gitmediklerini söylemektedir. Örneğin ona göre Hz. Mûsâ'nın (a.s.) kavmini yoldan çıkararak ve raks etmeyi ve kendinden geçmeyi ilk olarak yapan kişinin samirî olduğunu, bu yolu benimseyen sûfilerin de cehalet ve dalalet içerisinde olduklarını zikretmektedir.³³⁴

İşârî sûfî tefsirler keyfiyet noktasından da tenkit edilmişlerdir. Bilhassa yapılan işârî yorumların bağlamı ve zâhir anlamlarıyla uzlaşması mümkün olmayacak bir şekilde zorlama te'villere isnad etmeleri nedeniyle tenkit edilmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim ve selef-i sâlihinden gelen nakiller çerçevesinde sistemleştirilen Ehl-i Sünnet akidesinin sınırlarının dışına çıkan yorumlara rastlanılması da işârî tefsirin zayıf noktalarındandır. Aynı şekilde işârî manaların bâtınîlerin te'villerine benzemesi cifr ve ebced hesabı kullanılarak bazı kehanetlerde bulunmak ve hurufî yaklaşımla âyetlere yaklaşılmaması da ciddi eleştirilere yol açmıştır.³³⁵

İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî (ö. 790/1388) ünlü sûfî müfessir Abdullah et-Tüsterî'den (ö. 283/836) bazı örnekler vererek birkaç noktada tenkit etmiştir. Örneğin insanlar için kurulan ilk evin Mekke'deki Kâbe olduğunu ifade eden âyet-i kerime³³⁶ ile ilgili Tüsterî'nin yaptığı yorumu tenkit etmiştir. “بيت” in bâtınî tefsirinin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kalbi olduğunu, Allah'ın kalplerine tevhidî yerleştirdiği kimselerin de ona iman edip hidayetine tabi olanlar şeklinde ifade etmiştir. İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî de bu tefsirin izaha muhtaç olduğunu zira böyle bir manadan Arapların haberi olmadığını dahası buna

³³³ Zehebî, *et-Tefsir ve 'l-müfessirîn*, 2/250-306; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 191-192.

³³⁴ eş-Şinkîti, *Advâu 'l-beyân fî izâhi 'l-Kur'ânî bi 'l-Kur'ân*, 4/264-265.

³³⁵ Ayşegül Balık, *İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61-62.

³³⁶ Âl-i İmrân 3/96.

uygun mecazî bir va'zın da olmadığını zikretmektedir. Yazar, eserinin dipnotunda bu konunun 10. meselede detaylı bir şekilde ele alındığını belirtmektedir.³³⁷

İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî, Tüsterî'nin Nisa sûresinde geçen “وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ”³³⁸ den kasıt kalptir. “وَالْجَارِ الْجُنُبِ” den kasıt nefs-i tabîdir. “وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ” şer'î amelle kendisine uyulan akıldır. “ابن السبيل” den kasıt da Allah'a (c.c.) itaat eden organlardır şeklinde yaptığı yorumlar için bunların açıklamasının müşkil olan şeyler olduğunu zikretmektedir. Buna bütün mecazî kullanımlar da girmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta üstte zikredilen âyetin tabirlerinden neyin kastedildiği bilinmektedir. Çünkü öncelik âyetlerin zâhirî manalarına aittir. Bunun haricinde âyetlere yüklenmek istenen anlamları hem inanan hem de inanmayan Araplar bilmemektedirler. Üstelik ne selef-i sâlihinden, ne sahabe-i kiramdan ne de tabiînden buna benzer ve buna yakın herhangi bir şey nakledilmediği gibi bunlar herhangi bir delille de desteklenmemiştir. Bu yüzden bu tür tefsirlerin bâtinî te'villere daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.³³⁹

Sonuç olarak işârî/sûfî tefsirler İslâm âlimleri tarafından bazı tenkitlere tabi tutulduğu görülmektedir. Genel itibariyle baktığımızda şu noktalardan tenkit edilmektedir: bâtinî tefsire kayma endişesi, işârî tefsirin mahiyeti ve meşruiyeti, tasavvufun dış kültürle ilişkiye girdiği iddiası, sûfîlerin kendilerini tam olarak ifade edemeyip yorumlarında aşırıya kaçmaları, işârî tefsirlerin herkes tarafından anlaşılamayacağı mevzuu, işârî yorumların tefsir sayılıp sayılmayacağı konusu, işârî yorumların Kur'an'ın geçerli tek yorumu olarak görülmesi ve zorlama te'villerin olması gibi hususlarda tenkit edildiğini görmekteyiz. Aslında işârî tefsirin bir yorumlama metodu olduğu kabul edilirse yapılan tenkitlerin metottan ziyade bu metotla âyetleri yorumlayan şahısların tenkit edildiğini söyleyebiliriz.

³³⁷ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 4/247.

³³⁸ en-Nisâ 4/36. “Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”

³³⁹ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 248-249.

2.2. İşârî Tefsirlerde Tabiat Varlıklarının Sembolik Karşılıkları

2.2.1. Sembolizmin İşârî Tefsir ile İlişkisi

Sembol kelimesinin binlerce senelik bir mazisi olup soyut bir anlamı karşılamaktadır. Sembolün temel anlamı bir fikir ve düşünceyi veya nesnenin yerini alan duyularla hissedilebilen ve anlamı bilinen işarettir.³⁴⁰ Diğer bir ifadeyle anlam ifade eden ve bir anlama sahip olan şey her ne ise o aynı zamanda bir semboldür.³⁴¹ Sembolün en bariz ve en temel karakteri kendisinin ötesinde bir şeye göndermede bulunmasıdır.³⁴² Semboller aynı zamanda insanın doğumundan vefatına kadar her anını kuşatır. Bilhassa dini alanda çok güçlü bir şekilde sembollerle karşılaşmaktayız. Ayrıca müzik, edebiyat, resim, mimari, heykel vb. birçok yerde kullanılan semboller farklı dil ve yazı sistemlerine sahip olan insanlara bazı kültürel farklılıklar ile birlikte aynı dilden yani sembolik dil ile hitap edebilme özelliğini içinde barındırmaktadır. Bu yönüyle sembolizm evrensel bir dildir. Başka bir deyişle kendine has bazı özellikleri kendi içinde barındıran evrensel bir yapıya sahiptir.³⁴³

Osmanlıca simgecilik anlamına gelen sembolizm; Fransızca symbolisme, Almanca Symbolismus, symbolos kelimesi Grekçe simbolostan Latinceye geçmiştir.³⁴⁴ İngilizce Symbolism ve İtalyanca da Simbolismo şeklinde ifade edilmektedir. Simgelerle anlatım işlemi anlamına gelir.³⁴⁵ Sembolizmin mazisi çok eskilere dayanmakla birlikte

³⁴⁰ Herbert Lockyer (ed.), *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, (New York: Thomas Nelson Publishers, 1986), 1018; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002), 4.

³⁴¹ Giyn Richards, *Studies in Religion*, (Londra: St. Martin's Press, 1995), 181; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 12.

³⁴² Paul Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols*, ed. Sidney Hook, (New York: New York University Press, 1961), 3; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 17.

³⁴³ Hayrettin Kızıl, "Özellikleri Açısından Sembol", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/4, (2018), 1307; Bırsel Çağlar, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme*, (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 2.

³⁴⁴ Walter Bauer's (ed.), *Agreek-English Lexion of the New Tetament and other Early Chritian Literature*, çev. William F. Arndt-F. Wilber Ginrich, (USA: The University of Chicago Press, 1979), 778; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 4.

³⁴⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, ty), 6/95.

tarih boyunca bazı kavramların başkaları tarafından anlaşılabilir olmalarını sağlamak amacıyla kelimeler, sayılar, işaretler, yazılar, jestler ve bazı hareketler ve özel ritüeller bu maksatla hep kullanılmıştır.³⁴⁶ Sembolizm 1885 yıllarında, önce edebiyatta sonra resimde ortaya çıkan akımdır. Gerçekçilik ve izlenimciliğe karşı çıkan ve düşünceyi simgelerle anlatmayı deneyen bir sanat görüşüdür.³⁴⁷

İnsanlar kültür ve yaşamlarını, edebiyat ve dillerini, metafizik ve din sistemlerini semboller üzerine inşa ederler. Bu nedenle semboller hem toplumsal hem de bireysel olarak düşünce sistemlerinden, inanç esaslarından kültür ve geleneklerinden izler taşır. Bilhassa tasavvuf literatüründe kullanılan sembollerin özel olarak bazı hikmetleri ifade edecek tarzda kullanıldığını görebiliriz.³⁴⁸

Sembolik ifadeler çözümlenirken metnin ait olduğu gelenek ve kültürün iç bütünlüğünü göz ardı etmemek gerekir. Zira sembollerin alışagelmış standart bir anlamı yoktur. Sembollerin anlam dünyası kültür, toplum, medeniyet, gelenek ve kişi gibi faktörlere bağlı olarak değişkenlik arz edebilmektedir. Evrende mevcut olan her şey sembol olarak kullanılabilir.³⁴⁹ Herhangi bir şeyin sembol değerini ifade edebilmesi için duyuşsal bir gerçekliği olmalıdır. Aynı zamanda düşünceyle de kavranabilir bir sistemi kendi içinde barındırması gerekir. Diğer bir deyişle sembol, suret ve mana öz asgari müşterekleri kendi bünyesinde barındırması lazımdır.³⁵⁰

Sembolizm kavramı ifade ettiği geniş anlam yelpazesinden dolayı birçok alanı kapsamaktadır. Sembolizmin hem edebiyat³⁵¹ hem din hem de sanatla ilişkisi bulunmaktadır. Örneğin, dinler ve dinsel gizemcilik tümüyle simgeciliktir. Başta tanrı

³⁴⁶ Bülent Şenocak, Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html> Erişim: 11.07.2020.

³⁴⁷ Hülya Bayrak Akyıldız vd, *Batı Edebiyatında Akımlar I* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 228.

³⁴⁸ Sembolik dil için bk. Emel Sünter, “İhvân-ı Safa’da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi”, *Journal* 22 (2020), 1-32; Ömer Faruk Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Şener Demirel, “Sembol, Sembolik Dil ve Bu Bağlamda Mesnevî’nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar.”, *Electronic Turkish Studies* 7/3 (2012), 915-947 ; Cengiz Gündoğdu, “Mevlâna’nın Mesnevî’sinde Mânâ Dili”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2005). 221-232.

³⁴⁹ Osman Nuri Karadayı, “İbnü’l-Arabî’de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi”, *Journal* 0/86 (2021), 4.

³⁵⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, ts.), 272.

³⁵¹ Edebiyat’ta sembolizm, 19.yüzyılda realizme ve parnasyenlerin salon şiirine tepki olarak doğup gelişen bir akımdır. Baudelaire, Rimbaud, Mallarme, Verlaine, Maeterlinck ve Laforgue başlıca temsilcileridir. Baudelaire’nin Poe çevirilerinden etkiler taşıyan *Kötülük Çiçekleri* (Fleurs du Mal) (1857) adlı eseri ile doğar. Joen Moreas’nın 1886 tarihli Sembolizm manifestosuna göre sembolist, temel bir fikri somut olgular aracılığıyla anlatmaya çalışan şairdir. Öznel anlatım, anlaşılmazlık derecesine kadar desteklenir ve özendirilir çünkü sembolistlere göre pathos (acı, tutku) en iyi üstü kapalı özel semboller aracılığıyla anlatılabilir. Üslup olarak aşırı duygusallıktan, süsten, açıklıktan, retorik araçlardan kaçınırlar. Şiirin anlamı şiir dışında yoktur, şiirdeki imgeler yalnızca şiirdeki atmosferi çağırıştırır. Sembolist hareket Avrupa’da fin de siècle boyunca etki yaptı ve 20.yüzyıl İngiliz, İrlanda ve Amerikan şiirini en çok etkileyen akım oldu. Akyıldız, *Batı Edebiyatında Akımlar I*, 228.

kavramı olmak üzere dinlerin tüm kavramları simgeseldir.³⁵² İnsanoğlu, binlerce yıldır duygu ve düşüncelerini ifade etmek için çeşitli yollar denemiştir. Zamanla, zihnindeki anlamları, insanların anlayış ve olgunluk seviyelerine uygun olarak belirli kalıplar içinde dışa vurma ihtiyacı hissetmiştir. Böylece saklı tutulması lazım gelen bir kısım bilgilerin sembollerle ifade edilmesi ön plana çıkmıştır. Bâtınî bilgiler diye isimlendirilen ve herkesin doğrudan anlamasına müsaade edilmeyen bu tür gizli gerçeklikler, sembolizm vasıtasıyla gizlenmiş ve ancak belirli bir düzeye ulaşan kişilerce anlaşılabilmiştir.

Bu sembolik dilin kullanılması, dini, felsefi ve ezoterik gelenek ve göreneklerde çok önemli bir rol üstlenmiştir. Bu tür semboller, soyut kavram ve ifadelerin somutlaştırılmasına ve anlam derinliği olan kavramların daha geniş kitlelere ulaşmasına imkân tanımıştır. Zira her sembol kendi bünyesinde çok renkli bir anlam dünyası barındırabilir ve bireyin zihinsel ve ruhsal olgunluğuna göre farklı yorumlar kazanabilir. Bu da, semboller aracılığıyla aktarılan bilgilerin hem zamana hem de mekâna direnerek evrensel bir boyut kazanmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla, insanlık tarihinin düşünsel mirasında sembolizm, bilginin korunması ve nesiller arası aktarımı açısından vazgeçilmez bir araç olmuştur.³⁵³

Evrendeki tekâmül yasasının bir gereği de sembolizmin hakikatini dışa vurmaktır. Çünkü insanların zihin yapısı ve anlayışı aynı değildir. Zira tekâmülde herkes kendi gayretine göre ilerleme sağlamaktadır. Bu nedenle insanlar mabeyninde zihinsel olarak bir eşitsizlik bulunmaktadır. Farklı istidatlara sahip insanların zihin dünyaları aynı şekilde çalışmamaktadır. Bu da beraberinde doğal olarak sembolleştirmeyi meydana çıkarmaktadır.³⁵⁴

Sembolizm bir metot olarak sadece sembolleri kullanmaz. Eğer sembolik bir dilden bahsediliyorsa, mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekûn sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar olarak karşımıza çıkacaktır.³⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında sembolizmin geniş bir yelpazeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Latif Tokat bu konuda şunları ifade etmektedir.

“Din mitoloji sanat gibi temsili sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizmden bahsediliyorsa sembolizmin kullandığı elemanlar çok daha fazla olacaktır. Bu alanlarda, dilsel unsurlar yanında birtakım nesneler, mitolojik anlatımlar, kahraman

³⁵² Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 6/95.

³⁵³ Maşallah Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* (Konya: Hüner, 2016), 18.

³⁵⁴ Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, 19.

³⁵⁵ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 140.

sayılan kişiler, olaylar mekânlar, renkler, önem kazanmış zaman dilimleri, fiiller ve hayali objeler sembolik öge olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla sembolizmin kullandığı malzeme son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri; melodiler, nesneler, birtakım bedensel hareketler, özel mekânlar, binalar, nehirler, ağaçlar, dağlar, belli zaman dilimleri ya da anlar, olaylar, kişiler ve bunlara gönderme yapan bütün temsil tarzları sembolizmin malzemesi olabilir.³⁵⁶

Sembolizm boş bir hayal ve yozlaşma değildir. Sembolizm, insanoğlunun hayatının derinliklerindeki dokunun özünde saklıdır. Doğru bir perspektiften bakıldığında aslında dilin kendisi de sembolizmdir. Bu manada bilhassa metafiziğin evrensel bir şekilde ifadesi semboldür. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Sembolizmin evrenselliğine vurgu yaparken sembolün aktarımı sırasında ortaya çıkan anlam ve yorum çeşitliliğine dikkat etmek gerekir. Sembolizm evrensel olmasına rağmen sembollerin de evrensel olduğunu iddia edemeyiz.³⁵⁷

Sembolizm kavramı hem dar hem de geniş anlamı ile ele alınabilir. Şayet dar çerçevede ele alınacaksa sembolizm bazı kavramların yerine herkesin idrâk edemeyeceği gizli bir manayı ifade eden ikinci bir anlamın kullanılmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda sembolizm dolaylı bir iletişim şekli manasına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, bir şey söylendiğinde başka bir şeyin kastedildiği ifade biçimine verilen addır. Bir anlamda da dinler ve dinsel gizemcilik tamamen semboliktir. Tanrı kavramı başta olmak üzere dinlerin birçok kavramı simgesel yani semboliktir.³⁵⁸ Bu da genel çerçevenin dışında daha ince manaları içeren sıradan bir insanın idrâk edemediği diğer bir manaya gelmektedir.

Dar manasıyla sembolizmi işârî tefsire tatbik etmek Kur'ân-ı Kerim'in özüne uygun değildir. Bu anlamda Kur'an'ın sembolizmi içerdiğini söylemek beraberinde birçok sıkıntıyı doğurur. Kur'an'da her harf ve kelimenin herkesin anlayamayacağı birtakım şifreler içerdiğini veya bunların sembolik belli anlamlar ifade ettiğini söylemek doğru değildir. Üstelik bu tarz bir ifade şekli yani şifrelendirmeler yapmak ve Kur'ân-ı Kerim'in gizli birtakım anlamlarının olduğunu iddia etmek de yanlıştır. Zira Kur'an anlaşılсын, akıl erdirilsin diye Arapça olarak indirilen bir kitaptır.³⁵⁹

³⁵⁶ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 140.

³⁵⁷ Hüsnü Aydeniz, "Dinî Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (René Guénon Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011), 76.

³⁵⁸ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 6/95; Osman Kabakçılı, "İşârî Tefsirde Sembolizm" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/46 (Yaz 2013), 340.

³⁵⁹ Yûsuf 12/2; ez-Zuhruf 43/3.

Sembolizmi geniş anlamıyla ele aldığımızda birçok kavramın sembolizmin kapsama alanına girdiği görülür. Geniş anlamıyla sembolik dilde kıssalar, analogiler, mecazlar, istiareler, alegoriler ve sembolik kelimeler kullanılır. Sanat, din ve mitoloji gibi temsili sembollerin ele alındığı alanlarda sembolizm son derece zengin malzemeler kullanır. Sembolizm sesler, işaretler, renkler, mecaz, kıssa, teşbih ve mesel gibi dilsel anlatım biçimlerinden yararlanır. Sembolizm bu anlamıyla dilsel öğelerde çok engin bir anlam dünyasına sahiptir. Bu nedenle sembolizm geniş anlamıyla ele alındığında işârî tefsirlerde sembolizm örneklerini sıkça görmek mümkündür.³⁶⁰

Sembolizmi geniş anlamı ile değerlendirdiğimizde işârî tefsir ile örtüştüğü görülür. Fakat dar anlamı ile ele alındığında yani Kur'an'ın harf ve kelimelerinin herkesin anlayamayacağı birtakım şifreler olduğunu veya bunların sadece sembolik bazı anlamlar ifade ettiğini söylemek doğru değildir. Böyle bir durumun işârî tefsir ile alakası olduğu da söylenemez. İşârî yorumlarda mühim olan anlamdan yola çıkarak Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uygun bir şekilde ince manaların insanların istifadesine sunulmasıdır. İşârî yorumların okuyanın zihin dünyasında güzel izler bıraktığı söylenebilir. Kur'an'daki kavramlara farklı bir anlam derinliği kazandıran işârî yorumlar, bu kavramların önemini artırabilir. Fakat kavramlarla uzaktan yakından herhangi bir anlam münasebeti olmayacak bir şekilde yorumlamanın doğru olduğu söylenemez. Böyle bir durum anlamın buharlaşmasına sebep olabilir. Bu nedenle asıl anlam ile örtüşmeyen ve ondan uzaklaştıran işârî yorumlardan kaçınmak gerekir.

Sembolizm işârî tefsirlerde farklı şekillerde kullanılmaktadır. Sembolizmin bazen doğadaki varlıklar üzerinden bazen de harfler üzerinden kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da geçen bazı kavram ve ifadelere doğada bulunan bazı varlıklar ile özdeşleştirilmek suretiyle onlara birtakım anlamlar yüklenmiştir. Bu yüzden kimi zaman varlıklar Kur'an'daki bazı kavramları zihne ve akla getirmektedir. Örneğin, selvi ağacı işârî anlamda Allah'ın birliğini sembolize etmektedir. Ya da akan bir nehrin şırıltısının "Allah" diye ses çıkardığı düşünülebilir.³⁶¹ Yani su sesi kulluk şuuruna erene Allah'ı hatırlatabilir. Benzer şekilde *elif* harfi de zihne Allah'ı çağırıştırabilir. *Elif* harfi selvi ağacı ile özdeşleştirilerek Kur'an'daki bir harfin varlıkta sembolize edilmesine örnek olarak gösterilebilir. Yani *elif* harfi selvi ağacı ile özdeşleşerek Yüce Allah'ın birliğini temsil edebilir.³⁶²

³⁶⁰ Kabakçılı, "İşârî Tefsirlerde Sembolizm", 341.

³⁶¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007). 743-744.

³⁶² Kabakçılı, "İşârî Tefsirde Sembolizm", 343.

Bu bölümde Kur'an'da zikredilen cansız varlıklarla ilgili âyetlerin işârî/sûfî tefsirlerdeki sembolik yorumları ele alınacaktır.

2.2.2. Cansız Varlıklara Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an-ı Kerim'de birçok cansız varlıklardan söz edilmektedir. Bu cansız varlıkların Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden deliller olduğu zikredilir. Cansız varlıkların gerçek anlamlarının ötesinde müfessirler tarafından onlara yüklenen bazı sembolik anlamları vardır. Bu babta işârî/sûfî tefsirlerde cansız varlıklara yüklenen sembolik anlamlar incelenecektir.

2.2.2.1. Buluta Yüklenen Sembolik Anlamlar

Bulutlar Yüce Allah'ın dünyada halkettiği mucizevi unsurlardan biri olup ayrıca yağmurun da kaynağıdır. Kur'an'da bulutlar, Allah'ın yaratıcılığını ve gücünü gösteren önemli bir âyet olarak kabul edilir.³⁶³ Kur'an-ı Kerim'de 15 âyette “سحاب” yani “bulut” kelimesi geçer.³⁶⁴ Bulutlar, yağmur getirerek toprağı suladığı için rahmetin bir sembolü olarak da görülür. Yağmur, hayatın devamı için gereklidir ve bu nedenle bulutlar, Allah'ın insanlara olan merhametini hatırlatır. Bazen de fırtına, şimşek ve gök gürültüsü ile ilişkilendirilir. Bu yüzden bulutlar, geçici zorlukların habercisi olarak da algılanabilir. Yağmurun gelmesiyle kurak topraklar yeşerir ve bitkiler büyür. Bu nedenle bulutlar, umudu ve yeniden doğuşu temsil eder.

İşârî/sûfî tefsirlerde de buluta bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bu başlıkta onlar ele alınıp incelenecektir:

Bakara sûresindeki bir âyette geçen³⁶⁵ “السَّحَابُ” yani “bulut” kelimesi, “şefkat bulutları” şeklinde yorumlanmıştır. Baklî'ye göre, yer ile gök arasında bulunan bulutlar ve yönlendirilen rüzgârlar, insanlara ibretler sunmaktadır. Şefkat bulutlarının teshirinde, ruh ile kalp arasında, semâ, arz ve kalp unsurları yer alır. Rüzgârlar, bulutları harekete geçirip yoğunlaştırarak, bu bulutların yağmur yağdırmasını sağlar. Bu yağmur, bir hitap

³⁶³ el-Bakara 2/164.

³⁶⁴ el-Bakara 2/57, 164, 210; el-A'râf 7/ 57, 160; er-Ra'd 13/12; Nûr 24/40, 43; el-Furkân 25/25; en-Neml 27/88; er-Rûm 30/48; Fâtır 35/9; el-Ahkâf 46/24; et-Tûr 52/44; Vâkıa 56/69.

³⁶⁵ el-Bakara 2/164. “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”

yağmuru olup Yüce Allah'ın hitabıyla yüzleşmedir. Yağmur bulutları, rüzgârın etkisiyle kalp ateşini ilahi tecelli ile karşı karşıya getirir ve kalp sükûna erer. Bu bağlamda, birey vecde geldiğinde kalp, bu durumdan kaynaklanan bir hararet hisseder ve ihtizaza gelir. Kalbin titremesinin durması ise, ancak hitap suyunun yağmasıyla mümkün olmaktadır.³⁶⁶

Kâşânî ise aynı âyette³⁶⁷ geçen “السَّحَابُ” yani “bulut” kelimesinin “rabbânî sıfatlar tecellisi” olduğunu zikretmektedir. Kâşânî burada insan ruhunun ve aklının yaratılışındaki önemli manevi ve metafiziksel süreçleri anlatmaktadır. Ruhlar ve kalplerin ve akılların semalarında yaratılmış ve bu semaların ışık (nur) ve karanlık (zulmet) arasındaki farklılıklarıyla kemale ermiştir. Bu vaziyet, insanlara manevi faydalar sağlamak amacıyla tasarlanmıştır. İnsan bedeni, cism-i mutlak denizinde bir gemi gibi hareket eder ve bu gemi, Allah'ın ruh semâsından indirilen ilim suyu ile cehaletle ölmüş olan nefis arzını yeniden canlandırır. Bu ilim suyu sayesinde, kalbin hayatı ile diri olan her bir hayvaniyet kuvveti, nefis arzında dağıtılır. Bu süreçte, Hakka ait fiiller rüzgarları estirilir ve ruh semâsı ile nefis arzı arasında, “rabbani sıfatların tecellisi bulutlarında” gelişen ilahi özellikler, akıl ile değerlendirilir. Bu akıl, şariat nuruyla aydınlanmış ve vehim şaibesinden arındırılmış bir akıldır. Bu bağlamda, insanın manevi yolculuğu ve ilahi hakikatler üzerine düşünmesi için pek çok büyük delil bulunmaktadır. Bu deliller, ruhun ve aklın yaratılışındaki ilahi hikmetleri ve insanın manevi kemâlatını kazanmadaki rolünü vurgulamaktadır.³⁶⁸

Baklî başka bir âyette³⁶⁹ geçen “فِي ظِلِّ مِّنَ الْغَمَامِ” yani “bulutların gölgeleri arasından” ibaresini “meçhuliyet libası” şeklinde tefsir etmiştir. Baklî'ye göre bu vaziyet muhabbet ehlinin durumlarına uygun bir şekilde tecelli etmektedir.³⁷⁰

İbn Acîbe ise aynı âyette³⁷¹ geçen “الْغَمَامِ” yani bulut kelimesini “varlıkları saran perdeler şeklinde tefsir etmiştir.³⁷²

³⁶⁶ Ebû Muhammed Sadrüddin Ruzbihan Baklî, *Arâisu'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an* (Lübnan /Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971).1/70-71.

³⁶⁷ el-Bakara 2/164.

³⁶⁸ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tevîlât-ı Kaşaniyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi, (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 1/65.

³⁶⁹ el-Bakara 2/210 “Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah'a dönecektir!”

³⁷⁰ Baklî, *Arâisu'l-beyân*, 1/86.

³⁷¹ el-Bakara 2/210.

³⁷² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/236.

Baklî diğer bir âyette³⁷³ geçen “سَحَابًا ثِقَالًا” yani “ağır bulutlar” ibaresini “yakınlığın ve zülfünün bulutları” şeklinde tefsir etmiştir. Baklî, Yüce Allah’ın visal nesimini (bulut) yakınlığın ve zülfünün bulutları üzerinden celalinin çıktığı seherde gönderdiğini ve ölü beldeleri ihya ettiğini zikreder. Ona göre bulutlardan kasıt zat tecellilerinin yükleridir.³⁷⁴ Baklî’nin bu yorumu baştan sona yaşanan bir hâlin yansımasıdır.

İbn Acîbe ise aynı âyette³⁷⁵ geçen “سَحَابًا ثِقَالًا” yani “ağır bulutlar” ibaresine “rabbanî nefha ve ilahi vâridât bulutu” manasını vererek tefsir etmiştir. İbn Acîbe hidâyet rüzgârlarının ve ilahi vâridât bulutlarının Yüce Allah tarafından gönderildiğini ve bu bulutların ilim ile dolu olduğunu ifade eder. Bu bulutlar, cehalet ve hevâ ile ölmüş kalplere yönlendirildiğinde, bu kalpler ilim ve hikmetle yeniden canlanır. Allah’ın gönderdiği ilahi nefhalar, kalpleri ilim ve hikmetle doldurarak, onlardan ilim meyveleri, hikmet çiçekleri ve yakîn nurları çıkmasını sağlar. Bu bağlamda, ilahi hidâyet ve marifet, insan kalplerini cehalet ve hevânın karanlığından kurtararak, onları ilim ve hikmetle aydınlatır. Bu süreç, insanların manevi gelişiminde ve Allah’a yakınlaşmalarında büyük bir rol oynar. Allah’ın hidâyet rüzgârları ve ilahi vâridât bulutları, insanlara ledünnî ilimlerle dolu bir hayat sunar ve onları manevi olarak yüceltir.³⁷⁶

Baklî farklı bir âyette³⁷⁷ geçen aynı ibareyi “أَسْحَابٌ أَلْثَ قَالَ” yani “ağır bulutları” “ülfet ve azamet bulutları” şeklinde te’vil etmektedir.

Baklî’ye göre burada Yüce Allah’a doğru bir seyr-ü sülûk söz konusudur. Şimşek (berk) bu seferde yol alan sâliklerin halleridir. Hayret serabında susuz olan yolcular muhabbet sahralarında yolculuğa çıkarlarsa Yüce Allah lütfunu göstererek ülfet ve azamet bulutlarını inşa ederek onlara müşahede şimşeğinin tecellisini gösterir. Daha sonra üzerlerine vuslat yağmurlarını yağdırır. Bu gerçekleşikten sonra sâlikler bu yağmurun tecellisinden korkarlar. Havf recâ arasında gidip gelirler. Bazen sâliklere mükâşefe şimşeği gösterildiğini ifade eden Baklî’ye göre böylece müşahede nuru ortaya çıkar. Yüce Allah heybet nuruyla inşa edilmiş azamet bulutlarını âriflere gösterip onların üzerine ezel ve ebed denizinin tufanlarını yağdırır. Baklî’ye göre müridlerin bulutları

³⁷³ el-A’râf 7/57 “Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Nihayet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız.”

³⁷⁴ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 1/444.

³⁷⁵ el-A’râf 7/57.

³⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*. 2/ 227.

³⁷⁷ er-Ra’d 13/12 “Size korku ve ümit duyguları içinde şimşeği gösteren ve yağmur dolu bulutları meydana getiren O’dur.”

âriflerin bulutuna göre daha basittir. Âriflerin daha yüklü olup yağmur yüklü bulutlar âriflerin tecellisine işarettir. Çünkü bu bulutlar Yüce Allah'ın heybet nurlarından inşa ettiği azamet bulutlarıdır. Onların üzerine yağdırdığı da sadece yağmur değil belki ezel ve ebed denizinin tufanlarıdır. Bu yağmurlarla onları fenaya düşürür sonra uluhiyetin hayatı ile tekrar ihya eder. Buradaki şimşek de müşahede güneşidir.³⁷⁸

Bu yorumda iptidadan kemâle doğru tasavvufi seyrin kodlanması söz konusudur. Baklî seyr-ü sülûk yapanları üç gruba ayırmaktadır. Mübtediler, mutavassıtlar ve ârifler şeklinde kategorize edip bir yerde seyr-ü sülûk derecelendirilmektedir. Âriflerin tecellisi de diğer iki gruba göre daha yoğun gerçekleşmektedir. Müfessirin bu yorumu tamamen Yüce Allah'a doğru olan bir seyrin tasviridir.

Kâşânî ise aynı âyette³⁷⁹ geçen “السَّحَابُ أَيْثَ َقَالَ” yani “ağır bulutlar” ibaresini “sekinet bulutları” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî bu âyette Yüce Allah'ın kutsal ışıkları ve ilahi tecelliler ile insanlara lütuflarını nasıl gösterdiğini anlatmaktadır. Yüce Allah, envâr-ı kudsiye (kudsî nurlar) ve hatfe-i ilahiye (şimşegın göz alıcı çakması) gibi manevi bereketleri insanlara sunar. Bu ilahi tecelliler, aniden beliren ve hızla geçen şimşek gibi hem korku hem de hayranlık uyandırır. İnsanlar, bu ilahi tecellilerin devamlılığını ve süratli bir şekilde gelişini arzu ederken, aynı zamanda onların ani ve geçici doğasından etkilenirler. Yüce Allah, yakîn ilmi (kesin bilgi) ve Hakk mârifeti ile dolu olan “sekinet bulutunu” inşa eder. Bu bulut, ilahi huzurun ve manevi dinginliğin sembolüdür. Sekinet bulutu, Allah'ın bilgisi ve hikmeti ile doludur ve bu bilgi ile insanlara huzur ve güven verir. Bu bağlamda, Allah'ın kutsi nurları ve ilahi tecellileri, insanlara ilahi bilgiyi ve manevi huzuru getiren önemli işaretlerdir. İnsanlar, bu işaretleri gözlemleyerek ve üzerinde düşünerek, manevi yolculuklarında derin bir anlayış ve huzur bulabilirler.³⁸⁰

İbn Acîbe ise aynı âyette³⁸¹ geçen aynı ibareyi “السَّحَابُ أَيْثَ َقَالَ” yani “ağır bulutları” da “vâridât bulutları” şeklinde tefsir etmiştir. İbn Acîbe, Yüce Allah'ın ilim ve sırlarla dolu vâridât bulutlarını ortaya çıkarması ve nurani şimşekler göndermesiyle başlayan ilahi tecelli sürecini anlatmaktadır. Bu süreçte, mana sırları karşısında maddi varlık kendinden geçer ve hislerini kaybeder. Allah, ezelde inâyetini takdir ettiği kimselere bu nurları ulaştırır, onları ilim ve hikmetle donatır. Ancak, velâyet yolunu inkâr eden ve yalanlayanlar, bu nurları inkâr ederek Allah'a karşı mücadele ederler. Allah, bu kimseleri

³⁷⁸ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 2/225.

³⁷⁹ er-Ra'd 13/12.

³⁸⁰ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/160

³⁸¹ er-Ra'd 13/12.

içinde bulundukları hâllerıyla aldatır ve özel desteğinden uzaklaştırarak onları kendi durumlarına terk eder; onlar ise bu durumun farkında bile değildir.³⁸²

Baklî, Nur sûresindeki bir âyette³⁸³ geçen “سحاب” yani “bulut” lafzına “Yüce Allah’ın tecellileri” manasını vermektedir. Bunun Yüce Allah’ın mârifet ve tevhid ehline ilişkin bir hitabı olduğunu söyleyen Baklî’ye göre Yüce Allah kalpte nurunun fiillerinin bulutlarını inşa eder. Kalplerde ayrıca gaybtan gelecek olan tecellilere yani o tecellileri yüklenmeye ilişkin bir güç yaratır. Keremin rüzgârlarıyla da o bulutları harekete geçirir. Sonra kıdemin gücüyle o bulutlar bir araya getirilir ve sıfat nurlarının ağırlıklarıyla yoğun bir hale dönüştürülür. Baklî’ye göre bulutların arasından parlayıp çakan şimşekler ise Yüce Allah’ın zatının nurlarıdır. Diğer bir ifade ile sıfat tecellisi geçilirse zat tecellisi ile karşı karşıya kalınır. Bulutların üç boyutu vardır. Fiilî, sıfatî ve zatî tecelli boyutları. Bu tecellileri Allah kimi nimetlendirmek isterse ona ihsan eder.³⁸⁴

Baklî görüldüğü gibi âyeti tamamen tasavvûfî olarak ve seyr-ü sülûk bağlamında yorumlamıştır.

Kâşânî başka bir âyette³⁸⁵ geçen “الغمام” yani “bulut” kelimesini “sıfat tecellisi bulutu” şeklinde te’vil etmiştir. Kâşânî burada tasavvufî yolculuğunun aşamalarını ve bu süreçte yaşanan manevi hâllerini anlatmaktadır. Murakabe ve müşahede gibi tasavvufun temel kavramları, kişinin Allah’ın zat tecellileri ile fena (yok olma) durumuna geçmesini ifade eder. Bu durum sûfî yolculuğunun ilk aşamalarından biridir ve ruhun Allah’ın varlığı içinde erimesini temsil eder. Bu aşamadan sonra, sûfî Allah’ta var olma (beka) ve gerçek hayat (hayat-ı hakikiye) ile diriltir. Bu, tasavvuf yolculuğunun ikinci aşamasıdır ve Allah’a ulaşmanın (vusul) ve tevhid nimetine şükretmenin bir ifadesidir. Tasavvufî yolculuk sırasında, Allah’ın sıfatlarının tecellisi olan “sıfat tecelli bulutu” ile kişinin manevi gölgelik bir rahmete kavuştuğu ifade edilir. Bu süreçte, ilahi nefhalar ve rahmet rüzgârları, kişinin nefsinin kötü ahlakını gidermekle birlikte tevekkül ve rıza gibi erdemli duyguları da barındıran tatlı manevi halleri ve zevk makamlarını kişiye sunar. Bu manevi yolculukta hakiki ilim, hikmet ve marifetin sembolik olarak bıldırcın eti şeklinde kişiye indirildiği ifade edilir. Bu, manevi beslenme ve gelişim sürecinin bir parçasıdır.³⁸⁶

³⁸² İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 3/14-15.

³⁸³ Nûr 24/43. “Görmez misin ki, Allah bulutları yürütür, sonra onları birleştirir, sonra onları üst üste binip yoğunlaşmış bulut kümesi haline getirir. Bu sırada bulut aralıklarından çıkan şimşegi görürsün; gökten, oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de onu uzaklaştırır, bu arada şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri kör edecek.”

³⁸⁴ Baklî, *Arâisü 'l-beyân*, 3/20.

³⁸⁵ el-Bakara 2/57 “Ve sizi bulutlarla gölgeledik; size kudret helvası ve bıldırcın gönderdik, verdiğimiz güzel nimetlerden yiye” (dedik).”

³⁸⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/32.

Kâşânî, Nur sûresindeki bir âyette³⁸⁷ geçen “سَحَابٌ” yani “bulut” ibaresini “nefs-i hayvaniye bulutu” şeklinde yorumlamıştır. Kâşânî, insanın manevi cehalet ve karanlık içinde nasıl kaybolduğunu ve bu durumdan kurtulmanın yollarını etraflıca ele almaktadır. Bedensel varlığı ile sınırlı kalan her bir cahil, nefsin cüssesini örtücü ve her türlü nefsanî kuvveti batırıcı, derin ve büyük dalgalı bir heyûlâ (kaos) denizinde kendini bulur. Bu denizin üstünde, “nefs-i nebatiye dalgası”, onun üstünde ise “nefs-i hayvaniye bulutu” ve nihâyetinde “tabiat-ı cismaniye dalgası” bulunmaktadır. Bu dalgalar, kişinin manevi karanlıklar içinde kaybolmasına ve gerçeği görememesine neden olur. Bu karanlıklar, kişinin her türlü manevî ilerlemesini engelleyerek, onu derin bir cehalet içinde bırakır. O kadar ki, bu karanlıklar içinde boğulmuş kişi, elini çıkardığında kendi elini bile göremez hale gelir. Bu durum, kör bir insanın karanlık bir gecede siyah bir nesneyi görememesi gibidir. Kişi, aklını kullanmaya çalışsa bile, aklının karanlığından ve basiretinin körlüğünden dolayı doğru yola ulaşamaz. Bu manevî karanlıktan kurtulmanın tek yolu, ilahî yardımla ruhun nurunu parlatmaktır. Yüce Allah'ın kendisine nur vermediği kimse için hiçbir nur bulunmamaktadır. Bu bağlamda, ilahî rehberlik ve manevî aydınlanma, kişinin cehalet ve karanlıktan kurtulup hakikate ulaşmasına yardımcı olur.³⁸⁸

İbn Acîbe ise aynı âyette³⁸⁹ geçen “سَحَابٌ” yani “bulut” ibaresini “etki ve tesir bulutu” şeklinde te’vil etmiştir. İbn Acîbe’ye göre dünyaya çakılıp kalan ve hevâsını ilahlaştıran kimse, dalgalı bir denizde karanlıklar içinde kalmış biri gibidir. Bu kişi, hevâ denizinde boğulmaktadır. Cehalet ve ilahî emre aykırı davranışların dalgaları, bu kişiyi sarar. Nefsanî hazlar ve şehvetin dalgaları ise onu tamamen kuşatır. Üzerinde ise evrenin “etki ve tesir bulutları” vardır. Ayrıca, bu kimseyi gaflet dalgaları çevreler; onun üzerine adet ve kötü alışkanlıkların dalgaları yığılmıştır. Tepesinde varlıkların bulutu asılı durur. Tüm bu katmanlar, dünya sevgisi, makam sevgisi ve itibar sevgisinden oluşan yoğun karanlıklar olarak birbiri üzerine birikmiştir. Bu karanlıklar içinde kalan kimse, fikir ve düşünce elini çıkardığında neredeyse onu göremeyecek durumdadır.³⁹⁰

Kâşânî başka bir âyette³⁹¹ geçen “سَحَابٌ” yani “bulut” kelimesini “akıl bulutu” şeklinde te’vil ederek şunları söylemektedir:

³⁸⁷ Nûr 24/40 “Yahut (inkârcıların küfür içindeki hâlleri) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan, elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.”

³⁸⁸ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/325.

³⁸⁹ Nûr 24/40.

³⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 4/48.

³⁹¹ Nûr 24/43.

“Yüce Allah'ın, güzel esintiler ve irade rüzgarları ile küçük suretlerden (suver-i cüziyyeden) çıkarılan fer'ileri (dal-budakları), baharları ve “akıl bulutunu” harekete geçirdiğini görmez misiniz? Allah, baharları ve akıl bulutunu birbirine bağlayarak, uyanık olan mukaddemelerin çeşitli türlerini akılda birleştirir. Bu birleştirme sürecinde, onları yoğunlaştırarak, çeşitli deliller ve kanıtlar haline getirir. Sonrasında, bu birleşim ve yoğunlaştırma sürecinin sonucunda, kesin ve doğru bilgilerin (ulûm-i yakîniye) yağmurları ortaya çıkar. Ruh semasında, kendisinde keşfi manaların ve zevki bilgilerin yanı sıra hakikat ışıkları barındıran bir duruş ve kararlılık mevcuttur. Bu durum, sekinet dağları gibi bulutlar arasında yer alır. Başka bir ifadeyle, ruh semasında bulunan ve ilim, keşif ile çeşitli bilgilerin kaynakları olan dağlardan, keşif bilgileri ve zevki anlamlar indiririz.”³⁹²

Bursevî ise aynı âyette³⁹³ geçen “سَحَابٌ” yani “bulut” kelimesini Ka'b dedi ki kaydıyla “yağmuru eleyen kalbura” benzetmiştir. Eğer bulut olmasaydı, yağmur düştüğü her şeyi tahrip ederdi. Yağmurun düzenli ve faydalı bir şekilde yağmasını sağlayan bulut doğanın dengesini korur. Diğer bir ifadeyle bulutlar, yağmurun düzenli ve kontrollü bir şekilde inmesini sağlayarak, yeryüzündeki ekosistemlerin dengesini sağlar. Ona göre eğer bu bulutlar ve diğer meteorolojik unsurlar olmasaydı, yağmur yeryüzüne zarar verirdi.³⁹⁴ Bursevî ayrıca bulutu “günah bulutu” şeklinde de te'vil etmiştir.³⁹⁵

Kâşânî başka bir âyette³⁹⁶ geçen “غَمَامٌ” yani “bulut” kelimesini “ruhû insanî bulutu” şeklinde tefsir etmiştir. Hayvanî ruhun semâsı, insanî ruh bulutuyla yarıldığında, burada insanî ruh buluta benzetilmiştir. Bu benzetme, ruh-i insaninin bedenden gizlenmesi ve bedenden hey'eti cesedanî varlık ve ince nefsanî suret kazanmasından kaynaklanır. Aynı şekilde, bulutun kaynağı su olduğu gibi insanî ruh da bilginin kaynağıdır. Bedenlerin gönderilmesinden önce, sevap ve ceza bu “ince nefsanî suret” ile ilgilidir. Meleklerin insanî ruh ile bağlantısı nedeniyle, bugün sevap veya ceza için melekler inerler. Müellif hayvanî ruhun semasının insanî ruh bulutuyla yarıldığını ve insanî ruhun buluta benzetilmesinin nedenlerini açıklıyor. İnsanî ruhun bedenden gizlenmesi ve bedenden cesedi varlık ve ince nefsanî suret kazanması, bu benzetmenin temelidir. Ayrıca, bulutun kaynağı su olduğu gibi insanî ruh da bilginin kaynağıdır. Bu süreçte, bedenlerin gönderilmesinden önce sevap ve ceza, bu ince nefsanî suret ile

³⁹² Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye*, 2/326.

³⁹³ Nûr 24/43.

³⁹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1431), 6/165.

³⁹⁵ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 6/167.

³⁹⁶ el-Furkân 25/25 “O gün semayı örten bulutlar (perdeler) açılacak, melekler peş peşe indirilecek.”

ilgilidir. Meleklerin insanî ruh ile bağlantısı nedeniyle, o gün sevap veya ceza için melekler inerler. Bu bağlamda, ilahi irade ve insanî ruhun etkileşimi, sevap ve ceza kavramlarının anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Sonuç olarak hayvanî ruhun semasının “insanî ruh bulutuyla” yarıldığını ve bu süreçte sevap ve ceza kavramlarının nasıl ortaya çıktığına dair vurgu yapılmaktadır.³⁹⁷

Kâşânî başka bir âyette³⁹⁸ geçen “مُزْنٌ” yani “yağmur bulutu” kelimesini “aklı heyûlanî bulutu” şeklinde yorumlamıştır.³⁹⁹

İbn Acîbe başka bir âyette⁴⁰⁰ geçen “غمام” yani “bulut” kelimesini “beşeriyet bulutu” şeklinde tefsir etmiştir. Ruhlar ceberut âleminde ayrıldıklarında, yaratılışlarındaki asli temizlik ve saflıkla varlıklarını sürdürmekteydiler. Rububiyetin sırlarını ve uluhiyetin büyüklüğünü idrâk eden bu ruhlar, Cenâb-ı Hakk'ı yakînen tanımakta ve bilmekteydiler. Ancak bu aşamada, ruhlar yalnızca mana âlemindeki özgürlük cennetinde bulunmaktaydılar ve henüz kulluk cennetine adım atmamışlardı. Yüce Allah ruhları her iki cennetle de nimetlendirmek istediğinde, onların dünyaya, yani kulluk meydanına inmelerini emretti. Bu dünyada, ruhlar “beşeriyet bulutunun” gölgesi altında varlıklarını sürdürdü. Yüce Allah, ruhlara tecellilerini gözlemleme zevkini ve kendisine yakarma nimetini bahşetti. Ayrıca, ruhlara “Size rızık olarak verdiğimiz taze, hoş ilimlerden ve güzel anlayış meyvelerinden yiyin” buyurarak, ilim ve anlayışla beslenmelerini sağladı.⁴⁰¹

İbn Acîbe Fâtır sûresinde bir âyette⁴⁰² geçen “سَحَابٌ” yani “bulut” kelimesini “gaflet bulutu” şeklinde tefsir etmiştir. İbn Acîbe burada Yüce Allah'ın hidâyet rüzgârı göndererek gaflet içinde kalmış kalpleri nasıl dirilttiğini anlatır. Hidâyet rüzgârı, hidayete ulaşacak kimselerin kalplerinden gaflet bulutunu söküp atar ve onları manevi nur ve feyizle yeniden canlandırır. Gaflet ve kalp katılığı içinde ölmüş olan nefisler, bu manevi dirilişten sonra ibadet, zikir ve marifete büyük bir şevkle yönelirler.⁴⁰³

Görüldüğü üzere, Baklî bulut kelimesini şefkat, meçhuliyet libası, yakınlığın zülfü, ülfet ve azametinin bulutları ve Yüce Allah'ın tecellisi bağlamında yorumlamaktadır. Buna karşın, Kâşânî buluta sıfat tecellisi, Rabbanî sıfatların yansıması, sükûnet, akıl ve

³⁹⁷ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/331.

³⁹⁸ Vâkıa 56/69 “Onu buluttan siz mi indirdiniz yoksa biz miyiz indiren?”

³⁹⁹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/152.

⁴⁰⁰ el-Bakara 2/57.

⁴⁰¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'an'il-mecîd*, (Kâhire: Dr. Hasan Abbas Zeki, 1419). 1/110.

⁴⁰² Fâtır 35/9 “Rüzgârları gönderip bulutları harekete geçiren Allah'tır. Böylece onu ölü bir bölgeye sevk eder, ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz. İşte öldükten sonra dirilme de böyle olacaktır.”

⁴⁰³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/522.

dağ anlamlarını atfetmektedir. Bursevî, bulutu yağmuru süzen kalbura benzetirken, İbn Acîbe ise buluta beşeriyet, varlıkları kuşatan perdeler, Rabbanî nefha ve ilahi vâridât anlamlarını vererek yorumlamıştır.

Baklî, bulutu “şefkat bulutları” şeklinde yorumlayarak Allah’ın rahmetinin ve ilahi hitabının insan ruhu üzerindeki etkilerini vurgular. Bu bulutlar, kalp ve ruh arasında bir köprü kurarak, ilahi tecellilerin insanın iç dünyasında nasıl yankı bulduğunu ifade eder. Kâşânî ve İbn Acîbe ise bulutu “sıfat tecellisi” ve “rabbanî nefha” gibi önemli tasavvufi kavramlarla ilişkilendirir. Onlara göre, bulutlar, Allah’ın rahmetinin, hikmetinin ve ilimlerinin bir sembolüdür ve insanın manevi gelişim sürecinde ehemmiyetli bir role sahiptir. İbn Acîbe, “bulut” kavramını farklı bağlamlarda ele alarak, insanın manevi karanlık ve cehalet içinde kaybolmuş hâlini, “gaflet bulutları” ve “nefs-i hayvaniye bulutları” ile anlatır. Bu bulutlar, insanın nefsanî arzuları ve dünyevî bağılıklarının sembolüdür ve kişinin ilahi hakikate ulaşmasını engelleyen manevi engelleri temsil eder. Ancak, ilahi rehberlik ve hidâyet rüzgârları ile bu bulutlar dağıtılabilir ve insan hakikatle buluşabilir.

Sonuç olarak, bulut kavramı, tasavvufî yorumlarda farklı anlamlar taşımakta ve ilahi tecellilerin, manevi gelişimin ve insan ruhunun arınma süreçlerinin sembolü olarak kullanılmaktadır. Bu yorumlar, insanın manevi yolculuğunda karşılaştığı zorlukları ve ilahi rahmetin bu süreçteki rolünü anlamamıza yardımcı olabilir. Ayrıca bulut sembolü, bu tasavvufî yorumlarda hem ilahi rahmetin, hikmetin ve ilimlerin bir sembolü olarak kullanılmış, hem de insanın nefsanî karanlıklarından kurtuluş ve ilahi hakikate ulaşma sürecinde önemli bir metafor olarak ele alınmıştır.

2.2.2.2. Şimşek ve Yıldırıma Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur’an’da yıldırım ve şimşek on bir âyette geçmektedir.⁴⁰⁴ Bulutların meydana gelmesi, şimşeklerin çakması Yüce Allah’ın varlığına ve kudretine delalet eden önemli tabiat olaylarındandır. Yüce Allah, kâinat kitabında kendi varlığını ve birliğini bize gösteren birçok delil yaratmıştır. Kâinat kitabında gösterilen yıldırım ve şimşek gibi doğal hadiseleri dünyada meydana gelen sıradan tabiat olayları olarak görmemek gerekir. Bilakis onları Allah’ın kudretini ve hikmetini anlamak için çok önemli tabiat olayları olarak değerlendirmek gerekir.

⁴⁰⁴ el-Bakara 2/19-20, 55; en-Nisâ 4/153; er-Ra’d 13/12; Nûr 24/43; er-Rûm 30/24; Fussilet 41/13, 17; ez-Zâriyât 51/44.

Bu tür tabiat olayları, insanlar üzerinde aynı anda hem korku hem de umut duyguları uyandırır. Örneğin, yağmurun bereket getireceği bölgelerde yaşayanlar, yağmurun toprağı canlandıracağı ve mahsul vereceği umuduyla sevinirken, yağmurun aşırıya kaçtığı ve zarar verme potansiyeli taşıdığı bölgelerde yaşayanlar ise endişe ve korku duyarlar. Bu zıt duygular, Allah'ın kudretinin sadece bir yönüne değil, aynı zamanda onun hikmet dolu düzenine de işaret eder. Zira Allah, her olayı belirli bir hikmete göre yaratır ve yönlendirir.

Yıldırım, şimşek ve yağmur gibi tabiat olaylarını sadece basit bir doğa yasasının işleyişi olarak görmemek gerekir. Onlar aynı zamanda insanoğlunun Allah'ın gücü ve kudreti karşısındaki acz ve za'fını ve Yüce Allah'a karşı duyulan ihtiyacı gösteren birer semboldürler. İnsan bu semboller sayesinde Yüce Allah'ın rahmet ve kudretine şahit olarak ona yönelmektedir. Bu yüzden yıldırım, yağmur ve şimşek gibi âyetler Allah'ın insanın manevi hayatında önemli izler bırakan işaretler olarak da değerlendirilmektedir.

Kur'an'da yer alan coğrafi unsurlar Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden delillerdir. Bu unsurlar, Allah'ın kâinatı bir denge ve nizam üzerinde yarattığını gösterdiği gibi, birçok konu için de örnek olarak kullanılmaktadır.⁴⁰⁵ Örneğin, Yüce Allah, münafıkların çaresizlik ve şaşkınlıklarını şimşek ve yıldırım benzetmesiyle anlatmaktadır.⁴⁰⁶

İşârî/sûfî tefsirlerde de şimşek ve yıldırıma bazı sembolik anlamlar verilmiştir. Bu başlıkta bunları ele alıp inceleyeceğiz:

Sehl et-Tüsterî “وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَىٰ كَةً مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ”⁴⁰⁷ âyetin tefsiri sadedinde İbn Abbas'ın şimşek ile ilgili olarak şu rivâyetini aktarır:

“Ra'd (gök gürültüsü) bir melektir. Siz onun sesini işitiyorsunuz. Berk (şimşek) ise nurdan bir kırbaç olup görevli melek bulutları onunla sevk ve idare etmektedir.” Hz. Ali de şimşegin meleklerin kırbaçları olduğunu, gök gürültüsünün de onların narası olduğunu zikrederek benzetme yolunu seçmiştir.⁴⁰⁸ Tabii bunlar birer işârî yorumdur. Çünkü melekler insanlara görünmezler.

⁴⁰⁵ Abdurrahim Kaplan, “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Baḥrû'l-Medîd Örneği”, (01 Aralık 2020), 138.

⁴⁰⁶ el-Bakara 2/19 “Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır.”

⁴⁰⁷ er-Ra'd 13/13 “Gök gürültüsü Allah'ı överek tenzih eder; O'nun korkusundan dolayı melekler de buna katılır. Onlar Allah hakkında tartışıp dururken O, yıldırımlar gönderip bunlarla dilediğini çarpar. O'nun azabı pek şiddetlidir.”

⁴⁰⁸ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1431), 84.

Sehl et-Tüsterî, İkrime'den nakilde bulunarak İbn Abbas'ın rivâyetine benzer bir yorum naklederek gök gürültüsünün yani ra'd'ın bulutları sevk ve idare etmek için görevlendirilen bir melek olduğunu ve tıpkı deve çobanlarının develerini güttükleri gibi onunla bulutları sevk ve idare ettiğini bildirmektedir. Tüsterî daha sonra Hz. Ömer'in şu rivâyetini nakletmektedir: “Yüce Allah bulutları halk etmiş ve onlara güzel konuşma ve gülme melekesi bahşetmiştir. Onların konuşması gök gürültüsü, gülmesi de şimşek olmuştur.”⁴⁰⁹

Kuşeyrî, Rûm sûresinde bir âyette⁴¹⁰ geçen “الْبَرْقُ” yani “şimşek” kelimesini “manevi haller” şeklinde yorumlayarak aşağıdaki şekilde kategorize etmiştir: “Levâih (beliren haller), levâmî (parıldayan haller), tavâli (doğan haller), şevârik (ışıldayan haller), mutû'un-nehâr (gün ortası gibi aydın olan haller)” Kuşeyrî ayrıca levâihin ilimlerin başlangıcındaki haller ile ilgili, levâminin anlamayla ilgili, şevârikın tevhidle ilgili, tavâlinin de marifetle ilgili olduğunu zikreder.⁴¹¹

Baklî, Nûr sûresinde bir âyette⁴¹² geçen bulutların arasından parlayıp çakan “برق” yani “şimşek” kelimesini Yüce Allah'ın zatının nurları şeklinde yorumlamıştır.⁴¹³

Bursevî, Bakara sûresindeki bir âyette⁴¹⁴ geçen “رَعْدٌ وَبَرْقٌ” yani “gök gürültüsü ve şimşek” ibareleri ile ilgili olarak “ra'd” kelimesinin gök gürültüsünü, “berk” in ise şimşegi ifade ettiğini söyler. Ra'd ve şimşek genellikle bulutlarla ilişkilendirilip yağmurun da unsurları olarak kabul edilmektedirler. Tirmizî'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiği bir hadiste, Yahudilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gök gürültüsünün ne olduğunu sordukları ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Ra'd, bulutlarla görevlendirilmiş bir melektir ve yanında ateşten kılıçlar vardır. Bu melek, bulutları Allah'ın dilediği yerlere sevk eder.” diye cevap verdiği belirtilir. Yahudiler bu açıklamayı doğru bulmuşlardır. Kur'an'da geçen “ra'd” teriminin melek değil, ses olduğu ifade edilirken, bazı rivâyetlerde ra'd'ın bir melek olduğu belirtilir. Bu melek, bulutları emredilen yerlere sevk eder ve su bu meleğin başparmak çukurundan geçer. Melek Allah'ı tesbih ettiğinde tüm melekler seslerini yükseltir ve yağmur yağmaya başlar. “Berk” ise bu meleğin elindeki kılıçlarla

⁴⁰⁹ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 84.

⁴¹⁰ er-Rûm 30/24 “Yine O'nun kanıtlarındandır ki, korku ve ümit vermek üzere size şimşegi gösteriyor, gökten su indirip ölümünün ardından yeryüzünü onunla canlandırıyor. Gerçekten bunda, aklını kullanan kimseler için ibretler vardır.”

⁴¹¹ Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât/Tefsiru'l-Kuşeyrî* (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Ammetu lil Kitab, 1431), 3/ 114.

⁴¹² Nûr 24/43.

⁴¹³ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/20.

⁴¹⁴ el-Bakara 2/19 “Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır.”

bulutlara vurması anlamına gelir. “Kılıçlar” olarak ifade edilen “mehârîk” kelimesi, çocukların yıkandığı tekne anlamında kullanılmış olup burada meleklerin bulutları yönlendirmek için kullandıkları aletler anlamında kullanılmıştır.⁴¹⁵

Bursevî başka bir âyette⁴¹⁶ geçen “الْبَرْقُ” yani “şimşek ve gök gürültüsü” ibaresinin “vaatler ve tehditler” olduğunu zikreder. Ayrıca Kur’an ve onun içindeki ebedî hayatın kaynağı olan bilgiler ve ilimler, yeryüzündeki hayatın kaynağı olan yağmur ile sembolize edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in nâzil olmasıyla münâfıkları saran gam, hüzn ve şaşkınlık “zulûmât” (karanlıklar) olarak tasvir edilmiştir. Münâfıkların kulaklarında çınlayan tehditlere karşı sağır gibi davranmaları, gök gürleyip şimşek çaktığında yıldırım düşecek korkusuyla kulaklarını tıkayan kimselerin durumuna benzetilmiştir. Müslümanlardan görececekleri bir iyilik ve yardıma doğru hareket etmeleri, önlerini aydınlatan şimşeğin ışığında yürümeye; kendilerine bir musibet erişince şaşkınlık içine düşmeleri ise karanlık çökünce oldukları yerde kalmaları ile temsil edilmiştir.⁴¹⁷

Bursevî, daha sonra ra’d ve berk kelimelerini tahlil ederek Kur’an’da geçen “ra’d” kavramının, Kur’an’ı ve Allah’ı zikretmenin etkisiyle kalplerde oluşan “korku, haşyet ve titremeyi” ifade ettiğini söyler. Bu bağlamda, Yüce Allah “Biz bu Kur’an’ı bir dağa indirseydik, Allah’ın korkusundan onu, baş eğmiş, parça parça olmuş görürdün.”⁴¹⁸ Âyetiyle bu durumu açıklar. Bursevî’ye göre “berk” ise Kur’an’ı ve Allah’ı zikretmenin “kalplere ulaşan ışık ve parıltılarını” simgeler. Bu parıltıyı alan kalpler ve onlara ait olan bedenler, Allah’ın zikrine karşı yumuşar ve burada din ve Kur’ân hakikati ortaya çıkar. Bu hakikatleri kalpler tanır ve bilir. Yüce Allah’ın “Resûl’e indirileni dinledikleri zaman, tanıdıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün.”⁴¹⁹ Âyeti, kalplerin içlerine doğan gerçekleri bilip ona göre tavır aldıklarını açıklar.⁴²⁰

Kur’an ve Allah’ı zikretmenin, insan ruhu üzerinde çok önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. “Ra’d” ve “berk” terimleri, bu etkileri sembolik olarak açıklamak için kullanılmıştır. Ra’d’ın kalplerde korku ve haşyet uyandırması, insanın ilahi kudret karşısında hissettiği derin saygı ve korkuyu simgelerken, Berk’in kalplere ulaşan parıltılar olarak tanımlanması, ilahi bilginin ve manevi aydınlanmanın kalplerdeki yansımaları

⁴¹⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/70.

⁴¹⁶ el-Bakara 2/20 “Şimşek gözlerini kör edercesine çakar, onların çevresini aydınlatınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar. Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.”

⁴¹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/72.

⁴¹⁸ el-Haşr 59/21.

⁴¹⁹ el-Mâide 5/83.

⁴²⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/73.

ifade eder. Bu bağlamda, nefisle mücadele ve manevi yüceliş, Kur'an'ın rehberliğinde daha anlamlı hale gelir. Hz. Peygamber'in "Ölmeden önce ölünüz" hadisi, dünyevi arzuların ve nefsin kontrol altına alınmasının önemini vurgular ve insanın manevi olgunluğa ulaşmasının yolunu gösterir.

İbn Acîbe, Bakara sûresinde bir âyette⁴²¹ geçen "الصَّاعِقَةُ" yani "yıldırım" kelimesinin âriflere göre kişinin nefsinden fani olup gaybet halini yaşaması ve his dünyasından çıkmasını temsil ettiğini zikreder. Bu durum, bireyin Yüce Allah'ın varlığı karşısında kendi yokluğunu idrâk etmesi anlamına gelir. Bu hali müteakip, kişi beka makamına yükselir. Beka makamı, her şeyde Allah'ı görmeyi ifade eder ki bu, hakka'l-yakin makamıdır. Bu sürecin özü, her varlıkta ve olayda kendi varlığını değil, yalnızca Yüce Allah'ın varlığını gözlemlemektir.⁴²²

İbn Acîbe'nin yıldırım metaforunu kullanarak ifade ettiği bu manevi yolculuk, tasavvufi düşüncenin anlam dünyasına ışık tutmaktadır. Yıldırım, burada ani ve güçlü bir farkındalığı simgeler. Bu farkındalık, kişinin nefsinden tamamen sıyrılarak, Allah'ın mutlak varlığı karşısında kendi yokluğunu idrâk etmesini içerir. Bu, tasavvufta "fenâfillah" olarak bilinen, kişinin kendi varlığını Allah'ın varlığı içinde yok etmesi anlamına gelir. Bu yokluk hali, geçici bir durum olup, kişinin "bekabillah" makamına yükselmesi ile tamamlanır. Beka billah, Allah'ın varlığını her an ve her yerde idrâk etme hali olarak tanımlanabilir. Bu, tasavvufta en yüksek bilgi ve idrâk seviyesi olan hakka'l-yakîn makamıdır. Bu makam, tüm varlıkların özünde Allah'ın varlığını müşahade etmeyi ifade eder.

Bu manevi yolculuk, bireyin kendini ve evreni algılayış biçimini kökten değiştirir. Kişi, her şeyde Allah'ın varlığını ve kudretini görerek, kendi varlığını ve arzularını geri planda bırakmayı öğrenir. Bu, tasavvufi düşüncede en yüksek manevi mertebelerden biri olarak kabul edilir ve âriflerin rehberliğinde bu yolda ilerleyenler için nihai hedef olarak görülür.

Yukarıda zikredilen yorumlarda da görüldüğü gibi Tüsterî, "ra'd" yani gök gürültüsünü bir melek, "berk" yani şimşegi de o meleğin kırbacı olarak yorumlamıştır. Kuşeyrî, şimşegi manevi hallerle ilişkilendirirken, Baklî, şimşegi Yüce Allah'ın zatının nurları olarak tanımlamıştır. Kâşânî, yıldırımı "sabahatı ilahiye" şeklinde tefsir ederken, Bursevî de Tüsterî'nin görüşünü benimseyerek ra'dı bir melek olarak değerlendirmiş ve

⁴²¹ el-Bakara 2/55 "Bir zamanlar, "Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı."

⁴²² İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 1/109.

kalplerde oluşan haşyet ve korkuyu ifade etmiştir. Bursevî ayrıca, gök gürültüsü ve şimşegi vaatler ve tehditler bağlamında ele almış, şimşegi kalplere ulaşan ışık ve parıltı olarak tanımlamıştır. İbn Acîbe ise gök gürültüsünü velilerin Allah'ı halka içinde açıkça zikretmesi, şimşegi ise âriflerin sahip olduğu sırlı ilimlere ve hasımlarına karşı kullandıkları açık delillere işaret edecek şekilde yorumlamıştır. İbn Acîbe ayrıca, şimşegi “nuranî” ve “hakikat şimşegi” olarak tanımlarken, yıldırımını da kişinin nefsinden fani olup gaybet hâlini yaşaması ve his dünyasından çıkması şeklinde tefsir etmiştir.

Sonuç olarak İbn Abbas, Hz. Ali, Sehl et-Tüsterî, Kuşeyrî, Baklî, Kâşânî, Bursevî ve İbn Acîbe gibi büyük âlimler ve mutasavvıflar, şimşegi, gök gürültüsünü ve yıldırımını, Allah'ın tecellilerinin ve rahmetinin sembolleri olarak görmüşlerdir. Özellikle Tüsterî'nin ve Kuşeyrî'nin yorumlarında, şimşegin Allah'ın nurunun bir yansıması ve manevi hâllerin göstergesi olduğu ifade edilmiştir. Bu yorumlar, Allah'ın kahır, lütfu ve tecellileriyle insan ruhu üzerinde yarattığı etkileri açıklamaya çalışır. Şimşek, ilahi bilgilerin ve sırların açığa çıkmasını simgelerken, gök gürültüsü, bu bilgilerin insan üzerindeki etkisini yansıtır. İbn Acîbe'nin ifadeleri ise, bu manevi yolculuğun tasavvufi boyutunu ele alır; kişinin nefsinden sıyrılarak Allah'ın varlığını idrâk etmesi gerektiğini belirtir.

2.2.2.3. Yağmura Yüklenen Sembolik Yorumlar

Kur'ân-ı Kerim'de geçen kevnî âyetlerden biri de yağmurdur. Kur'an'da on yedi⁴²³ yerde geçen yağmur Yüce Allah'ın kudretini, rahmetini ve yaratma sanatını gösteren önemli bir doğa olayı olarak yer almaktadır. Yağmur “rahmet” olarak tanımlanmıştır. Bursevî 'ye göre bu nedenle, “Ben rahmetten kaçıyorum” diyen bir kimsenin ifadesi, “yağmurdan kaçıyorum” şeklinde anlaşılmalıdır.⁴²⁴

İşârî/sûfî tefsirlerde de yağmura bazı sembolik anlamlar yüklenmiş onlardan bazılarını inceleyelim:

Tüsterî, Rûm sûresinde zikredilen ve Allah'ın rahmet eserleri üzerinde düşünmeye sevk eden âyeti⁴²⁵ zâhir ve bâtın anlamlarıyla ele almıştır. Tüsterî'ye göre, âyetin zâhirî anlamından kasıt Yüce Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olan yağmurun yağdırılmasıdır. Bâtınî anlamda ise bu âyet, kalplerin Allah'ın zikri ile hayat bulmasına

⁴²³ <https://www.kuranvemeali.com/yagmur-ile-ilgili-ayetler> Erişim: 01. 05. 2025

⁴²⁴ Bursevî, *Ruhu 'l-beyân*, 3/180.

⁴²⁵ er-Rûm 30/50 “Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Ölü toprağa nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da O'dur. O'nun her şeye gücü yeter.”

işaret etmektedir. Tüsterî, bu yorumuyla yağmurun yağmasını, kalplerin Allah'ı anarak ruhsal bir diriliş yaşamasına benzetmektedir.⁴²⁶

Bu benzetme, Allah'ın rahmetinin hem maddi hem de manevi boyutlarını ortaya koymaktadır. Yağmur, yeryüzünü nasıl canlandırıp ona hayat veriyorsa, Allah'ın zikri de kalpleri diriltip ruhsal bir canlılık kazandırır. Tüsterî'nin bu yorumu, İslâm düşüncesinde sıkça karşılaşılan zâhirî ve bâtınî anlam ayrımının güzel bir örneğini sunar. Zâhirde fiziksel bir olay olan yağmur, bâtında manevi bir dirilişin sembolü haline gelir. Bu da İslâmî tefsir geleneğinde âyetlerin çok zengin anlamlar taşıdığına ve her bir anlam tabakasının farklı bir boyutta derinlik sunduğuna işaret eder.

Tüsterî'ye göre “أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا”⁴²⁷ âyetinde kastedilen ilahi manalara ait inceliklerin kulun kalbine yağmur gibi dökülmesidir.⁴²⁸

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de, Bakara sûresindeki bir âyette⁴²⁹ geçen su'dan kasıt Kur'an olduğu, onunla sulanan kalpten de hidayet, takva, nur, rahmet, şifa bereket, yümn, saadet, kurbiyyet, hak, yakîn, necat, rıf'at, salah, felah, hikmet, mevize, hilm, ilm, âdâb, ahlak, izzet ve gına meyvelerinin çıktığı zikredilmektedir.⁴³⁰

Kâşânî, aynı âyette⁴³¹ geçen “أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً” yani “gökten su indirildi” ibaresini “ef'al yağmuru” şeklinde tefsir etmiştir. Burada müellif insanların ibadetinin, Allah'ın eser ve fiillerine yöneldiği bir düzey olan ef'al mertebesine odaklanmaktadır. Ef'al mertebesi, insanların Allah'ın yaratıcı kudretini ve iradesini tanıdıkları ve bu tanıma üzerinden ibadet ettikleri bir seviyedir. İbadet, burada, Allah'ın eser ve fiillerindeki tecellilerini tanıma ve bu tanıma üzerinden bir bağ kurma süreci olarak ifade edilmektedir. Her insan, Allah'ı kendi idrak kapasitesi ve enfüsî algısı ölçüsünde tanır ve bu tanımaya dayalı olarak ibadet eder. Bu durum, bireyin Allah'ı yakînen ne kadar kavrayabildiğine bağlı olarak şekillenir. İnsanın, Allah'ın uluhiyetini ve ilahi sıfatlarını idrak etme kapasitesi sınırlıdır; bu nedenle, her kulun Allah'a olan yakınlığı ve O'nu tanıma derecesi, bireysel farkındalık seviyesine ve ruhsal olgunluğuna göre değişir.

Kâşânî'ye göre ef'al mertebesinde, ibadetin amacı, bu dünyadaki fiillerin kemâli olan cennete ulaşmaktır. Cennet, burada, fiillerin en yüksek ve mükemmel hali olarak tanımlanır. Yüce Allah, insanlara nefislerini düzeltme, bu nefisler üzerinde ervah

⁴²⁶ et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 122.

⁴²⁷ Abese 80/25 “Biz yağmuru bolca yağdırdık.”

⁴²⁸ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 187.

⁴²⁹ Bakara 2/22 ““Rabbimiz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın.”

⁴³⁰ Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/130.

⁴³¹ el-Bakara 2/22.

semalarını inşa etme ve bu semalardan “tevhid-i ef’al yağmurunu” indirme yeteneği vermiştir. Bu metaforik anlatım, insanların manevi dünyalarında inşa ettikleri değerler ve bu değerlerin kendilerine sağladığı manevi gıdaları simgeler.

Yine ona göre tevhid yağmuru, insanların kalplerinde sabır, şükür ve tevekkül gibi manevi halleri ve makamları besler. Bu manevi haller, insanların ruhsal gelişimlerinde önemli bir yer tutar ve onların Allah’a olan bağlılıklarını güçlendirir. Bu yağmur sayesinde, insanların nefislerinin arazilerinde taat, ameller ve güzel ahlak bitkileri yetişir. Bu, insanların manevi dünyalarında gerçekleştirdikleri ibadetlerin ve iyi amellerin, onların ruhsal ve ahlaki gelişimlerine katkıda bulunduğunu ifade eder.⁴³²

Sonuç olarak burada ilahi bilginin ve ilhamın, bireysel suretlerden ve ruhun derinliklerinden nasıl ortaya çıktığı ve nasıl beslendiği anlatılmaktadır. Bu süreç, bilginin ve ilhamın, ilahi irade ve nefes rüzgârları ile yönlendirilmesi ve yoğunlaştırılması ile gerçekleşir. Ayrıca bu bilgi ve ilham, ruhun derinliklerindeki kaynaklardan beslenerek, “ulum-i yakiniyye yağmurları” yani kesin bilgi ve ilim yağmurları haline gelir. Kâşânî’nin bu yorumu ilahi bilginin ve ilhamın, insan ruhunda nasıl bir süreç ile ortaya çıktığını ve nasıl bir gelişim gösterdiğini açıklayan sembolik bir anlatımdır.

Bursevî, A’râf sûresinde⁴³³ geçen “فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ” yani “yağmur” kelimesini Farsça bir tefsirden alıntılıyarak “öğüt yağmurları” şeklinde te’vil etmiştir. Bursevî, ilahi şeriatların insan kalplerine hayat suyu gibi gönderildiğini ve insanların bu ilahi nurlardan nasıl etkilendiğini anlatmaktadır. İyi ve kötü toprak metaforu ile mükelleflerin, yani sorumlu tutulananların, bu ilahi nurlardan faydalanma kapasiteleri karşılaştırılmaktadır. Farsça tefsirde vurgulandığı gibi Rabbü’l-erbâb’ın sözlerinin bulutlardan yağan “öğüt yağmurları” müminlerin kalplerine düştüğünde, onların bedenlerinde itaat ve ibadet nurları belirir. Ancak bu ilahi sözleri inkâr edenler için aynı durum geçerli değildir; onların kalpleri nasihat tohumlarını kabul etmez ve bu yüzden onlarda olumlu bir değişim meydana gelmez.

Bursevî devamla Sa’dî’den naklen şunları zikreder: “Çorak toprak sümbül bitirmez. Öyle yere amel tohumunu zayi etme.” Bu, verimsiz toprakta iyi bir ürün yetiştirmenin imkânsız olduğunu, benzer şekilde, ilahi öğütlerin kabul edilmediği kalplerde de olumlu bir değişimin gerçekleşmeyeceğini belirtir. Hâfız (k.s.) ise, “İlâhî feyzi kabul etmek için cevherin temiz olması gerekir. Yoksa her taş ve çamur, inci ve mercan olmaz,” diyerek, ilahi feyzin kabulü için kalbin saf ve temiz olması gerektiğini

⁴³² Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 1/16.

⁴³³ el-A’râf 7/57-58.

vurgular. Bu âyet, ilahi şeriatların ve öğütlerin insan kalplerine nasıl etki ettiğini ve bu etkinin bireylerin kalp ve zihin durumlarına bağlı olarak nasıl değiştiğini anlatan etkili bir sembolik anlatım sunmaktadır.⁴³⁴

Müfessirler, yukarıda belirtilen âyetlerde yağmura çeşitli sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Tüsterî, yağmuru, kalplerin Allah'ın zikriyle hayat bulmasına işaret eden bir metafor olarak değerlendirmiştir. Onun yorumuna göre, ilahi manalara dair incelikler, kulun kalbine yağmur gibi düşmekte ve bu durum, ruhsal bir canlanmayı simgelemektedir. Bu bağlamda yağmur, manevi bir bereket kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Et- Te'vilâtü'n- Necmiyye'de yağmura Kurân manası verilirken, Kâşânî ise yağmuru, şeytanî vesveseler, hayalî şek ve şüpheler, ef'al ve tevhid ile birlikte netayic ve ulûmu yakiniye şeklinde tefsir etmiştir. Bu yorum, yağmurun sadece fiziksel bir olgu değil, aynı zamanda manevi bir arınma ve bilgiye ulaşma süreci olduğunu vurgulamaktadır. Kâşânî'nin bakış açısına göre, yağmur, insanın iç dünyasındaki karamsar düşünceleri temizleyerek, ilahi hakikatlere ulaşma yolunda bir araç işlevi görmektedir. Bursevî de yağmura öğüt ve rahmet anlamları atfederek, onun manevi bir yönünü öne çıkarmaktadır. Bu yorum, yağmurun sadece fiziksel bir ihtiyaç değil, aynı zamanda ruhsal bir beslenme unsuru olduğunu ifade eder. Bursevî'nin yaklaşımı, yağmurun, insanın manevi gelişiminde önemli bir rol oynadığını ayrıca ilahi rahmetin bir tezahürü olarak görüldüğünün bir ifadesi olabilir.

Sonuç olarak, müfessirlerin yağmura yüklediği bu sembolik anlamlar, metinlerin derinliğini ve çok zengin anlam dünyasını gözler önüne sermekte; yağmur hem fiziksel hem de manevi bir yaşam kaynağı olarak insanın ruhsal yolculuğunda önemli bir yer tutmaktadır. Bu özgün ve farklı yorumlar, okuyucunun metni daha etraflıca anlamasına yardımcı olmakta ve manevi tefekkürün zenginliğini pekiştirmektedir.

2.2.2.4. Yıldız Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli âyetlerde gök küreden (semâ, felek), güneş, ay ve burçlardan bahsedilmektedir. 53. sûre "Necm" yani "yıldız" adını taşımakta, dört âyette necm, dokuz âyette ise nücûm kelimeleri geçmektedir. Bu âyetlerde Allah, yıldız⁴³⁵, delip geçen yıldız⁴³⁶, yıldızların yerlerine (konumu/yörüngesi)⁴³⁷ yemin eder. Bazı canlı

⁴³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/181.

⁴³⁵ en-Necm 53/1.

⁴³⁶ et-Târik 86/3.

⁴³⁷ Vâkıa 56/75.

ve cansız varlıklar ile beraber yıldızların da Yüce Allah'a secde ettiği⁴³⁸; kıyametin kopması sırasında yıldızların parıltısının sönüp, kararıp döküleceği⁴³⁹, Hz. İbrahim'in Yüce Allah'ı arayışta yıldızlara baktığı⁴⁴⁰ zikredilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e gecenin sonunda yıldızların ortadan kaybolması sırasında Allah'ı tesbih etmesi emredilir.⁴⁴¹

Allah'ın yıldızları kendi emrine râm ettiği, onları insanların hizmetine sunduğu⁴⁴² ve insanların yıldızlar vasıtasıyla yollarını buldukları⁴⁴³ da ifade edilmektedir. Kevkeb kelimesi üç, kevâkib ise iki âyette geçmekte olup, bunlar da Allah'ın nuruna örnek verilen sırça fanus, inci gibi parlayan bir yıldızla benzetilmekte⁴⁴⁴ ve Hz. İbrâhîm'in yıldız bakışına⁴⁴⁵, Yûsuf'un rüyasında gördüğü on bir yıldız⁴⁴⁶ atıfta bulunmaktadır. Ayrıca, dünya semasının yıldızlarla süslendiği⁴⁴⁷ ve kıyametin alâmetlerinden biri olarak yıldızların dağılıp savrulacağı⁴⁴⁸ belirtilmektedir.⁴⁴⁹

Tefsir literatüründe yıldızlara önemli bir yer verilmiştir. Özellikle işârî/sûfî tefsirlerde, yıldızlara çeşitli sembolik anlamlar atfedilmiştir. Bu bağlamda, bu sembollerin bazılarını inceleyelim:

Tüsterî “وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ”⁴⁵⁰ âyetinde geçen “نجم” yani “yıldız” kelimesinin miraçtan dönen Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu yorumunda bulunmuştur.⁴⁵¹

Tüsterî “وَٱلسَّمَاءِ وَٱلْأَطَارِقِ”⁴⁵² âyetinde geçen “ٱلأَطَارِقِ” yani “parlayan yıldız” ibaresinin tefsiri ile ilgili olarak şunları zikretmektedir:

“Sözlük anlamıyla semâ yani gökyüzü yücelik ve yükseklik manasına gelmektedir. Âyetin bâtınî manası izzet sahibi Rabbinin katında bulunan rûh-u Muhammediye (s.a.v) işaret eder. Târik ise (parlaklığı ile karanlıkları) delen yıldızdır. O da Hz. Muhammed (s.a.v)’in kalbidir. Yani, Yüce Allah’ı birlemek, tenzih etmek,

⁴³⁸ el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6.

⁴³⁹ el-Mürselât 77/8; et-Tekvîr 81/2.

⁴⁴⁰ es-Sâffât 37/88.

⁴⁴¹ et-Tûr 52/49.

⁴⁴² el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/12.

⁴⁴³ el-En'âm 6/97; en-Nahl 16/16.

⁴⁴⁴ Nûr 25/35.

⁴⁴⁵ el-En'âm 6/76.

⁴⁴⁶ Yûsuf 12/4.

⁴⁴⁷ es-Sâffât 37/6.

⁴⁴⁸ el-İnfitâr 82/2.

⁴⁴⁹ Yavuz Unat, “Yıldız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/534-538.

⁴⁵⁰ en-Necm 53/1 “Battığı zaman yıldızla and olsun”

⁴⁵¹ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 156.

⁴⁵² et-Târik 86/1 “Gökyüzüne Tarık’a (sabah yıldızına) and olsun”

sürekli zikretmek ve Cebbar oluşunu müşahade etmek vaziyetiyle ışıltı ışıltı parlayan kalbine delalet eder.

Bir başka yerde Sehl et-Tüsterî, parlayan yıldızın mü'minin kalbi anlamına geldiğini diğer bir ifadeyle bunun şeytan ve nefsin vesveselerinden (nefsü't-tab) kaynaklanan her türlü şek ve şüpheden arınmış olan mü'minin parlak kalbi olduğunu söylemektedir.⁴⁵³

Sülemî “قُلْ أَقْسَمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ”⁴⁵⁴ âyetinde geçen “بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ” yani “yıldızların mevkileri” ibaresinin tefsiri ile ilgili İbn Ata'dan nakille şunları zikretmektedir:

“Nebinin sırrına açılan mevkilerdir. Onlar da hakkın nurlarından hakikate ermenin ziyadeliklerinden olan mevkilerdir. Nebinin iç dünyasına açılan sırlardır. Hz. Peygambere mahsus kılınmıştır. Yani Allah'a kurbiyet (yakınlık) konusunda öyle bir şey ki bunların izhar edilmesi emredilmemiştir. Ona mahsus kılınan nurlardır.”⁴⁵⁵

Görüldüğü üzere Sülemî, “yıldızların mevkilerini” Hz. Peygambere (s.a.v.) açılan mevkiler şeklinde yorumlamaktadır.

Sülemî, başka bir âyette⁴⁵⁶ geçen “النُّجُومُ طُمَسَتْ” yani “yıldızlar söndürüldüğünde” lafzını “kıyamet günü” diye yorumlayıp âyette geçen “yıldız” da “marifet yıldızı” manasını vermiştir.⁴⁵⁷

Sülemî, diğer bir âyette⁴⁵⁸ geçen “كوكب” yani “yıldız” kelimesini “vahdâniyet yıldızı” şeklinde tefsir etmektedir.⁴⁵⁹

Sülemî, En'âm sûresinde geçen bir âyette⁴⁶⁰ “نجم” yani “yıldız” kelimesini Yüce Allah'ın yakınlığına, rızasına ve dostluğuna ulaşmaya bir vesile olarak ifade etmektedir.⁴⁶¹

Kuşeyrî ise aynı âyette⁴⁶² geçen “كوكب” yani “yıldız” kelimesini “akıl yıldızı” şeklinde te'vil etmiştir. Hz. İbrâhim'in manevi arayışı ve irfan yolculuğunun ele alındığı bu âyette, O'nun arayış ve anlama süreci aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Başlangıçta, varlığın sırları henüz tam olarak aydınlanmamış, fakat ardından aklın ışığı parlamaya başlamıştır. Bu sayede, Hz. İbrâhim (a.s.) Rabbinin gerçek mahiyetini kavrayarak,

⁴⁵³ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 191.

⁴⁵⁴ Vâkıa 56/75 “Yıldızların yerlerine yemin ederim”

⁴⁵⁵ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 2/302.

⁴⁵⁶ el-Mürselât 77/8 “Yıldızların ışığı söndürüldüğünde”

⁴⁵⁷ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 2/367.

⁴⁵⁸ el-En'âm 6/76 “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi”

⁴⁵⁹ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/204.

⁴⁶⁰ el-En'âm 6/97 “O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratmıştır. Gerçekten biz, anlayan bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık.”

⁴⁶¹ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/209.

⁴⁶² el-En'âm 6/76.

“Rabbim budur” demiştir. Her bir aşamada, artan aydınlanmayla birlikte, Hz. İbrâhim (a.s), duygularını ve anlayışını daha da derinleştirmiş ve Rabbinin varlığını daha net bir şekilde ifade etmiştir. Nihâyetinde, sabah aydınlığının doğuşu ve irfan güneşlerinin doğmasıyla, arayış, ihtimal ve hüküm için artık yer kalmamıştır. Zira gerçek, açık ve net bir şekilde tecelli etmiştir.⁴⁶³

Kuşeyrî, başka bir âyette⁴⁶⁴ geçen “نجم” yani yıldız kelimesinin tefsiri ile ilgili olarak gökyüzündeki uzay cisimlerini yıldızlar olarak ifade etmektedir. Bu yıldızlardan bazıları şeytanlara atılan taşlara benzetilmiştir. Kuşeyrî âlimler ve velilerin de yeryüzünün yıldızları olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁵ Müfessir tarafından yıldızların hem fiziksel varlıklar hem de manevi önderler olarak iki farklı boyutta ele alındığını görmekteyiz.

Kuşeyrî, ayrıca âyetin⁴⁶⁶ yorumu sadedinde Allah’ın bazı peygamberleri, diğer peygamberlere kıyasen manevi işaretler, resûllük ve nebilik yönüyle üstün kıldığını da zikretmektedir. Bununla beraber, Kuşeyrî, diğer peygamberleri yıldızlarla kıyaslarken, Hz. Peygamber’i dolunay olarak tanımlamaktadır. Bu benzetmeyi genişleterek, “eğer diğer peygamberler dolunay ise, Hz. Peygamber’in güneş, eğer onlar güneş ise, Hz. Peygamber’in de ‘güneşler güneşi’ olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁷ Bu yorum, Hz. Peygamber’in manevi mertebesini vurgulamakta ve onun diğer peygamberler üzerindeki üstünlüğünü pekiştirmektedir.

Baklî, En’âm sûresindeki bir âyette geçen⁴⁶⁸ “كَوْكَبٌ” yani “yıldız” kelimesini “akıl ve kalp yıldızları” şeklinde tefsir etmiştir. Baklî’ye göre akıl yıldızlarını tenvir eden ve âyetlerin hakikatlerini insanlar bilsin diye akıl yıldızlarını aydınlatan odur. Kalp yıldızlarını aydınlatan da odur. Burada yıldızlar insanın latifeleri şeklinde tefsir edilmiştir. Sıfat nurları bilinsin diye Yüce Allah akıl yıldızlarını zatının letaifinin aydınlıklarını insanlar bilsin diye yaratmıştır.⁴⁶⁹

Kâşânî, başka bir âyette⁴⁷⁰ geçen “نجم” yani “yıldız” kelimesine “his yıldızı” manasını vererek, “karanın ve denizin karanlıklarında yol bulasınız diye sizin için “his

⁴⁶³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/485.

⁴⁶⁴ en-Nahl 16/16.

⁴⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/289-290.

⁴⁶⁶ el-İsrâ 17/55 “Göklerde ve yerde olanları en iyi bilen senin rabbindir. Doğrusu biz peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık.”

⁴⁶⁷ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/353.

⁴⁶⁸ el-En’âm 6/96-97.

⁴⁶⁹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/386.

⁴⁷⁰ el-En’âm 6/97.

yıldızlarını' yarattı."⁴⁷¹ Şeklinde te'vil etmiştir. Âyetteki yıldızın "his yıldızı" olduğunu ifade etmektedir.

İbn Acîbe de aynı âyette⁴⁷² geçen "نجم" yani "yıldız" kelimesinin ilim olduğunu zikretmiştir. Allah yolunda ilerleyen bireylerin dini meselelerinde ve hakikat halleriyle ilgili karşılaştıkları sorunların çözümünde, ilim adeta bir yıldız gibi rehberlik etmektedir. Şeriatın gerektirdiği işler için özel bir ilim mevcuttur; bu ilim, hak yolcularının ilahi huzura ve Allah'ın rızasına ulaşmalarına vesile olur. Aynı şekilde, hakikat halleri için de farklı bir ilim vardır; bu ilim, Cenâb-ı Hakk'ın zatını ve sıfatlarını tanımak, O'nun celal ve cemalini müşahade etmek isteyen hakikat ehlinin yolculuğunda onlara rehberlik eder.⁴⁷³

Kâşânî, Â'raf sûresinde bir âyette⁴⁷⁴ geçen "نجم" yıldızı "havas yıldızları" şeklinde tefsir ederken,⁴⁷⁵ başka bir âyette⁴⁷⁶ geçen "النَّوَابِ" yıldızları da "aklı sahih ve berâhin yıldızları" olarak açıklamaktadır.⁴⁷⁷

Kâşânî, Tûr sûresindeki âyette⁴⁷⁸ geçen "نجم" yani "yıldız" kelimesini de "sıfat yıldızları" olduğunu zikrederek şu yorumda bulunmuştur:

"Nefsin sıfatlarından birinin zuhuru ile ruhsal değişim anında, bazı karanlık zamanlarında, nefisten sıyrılarak ruh nuruna bürünerek Rabbini tesbih et. Zat güneşinin nurunun zuhuru ve başlangıç müşahadesi fecrinin doğuşu ile sıfat yıldızlarının batışı ve gizlenme zamanında da Rabbini tesbih et. Yüce Allah âlimdir."⁴⁷⁹

Kâşânî, başka bir âyette⁴⁸⁰ geçen "نجم" yani "yıldız" kelimesine "his yıldızları" manasını verirken.⁴⁸¹ Farklı bir âyette⁴⁸² zikredilen "yıldız" kelimesine de aynı manayı⁴⁸³ vererek şunları zikretmiştir:

⁴⁷¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/16.

⁴⁷² el-En'âm 6/97.

⁴⁷³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/148.

⁴⁷⁴ el-A'râf 7/54 "Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir."

⁴⁷⁵ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/46.

⁴⁷⁶ es-Sâffât 37/6 "Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik."

⁴⁷⁷ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/16.

⁴⁷⁸ et-Tûr 52/49 "Gecenin bir kısmında ve yıldızlar çekildiğinde de O'nu tesbih et."

⁴⁷⁹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/129.

⁴⁸⁰ el-Mürselât 77/8.

⁴⁸¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/231-232.

⁴⁸² et-Tekvîr 81/1-2 "Güneş dörülüp karardığında; Yıldızlar dökülüp söndüğünde"; İnfitâr 82/2 "Yıldızlar dağılıp saçıldığında"

⁴⁸³ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/242.

“Ruh-u hayvaniye semâsının, ruh-u insaniyeden ayrılması ve yok olmasıyla parçalandığı, ölümle birlikte havas yıldızlarının dağıldığı ve saçıldığı bir durum ortaya çıkar. Bu durumda ecsam-ı unsuriyenin (unsur cisimleri), bedenin harap olmasıyla her birinin aslına dönmesinden engel olan berzâhlar ruhu hayvaninin yok olmasıyla akmaya başlar. Her bir unsur, kendi aslına döner ve bedenin kabirleri karıştırılıp içlerinde bulunan ruhlar ve kuvvetler çıkarılır. Bu esnada, Rabbin keremine karşı gurur ve aldanma inkardır; yani, ey insan, seni kerim olan Rabbine karşı gurura düşüren nedir?”⁴⁸⁴

Bursevî, Kâşânî’den farklı olarak âyette⁴⁸⁵ geçen “كوكب” yani “yıldız” kelimesinin insanın beş zâhirî duyusu (görme, tatma, dokunma, işitme ve koklama) ile altı bâtinî kuvveye (müzekkire, müfekkiye, muhayyile, hafıza, vâhime ve müşterek his) işaret ettiğini söylemektedir. Kısaca on bir yıldız insanın beş zâhirî duyusu ile altı bâtinî kuvveye işaret etmektedir. Her bir his ve kuvve, kendisine uygun olan anlamların idrâkine hizmet edip ışıık saçan birer yıldız olarak kabul edilir. Bu his ve kuvveler, kalp Yûsuf’unun kardeşleridir. Çünkü ruh Yakub’un, nefis Rahil ile olan izdivacından doğmuşlardır. Dolayısıyla, hepsi aynı babanın çocuklarıdır.⁴⁸⁶

İbn Acîbe, başka bir âyette⁴⁸⁷ geçen “نجم” yani “yıldız” kelimesinin “İslâm yıldızı” olduğunu söylemiştir. Yüce Allah, beşeriyetin vücut iklimine akıl dağlarını yerleştirmiştir ki hevâ rüzgârı onu sarsıp kendi yolundan saptırmamasın. İnsan nefsi hevâsına uymaktan sakındığında, Allah vücut ikliminde manevi ilim nehirleri akıtır ve bu nehirler, kişinin Rabbini tanımaya ulaşacağı birçok yolu ortaya çıkarır. Bu manevi yolculukta, insan önce İslâm’ın yıldızına ulaşır, ardından delille elde edilen tevhid ayına erişir ve nihâyetinde irfan güneşini müşahade etme şerefine nail olur.⁴⁸⁸

İbn Acîbe, Allah’ın manevi olarak uyanık kalplere verdiği ilahi ilhamın ve vahyin önemini vurgulamaktadır. Yüce Allah, manevi açıdan uyanık kalplerin semâsında parlayan ilim yıldızına yemin etmiştir. Bu sembolik yemin, ilmin ve vahyin kalpler üzerindeki etkisini ve önemini ortaya koymaktadır.

İbn Acîbe, “وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ”⁴⁸⁹ âyetinde geçen “نجم” yani “yıldız” kelimesinin yıldız hükmünde olan “zâhirî ilimler” olduğunu zikretmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de geçen “yıldızlar bulanıp söndüğü zaman” âyeti, kalpte irfan güneşi parladığında, zâhirî

⁴⁸⁴ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 3/244.

⁴⁸⁵ Yûsuf 12/4 “Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.”

⁴⁸⁶ Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 4/213.

⁴⁸⁷ en-Nahl 16/16.

⁴⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 3/115-116.

⁴⁸⁹ et-Tekvîr 81/2 “Yıldızlar dökülüp söndüğünde”

ilimlerin onun yanında çok sönük kalacağına işaret etmektedir. Bu âyet, manevi bilginin üstünlüğünü ve kalpteki irfan ışığının zâhirî ilimlere olan etkisini vurgulamaktadır. Kalbinde irfan güneşi parlayan bir ârifin, zâhirî ilimlerden sadece kulluk vazifelerini yerine getirmeye yetecek kadar bilgiye sahip olacağı belirtilmektedir. Bu durumda, ârifin diğer zâhirî ilimlere olan ihtiyacı ortadan kalkar. Ancak, ârif zâhirî ilimlere yöneldiğinde, bu ilimlerin hakikatine diğerlerinden daha fazla ulaşır ve ilmin inceliklerini ortaya çıkarır. Ârifin bu yeteneği, onun manevi derinliği ve irfan gücü ile ilişkilidir. Zâhirî ilimler, arifin manevi bilgi ve farkındalığı ile birleştiğinde, daha etkili ve anlamlı bir hale gelir. Bu durum, ârifin zâhirî ilimlere olan yaklaşımının, diğerlerinden farklı ve daha etraflıca olduğunu göstermektedir.⁴⁹⁰

İbn Acîbe'nin buradaki tefsiri, muhakkak ki zahiri ilimleri gereksiz gördüğünden yahut aşağıladığından değildir. Ne var ki kıyamet demek artık imtihan dünyasının sona erip muhasebenin yapılması yani hak ve hakikatin ortaya çıkması demektir aynı zamanda. Adeta hakikatin ortaya çıkışı ile yıldızların sönüp dökülmesi birlikte cereyan eden iki şeydir. Dolayısıyla sufinin kalbine hakikatin zuhur etmesi de zahiri ilim yıldızlarını adeta söndüren bir durumdur. Zira zahiri ilimler, o ilimleri tahsil eden herkeste, inançsız dahi olsa, bulunabilirken hakikat bundan bağımsız olarak kalp ve ruha açılan bir feyiz penceresidir. Bu itibarla Tekvîr sûresindeki yıldızlar ile Târik sûresinde bahsedilen yıldızın farkı vardır. İlki hakikat ve irfan güneşi doğunca sönen yıldızlar iken ikincisi karanlığı delen bir hakikat yıldızdır. Buna hakikat güneşi de diyebiliriz çünkü Güneş de netice itibarıyla yıldızlardan biridir.

İbn Acîbe, Târik sûresinde bir âyette⁴⁹¹ geçen “النَّجْمُ” yani “yıldız” kelimesinin “ilim yıldızı” olduğunu zikretmiştir. Yüce Allah, işaret yoluyla ârifin kalbine yemin etmiştir. Ârifin kalbi, marifet güneşinin, iman kamerinin ve ilim yıldızlarının bulunduğu manevi bir gök olarak kabul edilir. Allah ayrıca, bu kalbe aniden gelen ilahi vâridâtlara ve kutsî nefhalara (manevi esinti, feyz ve ilhamlara) da yemin etmiştir. Daha sonra, o kalpte parlayan ilim yıldızının halini ve şanını yücelterek şöyle buyurmuştur: “Tarık nedir bilir misin? O, ışıyla karanlığı delen bir yıldızdır.” Bu ifade, cehalet karanlığını delip geçen “ilim yıldızına işaret” eder. Bu cehalet ya dinin hükümlerinde ya da hakikat ilimlerinde ortaya çıkar.⁴⁹²

⁴⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 7/248.

⁴⁹¹ et-Târik 86/1-3 “Andolsun gökyüzüne ve Tarık'a (gece çakıp görünene! O, gece çakıp görünen nedir bilir misin? Karanlığı delen yıldızdır.”

⁴⁹² İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 7/283.

Yıldızın sembolik yorumları incelendiğinde, müfessirler arasında belirgin farklılıklar gözlemlenmektedir. Örneğin, Tüsterî, yıldızı marifet, miraçtan dönen Hz. Muhammed (s.a.v) ve O'nun kalbî ve ruhsal yönleri ile ilişkilendirirken; Sülemî, yıldıza marifet, vahdaniyet ve Yüce Allah'ın yakınlığı ile rızasını atfetmiştir. Kuşeyrî, yıldıza akıl, veliler ve âlimler bağlamında anlam yüklerken, Baklî yıldıza tecelli, akıl, ilham şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî ise melekût, his, akl-ı sahîh, burhanlar, havas, sıfatlar ve nefs-i Muhammedî gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir. İbn Acîbe ise yıldızı ilim, İslâm, mârifet, âriflerin sırları ve zâhirî ilimler çerçevesinde tefsir etmiştir. Bu bağlamda, yıldız sembolü, farklı müfessirler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

Müfessirlerin yıldızlara yüklediği anlamlardan hareketle yıldızlara çok farklı sembolik anlamların yüklendiğini görmekteyiz. Müfessirler kendi meslek ve meşreplerine ve yaşadıkları manevi tecrübelerinden yola çıkarak yıldıza bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Bu da sembolizmin zengin anlam dünyası hakkında bize bilgi vermektedir. Bu nedenle yıldız metaforu sadece bir işaret değildir, o aynı zamanda manevi ve kendi içinde önemli anlamları taşıyan bir öğedir. Bir diğer husus yıldıza yüklenen anlamlara dikkat ettiğimizde, bunların tasavvufî düşüncenin bazı kavramları olduğunu görürüz, bu kavramlara vakıf olmayanların bunları bihakkın anlayabileceğini söylemek doğru değildir. Bu da işârî/sûfî tefsirin tenkit edildiği hususlardan ve sınırlılıklarındandır.

2.2.2.5. Rüzgâra Yüklenen Sembolik Anlamlar

Arapçada rüzgâr kelimesinin karşılığı “rîh”dir. Bu terim, “revh” mastarından türemiştir ve “ruh” kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Rîh kelimesinin çoğulu “rîyah” şeklindedir. Lügatte rîh, rahmet, estirme, dinlenme, hareket etme ve hareket halindeki hava anlamlarına gelir.⁴⁹³ Ayrıca, rahmet ve rızık anlamlarını da içerir.⁴⁹⁴

Rüzgâr kelimesi ayrıca rayha yani koku anlamına da gelir.⁴⁹⁵ Kur'ân'da rüzgâr kavramı, “rîh” (tekil) ve “rîyah” (çoğul) kalıplarıyla toplam 23 yerde geçmektedir.⁴⁹⁶ Yüce Allah'ın insanoğlunun emrine musahhar kıldığı rüzgâr⁴⁹⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de kevnî

⁴⁹³ Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebidî, *Tac'ul arus min cevâhiri'l kamus* (Kuveyt: Dâru'l Hidâye, 1431), 6/410-411.

⁴⁹⁴ İbrahim Mustafa v.d, *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Dâru'd-Da've, t.s), 1/381.

⁴⁹⁵ Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 1/381-382.

⁴⁹⁶ <https://www.kuranfihristi.net/fihrist/r%C3%BCzgar> Erişim: 16. 07. 2024

⁴⁹⁷ el-Câsiye 45/13; Sâd 38/36; İbrâhîm 14/3.

bir âyet olarak geçmektedir.⁴⁹⁸ Ayrıca rüzgâr Kur'an'da; rahmet,⁴⁹⁹ mucize/âyet,⁵⁰⁰ ibret alma aracı,⁵⁰¹ müjde,⁵⁰² bulutları aşılama aracı,⁵⁰³ cezalandırma aracı⁵⁰⁴ imtihan aracı⁵⁰⁵ insanın emrine verilen bir araç,⁵⁰⁶ kâfirlerin dünyadaki harcamalarının helak oluşuna temsil aracı,⁵⁰⁷ uyarı ve terbiye etme aracı⁵⁰⁸ olarak da zikredilmektedir. Bunun yanı sıra rüzgâr Kur'an'da Allah'ın ilah oluşuna bir delil, Allah'ın emrinde hareket eden bir araç,⁵⁰⁹ nusret/yardım aracı⁵¹⁰ iman ve ihlâsı test etme aracı⁵¹¹ vs. olarak da geçmektedir.

Rüzgârın bulutları aşılıyarak yağmuru müjdelemesi⁵¹² bitkileri aşılıyıp tozlaştırarak onların üremesine katkı sağlaması⁵¹³ onun rahmet yönünün tecellilerinden sadece bir kaçıdır.⁵¹⁴

İşârî/sûfî tefsir müfessirleri tarafından rüzgâra bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir.

İmam Cafer es-Sadık, “وَالذَّارِيَاتُ ذُرُوءًا”⁵¹⁵ âyetin işârî tefsiri ile ilgili şunları zikretmektedir:

“Dört farklı rüzgâr türü mevcuttur: Zâhir rüzgârı, bâtın rüzgârı, bâtının bâtınî rüzgârı ve keramet rüzgârı. Zâhir rüzgârı, bedenlere estiğinde onları Rahman'a itaat için harekete geçirir. Bâtın rüzgârı, göğse estiğinde onu irfan menzili haline getirir. Bâtının bâtınî rüzgârı kalbe estiğinde, kalbi iman konağı yapar. Kerâmet rüzgârı ise kalbin özüne estiğinde, onu ihsan konağına dönüştürür. Mümin, Rahman'ın rızasıyla bu manevi menziller arasında dolaşır.”⁵¹⁶

İmam Cafer, dört farklı rüzgârın insanın manevi seyahatinde iç dünyasında yaptığı etki ve değişimleri sembolik bir dille anlatmaktadır. Bu rüzgârlar, insanın hem manevi gelişimine hem de Allah'a olan yakınlığını ziyadeleştirmektedir. Ayrıca

⁴⁹⁸ el-Bakara 2/164.

⁴⁹⁹ el-A'râf 7/57.

⁵⁰⁰ el-Mü'minûn 23/50.

⁵⁰¹ el-Ahkâf 46/24.

⁵⁰² el-Furkân 25/48.

⁵⁰³ el-Hicr 15/22.

⁵⁰⁴ ez-Zâriyât 51/41.

⁵⁰⁵ Yûnus 10/22.

⁵⁰⁶ Sebe' 34/12.

⁵⁰⁷ Âl-i İmrân 3/117.

⁵⁰⁸ İbrâhîm 14/18.

⁵⁰⁹ el-Bakara 2/164.

⁵¹⁰ el-Ahzâb 33/9.

⁵¹¹ Yûnus 10/22.

⁵¹² Fâtır 35/9.

⁵¹³ el-Hicr 15/22.

⁵¹⁴ Muammer Ocak, *Kur'an ve Fen Bilimlerinde Bir Ayet Olarak Rüzgâr* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7-86.

⁵¹⁵ ez-Zâriyât 51/1 “Savurdukça savuranlara (and olsun)”

⁵¹⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 55.

rüzgârlar insanın kalbini, bedenini, kalbinin özünü ve göğsünü de etkilemektedir. Zâhir rüzgârı, bedenlere estiğinde, onları Rahman'a itaat için harekete geçirir. Bu, insanın fiziksel eylemlerinin Allah'a olan bağlılığını ve itaatini ifade eder. Bâtın rüzgârı, göğse estiğinde, onu irfan menzili haline getirir. Bu, insanın enfüsî bilgi ve hikmet yolculuğunda ilerlemesini sağlar. Bâtının bâtını rüzgârı ise kalbe estiğinde, onu iman konağı yapar. Bu, insanın kalbinde sarsılmaz bir iman ve inanç hissi uyandırır. Keramet rüzgârı, kalbin özüne estiğinde, onu ihsan konağına dönüştürür. Bu, insanın Allah'ın lütfuna erişme ve ihsan mertebesine ulaşma yolculuğunu simgeler. Mümin, bu dört farklı manevi menzil arasında dolaşarak, Rahman'ın rızasını arar ve manevi yolculuğunu sürdürür. Bu menziller, insanın manevi gelişimini ve Allah'a olan yakınlığını artırmak için geçmesi gereken aşamaları temsil etmektedir.⁵¹⁷

Sülemî, başka bir âyette⁵¹⁸ geçen “ال رِيَّاح” yani rüzgâr” kelimesini “kerem rüzgârları” anlamına geldiğini bildirmektedir. Şayet bu rüzgârlar âriflerin sırları üzerine eserse nefislerinin hevâcisinden (vesvese, kuruntu), hevâlarının ve iradelerinin fesadından onları azad eder. Böylece keremin neticesi ortaya çıkar. Keremin neticesi de Yüce Allah’a bağlanmak, dayanmak, ona itimat edip onun dışındakilerden medet aramamaktır.⁵¹⁹

Sülemî, daha sonra “وَأَرْسَلْنَا ال رِيَّاحَ لَوَافِحَ”⁵²⁰ yani “rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik” ibaresinin tefsiri ile ilgilide şunları zikretmektedir:

“Kimi kalpler iyilikle aşılır, kimisi de fücür ile aşılır. Ebrâr olanların kalpleri iyilikle, füccâr olanların kalpleri de fücür ile aşılır. Ebu Osman dedi ki: Nasıl ki bahar rüzgârları estiği zaman ağaçların damarlarını açar ve böylece o damarlar su taşır. Aynen bunun gibi inâyet rüzgârları da kalpler üzerine estiği zaman onların kulaklarını nasihati kabul edici bir hale sokar. O rüzgâr sayesinde onlar için tövbe, Allah’a dönüş kapısı açılmış olur.”⁵²¹

Sülemî, Furkan sûresinde bir âyette⁵²² geçen “ال رِيَّاح” yani “rüzgâr” kelimesinin anlamını İbn Atâ ve Ebubekir bin Tahir'den aktardığı bilgilerle tefsir etmeye çalışır. İbn

⁵¹⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 55.

⁵¹⁸ el-Hicr 15/22 “Biz, rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz.”

⁵¹⁹ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/352.

⁵²⁰ el-Hicr 15/22.

⁵²¹ es-Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/352.

⁵²² el-Furkân 25/48 “Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O'dur. Gökten de tertemiz su indirdik ki onunla ölü toprağı canlandırılalım diye”

Atâ, bu rüzgârları “nedamet” veya “pişmanlık rüzgârları” olarak yorumlar ve bu pişmanlık rüzgârlarının, tövbeye giden yolda bir müjde niteliği taşıdığını belirtir.

Ebubekir bin Tahir de bu rüzgârın Yüce Allah tarafından kalbe gönderildiğini ve kişinin kalbini muhalefetlerden, çeşitli bulanıklıklardan temizleyip onu Allah’tan gelen feyzleri kabul etmesi için hazır hale getirdiğini zikreder. Ayrıca kalbe gelen bu rüzgârın isabet ettiği kişi bunu alırsa kalp mevârid (konular) fenlerinden daha fazlasına iştiyak duymaya başlar ve Allah da marifetini ona ikram eder, onu iman ile süsler.⁵²³

Kuşeyrî, aynı âyette⁵²⁴ geçen “الْزَّيَّاحُ” rüzgârları “kerem rüzgârları”, “dostluk rüzgârları”, “korku rüzgârları” ve “özlem rüzgârları” şeklinde te’vil etmektedir.

Yüce Allah’ın kerem rüzgârlarını gönderdiğini bildiren Kuşeyrî’ye göre bu rüzgârlar, ihtiyaç sahiplerinin kalplerine eserek onları Yüce Allah’ın nimetlerini aramaya yönlendirir. Aynı şekilde, dostluk rüzgârları da gönderir ve bu rüzgârlar, seçkin insanların (havassın) kalplerine eserek onları tüm dünyevi iradelerden arındırır. Böylece, bu kalpler yalnızca Allah’a yönelir ve O’nunla yetinirler. Kuşeyrî’ye göre korku rüzgârları ise günahkârların kalplerine gönderilerek onları pişmanlığa sevk eder ve günah işlemekte ısrar etmekten arındırır. Bu şekilde, günahkârlar tövbe ederler ve doğru yola dönerler. Ayrıca özlem rüzgârları da sevenlerin kalplerine eserek onları dünyevi şeylerle huzur bulmaktan alıkoyduğundan ve bu kalpleri aşk duyguları dışında her şeyden arındırdığını çünkü aşk duyguları ancak keşif ve ilahi tecelli ile huzur bulacağını söyler.⁵²⁵

Kuşeyrî, rüzgâr kavramını sembolik bir anlamda kullanarak ilahi irade ve manevi dönüşüm süreçlerini açıklamaktadır. Yüce Allah’ın kerem rüzgârlarını göndermesi, ihtiyaç sahiplerini ilahi nimetlere yönlendirmekte ve Allah’ın rahmet ve lütuflarının sınırsız olduğunu vurgulamaktadır. Dostluk rüzgârları, seçkin insanların kalplerini dünyevi iradelerden arındırarak manevi temizlenmeyi ve Allah’a tam teslimiyeti belirtir. Korku rüzgârları, günahkârları pişmanlığa sevk ederek tövbe ve arınma süreçlerini destekler. Özlem rüzgârları ise sevenlerin kalplerini dünyevi şeylerden arındırarak ilahi keşif ve tecelli ile huzur bulmalarını sağlar.

⁵²³ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 2/62.

⁵²⁴ el-Furkân 25/48.

⁵²⁵ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/639-640.

Kuşeyrî, Neml sûresinde bir âyette⁵²⁶ geçen “الرياح” yani “rüzgârları” kelimesini “lütuf rüzgârları” ve tevekkül rüzgârları” şeklinde yorumlamıştır. Yüce Allah, lütfunun rüzgârlarını insanların tercihinin önüne göndererek, onların izlerini siler ve ilahi iradeye yönlendirir. Bu, Allah'ın rahmet ve lütfunun bir tezahürü olarak, insanların kalplerindeki dünyevi izlerin temizlenmesine neden olur. Bir yoruma göre, Allah tevekkül rüzgârlarını göndererek, kalpleri dünyevi tercihlerin izlerinden ve tedbirin kirlerinden arındırır. Bu arınma süreci sonrasında, hoşnutluğun güneşleri doğar ve kalpler ilahi yeterliliğin serinliğinde huzura kavuşur. Bu durumda, beklentilerin ötesinde ilahi lütuflar gerçekleşir.⁵²⁷

Kuşeyrî, başka bir âyette⁵²⁸ geçen “الرياح” rüzgarları “ümit rüzgârları”, “bast rüzgârları” ve “tevhit rüzgârları” manalarını vererek tefsir etmiştir. Ona göre, Yüce Allah, ümit rüzgârlarını kullarının kalplerine gönderir ve bu rüzgârlar, kalplerindeki korku ve ümitsizlik izlerini süpürür. Ardından, bu kalplerin üzerine muvaffakiyet yağmurlarını yağdırarak onları çaba sarf etme makamına taşır ve onlara zindelik kazandıran güçlerle ikramda bulunur. Yüce Allah, bast rüzgârlarını velilerin ruhlarına göndererek, onları kabzın ıssızlığından temizler ve ruhların da vuslat iradesini yayar. Ayrıca, tevhid rüzgârlarını gönderir ve bu rüzgârlar, seçkinlerin sırları üzerine eserek, onları meşakkatin izlerinden arındırır ve onlara vuslatın devamını müjdeler. Bu süreç, kulun Allah ile huzura ermesini sağlar; fakat bu huzur, kulun kendinden geçmesiyle elde edilir.⁵²⁹

Önceki âyetlerdeki rüzgâr kavramını kerem, dostluk, özlem lütuf ve tevekkül rüzgârları olarak açıklayan Kuşeyrî, Yüce Allah'ın farklı türdeki rüzgâr metaforları aracılığıyla kullarının kalplerindeki dönüşüm süreçlerini nasıl yönettiğini anlatmaktadır. Ona göre dostluk ve ümit rüzgârları, insanların kalplerindeki korku ve ümitsizlik izlerini ortadan kaldırarak, onlara yeni bir zindelik kazandırır. Bu, Allah'ın insanlara rahmet ve lütuflarının bir göstergesidir. Ardından Allah, muvaffakiyet yağmurları ile bu kalpleri çaba sarf etme makamına taşır, bu da insanların hem fiziksel hem de ruhsal olarak güçlenmesini sağlar. Bast rüzgârları, velilerin ruhlarına gönderilerek onları kabzın

⁵²⁶ en-Neml 27/63 “Peki karaların ve denizlerin karanlıkları içinde yol bulmanızı sağlayan kim? Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeciler olarak gönderen kim? Allah'tan başka bir tanrı mı? Allah, onların ortak koştuklarından çok yücedir, münezzehtir.”

⁵²⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/46.

⁵²⁸ er-Rûm 30/46 “Müjdeler taşıyan rüzgârları göndermesi de O'nun kanıtlarındandır ki, böylece size rahmetinden tattırsın, gemiler buyruğu ile yüzün; siz de O'nun lütfundan nasibinizi arama çabası gösteresiniz ve şükredesiniz”

⁵²⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/122.

ıssızlığından arındırır ve ruhlarında Allah’a kavuşma iradesini yayar. Bu, velilerin manevi yolculuklarında önemli bir dönüm noktasıdır. Tevhid rüzgârları ise seçkinlerin sırlarına eserek, onları meşakkat izlerinden arındırır ve ilahi huzura ermenin devamını müjdeler.

Kuşeyrî, Rûm sûresinde bir âyette⁵³⁰ geçen “أَلْ رِيَّاحُ” yani “rüzgârları” kelimesini Yüce Allah’ın “şefkat ve cömertliğinin rüzgârları” şeklinde tefsir etmiştir. Kuşeyrî’ye göre Yüce Allah, cömertliğinin ve şefkatinin rüzgârlarını kerem ve vuslatının müjdeleyicileri olarak gönderir. Bu rüzgârlar, Allah’ın lütfuyla kullarının sırları üzerine gaybının cömertliğini yağdırır ve utangaçlık yaygısını yakınlığının sahalarından kaldırır. Yüce Allah, heybetinin kubbelerini keşfinin meydanlarında diker ve kullarının üzerine ünsiyetinin çiçeklerini serper. Bu süreçte, kutsiyetinin hakikatleriyle onlara tecelli eder ve kendi eliyle kullarına aşkının şarabını içirir. Kullarını vasıflarından arındırdıktan sonra ise onları kendileriyle değil, kendisiyle uyandırır. Ancak, bu önemli manevi deneyimi kelimelerle ifade etmek mümkün değildir ve işaretler bu ilahi tecellinin yanında silik kalır.⁵³¹

Bu âyette Kuşeyrî, Yüce Allah’ın kullarına sunduğu manevi dönüşüm ve ilahi aşkın önemini vurgulamaktadır. Ayrıca Allah’ın şefkat ve cömertliğinin rüzgârları aracılığıyla kullarına nasıl lütuf ve yakınlık sunduğu ve bu süreçte kulların nasıl bir manevi dönüşüm yaşadıkları izah edilmektedir.

İbn Acîbe de aynı âyette⁵³² geçen “أَلْ رِيَّاحُ” yani “rüzgâr” kelimesini “ilahi vâridât rüzgârı” şeklinde tefsir etmiştir.⁵³³

Kâşânî, Bakara sûresinde geçen bir âyette⁵³⁴ geçen “أَلْ رِيَّاحُ” yani “rüzgâr” kelimesinin “ef’al rüzgârları” olduğunu zikrederek şu yorumda bulunmuştur:

“Yani ervah, kulub ve ukul semalarının ve nüfus arzının halk ve icadında ve bunlar arasında nur ve zulmetin ihtilafında ve kemâlatının kazanmasında insanlara faydalı olmakla cism-i mutlak denizinde cereyan eden beden gemisinde ve Yüce Allah’ın ruh semâsından indirip, cehil ile ölmüş olduktan sonra kendisiyle nefis arzını ihya eylemiş olduğu ilim suyunda ve kalp hayatıyla diri olan her bir kuva-i hayvaniyyeyi nefis arzında dağıtmasında ve Hakka ait “ef’al rüzgârlarının” estirmesinde ve ruh semâsı

⁵³⁰ er-Rûm 30/48 Bulutları harekete geçirsün diye rüzgârları gönderen Allah’tır. Sonra O, bulutları gökyüzünde dilediği gibi yayar, bazan da parçalara ayırır; nihâyet içinden yağmurun çıktığını görürsün. Onu dilediği kullarının üzerine yağdırınca da kullar sevince boğulurlar.”

⁵³¹ Kuşeyrî, *Letâifu l-işârât*, 3/123.

⁵³² er-Rûm 30/48.

⁵³³ İbn Acîbe, *el-Bahru l-medîd*, 4/352.

⁵³⁴ el-Bakara 2/164.

ile nefis arzı arasında musahhar ve müheyya olan rabbanî sıfatlar tecellisi bulutlarında vehim şaibesinden mücerret, şeriat nuru ile nurlanmış olan akıl ile taakkul edenlere elbette pek büyük deliller vardır.”⁵³⁵

Kâşânî’ye göre ruhlar, kalpler ve akıllar, insanın enfüsî ve afâkî varlığının semâları ve yeryüzü gibi unsurlarını temsil eder. Bu unsurlar arasındaki ışık ve karanlık farklılaşması, insanın manevi ve maddi dünyası arasındaki dengeyi yansıtır. İnsan bedeninin, mutlak beden denizinde seyreden bir gemi olarak tasvir edilmesi, yaşam yolculuğunun belirsizliklerle dolu olduğunu ve bu yolculukta Allah’ın inâyetinin rehberlik ettiğini vurgular. Yüce Allah, ruh semâsından ilim suyu indirerek, cehalet ile ölmüş olan nefis arzını canlandırır. Bu, bilgi ve hikmetin, insanın manevi ve ahlaki hayatını nasıl yenilediğini açıklar. Kalp hayatı ile diri olan hayvani güçlerin nefis arzında dağıtılması, insanın enfüsî dinamiklerinin ve duygusal enerjilerinin yaşamda nasıl rol oynadığını gösterir. Yüce Allah’ın fiil rüzgârlarının esmesi, ilahi müdahalelerin ve yönlendirmelerin insan hayatında nasıl etkili olduğunu anlatır.⁵³⁶

Kâşânî, ilahi bilginin ve hikmetin insanlara nasıl ulaştırıldığına dair önemli bir metafor sunmaktadır. “Nefehât-ı İlahiye rüzgârları”, yani ilahi esintiler, insanlara hikmet ve bilgi aşılayarak kalpleri arındırır ve ruhsal gelişime hazırlık yapar. Bu esintiler, insan kalbinin ilahi tecelliyatı kabul edebilmesi için gerekli olan yetenek ve kapasiteleri geliştirir.

Kâşânî, başka bir âyette⁵³⁷ geçen “الريح” yani “rüzgâr” kelimesini “hevâ (arzu) rüzgârı” şeklinde te’vil ederek şunları söylemektedir:

“Kalpte, nefis tahtına yerleşmiş olan akl-ı ameli Süleyman’ına, şiddetli esen hevâ (arzu) rüzgârını boyun eğdirdik. Bu rüzgâr, itaatkâr bir şekilde Hz. Süleyman’ın emriyle, erdemli melekeler, sâlih ameller ve övgüye değer ahlakın meyveleri ile, ibadet ve güzel ahlakla alışkanlık haline getirilmiş beden toprağına eserdi. Ve biz, bütün mükemmellik sebeplerini bilmişizdir.”⁵³⁸

Kâşânî, burada insanın akıl ve iradesi ile nefsi arasındaki ilişkiyi bir rüzgâr metaforu ile açıklamaktadır. Kalpte, nefis tahtında yerleşmiş olan akl-ı ameli yani Hz. Süleyman, insanın pratik aklını ve iradesini temsil eder. Bu akl-ı ameli Süleyman’a,

⁵³⁵ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/64-65.

⁵³⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/64-65.

⁵³⁷ el-Enbiyâ 21/81 “Süleyman’ın emrine de onun isteğine göre, içinde bereketler yarattığımız yere doğru esmek üzere güçlü rüzgârı verdik. Biz her şeyi biliriz.”

⁵³⁸ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/296.

şiddetli esen hevâ (arzu) rüzgarını boyun eğdirilmesi, insanın arzu ve heveslerini kontrol altına alarak iradesini güçlendirdiğini ifade eder.

Kâşânî, Hac sûresinde bir âyette⁵³⁹ geçen “الْ رِّيح” yani “rüzgâr” kelimesine “hevây-yı nefis rüzgârı” manasını vererek tefsir etmiştir. Kâşânî’ye göre eğer sadece mükemmellik ve onunla süslenmek amacıyla bile olsa, yine de bu bir perde olduğundan, “Allah’ın dışındaki” her türlü mükemmellik ve amelden kaçınmak gerekir. Batıl ilimlerden, bozuk yollardan ve “Allah’a yönelmek” kisvesi altında sapkınlıklara meyletmekten de sakınmak gerekir. Yüce Allah’tan başkasına yönelmek ve O’nun yolundan başka yollara iltifat etmek suretiyle şirk koşmamaya da dikkat etmek gerekir. Bir şeye yönelip onunla yetinmek suretiyle kim Allah’a şirk koşarsa, sanki o kimse ruh göğünden düşüp, nefsanî arzuların ve şeytanî heveslerin kuşları tarafından kapılarak parçalanmış veya hevây-yı nefis rüzgârının onu Hakk’tan uzaklaştırıp helak eden bir yere atmış gibidir.⁵⁴⁰

Kâşânî, insanın manevi yolculuğunda dikkat etmesi gereken tehlikeleri ve sapkınlıkları sembolik bir dil ile açıklamaktadır. İnsanoğlu sadece güzellik ve mükemmellik arayışı içinde dahi olsa, bu arayışının onu Yüce Allah’tan uzaklaştırmaması gerektiği konusunda ikaz edilmektedir.

Bâtıl ilimler ve bozuk yollar, insanı hakikatten saptıran unsurlar olarak zikredilmiştir. Bu tür sapkınlıklar, Yüce Allah’a yönelme kisvesi altında bile olsa tehlikelidir. Allah’tan başkasına yönelmek ve O’nun yolundan başka yollara iltifat etmek, insanın şirk koşmasına sebep olabilir. Şirk, yani Allah’a ortak koşmak, manevi anlamda en büyük tehlikelerden biridir.

Sembolik olarak, Allah’a şirk koşan bir kimse ruh göğünden düşmüş, nefsanî arzuların ve şeytanî heveslerin kuşları tarafından kapılarak parçalanmış ya da nefis rüzgarının onu Hakk’tan uzaklaştırıp helak eden bir yere atmış gibidir. Bu betimleme, Allah’tan uzaklaşmanın ve şirk koşmanın insanın manevi hayatında ne denli yıkıcı sonuçlara yol açabileceğini gözler önüne sermektedir.

Kâşânî, Neml sûresinde bir âyette⁵⁴¹ geçen “الْ رِّيح” yani “rüzgâr” kelimesini de kalpleri ihya eden “nefehât rüzgârı” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁴²

⁵³⁹ el-Hac 22/31 “Bunları, Allah’ın birliğine -şirke sapmadan- iman etmiş olarak yapın. Allah’a ortak koşan kişi, gökten düşüp parçalanır ve kuşların kapıştığı yahut rüzgârın ücra bir yere sürüklediği nesnelerden farksızdır”

⁵⁴⁰ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/306.

⁵⁴¹ en-Neml 27/63.

⁵⁴² Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/363.

Kâşânî, başka bir âyette⁵⁴³ geçen “الْ رِّيحُ” yani “rüzgâr” kelimesini “hevây-ı nefsanîye rüzgârı” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî yorumunda kalpteki Süleyman'a da nefsanî arzuların rüzgârının verildiğini zikretmiştir. Ruh nurunun doğuşu ve kalp ışığının parlaması sırasında, sabahın ilk ışıkları ve günün aydınlanması zamanında bu rüzgârın esmesi, ahlak, erdem, ibadet ve saadet amellerine yönelik sâlih amellerde bir seyir halidir. Ruhanî ışıkların nefsanî sıfatlarda batışı ve ışıklarının parlaklığının sönmesi ile nur gündüzünün akşam vakti yüz çevirmesi sırasında ise, bu rüzgârın esmesi, bedensel ihtiyaçların düzenlenmesi, erzak temini, sağlığın korunması ve yaşamın düzenlenmesi gibi konulara yönelik bir başka seyir halidir.⁵⁴⁴

Kâşânî, insanın manevi ve bedensel ihtiyaçları arasındaki dengeyi simgesel bir dille açıklamaktadır. Kalpteki Süleyman, insanın iç dünyasında iradeyi ve manevi gücü temsil eder. Nefsanî arzuların rüzgârı ise, insanın enfüsî arzu ve isteklerini simgeler. Ruh nurunun doğuşu ve kalp ışığının parlaması, insanın manevi aydınlanma ve iç huzur dönemlerini ifade eder. Bu dönemde, nefsanî arzuların rüzgârının esmesi, insanın ahlak, erdem, ibadet ve saadet amellerine yönelik sâlih amellerde bir seyir halinde olduğunu gösterir. Yani, manevi aydınlanma döneminde, insanın enfüsî istekleri bile onu doğru ve erdemli yolda ilerletir. İnsanın manevi ve bedensel ihtiyaçları arasındaki dengeyi koruyarak hem enfüsî anlamdaki aydınlanma dönemlerinde hem de manevi anlamda zorlandığı dönemlerde doğru yolda kalabilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Bursevî, Â'raf sûresinde bir âyette⁵⁴⁵ geçen “الْ رِّيحُ” yani “rüzgâr” kelimesini “inâyet (yardım) rüzgârları” şeklinde tefsir etmiştir. Âyetin işârî anlamına göre, “rüzgârlar” ilâhî yardımı, “bulutlar”, hidayeti ve “su” da muhabbeti temsil eder. Yüce Allah, bu muhabbet suyu ile mükâşefe ve müşahede meyveleri ve çeşit çeşit kemâlatı çıkarır.⁵⁴⁶

Bursevî, Rûm sûresindeki bir âyette⁵⁴⁷ geçen “الْ رِّيحُ” yani “rüzgâr” kelimesine “recâ (ümit) rüzgârları” ve “tevhid rüzgârları” manalarını vererek te'vil etmiştir. Bursevî'ye göre âyetin işârî anlamı şu şekildedir: Yüce Allah avamın kalplerine ümit rüzgârlarını gönderir. Bu rüzgârlar, kalplerden günahların kirini ve umutsuzluk izlerini süpürerek temizler ve onlara iman nurunun gireceğini müjdeler. Daha sonra, Allah

⁵⁴³ Sebe' 34/12.

⁵⁴⁴ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 3/2-3.

⁵⁴⁵ el-A'râf 7/57.

⁵⁴⁶ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 3/180-181.

⁵⁴⁷ er-Rûm 30/46 “Müjdeler taşıyan rüzgârları göndermesi de O'nun kanıtlarındandır ki, böylece size rahmetinden tattırsın, gemiler buyruğu ile yüzün; siz de O'nun lütfundan nasibinizi arama çabası gösteresiniz ve şükredesiniz.”

havassın ruhlarına temizleyici rüzgârlar gönderir ve onları vuslata ulaşmakla müjdeler. Allah ayrıca tevhid rüzgârlarını da gönderir ve bunlar, ehassu'l-havassın sırlarını temizleyerek onları yabancı unsurların izlerinden arındırır ve sürekli bir vuslat ile müjdeler. Âyetteki “müjdecileri olarak rüzgârları göndermesi” ifadesi de bu durumu ifade etmektedir.⁵⁴⁸

Bursevî başka bir âyette⁵⁴⁹ geçen “رِيح” yani “rüzgâr” kelimesini “ezelî şekavet rüzgârı” şeklinde tefsir etmiştir. Bursevî, ebedi bedbahtlık rüzgârının, kahr ve azamet yönünden günahkârların eylemlerine estiği zaman, dış görünüşü şeriata uygun olsa bile, onları münafığın amelleri gibi solmuş ve rüzgârın savurduğu kuru bir hale getirdiğine işaret ettiğini söylemektedir.⁵⁵⁰

Bursevî, Fâtır sûresinde bir âyette⁵⁵¹ geçen “الرياح” yani “rüzgâr” kelimesine “recâ rüzgârları” manasını vererek şunları ifade etmiştir:

“Yüce Allah’ın sünnetidir ki, bir araziye ihyâ etmek istediğinde önce rüzgârları gönderir, bulutları harekete geçirir. Sonra o bulutları özel olarak ihyâ etmek istediği araziye yöneltir ve oraya yağmur yağdırır. Bunun gibi, Allah bir kulun kalbini de ihyâ etmek istediğinde önce recâ (ümit) rüzgârlarını gönderir. Bu, kulun iradesinin gizli bağlarını koparır. Ardından orada ihtiyaç bulutunu ve hüzn rahatsızlığını inşâ eder. Sonra da cömertlik yağmurunu getirir. Böylece kalbe genişlik (bast) ve ruhî nurlar yerleşir. Artık bu kalbin sahibi rahat ve huzur bulur.”⁵⁵²

İbn Acîbe, A’râf sûresindeki bir âyette⁵⁵³ geçen “الرياح” rüzgârları “hidâyet rüzgârları” şeklinde te’vil ederek şunları söylemektedir:

“İşâret yoluyla şöyle buyrulmaktadır: Hidâyet rüzgârlarını gönderen ve marifet önünde rabbanî nefhâ ve ilahi vâridât bulutlarını yayan veya vuslattan önce onları müjdeleyen Yüce Allah’tır. Bu rüzgârlar, ledünnî ilimlerle yüklü bulutları taşıdığı anda, cehalet ve hevâ ile ölmüş bir kalbe yönlendiririz ve bu ilimleri o kalbe akıtırız. Bu süreçte, o kalpten ilim meyveleri, hikmet çiçekleri ve yakîn nurları çıkar. Temiz belde, temiz kalbi simgeler. İlahi vâridâtlar ve rahmet rüzgârları bu kalbe esip ilahi nefhalar indiğinde, Rabbinin izniyle bu kalpten ilim ve marifet meyveleri ortaya çıkar. Ancak,

⁵⁴⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/49.

⁵⁴⁹ er-Rûm 30/51.

⁵⁵⁰ Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 7/54-55.

⁵⁵¹ Fâtır 35/9.

⁵⁵² Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 7/323.

⁵⁵³ el-A’râf 7/57.

günahlarla kirlenmiş ve bozulmuş kalpten, vâridâtlar ve öğütler etkili olmadığı için, yalnızca zayıf ve cılız sonuçlar alınır.”⁵⁵⁴

Kısaca, İbn Acîbe âyetin işârî anlamının Allah'ın hidâyet ve mârifet rüzgârlarını, temiz ve hazır kalplere yönlendirerek bu kalplerde ilim, hikmet ve yakînin gelişmesini sağladığına vurgu yapmaktadır.

İbn Acîbe Yûnus sûresinde bir âyette⁵⁵⁵ geçen “رِّيحٍ” yani “rüzgâr” kelimesine “sülûk rüzgârı” manası vererek te’vil etmiştir. İbn Acîbe’ye göre hak yolunu izleyenler, düşünce gemilerine bindiklerinde ve ruhlarıyla mana denizlerinde seyahat ettiklerinde, düşünceleriyle tevhid denizine ve Cenâb-ı Hakk'ın birliğinin sırlarına dalarlar. Düşünceleri, melekût aleminde hoş bir rüzgârla -bu rüzgâr, seyr-u sülûk rüzgârıdır- akıp gider. Tam bu sırada, şiddetli bir fırtına gelir. Bu fırtına da ilahi vâridâtlardır. Bu vâridâtlar, her şeyi kahredip hükmü altına alan Mevla'nın huzurundan gelmektedir ve çarptıkları her şeyi yerle bir ederler. Bu anda, sâlikler nefisleri adına ilahi cezbenin çarpmasından veya mahvolmaktan korkunca, ihlasla Allah'a dua etmeye başlarlar. Yüce Allah onları seyr-u sülûke geri döndürdüğünde, zorluk ve mücahedeye katlanarak nefislerinin terbiyesi ile uğraşırlar.⁵⁵⁶

İbn Acîbe, Hac sûresinde bir âyette⁵⁵⁷ geçen “أَلْ رِّيحٍ” rüzgâra “hevâ rüzgârı” manası vererek yorumlamıştır. Ona göre bir kul, yanlış din ve düşüncelerden uzaklaşıp tevhid inancına yönelip Allah'ın nimetlerine şükrettiğinde, Rabbi onu seçer ve doğru yola iletir. Ancak, kim Allah'la birlikte başka bir varlığı severek O'na ortak koşarsa, o kişi Allah'a yakınlık ve hakikate ulaşma derecesinden düşer. Bu kimse, nefsanî hazların ve şehvetlerin etkisine kapılır. Hevâ rüzgârı ise, onu hakikatten çok uzak bir yere sürükler.⁵⁵⁸

İbn Acîbe'nin bu yorumu tevhid inancının önemini ve şirkin tehlikelerini vurgulamaktadır. Tevhid inancına yönelen ve Allah'ın nimetlerine şükreden bir kul, Allah tarafından seçilmekte ve doğru yola iletilmektedir. Bu süreçte, kişinin Allah'a sadakatle bağlı olması, hakikate ulaşmasını sağlar. Ancak, Allah'la birlikte başka varlıkları severek şirk koşan kimseler, Allah'a yakınlık derecesinden düşer ve nefsanî hazların etkisine kapılır. Bu durumda hevâ rüzgârının kişiyi hakikatten uzaklaştırmasına benzetilerek şirkin ne denli tehlikeli bir sapma olduğuna dikkat çekilmektedir.

⁵⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 3/180-181.

⁵⁵⁵ Yûnus 10/22.

⁵⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 2/463.

⁵⁵⁷ el-Hac 22/31.

⁵⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 3/532.

İbn Acîbe, Rûm sûresinde bir âyette⁵⁵⁹ geçen “أَلْ رِّيحَ” rüzgârı “hidâyet rüzgârı” ve “ilahi vâridâtlar rüzgârı” şeklinde te’vil etmiştir. İbn Acîbe bu âyetin maneviyat iklimindeki seyrine uyarlanması durumunda, şu şekilde ifade edilebilir diyerek şu yorumda bulunmuştur:

“Yüce Allah'ın velilerine manevi fetihler ihsan ettiğinin göstergelerinden biri, önce hidâyet rüzgârını göndermesi, ardından ilahi destek rüzgarını estirmesi, sonrasında ise ilahi vâridâtlar (nur, feyiz ve keşif) rüzgârını estirerek büyük fetih ve Allah'ı görme noktasında temkin halinin müjdecisi olarak marifet hediyelerini taşımasıdır. Cenâb-ı Hak, bu durumu kullarına rahmetini tattırmak amacıyla gerçekleştirir. Bu, marifetin manevi tadıdır. Allah'ın bunu yapmasının bir nedeni de düşüncelerin tevhid meydanlarında dolaşması ve Allah'ın lütuflarını aramanızdır. Bu süreç, ebediyen keşiflerde, manevi ilim ve sırlarda yükselmeyi hedefler. Bu bağlamda, sizden beklenen, dinin hükümlerini titizlikle koruyarak ve kulluğun edeplerini yerine getirerek Allah'a şükretmenizdir.”⁵⁶⁰

İbn Acîbe, daha sonra Yüce Allah'ın velilerinin ruhlarına manevi neşe ve huzur rüzgârını gönderdiğini, bu rüzgârın onların ruhlarından manevi sıkıntı ve tutukluluk halinin getirdiği sıkıntıyı giderdiğini ve onlarda Allah'a ulaşmanın tadını yaydığını zikreder.

Yüce Allah seçkin âriflerin sırlarına da tevhid rüzgârını gönderir. Bu rüzgâr, onların sırrını, Allah'ın dışındaki varlıkların iz ve etkilerinden temizler ve ona sürekli bir ulaşma müjdesi verir. Bu, sırrın Allah ile rahatlık ve huzur bulmasıdır. Ancak bu hal, kişinin kendinden geçtikten, yani nefsinin hakta yok ettikten sonra gerçekleşir.⁵⁶¹

İbn Acîbe, Zâriyât sûresinde bir âyette⁵⁶² geçen “أَلْ رِّيحَ” rüzgâra “mücadele ve riyâzet rüzgârı” manası vermiştir. İbn Acîbe'ye göre Ad kavminin azgınlığını temsil eden nefsin ordusunda ibret verici dersler olduğu gibi, kibir, haset, hırs ve benzeri olumsuz insanî niteliklerde de ibret verici unsurlar bulunmaktadır. Bu nitelikler, insanların manevi gelişimini engelleyen önemli engellerdir. Bu bağlamda, biz onların üzerine, köklerini kazıyacak mücadele ve riyâzet rüzgarını ya da kahredici ilahi vâridâtları gönderdik. Bu ilahi yardımlar, uğradıkları tüm kötü nitelikleri yok eder ve onları temizleyerek arındırır.⁵⁶³

⁵⁵⁹ er-Rûm 30/46.

⁵⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 4/349.

⁵⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 4/350.

⁵⁶² ez-Zâriyât 51/41 “Âd kavminde de (ibretler var). Onlara silip süpüren rüzgârı göndermiştik.”

⁵⁶³ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 5/479.

Yukarıda belirtilen örneklerde olduğu gibi, müfessirler rüzgâra çeşitli sembolik anlamlar atfetmişlerdir. Örneğin, Cafer es-Sâdık (r.a.), rüzgârı bâtın, bâtının bâtını, zâhir ve kerâmet gibi kavramlarla te'vil ederken; Sülemî, rüzgârı kerem ve nedâmet olarak yorumlamaktadır. Kuşeyrî ise rüzgârı, dostluk, korku, özlem, lütuf, tevekkül, ümit, bast, inâyet, esenlik ve tevhid gibi kavramlarla ilişkilendirir. Kâşânî, rüzgârı ef'al, nefehât-ı ilahiye, nefehât-ı rabbaniye, hevây-ı nefsiyye, huy ve hevâ ile bağdaştırırken; Bursevî, inâyet, döl veren veya vermeyen deve, tevhid, recâ ve ezeli şekâvet gibi anlamlar yüklemektedir. İbn Acîbe ise hidâyet, sülûk, hevâ, ilahi vâridât, tevhid, mücahede ve riyâzet rüzgârlarıyla ilişkilendirmektedir.

Bu yorumlardan anlaşıldığı üzere, müfessirler arasında belirgin bir etkileşim söz konusudur. Örneğin, Sülemî ve Kuşeyrî, rüzgâra “kerem” anlamını vermişlerdir. Sülemî'nin *Tefsiru's-Sülemi/Hakaiku't-tefsir* adlı eserinin, Kuşeyrî için önemli bir kaynak olması, onun bu görüşten etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Benzer şekilde, Kuşeyrî ve Bursevî, rüzgâra “inâyet”, “recâ ve “tevhid gibi sembolik anlamlar atfetmişlerdir. Kâşânî ve İbn Acîbe de rüzgâra “hevâ” manasını vermiştir. Böylece, işârî/sûfî müfessirlerin görüşlerinin nasıl iç içe geçtiğini ve birbirlerinden nasıl etkilendiklerini bu etkinin de eserlerine nasıl yansıdığını bizlere göstermektedir.

Sonuç olarak, müfessirler kendi eserlerini yazarken bir önceki müfessirden istifade etmektedir. Bunu bir âyete verilen benzer manalarda da görmekteyiz.

2.2.2.6. Dağlara Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an'da dağ kelimesi türevleri ve eş anlamlarıyla birlikte kırk dokuz yerde geçmektedir.⁵⁶⁴ Kur'ân-ı Kerim, yerkürenin sabit kalabilmesi için yeryüzüne çakılmış kazıklar olarak tanımlanan dağların, birer denge unsuru olarak yaratıldığını bildirir. Dağlar, denge unsuru olmanın yanı sıra, doğal su depoları işlevi görmeleri ve içlerinde birçok doğal zenginlik barındırmaları nedeniyle insan yaşamına maddi anlamda da önemli katkılar sağlamıştır. Bu özellikleriyle dağlar, sadece fiziksel değil, manevi anlamda da dikkate değer bir role sahiptir.

Kur'an'da, dağlara emanet arz edilmiş ve onlar bunu reddetmişlerdir. Kur'an'ın indirilmesinden de haşyet ve korku duymuşlardır. Hz. Mûsâ (a.s.) dağda vahye mazhar olmuş ve Allah'la sözleşme yeri olarak dağ seçilmiştir. Benzer şekilde, Hz. Peygambere de ilk vahiy bir dağda gelmiştir. Allah'ın azametinin sembolü olan dağlar, Kur'ân'da

⁵⁶⁴ <https://www.kuranfihristi.net/fihrist/dağ> Erişim: 20. 07. 2024

farklı bağlamlarda çeşitli kelimelerle kullanılarak nüans oluşturur. Dağların bu özellikleri, onlarla ilgili âyetlerin anlaşılmasında metaforik yorumların oluşmasına neden olmuştur.⁵⁶⁵

Kur'an'da dağların, sapasağlam çakılıp⁵⁶⁶ dikildikleri⁵⁶⁷ yeryüzünün kazıkları oldukları,⁵⁶⁸ Semûd kavminin dağlardan evler yonttuğu⁵⁶⁹ ilâhî emanetin dağlara teklif edildiği, fakat dağların bunu kabul etmediği,⁵⁷⁰ Yüce Allah'ın insanoğlu için dağlarda oturulacak barınaklar yaptığı,⁵⁷¹ kıyamet gününde dağların yürütüleceği,⁵⁷² Hz. Dâvûd'un Allah'ı tesbihine katıldıkları⁵⁷³ ve son olarak dağların Allah'ı tesbih ettikleri⁵⁷⁴ ve kıyamet günü ufalanıp savrulacakları⁵⁷⁵ bildirilmektedir.

Dağlar, denge unsurları olarak tabiatta çok önemli bir yer tutmakta ve değişik taş ve kayalardan oluşmaktadır. Kur'an, bu taşların sertlik ve katılıklarına rağmen Yüce Allah'ın korkusuyla yuvarlanıp içlerinden suların fişkırdığını söylemektedir.⁵⁷⁶ Bu vaziyet, cansız varlık olan taşların, canlı varlıklar gibi tasvir edilmesine ve insani eylemlerle nitelendirilmesine mecazi anlamda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Müfessirler, dağları fiziksel bir varlık olmanın ötesinde onları aynı zamanda ruhsal ve manevi bir sembol olarak ele almışlardır.⁵⁷⁷ Bu başlıkta işârî/sûfî müfessirlerin dağlara yükledikleri sembolik anlamlara yer verilecektir.

Kuşeyrî, Hicr sûresinde bir âyette⁵⁷⁸ geçen “رَوَاسِي” yani “sağlam dağlar” ibaresini “korku, ümit, veliler ve âlimler” şeklinde te'vil ederek bu konuda şunları söylemektedir:

“Âbidlerin ibadetlerinin zemini nefisler, marifetin zemini de âriflerin kalpleri, iştîyak sahiplerinin ruhları da muhabbetin zeminidir. Korku ve ümit de o zeminlerdeki sabit dağlardır ki, bir şeyi arzulamak ve bir şeyden sakınmakta böyledir. Diğer bir

⁵⁶⁵ Ahmet Gül, “Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 513.

⁵⁶⁶ en-Nâziât 79/32.

⁵⁶⁷ el-Ğâşiye 88/19.

⁵⁶⁸ en-Nebe 78/7.

⁵⁶⁹ el-A'râf 7/74; el-Hicr 15/82; eş-Şuarâ 26/149.

⁵⁷⁰ el-Ahzâb 33/72.

⁵⁷¹ en-Nahl 16/81.

⁵⁷² el-Kehf 18/47; Vâkıa 56/5; et-Tûr 52/10; el-Meâric 70/9; el-Hâkka 69/14; el-Müzzemmil 73/14; en-Nebe 78/20; el-Mürselât 77/10; et-Tekvîr 81/3; el-Kâria 101/5.

⁵⁷³ el-Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10; Sâd 38/18.

⁵⁷⁴ el-Hac 22/18.

⁵⁷⁵ Tâhâ 20/105.

⁵⁷⁶ el-Bakara 2/74.

⁵⁷⁷ Gül, “Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu”, 525.

⁵⁷⁸ el-Hicr 15/19 “Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik.”

yoruma göre de yüce Allah'ın yerde sabit kıldığı dağlar veliler olup insanların başlarına bir korku geldiği zaman, onlarda dağlar gibi ayakta dururlar. O dağların bazısı da dini ayakta tutan âlimlerdir. Bu çerçevede usul âlimleri, dinin temelini oluşturan dayanaklardır. Fakihler de dinin düzenli bir şekilde işleyişini sağlayan kişilerdir.”⁵⁷⁹

Nefislerin ibadet, marifet ve muhabbet gibi manevi değerlerin zemini olarak kabul edilmesi, insan ruhunun farklı yönlerini ve bu yönlerin nasıl geliştirileceğini gözler önüne sermektedir. Korku ve ümit gibi duyguların sabit dağlar olarak tanımlanması, dini ve manevi hayatta bu duyguların ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Ayrıca burada velilerin ve âlimlerin manevi rehberler olarak toplumda oynadığı kritik rol üzerinde durulmuştur. Veliler, manevi korkular karşısında insanlara destek olurken, âlimler dinin temel dayanaklarını oluşturur fakihler ise bu dayanakların düzenli işleyişini sağlar.

Kuşeyrî, Nahl sûresindeki bir âyette⁵⁸⁰ geçen “رَوَاسِي” ve “الْجِبَال” yani “dağlar” kelimelerinin zâhir anlamının somut dağları ifade ettiğini belirtirken, işârî tefsir perspektifinden bu kelimenin önemli bir sembolik anlam taşıdığını vurgular. Ona göre, dağlar, insanlara yardım eden veliler, evtâdlar, abdallar ve kutuplar gibi manevi varlıkları simgelemektedir. Bu bağlamda, Allah'ın bu kişiler aracılığıyla insanlara merhamet ettiği ve onlara destek olduğu ifade edilir. Kuşeyrî, kıyamet günü dağların yerlerinden sökülüp alınmasıyla, Hakk'ın yeryüzünü tutan manevi kazıkların, yani abdâlların vefatının benzer bir etki yaratacağını dile getirir. Sabit dağların varlığı, yeryüzünün istikrarı için hayati öneme sahiptir; zira eğer yeryüzünün manevi kazıkları olan şeyhler, veliler ve evtâdlar mevcut olmasaydı, insanların başına çeşitli sıkıntılar gelecekti.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/266.

⁵⁸⁰ en-Nahl 16/15 “O, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, ırmaklar ve yollar açtı ki gideceğiniz yere ulaşabilesiniz”; Kehf 18/47 “Bir gün dağları yürüteceğiz ve yeryüzünü dümdüz göreceksin. Hiçbirini geride bırakmaksızın onları da mahşerde toplarız”; Taha 20/105 “Sana dağları soruyorlar. De ki: “Rabbim onları un ufak edip savuracak”; Enbiya 21/31 “Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık.”; Fussilet 41/10 “Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hale getirdi; gerekli besinlerini orada bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. (Bütün bunlar) dört günde oldu.”; Lokman 31/10 “O, gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan (duracak şekilde) yarattı, sizi dengede tutması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, orada her türlü canlının çoğalmasını sağladı. Biz, gökten su indirip (bununla) yeryüzünde her türden faydalı bitkiler bitirdik.”

⁵⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/289, 2/399, 2/477, 2/500-501, 3/321, 3/129.

Kuşeyrî, yukarıdaki yorumlardan farklı olarak Neml sûresindeki bir âyette⁵⁸² geçen “رَوَاسِي” yani “sarsılmaz oturaklı dağ” ibaresini farklı şekillerde te’vil etmiştir. Bir yoruma göre sarsılmaz oturaklı dağdan kasıt “ümit, korku, sakınma ve arzu” dur. Başka bir yoruma göre de bundan kasıt “yakîn ve tevekkül” dür. Diğer bir yoruma göre de oturaklı dağlardan kasıt veliler, abdâllar ve evtâdlar olup Yüce Allah onlarla yeryüzünün nizamını sürdürür ve onların yüzü suyu hürmetine yeryüzü ahalisinden bela ve musibetleri defeder şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸³

Baklî, Hz. İbrâhîm’in (a.s.) kuşlarla ilgili kıssasının anlatıldığı âyette⁵⁸⁴ geçen “جَبَل” yani “dağ” kelimesine “azâmet, kibriyâ, izzet ve cemâl dağı” manalarını vererek şu yorumda bulunmuştur:

“Her dağ üzerine onlardan bir parça koy’ yani aklını azâmet dağının üzerine koy ki rububiyet saltanatının nurları onun üzerinde biriksin ve böylece o nurlarla mevsuf hale gelsin ki beni fenasından sonra benimle idrâk etsin. Kalbi ise kibriyâ dağı üzerine yerleştir. Ta ki ona kudsumün sena elbisesini giydireyim o da tefekkür çölünde kaybolup muhabbet nuruyla mevsuf hâle gelsin. Nefsini de izzet dağının üzerine yerleştir. Ta ki ona azamet nurunu giydireyim. Böylece rububiyetim onun üzerinde devam edince bu tasarruflarımdan dolayı mutmain olsun. Ruhu ise ezelî cemâl dağının üzerine koy. Ta ki ona nurun nurunu, izzetin izzetini ve kudsumun kudsunu giydireyim. Böylece o sekirde bast hâlinde olsun ve sahv de mutmain olsun, inbisat hâlinde âşık olsun.”⁵⁸⁵

Görüldüğü gibi Baklî, âyeti seyr-u sülûkte salikin karşı karşıya kalacağı hususlar bağlamında tefsir ediyor. Örneğin burada kuşları insanın temel latifelerine benzeterek bunların tekâmül sürecinde karşı karşıya kalacağı durumlara hamletmiştir. Bu anlamda bu dağları da azâmet, izzet, kibriyâ ve cemâl dağı şeklinde yorumlamıştır.

Baklî, sağlam dağların yerleştirilmesinin ardından, evliyaullahın kalplerinin ilim ve mârifetle sabit kadem hâline getirildiğini ifade etmektedir. Bu süreçte, onların kalplerinde mârifet, mükâşefe, aşk ve hikmet nehirlerinin açıldığı belirtilmektedir. Zira ruhlar, akıllar ve sırlar, diğer insanların akıllarını ve sırlarını Yüce Allah’a ulaştırmak

⁵⁸² en-Neml 27/61 “Peki yeryüzünü yerleşmeye elverişli kılan, vadilerinden nehirler akıtan, yerde sarsılmaz dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan kim? Allah’tan başka bir tanrı mı? Doğrusu onların çoğu gerçeği bilmiyorlar”

⁵⁸³ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 3/43-44.

⁵⁸⁴ el-Bakara 2/260 “İbrâhîm “Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!” deyince, rabbi “Yoksa inanmıyor musun?” demişti. O “Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye” cevabını verdi. Rabbi “Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir” buyurdu.”

⁵⁸⁵ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 1/107.

amacıyla bu yollar üzerinden seyahat etmektedir. Burada, arz ile Allah’a yakın olan meşhur evliyaullahın kalplerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu kalplerin sarsılmaması ve kaybolmaması için sabit ve yüksek dağların yerleştirildiği vurgulanmaktadır. Tıpkı yeryüzündeki dağların, yerin sarsılmasına engel olup sabit tutması gibi, mârifet, ilim ve irfan da bu bireylerin seyru sülûklerinde Yüce Allah’a ulaşmalarını sağlamakta ve onları yok olmaktan korumaktadır. Eğer bu evliyaullah sabitkadem olurlarsa, bu durumda kâinat için de sabitkadem olup dayanak haline gelmektedirler.⁵⁸⁶

Baklî, Nahl sûresinde bir âyette⁵⁸⁷ geçen “مِّنَ الْجِبَالِ أَكَنَانًا” yani “dağlardan sığınaklar” ibaresini “mârifet büyüklerinin kalpleri” şeklinde tefsir etmiştir. Bu ifade, tasavvufî bir perspektiften, mârifet ehli tarafından kalplerin dağlar gibi sağlam ve koruyucu birer sığınak olduğu şeklinde tefsir edilmiştir. Baklî, aynı zamanda evliaları gölgeliklerle özdeşleştirerek, onların insanlara birer gölge gibi hizmet ettiğini vurgulamıştır. Hicranın sıcaklığının etkisiyle müritlerin, bu gölgeliklerde serinleyerek korunmaları amaçlanmıştır. Bu bağlamda, Yüce Allah, evliaları tuğyan ve ins ile cinnin şerrinden korunmak üzere birer sığınak olarak yaratmıştır. Zira bu kişiler, yeryüzünde Allah’ın gölgeleri konumundadırlar. Ayrıca, bu dağlardaki sığınaklar, muhabbet ehli ve saadet ehli olanların dinlenip sükûn bulabilecekleri yerlerdir. Dolayısıyla, Allah’a yönelenlerin burada huzur bularak sığınmaları teşvik edilmektedir. Baklî’nin bu tefsiri tamamen tasavvufî bir yorumdur.⁵⁸⁸

Baklî, Neml sûresinde bir âyette⁵⁸⁹ geçen “رَوَاسِي” yani “sağlam dağlar” ibaresini “tevekkül dağları” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre Yüce Allah kalpleri tevekkül dağları ile sabit kılmıştır. Baklî ayrıca Üstad dediği kişiden nakille arzdan kasıt insanın manevi yapısı olduğunu bu yapıya da aynı zamanda sağlam dağlar yerleştirmiştir. Bu dağlardan da kasıt insanın manevi yapısını teşekkül eden havf, recâ, râğbet ve heybet gibi latifelerdir.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 2/312-313.

⁵⁸⁷ en-Nahl 16/81 “Yine Allah, yarattığı şeylerden sizin için gölgelikler yaptı, dağlarda size sığınaklar yarattı; size sıcağa karşı kendinizi koruyacak elbiseler, mâruz kalabileceğiniz düşman gücünden sizi koruyacak zırhlar yapma imkânı bahsetti. İşte Allah, teslimiyet gösteresiniz diye size nimetini böyle eksiksiz vermektedir.”

⁵⁸⁸ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 2/329-330.

⁵⁸⁹ en-Neml 27/61.

⁵⁹⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/72.

Baklî, başka bir âyet⁵⁹¹ geçen “جبال” yani “dağ” kelimesinden kasıt sırlar olduğunu zikretmiştir. Sûfilere göre sır da kalp ve ruh gibi bir latifedir. Yüce Allah’ın izzet ve celalinin zuhuru esnasında onların sırları ortaya çıkar.⁵⁹²

Baklî, Nebe sûresinde geçen “وَالْجِبَالِ ۖ أَوْتَادًا”⁵⁹³ âyetindeki “جبال” yani “dağ” kavramını “irfan dağları” şeklinde tefsir etmiştir. Baklî’ye göre Yüce Allah evliyanın kalplerinin arzını bizim için hazırlayıp dizayn etmiştir. Arzdan kasıt evliyanın kalpleridir. Bu kalpler de irfan dağları ve akıl kazıkları ile sağlamlaştırılmıştır. Dağların kazık haline getirilmesi akıl ile oluyor. Buradaki kazıklar da evliyaullahtan kemâle eren evtâd denen bir gruptur. Âlemin ve âlimlerin istikameti bunlardır. Bunlar aynı zamanda âlemin denge unsurudurlar. Esasında bu kazık kılınan dağlar sûfilere göre evliyalar arasındaki bir grup olan evtâdlardır. Baklî daha sonra İbn Ata’dan nakille evtâdın sıdk ve istikamet ehli kimseler olduğunu, hayatın getirip götürdüklerinin de onları değiştirmedığını çünkü temkin makamında olduklarını söylemiştir.⁵⁹⁴

Necmeddîn-i Kübrâ, Bakara sûresindeki bir âyet⁵⁹⁵ geçen “جبل” yani “dağ” kelimesinden kasıt “insanın üzerine yaratıldığı dört nefis” olduğunu zikretmiştir. Ona göre bu nefislerde birincisi, nefsi nâmiye veya nebatiye, ikincisi, nefsi emmâre veya hayvanî ruh, üçüncüsü, kuvve-i şeytaniye veya tabii ruh, dördüncüsü de kuvve-i melekiye veya rûhu insanîdir.⁵⁹⁶

Necmeddîn-i Kübrâ, başka bir âyet⁵⁹⁷ geçen “جَبَلٍ” yani “dağ” kelimesini “enaniyet” şeklinde te’vil etmiştir.⁵⁹⁸ Burada nefsinin bilen rabbini bilir sırınca insan kendisini keşfettiği ölçüde Yüce Allah’a olan bağlılığı ve teslimiyeti artar. Bundan hareketle ebediye dair bir perspektif oluşturacağız.

Bu tür metaforlar, tasavvufi düşüncede yaygın olarak kullanılır ve insanın enfüsî dünyasını yakînen anlamasına yardımcı olur. Bedenin farklı unsurlarını ve organlarını dağlar olarak görmek, bu unsurların ve organların manevi temizliğinin önemini vurgular. Bu bağlamda, insanın enfüsî yolculuğunda bu tür sembolik anlamlar zengin bir anlam dünyası sunar ve bireyin manevi gelişim sürecini anlamasına yardımcı olur.

⁵⁹¹ el-Mürselât 77/10 “Dağlar sökülüp savrulduğunda!”

⁵⁹² Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/477.

⁵⁹³ en-Nebe 78/7 “Dağları (yeryüzünün) kazıkları yapmadık mı?”

⁵⁹⁴ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/479.

⁵⁹⁵ el-Bakara 2/260.

⁵⁹⁶ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/344.

⁵⁹⁷ el-A'râf 7/143.

⁵⁹⁸ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 3/65.

Kâşânî, Hz. Nuh'un kıssasının anlatıldığı âyette⁵⁹⁹ geçen “جَبَلٌ” yani “dağ” kelimesine aklın mahalli olan “dimâğ” manasını vererek şu yorumda bulunmuştur:

“Hz. Nuh'un oğlu sudan beni koruyacak olan bir dağa sığınacağım. Dağ ile muradı, aklın mahalli olan dimağdır. Yani heyula denizinin istilasını orada boğulmamaklığım için ben akıl ile ma'kulden beni korumasını isteyeceğim dedi. Hz. Nuh “Bugün Allah'ın emrinden başka hiçbir koruyucu yoktur, ancak tevhit ve şer'i dini ile rahmet etmiş olduğu kimse müstesnadır” dedi. Derhal hevây-ı nefis dalgası ve tabiat denizi suyunun istilasını, ikisinin arasına girdi. Yani onu, babasından ve din tevhidinden mahcup kılmakla, oğlu heyulayı cismaniye denizinde boğulanlardan oldu.”⁶⁰⁰

Kâşânî'nin bu yorumu Hz. Nuh'un oğlunun, aklı ve mantığı bir sığınak olarak görme çabasını ve bunun sonucunda yaşadığı manevi kaybı anlatan önemli bir alegoridir. Hz. Nuh'un oğlunun, aklın merkezi olan beyine sığınma isteği, insanın zor zamanlarda mantık ve akıldan medet umma eğilimini simgeler. Ancak Hz. Nuh, Allah'ın emrinden başka bir korunmanın olmadığını vurgulayarak, ilahi korumanın önemine dikkat çeker.

Kâşânî, Tâhâ sûresinde bir âyette⁶⁰¹ geçen “الْجَبَلُ” yani “dağ” kelimesini “bedenlerin vücutları” şeklinde te'vil etmiştir. Hz. Peygambere (s.a.v.) dağlardan, yani; bedenlerin vücutlarından sorarlar. O da: “Rabbim onları çürümüş ve ufalanmış, sonra dağılmış toz halinde hadisat rüzgârları ile savurup, bakiyye ve eseri olmamak üzere yerle beraber kılar.” Şeklinde cevap vermiştir.⁶⁰²

Kâşânî, Enbiyâ sûresinde bir âyette⁶⁰³ geçen “رَوَاسِي” yani “sarsılmaz sağlam dağlar” ibaresini “kemik dağları” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî'ye göre, ceset arzının muzdarib olmaması ve müstakil bir şekilde kaim olup varlık göstermesi için yüce Allah ceset arzında kemik dağlarını yarattı. Yüce Allah'ın âyetleri ve sıfatları aracılığıyla hidâyet bulabilmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda, ceset arzında mecralar ve hava yolları oluşturulmuştur. Böylece varlıkların Hakk'ı tanıma ve bilme süreçleri desteklenmiştir.⁶⁰⁴

⁵⁹⁹ Hûd 11/43 “Oğlu, “Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım” diye cevap verdi. Nuh dedi ki: “Bugün Allah'ın hükmünden ancak O'nun esirgedikleri kurtulacaktır” derken aralarına dalga giriverdi, böylece o da boğulanlardan oldu.”

⁶⁰⁰ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 2/109.

⁶⁰¹ Tâhâ 20/105.

⁶⁰² Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 2/281.

⁶⁰³ el-Enbiyâ 21/31.

⁶⁰⁴ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 2/287.

Kâşânî, Tîn sûresinde geçen ⁶⁰⁵“وَطُورِ سِينِينَ” âyetinde (Tûr-i sînîn)’den kasıt beden arzında dağ gibi yükselmiş olan tahayyül ve hissin madeni olan dimağdır, şeklinde te’vil etmiştir. ⁶⁰⁶

Bursevî, A’râf sûresinde bir âyette geçen ⁶⁰⁷“الْجَبَلِ” yani “dağ” kelimesinin işârî manası ile ilgili şu yorumda bulunmuştur:

“Dağ hicap (perde) olan cismin suretidir. Cisim de riyazet ve fena yolu ile parçalanıp yok olmadan tecelliye müsait hale gelemmez. Tecelli ise ancak kalp makamında bulunan ruh içindir. Bu çerçevede dağ, kevnî ve cismânî bir oluşun sureti olmuş olur.”⁶⁰⁸

Bursevî, ayrıca “جبل” yani “dağ” kelimesinin kâmil insanı temsil ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, kâmil insanın dağa benzetilmesi, onun sağlamlık ve yükseklik özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Bursevî, ayrıca istikamet sahibi bir kişinin de dağ gibi özellikler taşıdığını vurgulayarak dağın dört temel özelliğine atıfta bulunmakta ve bunların istikamet ehli bireylerin karakteristik nitelikleriyle nasıl örtüştüğünü zikrederek dağın özellikleri ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

- a. Sıcaklık dağı eritemez
- b. Soğukluk dağı donduramaz
- c. Rüzgâr dağı yerinden söküp atamaz
- d. Sel dağı önüne katıp başka bir yere sürükleyemez.

İşte aynen bunlar gibi istikamet sahibi kişi de böyledir, çünkü, birincisi, bir kimse ona iyilik yaptığı zaman bu iyilik onu günümüzün makam-mevki sahipleri gibi iyilik sahibine haksız yere meylettiremez, ikincisi, bir insan ona kötülük yaptığı zaman bu onu hak olmayan şeyleri konuşmaya sevk etmez. Üçüncüsü, nefsin hevâsı onu yüce Allah’ın emrinden alıkoyamaz. Dördüncüsü, dünya malı ve serveti onu yüce Allah’a itaat etmekten alıkoyamaz. ⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ et-Tîn 95/2 “Sina dağına yemin ederim”

⁶⁰⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîye*, 3/269.

⁶⁰⁷ el-A’râf 7/143 “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.”

⁶⁰⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/235.

⁶⁰⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/198-199.

Bursevî, Lokmân sûresinde bir âyette⁶¹⁰ geçen “رَوَاسِي” yani “sağlam ve yüksek dağ” ibaresinden kasıt yeryüzünün kemikleri ve damarları⁶¹¹ olduğu yorumunda bulunmuştur.

Bursevî, başka bir âyette⁶¹² geçen “رَوَاسِي” yani “sağlam ve oturaklı dağ” dan kasıt “veliler” olduğunu zira nasıl ki dağlar yerin kazığıdır aynı şekilde veliler de gerçek manada yerin manevi kazığıdır yorumunda bulunmuştur. Ayrıca dağların varlıklar arasında da erkek makamında olduğunu nitekim kâmil bir adama da dağ dendiğini zikretmektedir.⁶¹³

İbn Acîbe’nin bu yorumu insanın manevi gelişim sürecini ve bu süreçte Allah’ın rehberliğinin önemini anlatan önemli bir metafordur. Yüce Allah’ın akıl dağlarını yerleştirmesi, insan bedeninin fiziksel ve zihinsel sağlamlığını simgeler. Bu dağlar, insanın nefsinin arzularına ve dünyevi hevâ rüzgârlarına karşı dirençli olmasını sağlar.

İbn Acîbe, Neml sûresinde bir âyette⁶¹⁴ geçen “الْجِبَال” dağlara “ârifler” manasını vermiştir.⁶¹⁵ Ona göre manevi olgunluğa ulaşmış kişilerin enfüsî ve afakî halleri arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Allah’ın yeryüzündeki âyeti olan dağların sabit görünmesine rağmen hareket halinde oldukları belirtilerek, âriflerin manevi durumu sembolik bir dille anlatılmaktadır. Marifet ilminde yüksek bir mertebeye ulaşan âriflerin kalpleri de benzer şekilde, dışarıdan sabit ve sarsılmaz görünürken, enfüsî dünyalarında sürekli bir manevi hareket ve titreme yaşarlar.

Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu husus ile ilgili verdiği cevap, bu durumu somut bir örnekle açıklar. Sema sırasında daha önce görülen vecd halleri, dışarıdan gözlemlenemese de enfüsî dünyasında aynı manevi cezbe ve hareketin devam ettiğini ifade eder. Bu, manevi olgunluğa ulaşmış kişilerin enfüsî derinliklerini ve manevi hallerini zâhiren görünen sakinlikleriyle nasıl dengelediklerini gösterir. Ayrıca manevi olgunluğa ulaşmanın, enfüsî dünyada tefekkürî bir halet ve titreme yaşarken, dış âlemde sabit ve sarsılmaz bir duruş sergilemeyi gerektirdiği de müellif tarafından vurgulanmaktadır.

⁶¹⁰ Lokmân 31/10 “O, gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan (duracak şekilde) yarattı, sizi dengede tutması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, orada her türlü canlının çoğalmasını sağladı. Biz, gökten su indirip (bununla) yeryüzünde her türden faydalı bitkiler bitirdik.”

⁶¹¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/70-71.

⁶¹² Fussilet 41/10.

⁶¹³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8/233-234.

⁶¹⁴ en-Neml 27/81.

⁶¹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 4/226.

Yukarıda zikredilen örneklerde görüldüğü gibi müfessirler, dağa çeşitli sembolik anlamlar atfetmişlerdir. Örneğin, Kuşeyrî dağa korku, ümit, havf, recâ, abdallar, veliler, evtâdlar, kutuplar, yakîn ve tevekkül gibi kavramlar yüklerken; Baklî, azâmet, kibriyâ, cemâl, izzet, insan-ı kâmiller, mârifet büyüklerinin kalpleri, tevekkül, ârifler, iman, sırlar, irfan ve evtâd terimlerini kullanmıştır. Kübrâ, insanın yaratılışına dair nefs-i nâmiye, nefs-i emmâre, kuvve-i şeytaniye ve kuvve-i melekiye, enaniyet gibi yorumlar yaparken; Kâşânî, anasır-ı erbaa (dört unsur), dimağ, bedenlerin vücutları, kemik, âza ve beden gibi sembolik anlamlar yüklemiştir. Bursevî, hicap olan cismin sureti, evliyalar, evtâdlar, yeryüzünün kemikleri ve damarları şeklinde yorumlarken; İbn Acîbe ise akıl ve ârifler şeklinde tefsir etmiştir. Bu bağlamda, dağın sembolik anlamları, farklı müfessirlerin bakış açılarıyla zenginleşmiştir.

Burada dikkatimizi çeken bir husus neredeyse müfessirlerin birçoğu dağa evtâd, abdâl, ârif ve veliler manalarını vermiştir. Bu da gösteriyor ki müfessirler birbirlerinden etkilenmişlerdir. Örneğin Kâşânî ve Bursevî dağa kemik manasını verirken, Baklî ve İbn Acîbe de ârifler manasını vermiştir. Müfessirlerin dağa atfettikleri sembolik anlamlar, bu kavramın zengin ve çok kapsamlı bir yorumlama sürecine tabi olduğunu göstermektedir. Kuşeyrî'nin korku, ümit, havf ve tevekkül gibi kavramları, dağın ruhsal ve metafizik boyutlarını ortaya koyarken; Baklî'nin azâmet ve kibriyâ vurgusu, dağın büyüklüğünü ve insan üzerindeki etkisini simgelemektedir. Kübrâ'nın nefs-i emmâre ve kuvve-i şeytaniye gibi yorumları, insanın enfüsî mücadelelerini yansıtırken; Kâşânî'nin dört unsur ve beden yorumları, varoluşun maddi boyutunu ele alır. Bursevî ve İbn Acîbe'nin akıl ve ârifler üzerinden yaptığı yorumlar ise dağın bilgi ve bilgelik arayışındaki yerini vurgulamaktadır. Ayrıca müfessirlerin dağ ile ilgili yorumlarının benzer olması onların düşünce sistemlerinin arasında bir etkileşimin olduğunu gözler önüne sermektedir. Bilhassa ârif, evtâd ve veli gibi kavramların sıklıkla kullanılması, bu sembolizmin ruhsal bir boyutunun olduğunu ve müfessirlerin de dağı manevi bir derece olarak algıladığını göstermektedir.

Sonuç olarak, dağın sembolik anlamları, farklı müfessirlerin bakış açılarıyla zenginleşmiş ve derinleşmiştir. Bu durum hem tefsir geleneğinin sürekliliğini hem de düşünsel etkileşimi ortaya koymakta, aynı zamanda dağın insan ruhu üzerindeki etkisini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Dağ, sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda manevi bir yolculuğun ve kişinin enfüsî âlemini keşfin sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da müfessirlerin eserlerinde yer alan farklı anlam katmanlarının, okuyucuya sunmuş olduğu zenginliği ortaya koymaktadır.

2.2.2.7. Gece ve Gündüze Yüklenen Sembolik Anlamlar

Gece ve gündüz kavramları Kur'an-ı Kerim'de yüzden fazla âyette zikredilmektedir.⁶¹⁶ Gündüz, aktif ve aydınlık bir zaman dilimi olarak ön plana çıkarken, Kur'an'da gecenin daha çok zikredildiği ve Yüce Allah'ın bu vakte yemin ettiği gözlemlenmektedir. Gece sadece bir karanlık evre değil, aynı zamanda enfüsî tefekkürler, iç huzur ve manevi anlamdaki sorgulamalar için bizlere bir fırsat sunmaktadır. Gece bu özelliğinden dolayı, insanın kendi iç âlemine inmesine ve hayatının anlamını sorgulamasına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla geceyi zamanın sadece bir ölçü birimi olarak değil, aynı zamanda insanın varoluşunu anlamlandıran bir olgu olduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir.⁶¹⁷

Gündüz, somut bir şekilde güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zaman dilimini ifade ederken bu aynı zamanda bir günü temsil eder. Günün evreleri ayrıca kimi kültürlerde hayatın evreleri yerinde kullanılmıştır. Sabah vakti çocukluğu ve doğumu temsil ederken, öğle gençliği, akşam ihtiyarlığı, gece ise ölümün sembolü olarak bazı edebî eserlerde yerini almıştır.⁶¹⁸

Bir gün, yılın döngüsünün ufak bir aksetmesi olarak düşünülebilir. İlkbahar, sabaha; yaz, öğleye; sonbahar, akşama; kış ise geceye mukabil gelmektedir. Mevsimler insan hayatının aşamalarını sembolize eden çok önemli anlamlar taşımaktadır. Gündüz, yaşamın devamlı tazelenmesini simgeler. Doğmak, büyümek, yetişkinlik, ihtiyarlık ve sonunda ölüm, gündüzün içinde yer alan döngüsel süreçlerdir. Bu nedenle, gündüz sembolü, iki uçlu bir anlam düzlemine sahiptir; çünkü hem hayatın sembolü olarak karşımıza çıkarken, aynı zamanda hayatın nihayete ermesini ifade eden ölüm ile de irtibatlıdır.⁶¹⁹

⁶¹⁶ <https://www.kuranfihristi.net/fihrist/gece> Erişim: 23.07.2024

⁶¹⁷ Hamide Ulupınar-Betül Gürer, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü", *Eskişeni* 49 (Haziran 2023), 501.

⁶¹⁸ Ahmet Cuma, "Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu", *Necip Fazıl ve Hermann Hesse'nin Şiirlerinde Gece ve Gündüz Sembolleri* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014); Hamide Ulupınar - Betül Gürer, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü", *Eskişeni* 49 (Haziran 2023), 501-517.

⁶¹⁹ Bediüzzaman Said Nursî de gece vaktinin hem kışı hem kabri hem de âlem-i Berzahı (ölüm sonrası bekleme âlemi) hatırlatarak, insan ruhuna Allah'ın rahmetine ne denli muhtaç olduğunu hissettirir. Gece, insanın geçici dünya hayatından sonraki karanlık ve bilinmez âlemleri düşündürür ve bu karanlıklar içinde ilahi rahmete olan derin ihtiyaç daha da belirgin hale gelir. Gece vakitlerinde kılınan teheccüd namazı ise, kabir gecesinde ve Berzah karanlığında insan ruhu için ne kadar önemli ve gerekli bir ışık olduğunu gösterir ve bu konuda insanı uyarır. Teheccüd namazı, aynı zamanda, tüm bu büyük dönüşümler ve geçişler arasında, asıl nimet verici olan Allah'ın (Cenâb-ı Mün'im-i Hakikî) sınırsız lütuflarını hatırlatarak, O'na ne derece hamd ve şükür edilmesi gerektiğini insana bildirir. Nursî, *Sözler*, 42.

Kur'ân-ı Kerîm'de gece, toplamda 92, gündüz ise 57 defa zikredilmektedir. Birçok âyette gece ve gündüz, gündüzden önce gelmekte ve birbirinin zıttı olarak ifade edilmektedir.⁶²⁰ Gece kelimesi, Kur'an'da cümledeki bağlamına göre farklı anlamlar taşımaktadır. Örneğin gece bazen Yüce Allah'ın üzerine kasem ettiği bir zaman dilimi olarak,⁶²¹ kimi âyette istirahat ve dinlenme vakti,⁶²² bazen vahyin Peygamberlere indiği zamanlar,⁶²³ gece bazen hikmetli işlerin diğerlerinden ayrıldığı dönemler,⁶²⁴ bazen de ihsan sahibi kulların az uyuduğu zamanlar⁶²⁵ şeklinde zikredilerek Kur'an'da pek çok âyette yer almaktadır. Ayrıca, kavimlerin helak vakti,⁶²⁶ gizlenme,⁶²⁷ namaz ve secde gibi ibadetlerin icra edildiği zaman dilimleri⁶²⁸ olarak da zikredilmektedir. Gece vakti yapılan ibadetlerin daha etkili olduğu,⁶²⁹ yürüyüş ve yolculuk için uygun bir zaman olduğu⁶³⁰ da belirtilmiştir.

Kur'an'da gece, insana bir "örtü" olarak tanımlanmakta⁶³¹ ve bu örtü kılınmasına yemin edilerek,⁶³² mecâzî bir anlamda gecenin insan hayatındaki koruyucu rolü vurgulanmaktadır. Karanlık kılınışı ve kararına yemin edilmesi,⁶³³ gece vakti yapılan eylemlerin önemi üzerinde durulmaktadır. Bilhassa Kadir Gecesi'nin Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu zaman olarak zikredilmesi⁶³⁴ ve bu gecenin bin aydan hayırlı olduğunun ifade edilmesi,⁶³⁵ gecenin manevi boyutunun önemini gözler önüne sermektedir.

Bu yüzden Kur'an'da geceye çok dikkat çekilmiştir, o sadece bir zaman dilimi değil aynı zamanda manevi ve ruhsal bir anlam taşıyan bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır. Gece, hem ibadetlerin yoğunlaştığı bir zaman dilimi hem de insanın enfüsî yolculuğunda bir dönüm noktasıdır. Bu nedenle, gece ve gündüz arasındaki ilişki,

⁶²⁰ Erdoğan Baş, "Kur'ân'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklediği Anlam", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (ts.), 08-11.

⁶²¹ el-Müddesir 74/33; el-İnşikâk 84/17; et-Tekvîr 81/17; eş-Şems 91/4; el-Fecr 89/2,4; el-Leyl 92/1; ed-Duhâ 93/2.

⁶²² el-En'âm 6/60, 96; Yûnus 10/67; el-Furkân 25/47; en-Neml 27/86; el-Kasas 28/73; er-Rûm 30/23; el-Mü'min 40/61.

⁶²³ ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1.

⁶²⁴ ed-Duhân 44/4.

⁶²⁵ Ez-Zâriyât 51/17; el-Müzzemmil 73/2.

⁶²⁶ el-A'râf 7/4, 97; Yûnus 10/24; el-Hâkka 69/7.

⁶²⁷ er-Ra'd 13/10.

⁶²⁸ Âl-i İmrân 3/113; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78, 79; el-Furkân 25/64; ez-Zümer 39/9; el-Müzzemmil 73/20; el-İnsân 76/26.

⁶²⁹ el-Müzzemmil 73/6.

⁶³⁰ Hûd 11/81; el-Hicr 15/65; el-İsrâ 17/1; Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ 26/52; ed-Duhân 44/23.

⁶³¹ el-Furkân 25/47; en-Nebe 78/10.

⁶³² eş-Şems 91/4; Leyl 92/1.

⁶³³ ed-Duhâ 93/2; et-Tekvîr 81/17.

⁶³⁴ el-Kadr 97/1.

⁶³⁵ el-Kadr 97/3.

yalnızca fiziksel bir döngü değil, aynı zamanda manevi bir aydınlanma ve karanlık arasındaki dengeyi temsil etmektedir.⁶³⁶

İşârî tefsir müellifleri de gece ve gündüz kavramlarına bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Bu başlıkta bu konu ile ilgili âyetleri ele alıp inceleyeceğiz.

İmam Cafer es-Sâdık,⁶³⁷ “وَآخِثٌ لِّفَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ” âyetinde geçen “geceden kasıt akıl, gündüz mârifet, denizde yüzen gemi kalp ve deniz de mârifetullahıdır.” diyerek bu âyeti tefsir etmiştir.⁶³⁸

Tüsterî, Şems sûresindeki âyette geçen “وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا”⁶³⁹ “النَّهَارَ” yani “gündüz” kelimesini “kalbin nurları” şeklinde te’vil ederek şu yorumda bulunmuştur:

“Yani bizi zikir etmekle canlandırdığımız kalp nurlarını akıl, nefis ve ruha bir geçim kıldık. Onlar bununla hayat bulur. Benzer şekilde meleklerin tesbih ve tehlil ile yaşamaları gibi fakat diğer yaşam avâmı nasın yaşamıdır.”⁶⁴⁰

Tüsterî, Fecr sûresinde geçen “وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشُّعْرِ وَالْوُثْرِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ”⁶⁴¹ âyetlerin tefsiri sadedinde şunları söylemektedir:

“Âyetlerin işârî yorumu şu şekildedir. Fecr’den kasıt Hz. Muhammed’dir (s.a.v). Çünkü iman, taat ve her iki âlemin nurların çıkış kaynağı o’dur. “On gece” ise Hz. Peygamberin (s.a.v.) cennetle müjdelediği âşere-i mübeşşereye işaret etmektedir. “Çift” farz ve sünnet, “tek” ise ibadetlerde sadece Cenâb-ı Hakkın rızası gözetilerek samimi bir niyetle yapılmasını ifade eder. “Geçip giden gece” Hz. Peygamber’in sevâd-ı a’zam olan İslâm ümmetine delalet eder.”⁶⁴²

Tüsterî, başka bir âyette⁶⁴³ geçen “وَالنَّهَارِ” yani “gündüzün” “imanın nuru” olduğunu ve bu nurun cehaletin karanlığını ortadan kaldırıp cehennem ateşini söndüreceğini söyler. Âyette zikredilen “اللَّيْلِ” gecedan kasıt günahlar olduğunu ve günahları işleme hususundaki ısrarın imanın nurunu setrettiğini söyler. Bu yüzden bu nurun kalpte parlamadığını ve tesirinin de sıfatlarda ortaya çıkmadığını ifade eder.

⁶³⁶ Ulupınar-Gürer, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Gece Sembolü”, 505.

⁶³⁷ el-Bakara 2/164 “Gece ve gündüzün birbiri peşi sıra gelişinde”

⁶³⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 55.

⁶³⁹ en-Nebe 78/11 “Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık.”

⁶⁴⁰ Tüsterî, *Tefsiru’t-Tüsterî*, 185.

⁶⁴¹ el-Fecr 89/1-4 “Yemin olsun şafak vaktine; On geceye, Çift olana ve tek olana; Geçip gitmekte olan geceye

⁶⁴² Tüsterî, *Tefsiru’t-Tüsterî*, 193.

⁶⁴³ eş-Şems 91/3-4 “Onu (dünyayı) aydınlatığında gündüze; Onu karanlıkla örttüğünde geceye and olsun”

Tüsterî, Leyl sûresindeki âyetlerde⁶⁴⁴ geçen “الَّيْلُ” ve “النَّهَارُ” yani “gece ve gündüz” lafızlarının bâtinî anlamda gecenin nefis, gündüzün de nefsü’r-rûh’ olduğunu zikretmiştir.⁶⁴⁵

Tüsterî, başka bir âyette⁶⁴⁶ geçen “الضُّحَى” ve “الَّيْلُ” yani “kuşluk vakti” ve “gecenin” bâtinî anlamda kuşluk vaktinin “nefsü’r-rûh”, gecenin de Allah’ı devamlı zikretmek suretiyle nefsü’r-rûh ile sükûnete erdiği zaman olduğunu söylemiştir.⁶⁴⁷

Sülemî ise başka bir âyette⁶⁴⁸ geçen “الظُّلُمَاتِ” yani “gece/karanlık” kelimesini “insanın varlığı ve sıfatları” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre insanı aydınlığa çıkarmanın yolu zulmetten nura çıkmaktır. Âyette de nefislerinin karanlıklarından çıkanları onlar hakkında carî olan rıza, sıdk, muhabbeti ifade eden nurlara çıkarır. Yüce Allah ilmin zulmetinden onları müşahedenin nuruna çıkarmış ve vasıflarının karanlıklarından da kendi sıfatlarının nuruna çıkarmıştır.⁶⁴⁹

Sülemî, En’âm sûresinde bir âyette⁶⁵⁰ geçen “الظُّلُمَاتِ” karanlığın tefsiri ile ilgili karanlığı heykellerle göstermiş. Ona göre karanlık küfür ve isyan, nur ise iman ve itaattir. Vasıtî’den naklen de karanlığın küfür ve isyan olduğunu ve bu durumda Allah ile aramıza bir mesafe girmektedir. Aynı şekilde zulmette böyle görülen şeyler ile aramıza da bir perde girdiğini ve zulmetin de bedenlerin amelleri olduğunu zikreder.⁶⁵¹

Kuşeyrî ise Âl-i İmrân sûresinde bir âyette⁶⁵² geçen “الَّيْلُ” ve “النَّهَارُ” yani gece ve kelimelerinin tefsiri ile ilgili “gecenin gündüze katılmasının tevhid nurunun hâkimiyetinin üstün gelmesi sonucunda zulmetlerden bir şeyin kalmaması, gündüzün de geceye katılmasının kalplerin güneşlerinin tutulması veyahut sabahın yok olması” şeklinde yorumlamıştır.⁶⁵³

Kuşeyrî, ayrıca gecenin gündüze katılmasını, karanlıkların ortadan kalkması ve ilahi nurun aydınlatıcı etkisinin gözle görülür hale gelmesi şeklinde ifade etmiştir. Bu durum, tevhidin egemenliğinin ruhsal bir aydınlanmaya yol açtığını ifade eder. Diğer yandan, gündüzün geceye katılması ise, kalplerin güneşinin tutulması veya sabahın yok olması şeklinde tefsir edilmiştir. Bu yorum, insanın ruhsal durumunu ve kalp gözünün

⁶⁴⁴ el-Leyl 92/1-2 “Yemin olsun, bürüyüp örttüğünde geceye; Aydınlandığında gündüze”

⁶⁴⁵ Tüsterî, *Tefsiru’l-Tüsterî*, 196.

⁶⁴⁶ ed-Duhâ 93/1-2 “Kuşluk vaktine ve sükuna erdiği zaman geceye yemin ederim.”

⁶⁴⁷ Tüsterî, *Tefsiru’l-Tüsterî*, 197.

⁶⁴⁸ el-Bakara 2/257 “Allah iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”

⁶⁴⁹ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 1/77.

⁶⁵⁰ el-En’âm 6/1 “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah’a mahsustur.”

⁶⁵¹ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 1/192.

⁶⁵² Âl-i İmrân 3/27 “Geceyi gündüze katarsın, gündüzü de geceye katarsın.”

⁶⁵³ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât/Tefsiru’l-Kuşeyrî*, 1/232.

kararmasını ifade eder; zira gündüz, bilgelik ve aydınlık zamanını temsil ederken, gece ise cehalet ve ruhsal sıkıntıların bir yansıması olabilir. Gündüzün geceye katılması, bireyin enfüsî aydınlığının kaybolması ve ruhsal bir karanlığa sürüklenmesi anlamına gelebilir.

Kuşeyrî, başka bir âyette⁶⁵⁴ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibaresini “kabz ve bast hâli”⁶⁵⁵ şeklinde tefsir etmiştir. Yüce Allah nasıl ki zâhirde geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyorsa benzer şekilde kabzın gecesini de bastın gündüzüne katmaktadır. Oysa bast artan ve eksilen bir hâldir. Bu yüzden nasıl ki güneş kendi burcunda sürekli artıp eksilmez, ay bazen kararma bazen de parlama vaziyetinde ise aynı şekilde tevhid sahibi olan kişi, delil düşüncesinden, beyan ruhuna yükselir ve gerçeklikte mevcut olanı idrâk eder. Bilgili kişi ise bazen bakışını yenileyip hatırlamak zorunda kalır, bazen de gaflet içinde farklı bir duruma düşer. O, sürekli değişim içindedir.⁶⁵⁶

Kuşeyrî, diğer bir âyette⁶⁵⁷ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibaresini “sır” şeklinde tefsir ederek şu yorumda bulunmuştur: “Dünyanın ufkunda gece ve gündüzün var olduğu gibi, sırların da bir gecesi ve gündüzü mevcuttur. Tecelli esnasında gündüz, setr esnasında ise gece yaşanır. Sırların gecesi ve gündüzü de artabilir ya da azalabilir. Kabz, yani manevi daralma, geceyle; bast, yani manevi genişleme, gündüzle ilişkilidir. Bu iki durum ârifler için geçerlidir ve birbirine göre artıp azalabilir. Hakikat ehli olanlara gelince, onların kabz ve bast hallerinin yerini ünsiyet (manevi yakınlık) ve heybet (manevi haşyet) alır. Bu haller, sahv (uyanıklık) ve mahv (yok oluş) durumlarında var olup, biri diğerine göre artabilir veya azalabilir. Bazı hakikat ehlinin gündüzü sürekli

⁶⁵⁴ el-Enbiyâ 21/33 “O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yürümektedir.”

⁶⁵⁵ “Kabz terimi, sözlük anlamında ‘daralma, büzülme; tutukluk, durgunluk, sıkılma, tasalanma’ gibi çeşitli anlamları barındırmak ile birlikte, tasavvuf literatüründe sâlikin kalbinde aniden beliren mânevî bir sıkıntı ve huzursuzluk hali olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, Râgıb el-İsfahânî’nin “el-Müfredât” adlı eserinde de belirtildiği üzere, sâlikin ruhsal durumunu etkileyen bir tutukluk ve durgunluk hissiyatını ifade eder. Kabz genellikle, onun karşısı olan bast terimiyle birlikte ele alınır; bast, rahatlık ve ferahlık anlamına gelmektedir. Kabz ve bast halleri, diğer mânevî durumlar gibi geçici nitelik taşır. Sûfiler, bu halleri kaynakları, sebepleri ve ortaya çıkış koşulları bakımından çeşitli kategorilere ayırmışlardır. Havf (korku) ve recâ (umut) ile heybet (haşmet) ve üns (yakınlık) halleri de kabz ve basta benzer özellikler gösterir. Kuşeyrî, kabz ve bastı, havf ve recâdan; heybet ve ünsü ise kabz ve bast’tan daha yüksek mertebeler olarak değerlendirmiştir. Havf ve recâ durumu, sülûk yolculuğunun başlangıcındaki müridlerde; kabz ve bast hâli, daha ileri seviyedeki âriflerde; heybet ve üns durumu ise kâmil olanlarda gözlemlenir. Havf ve recâ halinde bulunan bir sâlik, geleceğe yönelik bir kaygı taşırken; kabz ve bast durumundaki sâlik, anı yaşar. Bu bağlamda, sâlik, “ibnû’l-vaktır” kavramıyla ifade edilen bir varlık halindedir. Kabz ve bast hallerinin niteliği ve şiddeti, sâlikin kalbine gelen vâridin özelliklerine ve yoğunluğuna bağlı olarak değişiklik göstermektedir.” Süleyman Uludağ, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/44-45.

⁶⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/501.

⁶⁵⁷ el-Hac 22/61 “İşte böyle; Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Allah her şeyi iştir ve görür.”

devam eder ve üstüne gece gelmez. Bu durum, yalnızca ünsiyet ehli kimseler için geçerlidir.”⁶⁵⁸

Bu yorum manevi hallerin ve durumların, fiziksel dünyadaki gece ve gündüz gibi, değişken ve dinamik olduğunu açıkça ortaya koyar. Manevi yolculukta, tecelli ve setr anları, gündüz ve gece olarak nitelendirilir. Kabz hali, manevi bir daralmayı ifade ederken, bast hali manevi bir genişlemeyi temsil eder. Bu haller, ârifler için sürekli bir değişim ve dönüşüm süreci olarak yaşanır.

Hakikat ehli olanların durumu ise daha ileri bir manevi mertebeyi temsil eder. Onlar için kabz ve bast hallerinin yerini, ünsiyet ve heybet alır. Bu manevi halleri, sahv ve mahv durumlarında yaşarlar ve bu haller arasında sürekli bir denge ve değişim söz konusudur. Bazı hakikat ehli olanlar, sürekli bir manevi gündüz hali yaşar ve bu durum, onların ünsiyet ehli olduklarını gösterir.

Kuşeyrî, başka bir âyette⁶⁵⁹ zikredilen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerini “kabz ve bast hâli” şeklinde te’vil etmiştir. Ona göre bazen nefis kalbe galebe çalar, bazen de kalp nefse galebe çalmaktadır. Aynı bunun gibi kabz ve bast hali de böyledir. Bazen berabere kalırlar, bazen kabz basta galebe çalar, bazen de bast kabza üstün gelmektedir. Bu durum sekr ve sahv ile fenâ ve bekâ içinde geçerlidir.⁶⁶⁰

Kâşânî de Âl-i İmrân sûresinde bir âyette⁶⁶¹ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” kelimelerine “kalp ve nefis” anlamını vermiştir. Kâşânî’ye göre nefsin karanlığı kalbin nuruna dahil edilirse, bu durum kalbin kararmasına yol açar. Aynı şekilde, kalbin nuru da nefsin karanlığına dâhil edilirse, bu iki unsur arasındaki mesafenin artmasıyla birlikte hem kalp hem de nefis aydınlanır.⁶⁶²

Kâşânî, A’râf sûresinde bir âyette⁶⁶³ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibaresini “beden ve ruh” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre ruh nuru gündüzünü bedenın gecesi ve tabiatın karanlığı ile örtmektedir. Bireyin mizacındaki denge, beden ve tabiatın kabul edilebilirliğini sağlarken, ruhun nuru da bu durumu destekleyen bir istidata ve hazırlığa sahiptir. Bu bağlamda, ruhun nuru, bedenın ve tabiatın karanlığını hızla kabul

⁶⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât/Tefsiru’l-Kuşeyrî*, 2/557.

⁶⁵⁹ Fâtır 35/13 “Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor. O güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır.”

⁶⁶⁰ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât/Tefsiru’l-Kuşeyrî*, 3/198.

⁶⁶¹ Âl-i İmrân 3/27.

⁶⁶² Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/106.

⁶⁶³ el-A’râf 7/54.

edebilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla, ruh ile beden arasındaki etkileşim, bireyin enfüsî anlamdaki denge ve uyumunu sağlamada önemli bir rol oynamaktadır.⁶⁶⁴

Kâşânî, Yûnus sûresinde bir âyette⁶⁶⁵ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibaresindeki geceyi nefse, gündüzü de ruha benzetmiştir. Kâşânî’ye göre kalbin üzerine nefis zulmetinin galip gelmesi geceyi, ruh ziyasının kalbe iştirak etmesi ise gündüzü temsil eder. Bu değişkenlik, yüce Allah’ın yarattığı her şeyde, ervah (ruhlar) ve ceset (beden) arasında da gözlemlenebilir. Nefs-i emmâre (kötülüğe eğilimli nefis) sıfatlarının perdelerinden sakınarak nefis-i levvame (kendini kınayan nefis) mertebesine ulaşanlar için bu âyetlerde pek çok hikmet ve işaret bulunmaktadır.⁶⁶⁶

Kâşânî, başka bir âyette⁶⁶⁷ geçen “الَّيْلَ” yani “gece” lafzına “ölü cesedinin zulmeti gecesi” manasını vermiştir. Kâşânî ruhun mevcudiyeti ve ruh güneşinin nurunun doğuşuyla ile birlikte, hayat ışığının zulmeti sona erdirmeye sürecinin başladığını zikretmektedir. Bununla beraber ölü bedeninin zulmeti de hayatın ifadesi ile birlikte ruhun bedeni kaplamasıyla aydınlanır.⁶⁶⁸

Kâşânî, Şems sûresinde bir âyette⁶⁶⁹ geçen “الَّيْلَ” yani “gece” lafzını da “zulmeti nefis gecesi” olarak te’vil etmiştir.⁶⁷⁰

Görüldüğü üzere Kâşânî gece ve gündüze genel olarak beden ve ruh, kalp ve nefis, cisim ve ruh, nefis ve ruh, ruhâniyât gündüzü, cismaniyet zulmeti, akıl gündüzü, nuru ruh gündüzü, nefis gecesi, zulmet-i nefis gecesi şeklinde yorumlamıştır.

Bursevî, Yûnus sûresinde bir âyette⁶⁷¹ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerinden gecenin “zat âlemine”, gündüzün de “sıfatlar âlemine” işaret ettiğini söyler. Daha sonra gecenin mi gündüzün mü üstün olduğuna değinen Bursevî geceyi rahatlık ve huzur ile ilişkilendirir. Bu rahatlık, cennetin özelliklerini yansıtır ve geceyi, manevi bir iç huzurun ve dinlenmenin zamanı olarak konumlandırır. Gece, aynı zamanda yatağın ve yakınlığın nasibi olarak kabul edilir. Bu bağlamda, geceyi, bireyin kendisiyle ve manevi dünyasıyla daha yakın bir ilişki kurduğu zaman dilimi olarak değerlendirmek mümkündür.

⁶⁶⁴ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/46.

⁶⁶⁵ Yûnus 10/6 “Geceyle gündüzün farklı olmasında, Allah’ın göklerde ve yerde yarattığı bunca varlıkta, O’na saygısızlıktan sakınanlar için büyük işaretler vardır.”

⁶⁶⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/84-85.

⁶⁶⁷ et-Tekvîr 81/17 “Karamaya yüz tuttuğu zaman geceye and olsun.”

⁶⁶⁸ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/243.

⁶⁶⁹ eş-Şems 91/4 “Onu karanlıkla örttüğünde geceye”

⁶⁷⁰ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/262.

⁶⁷¹ Yûnus 10/6 “Geceyle gündüzün farklı olmasında, Allah’ın göklerde ve yerde yarattığı bunca varlıkta, O’na saygısızlıktan sakınanlar için büyük işaretler vardır.”

Bursevî'ye göre gece doğanın fenâ fillah ehli ve makamında gündüz doğanın da bekâ billah ehli ve makamında olmasıyla birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca gece ve gündüzde cemâl ve celâl yurdunun sırrı ile o yurtların ehlinin sırları vardır.⁶⁷²

Bursevî, İbrâhîm sûresindeki bir âyette⁶⁷³ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerinin tefsiri sadedinde gecenin sükûn vakti olup onda ilâhî zât sırrının bulunduğunu bu yüzden de en yüce mertebenin gecenin olduğunu söyler. Gündüz ise hareket vakti olup onda ilâhî sıfatların sırrının olduğunu zikreder.⁶⁷⁴

Bursevî, başka bir âyette⁶⁷⁵ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerinin tefsiri ile ilgili olarak gecenin “ölümüne” gündüzün de “hayata” benzediğini zikreder. Bursevî gece ve gündüzün düzenli döngüsünün, öldükten sonra dirilişin gerçekliğine dair güçlü deliller sunduğunu vurgulamaktadır. Gece karanlığı ile gündüz aydınlığının birbirini takip etmesi, ölüm ve yaşam arasındaki geçişi simgeler. Uykunun, ölümle benzerliği ve uyanmanın hayatı yeniden kazanma anlamı taşıması, kıyametin geleceğine ve Allah'ın kabirde olanları dirilteceğine dair inancı pekiştirmektedir.⁶⁷⁶

Bursevî, Kasas sûresinde bir âyette⁶⁷⁷ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerinin te'vili ile ilgili gündüzün “tecelli gündüzüne” gecenin de “beşeriyet örtüsü geceye” işâret ettiğini söyler. Bursevî'ye göre tecellî gündüzü devam etse, tecellîye mazhar olan kişi onun artış ve şiddetine tahammül edemez. Bu nedenle Yüce Allah onu beşeriyet örtüsüyle örter; böylelikle yorgunluk o kimseden gider, rahata ve huzura kavuşur.⁶⁷⁸

Bursevî, başka bir âyette⁶⁷⁹ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüzün” “beşeriyet gecesi” ve “rûhâniyât gündüzü” olduğunu zikretmiştir. Bursevî'ye göre Yüce Allah, geceyi insanlar için sükûnet ve huzur zamanı olarak yaratmıştır. Gece, münâcât ve ruhani ibadetler için uygun bir zaman dilimidir. Bu durum, insanların manevi olarak kendilerini yenilemeleri ve enfûsî huzura ermeleri için bir fırsat sunar. Gece, aynı zamanda, riyâzât ve mücâhede ehli olanların gönüllerinin dinlenebilmesi için bir sükûnet zamanı olarak zikredilmiştir. Bu sükûnet, zikir ve ibadete devam eden kişilerin, manevi sorumluluklarını yerine getirirken yorgunluk hissetmemelerini sağlar. Öte yandan, gündüz, ilahi kudretin

⁶⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/17.

⁶⁷³ İbrâhîm 14/33.

⁶⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/422.

⁶⁷⁵ en-Neml 27/86 “Dinlensinler diye geceyi yarattığımızı, gündüzü de aydınlık kıldığımızı görmediler mi?”

⁶⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/374.

⁶⁷⁷ el-Kasas 28/73.

⁶⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/427-428.

⁶⁷⁹ el-Mü'min 40/61 “İçinde dinlenesiniz diye geceyi, aydınlatsın diye gündüzü yaratan Allah'tır.”

ve yaratılışın delillerini görebilmek için aydınlık olarak yaratılmıştır. Gündüz, insanların dünyayla etkileşimde bulundukları ve Yüce Allah'ın azametini yakından müşahade ettikleri zaman dilimidir. Bu aynı zamanda, ruhaniyet gündüzü olarak da isimlendirilir ve zorluklarla baş etmek için ciddi bir şekilde çalışmanın da zaman dilimidir. Gündüz ayrıca insanların dünyevî işleriyle uğraştıkları ve manevi sebat ve sabırlarının sınadıkları bir zamandır.⁶⁸⁰

İbn Acîbe, Âl-i İmrân sûresindeki bir âyette⁶⁸¹ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüzü” “kabz ve bast” hâli olarak tefsir etmiştir. İbn Acîbe'ye göre Yüce Allah, kabz halini, bast haline ve bast halini de kabz haline karıştırarak bireyin manevi yolculuğunda çeşitli deneyimler yaşamasını sağlar. Allah, dilediği kullarına bu haller içinde sayısız ve hesapsız ilimler ve sırlar bahşeder. Bu haller, bireyin manevi gelişimini ve Allah'a olan yakınlığını artırmak için birer vesile olarak kabul edilir. Benzer şekilde, Allah, geceye benzeyen ubudiyet (kulluk) halini, gündüze benzeyen hürriyet haline ve hürriyet gündüzünü de ubudiyet gecesine karıştırır. Manevi hürriyetin gündüzü içinde olan kişi, tüm varlıklara karşı şaşkınlıkla bakar ve onları fani görerek gönlünden siler atar. Bu kişi, dünya bağlarından özgürleşmiş ve Allah'a tam bir teslimiyetle yönelmiştir. Buna karşılık, ubudiyet gecesinde kalan ve zâhirî amellerle yetinip gerçek marifet, muhabbet ve tevhide ulaşamamış olan kişi, Yahudilerin çektiği zillete benzer bir zillet içinde kalır ve bu durum ona yorgunluk getirir. Kul, kabz ve bast hallerinden tamamen uzak kalmaz; bu iki hal, gece ve gündüz gibi sırayla kula gelip gider. Bu döngü, bireyin manevi gelişiminin bir parçası olarak kabul edilir ve kişinin manevi dayanıklılığını artırır.⁶⁸²

İbn Acîbe, başka bir âyette⁶⁸³ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerini “kabz ve bast” hâli olarak te'vil etmiştir. İbn Acîbe müridin kalbinde, gece hükmünde olan kabz hâli ile, gündüz hükmünde olan bast hâlinin gel gitli olmasında, onun manevi tekâmülünde ilahi irade ve inâyete delil olacak âyet ve ibretler olduğunu söyler. Bu vaziyette mâsivâdan (Allah'tan başka bütün varlıklardan) yahut maddi meşguliyetlerden kalbini muhafaza eden kimse içindir.⁶⁸⁴

İbn Acîbe başka bir âyette⁶⁸⁵ geçen “الَّيْلَ وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerini de “kabz ve bast hâli” olarak tefsir etmiştir. İbn Acîbe'ye göre Yüce Allah sadece insanlar

⁶⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/203-204.

⁶⁸¹ Âl-i İmrân 3/27.

⁶⁸² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/341.

⁶⁸³ Yûnus 10/6.

⁶⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/452.

⁶⁸⁵ Yûnus 10/67.

kendisine yönelip yalvarsın diye onlara gece hükmünde olan kabz hâlini yaşattı, irfana dair hakikatleri ve rabbanî sırları da görmeleri için de gündüz hükmünde olan bast halini yaşattı.⁶⁸⁶

İbn Acîbe, “وَإِلَّا إِذَا يَغْشَىٰ نَهَا”⁶⁸⁷ bu âyetin tefsiri ile ilgili şu yorumda bulunmuştur: “Gündüzden kasıt kulun irfan sahibi olarak temkinli bir vaziyette bulunmasıdır. Gece ise kalbin gaflete düşerek Rabbinin zikrinden ve murakabesinden uzak olma hâlidir. Bu aynı zamanda kabz ve bast hâlidir.”⁶⁸⁸

İbn Acîbe’ye göre Yüce Allah, bazen kalbe kahr tecellisi ile tecelli eder ve kulu imtihan etmek amacıyla kalbini örter. Bu durumda, kulun ne şekilde davrandığına dikkat eder, daralıp sıkıntıya düştüğünde Allah'a yönelip yönelmeyeceği veya gevşeyip elindekini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalıp kalmayacağını gözlemler. Bu durum “kabz” hali olarak adlandırılır. Kabz, kalbin tutulması, kapanması ve sıkılması anlamına gelir. Kabz’ın ardından bast hali gelir; bu, kalbin açılması, rahatlaması, aydınlanması ve Allah ile huzur içinde olma durumunu ifade eder.⁶⁸⁹

Müfessirlerin gece ve gündüz ile ilgili âyetlere yüklediği sembolik anlamlar, enfüsî hâli bir tefekkür sürecinin ürünüdür. İmam Cafer es-Sâdık, geceyi akıl, gündüzü ise mârifet olarak tefsir ederken, Tüsterî geceyi nefis ve nefsu’t-tab, gündüzü ise kalbin nurları ve imanın nuru olarak yorumlamaktadır. Sülemî, geceyi insanın varlığı ve sıfatları, küfür ve isyan manalarıyla ilişkilendirirken, Kuşeyrî de gece ile gündüzü kabz ve bast hâli, sır ve birbirini takip eden hâller olarak ele alır. Kâşânî ise bu iki kavramı kalp ve nefis, cisim ve ruh, ruhâniyet ve cismâniyet, beden ve ruh gibi ikilikler üzerinden tefsir eder; burada nefis zulmeti ile ruh güneşini, nefis zulmeti ile ruh nurunu ayırt eder. Bursevî, gece ve gündüzü kabz ve bast, erkek ve kadın, beşeriyet ve ruhâniyet, heybetli iki asker, beşeriyet örtüsü ve tecelli, zât âlemi ile sükûn ve hareket vakti gibi çeşitli kavramlarla ilişkilendirirken, İbn Acîbe de benzer bir şekilde gece ve gündüzü kabz ve bast olarak ifade eder. Bu farklı yorumlar, gece ve gündüzün sadece fiziksel zaman dilimleri olmadığını, aynı zamanda insan ruhunun derinliklerine dair sembolik birer temsil olduğunu ortaya koymaktadır.

⁶⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 2/486-487. Benzer şekilde “وَإِلَّا وَالنَّهَارَ” yani “gece ve gündüz” ibarelerinin geçtiği âyetleri genellikle “kabz ve bast” şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Ra’d 13/3; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 3/8; İbrahim 14/33; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 3/63; Nahl 16/12; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 3/116; Enbiya 21/33; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 3/459; Mü’minûn 23/80; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 3/593; Nur 24/44; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 4/52; Lokman 31/29; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 4/381.

⁶⁸⁷ eş-Şems 91/4.

⁶⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 7/309.

⁶⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 7/309.

Sonuç olarak müfessirlerin gece ve gündüz ile ilgili yorumları, Kur'an-ı Kerîm'in zengin anlam dünyasını keşfetme gayreti olarak değerlendirilebilir. Gece ve gündüz, insanın manevi seyahatindeki değişik evreleri ve hâlleri temsil ederken, aynı zamanda bireyin enfûsî dönüşümüne dair ipuçları hakkında bizlere bazı bilgiler sunmaktadır. Bu yüzden müfessirlerin gece ve gündüze yüklediği sembolik anlamlar, bu kavramların sadece fiziksel gerçeklikten ibaret olmadığını, aynı zamanda insan ruhunun manevi ve enfûsî değişimini simgeleyen semboller taşıdığını göstermektedir. Yukarıda örneklerini gördüğümüz işârî/sûfî yorumlara baktığımızda, aynı âyetlere farklı anlamların verilmesi işârî/sûfî tefsir müellifinin bir âyete mana verirken belli ve sabit bir kriterinin olmadığını göstermektedir. Bu yüzden zahiri tefsire nazaran işârî tefsirin daha zengin bir anlam dünyası vardır. Burada şu hususun altını çizmekte de fayda var. İşârî/sûfî tefsir müelliflerinin âyetleri tefsir ederken kullandıkları tasavvufî kavramları herkesin anlaması mümkün değildir. Örneğin kabz ve bast hâli, sır, nefsu't-tab, zat, tecelli gibi kavramlar sûfî olmayan veya bu kavramlara aşina olmayan kimseler tarafından tam anlamıyla bilinemez. Bu yüzden müfessirin bu tefsirini bihakkın anlamak için bazı tasavvufî kavramları bilmek gerekir. Çünkü bu mezkur kavramlar tasavvufa ait özel kavramlardır. Görebildiğimiz kadarıyla da müfessirler bu kavramları tefsirlerinde açıklamayıp okuyucuya bırakmışlardır. Bu da işârî/sûfî tefsirlerin sınırlılıklarına örnek olarak verilebilir.

Sufi müfessirler tarafından genel anlamda geceye nefis, günah, cisim gibi daha olumsuz; gündüze ise kalp, hasenat, ruh gibi olumlu anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu temel farkın yanı sıra yorumlarda görülen ince farklılıklar, işârî tefsirin tabiatında olan sübjektiflikle ilgilidir. Mezkur yorumların sarîh-zahiri tefsirdeki gibi belli sabiteleri olmadığı için müfessirin kalp ve ruhuna doğan anlamların ifade edilmesinden ibarettir. Bu bakımdan yorumlar arası farklılıkların tenkit edilmesini gerektiren bir durum söz konusu olmadığı kanaatini taşımaktayız. Tabii ki Kur'an-Sünnet genel çerçevesinin dışına çıkılmadığı sürece.

2.2.2.8. Deniz ve Karaya Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an'da zikredilen kevnî âyetlerden deniz ve kara birçok âyette geçmektedir.⁶⁹⁰ Dünyamızın dörtte üçünü kaplayan okyanus ve denizler içlerindeki harika hayvan ve bitki türlerine ev sahipliği yapar. Bu nedenle Kurân-ı Kerîm okyanus ve denizlerin içindeki

⁶⁹⁰ <https://www.kuranfihristi.net/âyetleri/deniz>; <https://www.kuranfihristi.net/âyetleri/kara> Erişim: 31. 07. 2024.

canlı çeşitliliği, eşsiz bucaksız manzarası, ve rızık kaynağı olması nedeniyle önem verir. Bir çok âyette, insanlara rızık hazinesi oluşu⁶⁹¹, gemi vasıtasıyla seyahate vesile kılınması⁶⁹², derinliklerinden inci, mercan ve değerli taşların süs malzemelerinde kullanılması⁶⁹³ vb. Gibi nimetlere vurgu yapılır. Zahiri tefsir müellifleri deniz ile ilgili âyetleri tefsir ederken daha çok denizlerin fiziki keyfiyeti ile ilgili yorumlarda bulunmuşlardır.⁶⁹⁴ İşârî tefsirlerde ise deniz ve karaya bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bu başlıkta onları ele aldık, bunlardan bazılarını inceleyelim:

Sehl et-Tüsterî, Rûm sûresindeki bir âyette⁶⁹⁵ geçen “أَلْبَرُّ وَالْبَحْرُ” yani “kara ve deniz” lafızlarının tefsiri ile ilgili Yüce Allah’ın uzuvları karaya, kalbi de denize benzettiğini söyler. Ona göre Yüce Allah yeryüzünde ve denizde fesat açığa çıktı buyurmuştur. Burada uzuvları yeryüzüne, kalbi ise denize benzetmektedir. Kalbin faydasının çok olmakla birlikte riskleri de çoktur. Kalp, döngüsel yapısından, değişkenlik ve derinliğinden dolayı ‘kalp’ olarak adlandırılmıştır. Bu nedenle, Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebu Derda’ya: ‘Gemini yenile, çünkü deniz derindir’ buyurmaktadır. Tüsterî’ye göre denizin derinliği gibi, eğer kalplerdeki muameleler, çıkışı olmayan derin denizler haline gelirse ve nefis ortadan kaybolursa, uzuvlar rahatlar. Sahibi de her gün kalbinin derinliklerine bir adım daha yaklaşır ve böylelikle nefisinden uzaklaşır.”⁶⁹⁶

Sülemî, aynı âyette⁶⁹⁷ geçen “أَلْبَرُّ وَالْبَحْرُ” yani “kara ve deniz” ibarelerinin tefsiri ile ilgili Vasitî ve Tüsterî’den alıntılararak Vasitî’nin “بَرُّ” yani “kara” kavramına nefis, “بَحْرُ” yani “deniz” kavramına da kalp manasını verdiğini zikreder. Vasitî’ye göre nefsin bozulması, kalbin bozulmasıyla doğrudan ilişkilidir. Eğer bir kişi, kalbinin ıslahı için tefekkür, murakabe, helal gıda tüketimi ve edebe riayet gibi pratiklere yönelmezse hem zâhirde hem de bâtında fesat ortaya çıkar. Vasitî ayrıca “بَرُّ” teriminin zâhir olan sıfatları, “بَحْرُ” teriminin ise hakikatlerden gizlenen yönleri ifade ettiğini söylemektedir. Bu nedenle, sırlar ve zâhir olanlar arasındaki ilişki bâtın olan şeyler ile zâhir olan şeyler arasındaki farkı temsil eder. Kısaca bahr, gizli olan hakikatleri, berr ise zâhir olan hakikatleri simgeler.

⁶⁹¹ el-Mâide 5/96.

⁶⁹² Yûnus 10/22.

⁶⁹³ En-Nahl 16/14.

⁶⁹⁴ Arslan - Yetkin, “Klasik İşârî Tefsirlerde Bazı Kevnî Unsurlar ve Tabiat Olayları”, 1321-1323.

⁶⁹⁵ er-Rûm 30/41 “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu.”

⁶⁹⁶ et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 121.

⁶⁹⁷ er-Rûm 30/41 “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu.”

“ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ”⁶⁹⁸ yani “Karada ve denizde fesat ortaya çıktı” ifadesinde kara zâhir ilimle ilişkilendirilmiştir. Fasit te’viller yoluyla zâhir ilimde fesat meydana gelmiştir. Hakikat ehlinin lisanında ortaya çıkan bazı bâtıl iddialar, bâtın ehlinin şer’i olmayan ve uygun düşmeyen ileri geri iddialarını içermektedir. Bu durum, bâtının fesadı olarak değerlendirilmektedir.⁶⁹⁹

Görüldüğü gibi Vasıtî, kara kelimesini nefis, deniz kelimesini ise kalp olarak tanımlar. Ona göre, nefsin bozulması kalbin bozulmasına bağlıdır. Kalbin ıslahı için tefekkür, murakabe, helal yemek ve edebe riâyet gibi ameller önemlidir. Bu şekilde hareket edilmezse, kişinin hem zâhirinde hem de bâtınında fesat ortaya çıkar.

Sülemî, “الْبَرِّ وَالْبَحْرِ”⁷⁰⁰ âyetinde geçen “الْبَرِّ وَالْبَحْرِ” yani “deniz ve kara” ibarelerinin tefsiri ile ilgili İbn Ata ve isim zikretmeden bazı zatlardan nakille tefsir etmektedir. İbn Atâ’nın ifadelerine göre, evliyaların manevi yolculuğu kalp ile, düşmanların ise nefis ile gerçekleşmektedir. İbn Ata, ayrıca “بر” yani “kara” kelimesinin anlamının dil, “بحر” yani “deniz” kelimesinin anlamının da kalp olduğunu söylemektedir. Bu nedenle, “Sizi şevk karalarında ve kurbet denizlerinde seyir ettiren O’dur” ifadesi, Allah’ın kullarını manevi bir yolculuğa yönlendirdiğini vurgulamaktadır.⁷⁰¹

Sülemî’ye göre ise Yüce Allah’ın kullarını ve zahitleri karada, yani menziller ve dereceler aracılığıyla nefisleri ile yönlendirdiğini belirtmektedir. Buna karşılık, âriflerin ise kalpleri ile seyrettiği ifade edilmektedir. Denizlerdeki seyrin daha hızlı olduğu, zira bir aylık mesafenin bir günde alınabileceği de vurgulanmaktadır. Başka bir görüşe göre ise “بر” terimi sıfatları, “بحر” terimi ise zatta istiğrakı ifade etmektedir. Bu anlamlar, manevi yolculukların önemini ve çeşitliliğini ortaya koymaktadır.⁷⁰²

Sülemî, âyetleri seyr-u sülûk bağlamında tefsir etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde, manevi yolculuk hem “berr” hem de “bahr” sembolleri üzerinden ele alınmaktadır. “Ber” daha çok bireyin âfaki ve zâhîrî özelliklerini, yani sıfatlarını temsil ederken, “bahr” bireyin enfüsî yolculuğunu ve kalbini ifade eder. Bu semboller, bireyin manevi gelişiminin iki farklı boyutunu anlamayı sağlar: Zâhirî ameller ve enfüsî derinlik.

Evliyaların kalp ile seyri, manevi yolculuğun tefekkürî ve hızlı bir şekilde gerçekleşmesini sağlar. Kalp, tasavvufta Allah’a en yakın organ olarak kabul edilir ve kalp ile yapılan manevi yolculuk, bireyin hakikate daha hızlı ulaşmasını sağlar.

⁶⁹⁸ er-Rûm 30/41.

⁶⁹⁹ es-Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 2/95.

⁷⁰⁰ Yûnus 10/22 “Sizi karada ve denizde gezdiren O’dur.”

⁷⁰¹ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 1/297.

⁷⁰² Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 1/297.

Denizlerdeki dalgalar ve tehlikeler, manevi yolculuğun zorluklarını ve belirsizliklerini simgeler, ancak bu zorluklar bireyin manevi olgunluğa ulaşması için birer vesile olarak kabul edilir.

Sonuç olarak müfessir tarafından tasavvufi sembolizmde “berr” ve “bahr” arasındaki fark, bireyin manevi yolculuğunun farklı boyutlarını anlamak için önemli bir perspektif çerçevesinde sunulmaktadır. Bu semboller aynı zamanda bireyin Yüce Allah’a olan yakınlığını ve manevi gelişimini etraflıca anlamak için zengin bir araçtır.

Sülemî, başka bir âyette⁷⁰³ geçen “أَلْبَرُّ وَالْبَحْرُ” yani “kara ve deniz” ibarelerinin tefsiri ile ilgili olarak karanın nefis, denizin kalp anlamına geldiğini ayrıca Vasıtî’den naklen berrin sıfatlardan zâhir olanı, bahrın da hakikatlerden gizli olanı temsil ettiğini⁷⁰⁴ ifade etmektedir.

Sülemî, Neml sûresinde geçen⁷⁰⁵ “أَلْبَرُّ وَالْبَحْرُ” yani “kara ve deniz” ibarelerinin tefsiri ile ilgili olarak nefsin arzdan yaratıldığını Yüce Allah’ın burada nefsi arz diye isimlendirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca iki denizin zikir vakitleri ve gaflet vakitleri olduğunu dile getiren Sülemî’ye göre berzahtan kasıt Allah’ın tevfiği ve kalp ile nefis arasında bulunan akıldır. Bu da Yüce Allah’ın rahmetinin eseri olarak nefsin kalbe zarar vermesini engellemek için yaratılan bir latifedir.⁷⁰⁶

Sülemî, iki denizden kasıt zikir vakitleri ve gaflet vakitleri şeklinde tefsir etmiştir. Tasavvufi düşüncede, nefis ve kalp arasındaki dinamik ilişki, bireyin manevi yolculuğunu anlamak için önemli bir perspektif sunar. Nefsin arzdan yaratılması, onun dünyevi ve maddi unsurlara olan yakınlığını ifade ederken, kalbin marifet ve nur ile sabit kılınması, manevi uyanıklığı ve Allah’a yakınlığı temsil eder. Bu bağlamda, zikir ve gaflet vakitleri, bireyin manevi durumu ve Allah ile olan ilişkisini yansıtan önemli kavramlardır.

Kuşeyrî, İbrâhîm sûresindeki âyette⁷⁰⁷ geçen “الْبَحْرُ” denizi “korku ve ümit denizi” şeklinde tefsir etmiştir. Kuşeyrî, Yüce Allah’ın kalplerin göğünü akıl lambalarıyla süslediğini onda tevhid güneşi ve irfan ayının doğmasını sağlayıp kalplere korku ve ümit denizlerini saldıgını ifade etmiştir. Ayrıca ne korkunun ümide ne de ümidin korkuya ağır

⁷⁰³ el-İsrâ 17/70 “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik.”

⁷⁰⁴ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 1/392.

⁷⁰⁵ en-Neml 27/63 “Peki karaların ve denizlerin karanlıkları içinde yol bulmanızı sağlayan kim? Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen kim? Allah’tan başka bir tanrı mı? Allah, onların ortak koştuklarından çok yücedir, münezzehtir.”

⁷⁰⁶ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 2/ 94.

⁷⁰⁷ İbrâhîm 14/32 “İzni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olacak şekilde yaratan O’dur.”

basmadığını ifade ederek bunu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “şayet mü'minin korkusu ile ümidi birlikte tartılsa eşit çıkarlar.” hadisi ile birlikte zikretmiştir.⁷⁰⁸

Kuşeyrî, Firavun ve askerlerinin denizde boğulmasını anlatan âyetin tefsirinde⁷⁰⁹ Yüce Allah'ın Firavun'un kalbini küfrün denizinde boğduğu gibi, onun kendisini de fiziksel olarak denizde boğduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, âyette geçen “deniz” ifadesine de küfür denizi anlamını yüklemektedir.⁷¹⁰ Kuşeyrî böylece, Firavun'un hem ruhsal hem de fiziksel olarak küfrün etkisi altında yok olduğunu bildirmektedir.

Kuşeyrî, Lokmân sûresinde geçen bir âyetin⁷¹¹ tefsiri ile ilgili denize “takdir denizi” manasını vererek, “takdir denizlerinin dalgaları onların üzerinde çarpıştığı vakit o denizlerin kendilerini emniyet içerisinde olacakları bir sahile atmasını arzu ettiler.” şeklinde yorumlamıştır.⁷¹²

Kuşeyrî, Câsiye sûresindeki bir âyette⁷¹³ geçen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesini “takdir denizi” ve “kesin inanç denizi” şeklinde te'vil etmektedir. Kuşeyrî'ye göre denize açılan bir geminin kurtulma veya batma olasılığı kulun ilahi takdir denizlerinde Yüce Allah'a bağlılık gemisi içinde olmasıyla benzerlik taşır. Bu bağlılık gemisini inâyetin rüzgârları yönlendirmektedir. Ayrıca bu gemide tevekkül yelkenleri yükseltilmiş durumdadır. Kesin inanç denizindeki yollar açık olduğunda ve esenlik rüzgârları estiğinde, gemi güvenle yol alır. Ancak, fitnenin afetleri estiğinde, kaptanın elinde hiçbir şey kalmaz ve ilahi takdirin hükmü galip gelir.⁷¹⁴

Bu metafor, insanın manevi yolculuğunu ve Allah'a olan bağlılığını simgeler. Kulun, ilahi takdir denizlerinde yol alırken, inâyet ve tevekkül ile rehberlik edilmesi gerektiği vurgulanır. Kesin inanç ve esenlik rüzgârları, bu yolculuğun güvenli ve başarılı olmasını sağlar. Ancak, fitnenin etkileri ortaya çıktığında, insanın kendi iradesi yetersiz kalır ve ilahi takdirin hükmü belirleyici olur.

İbn Acîbe ise aynı âyette zikredilen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesini “tevhid denizi” şeklinde tefsir etmiştir. İbn Acîbe, Yüce Allah'ın zatının azametinin tecellisi olan tevhid denizini fikir gemilerini zatının tecelli denizinde ve sıfatlarının nuru içinde yüzmesi için insana musahhar ettiğini zikreder. Ona göre kâinatın içinde hapis kalmış kimse ise gökle

⁷⁰⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/253.

⁷⁰⁹ el-Kasas 28/40 “Biz de onu ve askerlerini alıp denizin içinde bıraktık. Bak işte, zalimlerin sonu nice oldu!”

⁷¹⁰ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/69.

⁷¹¹ Lokmân 31/32.

⁷¹² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/136.

⁷¹³ el-Câsiye 45/12 “Buyruğu ile içinde gemiler yüzün, lütfettiği nimetleri elde edesiniz ve şükredesiniz diye denizi istifadenize veren Allah'tır.”

⁷¹⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/390-391.

yer arasında etrafı varlıklarla perdelendiği için fikrinin tevhid denizinde yüzemez. Böylesi bir kişiye ancak zahmeti çok kazancı az olan karada seyahat yapmak kalır.⁷¹⁵

Kuşeyrî, denizi “takdir ve kesin inanç” şeklinde ele alırken İbn Acîbe ise denizi “tevhid” şeklinde yorumlamıştır. Kuşeyrî'nin vurgusu, insanın kaderine olan inancını ön plana çıkarırken, İbn Acîbe'nin yaklaşımı, varlık ve yaratıcı arasındaki birliği ve bu birliğin sağladığı ruhsal derinliği ifade etmektedir.

Kuşeyrî, “مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَتَّقِيَانِ”⁷¹⁶ âyetinde geçen “الْبَحْرَيْنِ” yani “iki deniz” ibaresinin tefsiri ile ilgili şunları zikretmiştir: “Yüce Allah kalplerde iki deniz yaratmıştır. Biri korku denizi, diğeri de ümit denizidir. Ayrıca şu yorumlar da yapılmıştır: Bu iki deniz kabz ve bast hâlidir. Heybet ve ünstür. Nefs ve kalptir. Bu bağlamda nefis tuzlu su, kalp de tatlı su denizidir. Kalp denizinden pahalı her tür cevher ve latif hal ortaya çıkar. Nefisten de her türlü kötü ahlak çıkar. İnci de bu iki denizden birinde çıkar. İkincisinden ise kalpler tarafından hiçbir kıymet verilmeyen timsah dışında bir şey çıkmaz.”⁷¹⁷

Tasavvufi düşüncede kalp, korku ve ümit arasında denge kurarak manevi yolculuğunu sürdürür. Korku denizi, kulun Yüce Allah'ın cezalandırmasından korkarak kendini disipline etmesini sağlar. Ümit denizi ise Allah'ın rahmetine ve affediciliğine olan güveni temsil eder. Kabz ve bast halleri, bireyin manevi durumlarının değişkenliğini yansıtır; kabz daralma ve sıkıntıyı, bast ise genişleme ve ferahlığı ifade eder. Heybet, Allah'ın yüceliği karşısında duyulan huşu ve saygıyı, üns ise Allah'a yakınlık ve dostluk duygularını temsil eder.

Baklî ise aynı âyette zikredilen “الْبَحْرَيْنِ” yani “iki deniz” ibaresini “kalp denizi” ve “nefis denizi” şeklinde tefsir etmiştir. Kalpte iyi ahlak denizi vardır. Ayrıca yüce makamlar denizi vardır. Mârifet ve muhabbete dair ne varsa bu denizdedir. Baklî'ye göre kalp marifetin, muhabbetin, güzel ahlakın ve yüce makamların mahallidir. Nefs ise kötü ahlakın, zulmün ve dalaletin mahalli yani denizidir. Kalp denizinin membaı lütuf âlemidir. Nefs denizinin membaı kahır âlemidir. Bu ikisi birbirine karışmaz zira aralarında akıl, tarikat ve şeriat berzâhları vardır.⁷¹⁸

Baklî, daha sonra Sehl et-Tüsterî, İbn Atâ ve Üstad dediği bir kişiden nakilde bulunarak Sehl et-Tüsterî'nin bu iki denizi kalp ve nefis olarak ele aldığını zikreder. Manevi yolculukta kalp denizi, içinde çeşitli cevherler barındıran bir alandır. Bu

⁷¹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 5/304-305.

⁷¹⁶ er-Rahmân 55/19.

⁷¹⁷ el-Kuşeyrî, *Letâifu 'l-işârât*, 3/507.

⁷¹⁸ Baklî, *Arâisü 'l-beyân*, 3/375-376.

cevherlerden ilki iman, ardından marifet ve tevhid gelmektedir. Tüsterî'ye göre nefis denizi ise, öfke, kin, haset, kibir ve cimrilik gibi olumsuz vasıflarla doludur. Bu iki deniz, birbirinden farklıdır ve karışmaz; kalp için tevfiğ ve ismet berzâhı, nefis için ise rezalet ve nıkmets barındırır.⁷¹⁹

İbn Atâ'ya göre de bu iki denizden birisi “necat denizi” olarak adlandırılan ve ona tutunanların kurtulduğu Kur'an'dır. Bu deniz, ona tutunanların kurtuluş bulacağı bir sığınak olarak tanımlanır. Cenâb-ı Hak topluca Allah'ın ipine sımsıkı sarılın demiş. Diğerisi de helak denizidir. Bu deniz, insanları olumsuz bir sona sürükleyen tehlikeleri simgeler. İbn Atâ, bu denize yönelenlerin helak olacağını ifade ederek, manevi bir uyarıda bulunmaktadır.⁷²⁰

Baklî, daha sonra Üstad dediği kişinin kalpte iki önemli deniz olduğunu zikrettiğini belirtmektedir: Biri “havf” (korku) diğeri ise “recâ” (ümit) denizidir. Ayrıca, bazıları bu iki denizi “kabz” (daralma) ve “bast” (genişleme) şeklinde tanımlarken kimisi de bu iki denizi heybet ve üns olarak tanımlamaktadır. Bu denizler, tasavvufî deneyimlerin yaşandığı saf haller, yani kalp halleri olarak ortaya çıkar. Tatlı olan deniz kalbi temsil ederken, tuzlu olan nefsi simgeler. Kalpteki her değerli cevher ve latif hal, manevi gelişimi ifade eder; buna karşın, her olumsuz davranış ve ahlaki eksiklik nefis denizinde yer alır. İnci, yalnızca kalp denizinden çıkar; bu, kalbin değerli ve saf halleriyle ilişkilidir. Nefis denizinden ise timsah gibi tehlikeli unsurlar doğar.⁷²¹ Bu benzetme, müellifin nefsi, olumsuz ve zararlı bir varlık olarak tanımladığını göstermektedir.

Baklî, Bakara sûresindeki bir âyette⁷²² geçen “بحر” yani “deniz” kelimesini “ebed ve kıdem denizleri” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre gemiden kasıt âriflerdir. Bu gemilerin denizde yürümesi ise hem ebed ve kıdem denizinde hem de sıfatlar denizinin dalgalarında âriflerin kalpleri ile gerçekleştirdikleri yolculuğu temsil ediyor. Bu yolculukta hedef marifet diyarına ulaşmak bunun içinde zat denizinin derinliklerinden bunu talep ediyorlar. Burada müridlere de faydalar vardır. Ceberutiyye olan âyetleri melekutiyye olan âyetlerden görüyorlar.⁷²³

et-Te'vilatü'n-Necmiyye'de Bakara sûresinin 50. âyetinde⁷²⁴ geçen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesinin tefsiri ile ilgili olarak farklı yorumlar yapılmaktadır: Buna göre

⁷¹⁹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/376.

⁷²⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/376.

⁷²¹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/376.

⁷²² el-Bakara 2/164.

⁷²³ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/70-71.

⁷²⁴ el-Bakara 2/50.

Kur'ân-ı Kerîm'deki ilgili âyette deniz, dünyayı; denizin suları ise dünyanın şehvet ve lezzetlerini simgeler. Hz. Mûsâ (a.s.) kalbi, onun kavmi ise kalbinin sıfatlarını temsil eder. Firavun, nefs-i emmâre, Firavun'un ailesi ise nefsin sıfatlarına işaret eder. Bu nefis ve sıfatları, Hz. Mûsâ (a.s.) ve kavmine, yani kalp ve onun sıfatlarına düşmandır. Allah'a ulaşmak isteyen kalp ve sıfatlarının önünde dünya denizi, arkalarında ise onları mahvetmek isteyen nefis gibi düşmanları vardır. Kalp ve sıfatları, Yüce Allah'a ulaşmak için dünya denizini geçmek zorundadırlar. Dünya denizinizi, ancak kalp Mûsâ'nın "Lâ ilahe illallah" asâsıyla vurularak açılacak ve orada bulunanlara izin verilecektir. Çünkü kalp, bu hususta Hz. Mûsâ'nın (a.s.) beyaz elinin gücüne sahiptir. Eğer böyle yapmazlarsa, Firavun ve taraftarlarının boğulduğu gibi dünya denizinde boğulacaklardır.⁷²⁵

Bu sembolik yorum, insanın manevi yolculuğunda karşılaşılan zorluklara işaret etmektedir. Dünya denizi, insanın dünyevi arzularını ve geçici zevklerini temsil ederken, kalp Mûsâ'sı, bu arzulara karşı koyan saf inancı ve teslimiyeti simgelemektedir. Nefs-i emmâre ve onun sıfatları, insanın içindeki düşmanlar insanın manevi yolculuğunu engellemek için sürekli bir tehdit oluştururlar.

et-Te'vilâtü'n- Necmiyye'de Nahl sûresindeki bir âyette⁷²⁶ geçen "الْبَحْرُ" yani "deniz" kelimesi "hırs denizi", "tefrika denizi" ve "ilim denizi" şeklinde tefsir edilmiştir. Yüce Allah nasıl ki zâhirde yeryüzünde Umman Denizi, Kızıl Deniz, Büyük Okyanus ve Akdeniz gibi deryâlar yarattı. O denizleri de geçmek için gemiler var etti. Benzer şekilde bâtında da insan nefsinde gam, meşguliyet, gaflet, hırs ve tefrika (ayrılık) deryâları zâhir eylemiştir. Kim onları geçmek için gemiler tâyin edip kanâat gemisine biner ise hırs denizinden zühd sahiline varır. Kim zikir gemisine binerse gaflet deryasından uyanıklık sahiline ulaşır. Kim de tevhîd gemisine binerse tefrika denizinden cemiyet sahiline ulaşır.⁷²⁷

Daha sonra âyetin işârî tefsirine geçilerek şu ifadelere yer verilir: "İçinden gaybî faydalar ve yüce mevhîbeler elde etmeniz ve ruhlarınızın kendileriyle nur ve kıymete büründüğü kalpleriniz için bir zinet olmak üzere mânâ cevherleri ve hakikat incileri çıkarmanız için ilim denizini size musahhar eden O'dur. Şeriat ve mezhep gemilerinin ilim denizinde yüzdüğünü görürsün. Bütün bunlar Allah'ın lütfunu aramanız içindir."⁷²⁸

⁷²⁵ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/162. Bursevî'nin Ruhu'l-Beyân adlı tefsir kitabında da bu yorum geçmektedir. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/133.

⁷²⁶ en-Nahl 16/14.

⁷²⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/28.

⁷²⁸ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/28. Bursevî *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* deki bu yorumu tefsirinde nakletmektedir. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/19-20.

Müfessir bu yorumu ile ilmin manevi boyutlarına ve Allah'ın ilim yoluyla sunduğu lütuflara vurgu yapar. Gaybî faydalar ve yüce bağışlar, ilim yoluyla elde edilen manevi kazançlar ve ruhsal yükselişi temsil eder. Kalplerin süslenmesi, ilmin kalp üzerinde olumlu etkisini ve manevi güzelliği ifade eder. Mânâ cevherleri ve hakikat incileri, ilim yoluyla keşfedilen önemli hakikatleri ve değerli bilgileri simgeler.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye de “وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ”⁷²⁹ âyetinde geçen “الْبَحَارُ” yani “denizler” kelimesini “mâi unsuriyet denizi” şeklinde yorumlamıştır. Müfessire göre bu denizin yakılması da ruhun bedenden çekilmesiyle oluyor.⁷³⁰

Kâşânî, Bakara sûresindeki bir âyette⁷³¹ geçen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesini “siyah madde-i cismaniye denizi” şeklinde te'vil etmiştir. Kâşânî'ye göre tıpkı toprağın yarılp bitkilerin ortaya çıkması gibi, bedenlerimiz de cismani varlıkların siyah denizini yarıp, maddi varlıktan arınmaktadır. Maddi varlığın zorunluluğu nedeniyle, maddenin bozulması durumunda nefsanî kuvvetler boğulup helak olmakta ve kişi de bu boğulma ve helak sürecine tanıklık etmektedir.⁷³²

Kâşânî'nin bu yorumu cismanî varlıkların geçici doğasına ve manevî kurtuluşun önemine işaret etmektedir. Tıpkı bitkilerin topraktan filizlenmesi gibi, insan da cismanî varlığından arınarak manevî bir yükseliş yaşamaktadır. Ancak, maddi varlıkların bozulması, nefsanî kuvvetlerin yok olmasına neden olur ve bu süreçte birey, nefsanîyetin helakine tanıklık eder. Bu durum, kişinin manevî gelişimini ve cismanî varlıklardan bağımsızlığını vurgulamaktadır.

Kâşânî, Bakara sûresinde bir âyette⁷³³ geçen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesinin yorumu ile ilgili “cismi mutlak denizi” olduğunu ifade eder. Kâşânî'ye göre ruhlar, kalpler ve akılların semalarının, nefislerin arzının yaratılışında ve bunlar arasındaki nur ve zulmet farklılıklarında ve kemâlatın kazanılmasında insanlara faydalı olmakla, cismanî varlığın denizinde seyreden beden gemisinde elbette çok büyük deliller bulunmaktadır.⁷³⁴

Bu ifadeler insanın ruhsal ve zihinsel yolculuğunun evrensel boyutlarını ve bu yolculukta karşılaşılan çeşitli durumları sembolize eder. Ruhlar, kalpler ve akılların semâları, insanın manevî ve entellektüel durumlarını temsil ederken; nefislerin arzı, insanın dünyevi ve maddi hallerini ifade eder. Nur ve zulmetin farklılıkları ise, insanın

⁷²⁹ et-Tekvîr 81/6 “Denizler kaynatıldığında”

⁷³⁰ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/277.

⁷³¹ el-Bakara 2/50 “Bir zamanlar biz sizin için denizi yarıdık, sizi kurtardık; Firavun'un adamlarını da gözünüzün önünde denizde boğduk.”

⁷³² Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/30.

⁷³³ el-Bakara 2/164.

⁷³⁴ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/64-65.

enfûsî aydınlanma ve karanlık süreçlerini yansıtır. Bu bağlamda, kemâlatın kazanılması, bireyin manevi olgunluğa ulaşma sürecini gösterir.

Kâşânî, Mâide sûresindeki bir âyette⁷³⁵ geçen “أَلْبَرُّ وَالْبَحْرُ” yani “kara ve deniz” ibaresini “âlemi ruhânî denizi”, karayı da “âlemi cismanî karası” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî’ye göre Hz. İlahî’nin ihramında, bizlere âlem-i ruhânî denizinde ilmin huzuruna erişmek, marifet ve akli bilgilerin avını yapmak helal kılınmıştır. Hak yoluna salık olanlara ebedi nimetlerin ticaretini kazanan ahiret yolculuğuna çıkan misafirlere, âlem-i ruhani denizinde faydalı ilimlerin yemeği, muamelat ve ahlakta öğrenilmesi vacip olan bir hak ve nimet olarak helal kılınmıştır. Kişi ihramda olduğu müddetçe, âlem-i cismani (maddi dünya) denizinin karasında hissedilen ve nefsanî hazların avı da o kişiye haram kılınmıştır.⁷³⁶

İbn Acîbe ise aynı âyette geçen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesini “hakikat ve mana denizi” şeklinde te’vil etmiştir. Ona göre mürid, manevi seyahatinde gayrete gelirse ve bunun nihâyetinde marifete ulaşmak için ilahi huzurun mahrem bölgesine girer ise o kişiye kara avı haramdır. Bu, hakikat denizinden, Yüce Allah’ın dışında müşahede âlemine çıkan her şeydir.

İbn Acîbe, daha sonra ilahi huzurda mahrem daireye giren bir arifin mana denizinin av ve ürünlerinden avlayıp almasının helal olduğunu zikreder. Bunlar, ilahi nurlar, sırlar veya hakikatlerdir. Onlar, ârifin ruhu ve sırrı için gıda mesabesinde olduğu gibi kendi cinsinden hak yolunda seyreden insanlar için de birer yiyecek ve gıda mesabesindedir.⁷³⁷

Görüldüğü gibi Kâşânî, denize “âlem-i ruhânî” manasını verirken İbn Acîbe ise “hakikat ve mana” anlamını vermiştir. Kâşânî, denizi “âlem-i ruhânî” olarak tanımlarken, bu terimi manevi ve ruhsal bir boyut olarak ele alır. Bu bağlamda deniz, ruhsal derinlikler ve manevi varoluşun katmanlarını simgeler. Öte yandan, İbn Acîbe, denize “hakikat ve mana” anlamını atfederek, bu terimi daha çok varoluşsal ve ontolojik bir perspektiften değerlendirmektedir. İbn Acîbe’ye göre deniz, gerçekliğin hakikatını ve manevi anlamın keşfini simgeler.

⁷³⁵ el-Mâide 5/96 “Kendinize ve yolculara geçimlik olmak üzere sulara avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı. Kara avı ise ihramda bulunduğunuz sürece size haram kılındı.”

⁷³⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/203-204.

⁷³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 2/78-79.

Kâşânî, En'âm sûresindeki bir âyette⁷³⁸ geçen “أَلْب ِر َوَالْبَجَر” kelimelerini, denize “kalp sıfatlarından ve akıl fikirlerinden ibaret bulunan deniz” karaya da “zulmet” manası vererek tefsir etmiştir.⁷³⁹

Kâşânî, başka bir âyette⁷⁴⁰ geçen “أَلْب ِر َوَالْبَجَر” yani “kara ve deniz” ibaresini te'vil ederek denize “kalp denizi” karaya da “ceset karası” anlamını yüklemiştir. Kâşânî'ye göre Yüce Allah bizler için his yıldızlarını, kara ve denizin karanlıklarında, yani “ceset karası” olarak adlandırılan fiziksel varlıkta ve “kalp denizi” olarak simgelenen manevi âlemde, yaşayışın maslahatlarına ulaşmamız ve kalp denizinde hislerimizle ilimlere sahip olarak doğru yolu bulmamız için yaratmıştır.⁷⁴¹

Kalp denizi metaforu, kişinin manevi dünyasını ve enfüsî anlamda nurlanmasını ifade eder. Hisler, bu manevi denizde ilimler kazanmak ve hakikate ulaşmak için bir rehber işlevi görür. Yaşam maslahatları, bireyin dünyevi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan bilgileri ve yetenekleri ifade eder. Bu bağlamda, hisler ve kalp, insanın ilim ve marifet yolunda ilerlemesi için Allah tarafından bahşedilmiş önemli etkenlerdendir.

Kâşânî, diğer bir âyette⁷⁴² geçen “أَلْبَجَر” yani “deniz” kelimesini “vücut bahri” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre Yüce Allah emr ve meşietî ile vücut bahrinde cereyan etmesi için beden ve ceset sefinesini insana teshir etmiştir.⁷⁴³

Kâşânî, Furkân sûresindeki bir âyette⁷⁴⁴ geçen “أَلْبَحْرَيْنِ” yani “iki deniz” ibaresini “ruh ve cisim denizleri” şeklinde te'vil etmiştir. Ona göre Yüce Allah ruh ve cisim denizlerini bir araya getirmiştir. Ruh denizi olan bu deniz; saf, lezzetli ve berrak iken, cisim denizi; değişken, bulanık ve lezzetsizdir. Ruhun cisimle imtizaç etmemesi içinde nefis-i hayvaniye berzâhını iki deniz arasında kıldı. Bu berzah, onun iki denizi birbirinden ayıran ve birinin diğerinin tecavüzünden korunabileceği bir sığınak olarak belirlendi.⁷⁴⁵

Kâşânî'nin bu yorumu ruh ve cisim arasındaki ilişkinin karmaşıklığını ve Yüce Allah'ın bu iki varlığın bölünmesi için yerleştirilmiş sınırları vurgular. Ruh denizi, manevi güvenliği ve lezzeti temsil ederken, cisim denizi, maddi dünyanın geçici ve açık doğasını simgeler.

⁷³⁸ el-En'âm 6/63 “De ki: “Karanın ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır?”

⁷³⁹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/6.

⁷⁴⁰ el-En'âm 6/97.

⁷⁴¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/16.

⁷⁴² İbrâhîm 14/32.

⁷⁴³ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/174-175.

⁷⁴⁴ el-Furkân 25/53.

⁷⁴⁵ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/336.

Bursevî, Firavun'un boğulma hadisesinin zikredildiği âyette⁷⁴⁶ onun boğulduğu denizin “helâk denizi” olduğunu söyler.⁷⁴⁷

Bursevî de aynı âyette⁷⁴⁸ geçen “الْبَحْرَيْنِ” yani “iki deniz” ibaresini Kâşîfî'den naklen “havf ve recâ” olarak açıklar. Bazı âlimler de bu iki denizi “mârifet denizi ve bilinmezlik” denizi olarak tanımlarlar. Onlara göre mârifet denizi, sıfatlar denizidir ve onun letâîfî ruhlara, kalplere ve akıllara gizlenir. Bu denizden ârifler tat alırlar. Bilinmezlik denizi ise zat denizidir ve tuzlu ve acıdır. Akıllar, kalpler ve ruhlar bu denizi kavrayamazlar, çünkü kıdem denizinde araçları işlemez; bu, bilinmezlik denizidir. Bu iki deniz arasında Allah'ın dileme perdesi yani meşîet berzahı bulunur. Bu nedenle sıfatlar denizinin ehli, zat denizine giremez. Zat denizinin ehli, sıfatlar nurlarıyla aydınlatılmıştır. Bilinmezlik denizinin ehlinin kalpleri ise sınırının karanlıklarıyla karar vermiştir. Bu iki denizin arasında avamın kalpleri yer alır ve onların kalplerine vârid olanlar ve yetişmiş sâdır olanlar hakkında bilgileri yoktur. Çünkü onlara Allah tarafından bir hitap ve cevap söz konusu değildir.⁷⁴⁹

İbn Acîbe de aynı âyette⁷⁵⁰ geçen “الْبَحْرَيْنِ” yani “iki deniz” ibaresini “şeriat ve hakikat denizi” şeklinde te'vil etmiştir. İbn Acîbe, Yüce Allah'ın şeriat denizi ile hakikat denizini birbirine saldırdığını, şeriat denizinin tatlı ve içiminin kolay olduğunu çünkü onu elde etmenin de zor olmadığını ve isteyen herkesin ona ulaşabileceğini söyler. Hakikat denizinin ise suyu tuzlu ve acıdır. Zira ona sadece, nefsinin kötü isteklerinden uzaklaştırıp acılığını tadan, bu konuda onunla mücadele eden ve nefsi manen ölüp marifetle dirilinceye kadar mücahedeyi bırakmayan kimse ulaşabilir.⁷⁵¹

Bursevî, iki denizi “havf ve recâ”, “mârifet ve bilinmezlik” ile ilişkilendirirken, bu kavramların insanın manevi yolculuğundaki rolüne dikkat çeker. “Havf” (korku) ve “recâ” (umut) arasındaki denge, bireyin Allah'a olan bağlılığında ve ibadet anlayışında kritik bir yer tutar. Mârifet, bilginin mana boyutundaki derinliğini ifade ederken, bilinmezlik ise insanın varoluşsal sorgulamalarında karşılaştığı belirsizlikleri simgeler.

Öte yandan, İbn Acîbe'nin iki denizi “şeriat ve hakikat” olarak ele alması, dini ve tasavvufi bilgidaki katmanları ortaya koyar. Şeriat, dinin pratik boyutunu ve toplumsal

⁷⁴⁶ el-Enfâl 8/54 “Firavun hânedanıyla onlardan öncekilerin yapa geldikleri gibi bunlar da rablerinin âyetlerini yalanladılar, biz de günahları yüzünden onları helâk ettik. Firavun hânedanını da suya gömdük. Bunların hepsi hak hukuk tanımaz kimselerdi.”

⁷⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/360.

⁷⁴⁸ el-Furkân 25/53.

⁷⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/229-230.

⁷⁵⁰ el-Furkân 25/53.

⁷⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/110.

düzeni sağlarken, hakikat ise bu pratiğin ötesinde, bireyin enfüsî deneyimlerini ve manevi gerçekleri ifade eder. İbn Acîbe'ye göre, birey bu iki deniz arasında bir yolculuğa çıkarak, şeriatın rehberliğinde hakikate ulaşmayı hedefler. Bursevî'nin yaklaşımı, bireyin duygusal durumlarını ve bilgi arayışını ön plana çıkarırken; İbn Acîbe, dinî pratiğin ve enfüsî tecrübenin birleşimini ele alarak daha bütünsel bir bakış açısı sunmaktadır. Bu iki perspektif, tasavvufî düşüncenin zengin anlam dünyasını gözler önüne sermektedir.

Bursevî, Fâtır sûresinde bir âyette⁷⁵² geçen “الْبَحْرَانِ” yani “iki deniz” ibaresinden kastedilen tatlı ve tuzlu denizin mü'min ve kâfire karşılık bir darb-ı mesel olarak verildiğini söyler. Nasıl ki iki denizin tadı bir değildir. Aynı şekilde mü'min ve kâfir de aynı değildir. İmanın tadı irfanın pak temizliğine benzer. İsyanın acılığı da küfrün ve tuğyanın bir nevi acı denizidir. Bursevî, daha sonra Ebü'l-Leys Semerkandî'den rivâyetle tatlı denizin ruha, onun güzel sıfatlarına ve rabbânî vâridât meşrebine işaret ettiğini, tuzlu deniz ile de nefse, kötü sıfatlarına ve şehvât-ı hayvâniyye meşrebine işaret ettiğini zikreder.

Bursevî, ayrıca *Keşfü'l-Esrâr*'dan nakille bu iki denizin misalinin kul ile Allah arasında da mevcut olduğunu söyler. Bu iki denizden biri helâk denizi, diğeri necat denizidir. Bazı mârifet ehli de “وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ” yani iki deniz birbirine eşit olmaz âyetini işârî olarak şu şekilde tefsir etmişlerdir:

“İki vakit de birbirine eşit değildir. Çünkü biri “bast” hâlidir; sahibi ravhtadır/ruhtadır. İkincisi de “kabz” halidir; sahibi uykudadır /Nuh'tadır. Biri “fark” halindedir ki sahibi ubûdiyetle vasıflanmıştır. Diğeri de cem' halindedir sahibi rubûbiyeti şühûd makamındadır.”⁷⁵³

İbn Acîbe, Yûnus sûresindeki bir âyette⁷⁵⁴ geçen “الْبَحْرَ” yani “deniz” kelimesinin “tevhid denizi” olduğunu zikretmiştir. Ona göre ilim denizine dalan kimse, enaniyet ve kendini görme hastalığından kurtaracak bir mürşidi kâmil ile birlikte olmazsa boş iddialara ve zındıklığa dalar.⁷⁵⁵

İbn Acîbe, başka bir âyette⁷⁵⁶ geçen “الْبَحْرَ” denizin “tevhid denizi” olduğunu Yüce Allah'ın emriyle tevhid denizinde ve birlik fezasında yüzen fikir gemilerini onlara musahhar ettiğini söyler.⁷⁵⁷

⁷⁵² Fâtır 35/12.

⁷⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/330-332.

⁷⁵⁴ Yûnus 10/90.

⁷⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/497.

⁷⁵⁶ İbrâhîm 14/32.

⁷⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/63.

İbn Acîbe, İsrâ sûresindeki bir âyette⁷⁵⁸ geçen “الْبَحْرُ” yani “deniz” kelimesinin “hakikat denizi” olduğunu zikretmiştir. İbn Acîbe, Yüce Allah’ın huzurunda vuslatı aramak için vahdet denizinde fikir gemilerini yüzdürenin Rabbimiz olduğunu zikreder. Daha sonra kişiyi hakikat denizi bürüyüp zât-ı bârînin tecellileri içine kişi daldığında O’nun haricindeki her şey kişiden çekip alınır.⁷⁵⁹ Yorumunda bulunmuştur.

İbn Acîbe, Nûr sûresinde bir âyette⁷⁶⁰ geçen “بَحْرٌ” yani “deniz” kelimesini “hevâ denizi” şeklinde tefsir etmiştir. İbn Acîbe’ye göre dünyaya sıkı sıkıya bağlı kalan ve hevâsını (kötü arzularını) ilah edinen kişi, dalgalı bir denizde karanlıklar içinde kalmış bir kimseye benzer. Bu kişinin içinde bulunduğu durum, hevâ denizidir.

İbn Acîbe, Neml sûresinin bir âyetinde⁷⁶¹ geçen “الْبَحْرَيْنِ” yani “iki deniz” ibaresinin de “şeriat ve hakikat denizi” olduğunu zikretmiştir. Yüce Allah bu iki deniz arasına karışmalarını önlemek için akıl nurunu perde olarak bırakmıştır. Bu akıl uyanık iken hakikat ile şeriatın hakkını verip onları birbirlerinden ayırt eder.⁷⁶²

Müfessirlerin deniz ve karaya atfettikleri sembolik anlamlar, çeşitli yorum ve perspektifler sunmaktadır. Örneğin, Tüsterî, denizi kalp, uzuvlar ve helâk ile ilişkilendirirken, karayı lisan, nefis ve şevk gibi unsurlarla tanımlamaktadır. Sülemî, karayı organlar ve sıfatların dışavurumu olarak değerlendirirken, denize zikir, gaflet vakitleri ve kurtuluş gibi anlamlar yüklemektedir. Kuşeyrî ise denizle korku, ümit, kalp, takdir ve heybet gibi kavramları ilişkilendirirken, karayı kabz ve bast, necat ve helâk gibi durumlarla bağdaştırmaktadır. Baklî, denizi ebediyet, kıdem ve unsuriyet ile tanımlarken, Kâşânî, denizi cism-i mutlak, âlemî ruhânî ve akıl ile ilişkilendirirken, karayı âlemi cismânî ve ceset olarak ele almaktadır. Bursevî, denize dünya, helâk, ilim, tefrika ve bilinmezlik gibi anlamlar atfederken, İbn Acîbe, denizi hevâ, şehvet, hakikat ve tevhid, hükümler ve şeriat kavramlarıyla yorumlamaktadır.

Mezkûr örneklere baktığımızda aynı manaları veren müfessirlerin birbirlerinden etkilendiklerini söyleyebiliriz. Örneğin Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî ve Kâşânî denize kalp, karaya nefis manasını, Sülemî, Kuşeyrî ve Bursevî denize helâk anlamını, Kuşeyrî ve Bursevî denize havf ve recâ manalarını vererek tefsir etmişlerdir. Ayrıca aynı kavrama farklı anlamlar yüklediklerini de görmekteyiz. Bu durum, müfessirlerin hem metinler arası etkileşimlerini hem de aynı kavramlar etrafında nasıl farklı yorumlar geliştirdiklerini

⁷⁵⁸ el-İsrâ 17/67.

⁷⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 3/215-216.

⁷⁶⁰ Nûr 24/40.

⁷⁶¹ en-Neml 27/61.

⁷⁶² İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 4/208.

göstermektedir. Dolayısıyla, bu müfessirlerin eserleri, sadece bireysel yorumlar değil, aynı zamanda kolektif bir düşünce geleneğinin parçası olarak da değerlendirilebilir. Müfessirlerin aynı âyete farklı sembolik anlamlar yüklemeleri işârî/sûfî tefsirin doğasının bir gereğidir. Zira âyetleri yorumlarken takip ettikleri sabit bir usûl ve kriterleri yoktur. Bu da onu zahir tefsirlerden ayıran en bariz özelliğidir. İşârî tefsir adından da anlaşıldığı gibi Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerindeki bir takım işâretlere isnad edilen zannî yorumlardan meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bu tür yorumlar, kesinlik ifade eden ve bağlayıcılığı olan ve kendileri ile amel edilen yorumlar değildir. İşârî tefsirler ise müfessirin kalbine doğan, işaretler, yaşadığı manevi tecrübeler neticesinde kalbine doğan sırlar ve bunlara dayanan anlamlardır. Yani indi ve şahsi yorumlarıdır. Bu nedenle müfessirlerin âyetlere farklı anlamlar yüklemeleri yaşadıkları manevi tecrübenin farklılığındandır. Bu yorumlar Kur'an'ın zahiri tefsiri ile çelişmedikten sonra bir sakıncası yoktur. Aksine bizlere bu anlamda zengin bir anlam yelpazesi sunarlar. Belki de bu işârî tefsirin doğasını belgeleyen bir delil hükmündedir.

2.2.2.9. Toprağa Yüklenen Sembolik Anlamlar

Arapça “تراب” “toprak” anlamına gelmektedir. Kişinin fakirliğinden dolayı toza, toprağa bulanmış olduğunu ifade etmek için “تربة” teribe kelimesi kullanılmış, “تراب” turâb kelimesiyle aynı kökten gelen “متربة” metrabe, “fakirlik sebebiyle toprağa yapışık gibi olan fakir” kimsenin adı olmuştur. Bu yüzden kelimenin kökeninde “toprak” anlamı yerleştirilmiştir.⁷⁶³ Kur'an'da “تراب” kelimesi on yedi yerde geçmektedir.⁷⁶⁴

Kur'ân'da “toprak” kavramı, farklı bağlamlarda ve çeşitli anlam katmanlarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda, “said” ve “arz” terimleri de toprak anlamında kullanılmaktadır. Bu terimlerin, metin içindeki işlevleri ve sembolik anlamları, Kur'ân'ın ekolojik ve ontolojik perspektiflerini anlamada önemli bir rol oynamaktadır. Toprak hem fiziksel bir varlık olarak hem de metaforik bir öge olarak, insan ve evren arasındaki ilişkilerin inşasında merkezi bir konumda yer almaktadır. Bu kavram, câhiliye döneminde kızların gömüldüğü yeri ifade etmekle birlikte toprak terimi, inkârcıların yeniden dirilişini inkâr etme temennilerinde de öne çıkarır. Bu şekilde, Hz. Îsâ'nın Hz. Âdem gibi babasız ve topraktan yaratıldığı,⁷⁶⁵ Yüce Allah'ın kudret ve kuvvetinin sonsuzluğuna işaret

⁷⁶³ İsfehânî, *el-Müfredât fî ğeribi'l-Kur'an*, 165; ez-Zebidî, *Tac'ul arus*, 2/62-63.

⁷⁶⁴ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l müfehres li elfazil Kur'an'il-Kerim* (Kahire: Matbaatu Darûl- Kütübi'l-Mısriyye, 1364), 187-188.

⁷⁶⁵ Âl-i İmrân 3/59.

ederken, onun ilah edinilmemesi mesajı verilir. Aynı zamanda çamurdan yaptığı kuş heyetinin canlanması⁷⁶⁶ mucizesinde, Firavun'un isteğinde ve Hz. Lut'un (a.s.) kavminin helâkinde⁷⁶⁷ de toprak zikredilmiştir.

Firavun'un ilahi kudrete karşı yükselme çabasıyla tuğlalardan inşa ettirdiği yapı, insanın kibir ve güç gösterisini gösterirken, Lût kavminin helâkinde kullanılan taşlar, aynı maddeden olmalarına rağmen, İlahi adaletin farklı tezahürlerini temsil eder. Bu durum, yaratılışın ve her şeyin sonundaki dönüşün kaçınılmazlığına dikkat çeker. Toprak, aynı zamanda insanın yaratılış kaynağı olarak, yeniden dönüşünü kabul etmek istemeyen inkârcıların toprak gibi verimli bir hayatı isteyerek pişmanlıklarını da sembolize eder.⁷⁶⁸

İşârî/sûfî tefsir müfessirleri tefsirlerinde toprağa bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir.

Tüsterî, “وَأَلِّزْ رِضَ ذَاتِ الصَّدْعِ”⁷⁶⁹ âyetini bâtinî anlamında “günahtan sonra pişman olup dönen kalbe andolsun” şeklinde tefsir etmektedir.⁷⁷⁰

Kâşânî, “وَإِنَّا لَنَجْعَلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا”⁷⁷¹ âyetinde geçen “صَعِيدًا” yani “toprak” kelimesine “arz-ı nefis” manasını vermiştir. Kâşânî Yüce Allah'ın kendi sıfat tecellisi ile “arz-ı nefisde” olan sıfatları kurutup, otsuz dümdüz bir yer yapacağını zikreder. Diğer bir ifadeyle nefis ve sıfatının mevt-i hakiki ile veya mevt-i tabii ile yok edileceği de söylenir.⁷⁷²

Kâşânî, başka bir âyette⁷⁷³ geçen “أَلِّزْ رِضَ” -ki burada toprak anlamında kullanılmış- yani toprak kelimesini “nefis arzı” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre “nefis arzı” cehaleti nedeniyle ölmüştür. Bu durumda, nefsin içinde gerçek kemâlat ve faziletlerin olmadığı görülür. Ancak, ölmüş olan bu nefse, ruh semasının ilim suyu indirildiğinde hayatı hakikiye ile canlanıp makamlar ve meratipte yükselerek terakki eder.⁷⁷⁴

Bursevî, Fâtır sûresindeki bir âyette⁷⁷⁵ geçen “تُرَابٌ” yani “toprak” kelimesinin mütevacizliği simgelediğini ifade etmektedir. Bursevî, Yüce Allah'ın mütevâzi ve alçak gönüllü olmaları için Âdemoğullarını topraktan yarattığını. Ancak onların böbürlenip

⁷⁶⁶ Âl-i İmrân 3/49.

⁷⁶⁷ Hûd 11/82-83.

⁷⁶⁸ Yavuz Kurt-Orhan İyibilgin, “Kur'an'da Toprak Kavramı”, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (ts.), 53-76.

⁷⁶⁹ et-Târik 86/12 “Yarılan çatlayan toprağa and olsun.”

⁷⁷⁰ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 191.

⁷⁷¹ el-Kehf 18/8 “Ve biz oradaki her şeyi mutlaka kupkuru bir toprak yapacağız.”

⁷⁷² Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/223.

⁷⁷³ el-Hac 22/5.

⁷⁷⁴ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/301.

⁷⁷⁵ Fâtır 35/11.

kibirlandiklerini zikreder. Ayrıca Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) kalbinde zerre kadar kibir olan kişinin asla cennete giremeyeceğini bildiğini dile getirir.⁷⁷⁶

Bursevî, *Bahru'l-hakâik* adlı eserden nakille ayrıca toprağa “gönül toprağı” manasını vermiştir. Gönül toprağının inâyet suyuyla dirildiğini ruhlar ondan gıdalansınlar diye de ondan tâat dânelerinin çıkarıldığını ve ondan zikir hurmaları ve şevk üzümlerinden/asmalarından bahçeler yapıldığını zikreder.⁷⁷⁷

İbn Acîbe, Secde sûresinde bir âyette⁷⁷⁸ geçen “أَنَّ رِضَّ الْجَزْرِ” yani “kupkuru toprak” ibaresini cehalet ve gafletle ölmüş olan kalplere benzetmiştir. İbn Acîbe kendisiyle kalplerin dirildiği manevi suyun gaflet ve cehalet sebebi ile ölmüş olan kalplere şeyhlerin eliyle gönderildiğini ifade eder.⁷⁷⁹

İbn Acîbe, başka bir âyette⁷⁸⁰ geçen “أَنَّ رِضَّ الْمَيِّتَةِ” yani “ölü toprak” ibaresini “cehaletle ölmüş nefis” şeklinde te'vil etmiştir. Ona göre cehaletle ölen nefis, onlar için bir delil teşkil eder; bu nefis ilimle dirilir ve ondan ledünnî ilimler çıkar. Bu ilimler, kalplerin ve ruhların gıdasını alarak güçlenmesine vesile olur. Üstelik hakikat ve şariat meyvelerinden oluşan marifet cennetleri bu nefis içinde oluşturulmuştur. Hikmetin pınarları bu cennetlerde coşar ve akar. Bu dönüşüm, mücadele ve riyazet yoluyla, kendi çabalarının bir ürünü olarak manevi meyvelerin elde edilmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu çabalar, müşahede meyvelerinin ortaya çıkmasına da vesile olur.⁷⁸¹

Yukarıda da görüldüğü gibi işârî ve sûfî tefsirlerde, toprak kavramına bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Tüsterî, günah ve hırsın köklerinin toprakta yattığını vurgularken, bu durumun insanın manevi gelişimini engellediğine dikkat çeker. Kâşânî ise toprak aracılığıyla nefsin cehaletini simgeler; bu, insanın enfüsî anlamda dönüşüm sürecinde cehaletten kurtulması gerektiğini gösterir. İbn Acîbe, cehaletle ölmüş kalpleri “ölü toprak” olarak tanımlayarak, ilimle bu kalplerin yeniden canlanabileceğini belirtir. Bu, insanın manevi gelişiminin bir parçası olarak, bilginin ve öğrenmenin hayati önemini ortaya koyar. Bursevî, toprağın mütevaziliğini ön plana çıkararak, insanların kibirlenmemesi gerektiğini hatırlatır. Toprak, alçakgönüllülüğün ve sadeliğin bir sembolü olarak, insanın özünü unutmaması gerektiğini ifade eder.

⁷⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/326-327.

⁷⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/394.

⁷⁷⁸ es-Secde 32/27.

⁷⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/401.

⁷⁸⁰ Yâsîn 36/33.

⁷⁸¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/569.

Sonuç olarak, toprak kavramı işârî/sûfî tefsirlerde hem maddi hem de manevi boyutlarıyla insanın varoluşunu ve gelişimini etkileyen sembolik bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, toprak üzerinde düşünmek, insanın enfûsî yolculuğunda önemli bir yere sahip olabilir.

2.2.2.10. Semâvât ve Arza Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerim'de semâ ve arz kavramları birçok âyette birlikte zikredilmiş olup işârî tefsir müellifleri de genel olarak ikisini birlikte ele aldıkları için biz de bu iki kavramı birlikte ele alacağız.

Sözlükte “yükseklik” manasını ifade eden bir isim olan “semâ”; “bulut, evin tavanı, yağmur, yüksekte olan her şey, gök, atın sırtı”⁷⁸² gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da 120 defa “السماء” kelimesi, 190 defa da “السموات” kelimesi geçmektedir.⁷⁸³ Kur'ân-ı Kerim'de “semâ” kelimesi çoğunlukla “gökyüzü” manasında kullanılmaktadır. Bu kelime bazen müennes ve müzekker, bazen de müfred ve cemi' kalıbıyla kullanılmıştır.⁷⁸⁴

İslâm tefekküründe kâinat ve varlığın çok önemli bir unsuru olan semâ birçok ilim dalının araştırma sahasına girmektedir. Örneğin Yeryüzünün herhangi bir noktasından yukarı doğru bakıldığında uzay boşluğundaki gök cisimleri de dâhil görülen tüm uzaklıklar semanın, astrofizik, astronomi ve kozmoloji gibi ilimlerin konusunu teşkil eden fizikî boyutunu meydana getirmektedir.⁷⁸⁵

İnsanoğlunun ve diğer canlıların üzerinde yaşamı sürdürdüğü fiziki dünya İslâm literatüründe genelde “arz” kelimesiyle ifade edilmektedir. Eski sözlüklerde “arz” kelimesine “semânın mukabili cisim”⁷⁸⁶ “aşağıdaki her şey”⁷⁸⁷, “insanların üzerinde bulunduğu yer”⁷⁸⁸ kara parçası, “acem arzı, arap arzı” anlamlarında da

⁷⁸² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1414); Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğeribi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Dimaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem ed- Dâru's-Şamiyye, 1412), 467.

⁷⁸³ Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemul müfehres li elfazil Kur'an'il-Kerîm*, 467.

⁷⁸⁴ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 427.

⁷⁸⁵ Abdurrahman Aydın, “Sema ve Arz Kavramlarının İşârî Tefsirlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2, Güz 2020, 1352.

⁷⁸⁶ Hüseyin Ahmed b. Zekeriya İbn Faris, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, *Mu'cemû mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: el-Ceyl, 1389), 1/80; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 73.

⁷⁸⁷ Mecdüddin Muhammed b. Yakub Firuzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît* (Beyrut/Lübnan: Müessetü'r-Risale, 1426), 636.

⁷⁸⁸ er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, 7/111.

kullanılmaktadır.⁷⁸⁹ Kur'an'da arz kelimesi 468⁷⁹⁰ yerde geçmektedir. Bazen toprak,⁷⁹¹ kimi zaman ülke,⁷⁹² bazı âyetlerde de Mekke, Mısır, Filistin, kutsal topraklar (arz-ı mukaddes)⁷⁹³ gibi şehir ve coğrafi bölgeler anlamında kullanılmaktadır. En çok da yeryüzü manasında zikredilmektedir.⁷⁹⁴

İşârî/sûfî tefsir müellifleri semâ ve arzın geçtiği âyetlere bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Bu başlıkta onları inceleyeceğiz:

Tüsterî, Zümer sûresindeki bir âyetle⁷⁹⁵ geçen “أَلَّوْضُ” yani “yeryüzü” kelimesine “kalp” manasını vererek tefsir etmektedir. Tüsterî'ye göre âyet-i kerîmede kastedilen mana şudur: “Kalplerin anahtarları onun elindedir.”⁷⁹⁶

Tüsterî, farklı âyetlerde geçen “arz” kelimesini de “mü'minlerin kalbi”, “nefs-i tabî”, “kalp”; “semâ” kelimesini de “rûh-u Muhammedî şeklinde açıklamaktadır.⁷⁹⁷

Sülemî, Bakara sûresindeki bir âyetle⁷⁹⁸ geçen “الْأَسْمَاءُ” yani “gökyüzü” lafzına “örtü” manası vererek te'vil etmiştir.⁷⁹⁹

Başka bir âyetle⁸⁰⁰ zikredilen “وَالْوَالِدَيْنِ وَرِضَىٰ” yani “semâvât ve arz” ibarelerini

“ârifler ve yüz çevirenler” şeklinde yorumlamaktadır. Sülemî, âriflerin isteyerek, yüz çevirenlerin de istemeyerek yani kerhen secde ettiklerini söyleyerek semâvât ve arzı ârifler ve yüz çevirenlere benzetmektedir.⁸⁰¹

Sülemî, diğer bir âyetle⁸⁰² zikredilen “وَالْوَالِدَيْنِ وَرِضَىٰ” yani “semâvât ve arz”

ibarelerini “semâvâtın marifeti” ve “hizmet arzı” olarak yorumlamaktadır.⁸⁰³

⁷⁸⁹ Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tac'ul arus min cevâhiri'l-kamus* (Kuveyt: Dâru'l Hidâye, 1431/2010), 2/194.

⁷⁹⁰ Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemul müfehres*, 26-32.

⁷⁹¹ Yâsîn 36/33, Nuh 71/17.

⁷⁹² Tâhâ 20/57, A'raf 7/110.

⁷⁹³ Yûsuf 12/21, el-Mâide 5/21, İbrâhîm 14/14, el-İsrâ 17/104.

⁷⁹⁴ el-Bakara 2/164, en-Neml 27/61, el-Câsiye 45/5, el-Hâkka 69/14.

⁷⁹⁵ ez-Zümer 39/63 “Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur.”

⁷⁹⁶ et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 135.

⁷⁹⁷ ez-Zümer 39/69 “Yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanır.” Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 135; el-Hadîd 57/4 “Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden O'dur.” Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 161; Abese 80/26 “Sonra toprağı yardıkça yardık.” Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 187; Tarık 86/1 “Gökyüzüne ve Tarık (sabah yıldızına) and olsun”, Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 191.

⁷⁹⁸ el-Bakara 2/22 “Rabbimiz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır.”

⁷⁹⁹ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/52.

⁸⁰⁰ er-Ra'd 13/15 “Yerde ve semâvatta olanlar gölgeleriyle sabah ve akşam ister istemez Allah'a secde ederler.”

⁸⁰¹ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/330.

⁸⁰² el-En'âm 6/1 “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur.”

⁸⁰³ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/192.

Sülemî, Fussilet sûresinde bir âyette⁸⁰⁴ geçen “الْأَسْمَاءُ” yani “gökyüzü” kelimesine İbn Ata’dan nakille “kalp” manasını vermiştir. Sülemî, ayrıca âriflerin kalplerinin marifetin nurlarıyla süslendirilmiş olduğunu ve onların tevhidin zıyası ve hidâyetin kandili olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁵

Kuşeyrî ise İbrahîm sûresindeki bir âyette⁸⁰⁶ zikredilen “الْأَسْمَاءُ” yani “gökyüzü” lafzını “kalplerin semâvâtı” şeklinde te’vil etmektedir. Kuşeyrî’ye göre Allah kalplerin göğünü akıl lambaları ile süsleyerek onda irfan ayının ve tevhid güneşinin doğuşuna vesile olmaktadır.⁸⁰⁷

Kuşeyrî, başka bir âyette⁸⁰⁸ zikredilen “الْأَسْمَاءُ” yani “gökyüzü” kelimesini “kalplerin semâsı” şeklinde tefsir etmektedir. Kuşeyrî’ye göre semâvât görülen varlıklar arasında aydınlık iken yeryüzü de ikamet için tahsis edilen bir yerdir. Benzer şekilde nefisler içinde ibadet mahalli olan yerler vardır. Kalplerin semâsında ise aklın yıldızları, ilmin ayları, irfan ve tevhid güneşleri vardır.⁸⁰⁹

Rûzbihân Baklî, Bakara sûresindeki bir âyette⁸¹⁰ zikredilmiş olan “الْأَسْمَاءُ” “gökyüzü” kelimesine “baş ve ruh” “الْأَرْضُ” “yeryüzünü” de “suret ve kalp” şeklinde te’vil etmektedir.⁸¹¹

Kâşânî, Bakara sûresinde zikredilmiş olan bir âyette⁸¹² “الْأَسْمَاءُ” yani “gökyüzünü” “ruhların semâsı” “الْأَرْضُ” “yeryüzünü” de “nefislerin arzı” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî’ye göre Yüce Allah, insanların nefislerinin arazisini döşedi. Bu arazinin üzerinde ise ruhsal boyutları temsil eden semâlar inşa etti. Bu ruhsal semâlardan, tevhid anlayışının eylemlerine dair bir bereket olarak “tevhid-i efal” yağmurunu indirdi. İnsan kalpleri, sabır, şükür ve tevekkül gibi erdemlerin meyvelerini elde edebilmesi için bu tevhid yağmuru ile beslendi; böylece nefislerin arazilerinde ibadet, güzel ahlak ve amel bitkilerini çıkardı.⁸¹³

Kâşânî, farklı âyetlerde geçen “semâ ve arz” kavramına “cesed/ecsad arzı”, ervâh semâsı”, “cisimler/ecsam”, “ervâh âlemi” şeklinde tefsir etmiştir.⁸¹⁴

⁸⁰⁴ Fussilet 41/12 “Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk.”

⁸⁰⁵ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 2/216.

⁸⁰⁶ İbrahîm 14/32.

⁸⁰⁷ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/253.

⁸⁰⁸ el-Enbiyâ 21/32 “Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık.”

⁸⁰⁹ el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/501.

⁸¹⁰ el-Bakara 2/164.

⁸¹¹ Baklî, *Arâisü’l-beyân*. 1/70-71.

⁸¹² el-Bakara 2/22.

⁸¹³ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşâniyye*, 1/16.

⁸¹⁴ el-Bakara 2/107, Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşâniyye*, 1/48; el-Bakara 2/116, Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşâniyye*, 1/50; Âl-i İmrân 3/5, Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşâniyye*, 1/100.

Kâşânî, görüldüğü gibi semâvât ve arzın geçtiği âyetlere genelde âlemi ervah, âlemi ecsad, âlemi cisim, ruh semâsı gibi benzer manalar vermiştir.

Bursevî ise A'râf sûresinde bir âyette⁸¹⁵ geçen “أَلْسَمُ يَوْتِ وَأَلَّ رَضُ” yani “gökyüzü ve yeryüzü” ibarelerinin tefsiri ile ilgili insanın bedeninin yeryüzü, kafasının gökyüzü, kalbinin arş ve sırrının da kürsî yerinde olduğunu bildirmektedir.⁸¹⁶

Bursevî, başka bir âyette⁸¹⁷ geçen “أَلْسَمَاءُ” yani “gökyüzü” kelimesinin “kalp semâsına”, “أَلَّ رَضُ” yani “yeryüzü” kelimesinin de “beşeriyet ve nefis-i emmâre arzına” işaret ettiğini ifade etmektedir. Bursevî kalp semâsında ihlâs, yakîn, sıdk ve muhabbet nurunun, beşeriyet ve nefis-i emmâre arzında ise yalan, şek, şirk ve dünya hırsı karanlığının olduğunu zikreder. Daha sonra yüce Allah'ın kalp sahiplerinden belâ ve sıkıntıları giderip onlara güzel nimetler bahşettiği ifade edilir. Belâ ve sıkıntıları da nefis sâhiplerinin üzerine indirip ve onların şikâyetlerini de işitmediği bildirilir.⁸¹⁸

Bursevî, diğer bir âyette⁸¹⁹ geçen “أَلْسَمَاءُ” yani “gökyüzü” kelimesini “nefis semâsı” şeklinde te'vil etmiştir. Bursevî, Yüce Allah'ın nefsin semâsında duyu organlarının burçlarını yarattığını zikretmiştir.⁸²⁰

İbn Acîbe, Bakara sûresindeki bir âyette⁸²¹ geçen “أَلْسَمَاءُ” yani “gökyüzü” kelimesini “kalp semâsı ve melekût semâsı”, “أَلَّ رَضُ” yani “yeryüzü” kelimesini de “nefis toprağı” şeklinde tefsir etmiştir. İbn Acîbe'ye göre Yüce Allah nefis toprağını din ilimlerinin neşvünema bulması için bir zemin yaptı. Kalp semâsını hakikat sırları için bir tavan yaptı. Melekût semâsından da nefislerin canlandığı ve ilahi huzurdan gelen feyizle hayat bulup coştığı manevi gayb suyu indirdi. Bu sayede ledünnî ilimlerin güzel halleri ve rabbani sırların semereleri ortaya çıktı; onlardan da hakkı dinleyenleri besleyecek ve hak yolcularının sırlarını eyleme geçirecek manevi gıdalar elde edilmiştir.⁸²²

İbn Acîbe, başka bir âyette⁸²³ geçen “أَلْسَمُ يَوْتِ وَأَلَّ رَضُ” yani “gökyüzü ve yeryüzü” ibarelerini “ruhlar semâsı” ve “nefis arzı” şeklinde açıklamaktadır. Ona göre Yüce Allah ruhlar semâsını zatının ve sıfatlarının nurlarının parlama mahalli ve rububiyetinin

⁸¹⁵ el-A'râf 7/54.

⁸¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/175.

⁸¹⁷ el-Hac 22/70.

⁸¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/59.

⁸¹⁹ el-Furkân 25/61.

⁸²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/237.

⁸²¹ el-Bakara 2/22.

⁸²² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/87.

⁸²³ el-En'âm 6/1.

azametinin tecelli yeri, nefis arzını da ilahi takdirlerin tasarruf yeri ve kulluk edeplerinin zuhur mahalli olarak yaratmıştır.⁸²⁴

İbn Acîbe, “يَا رِضُّ أَبْلَعِي مَاءَكَ وَ يُسَمِّأُ أَفْلَحِي”⁸²⁵ âyetinde geçen “ارض” yani “yeryüzü” kelimesine “nefis toprağı”, “سَمَاء” yani “gökyüzü” kelimesine de “vâridâtlar semâsı” manasını vermiştir. İbn Acîbe’ye göre âyetin te’vili şöyledir: “Ey nefis toprağı, suyunu çek ve sakın ol! Ey vâridâtlar semâsı, suyu tut”. Böylece su çekilir ve manevi halin heyecanı azalıp iş dengeli bir şekilde bitirilir. Fikir gemisi de akıl dağında karar kılar.⁸²⁶

Yukarıda belirtilen tefsir örneklerinde görüldüğü gibi müfessirler semâvât ve arz kavramlarına çeşitli sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Tüsterî, arzı kalp olarak yorumlarken, müminlerin kalbini ve nefsin tabiatını temsil ettiğini belirtir; semâyı ise rûh-u Muhammedî olarak tanımlar. Sülemî, semâyı bir örtü olarak değerlendirmiş ve âriflerin bu örtü aracılığıyla semâvâtın mârifetine ulaşacaklarını ifade etmiştir. Arzı ise hizmet arzı ve yüz çevirenlerin durumu olarak tefsir eder. Kuşeyrî, semâyı kalplerin semâvâtı ve ruhların semâsı olarak tanımlarken, Baklî, semâyı baş ve ruh ile ilişkilendirirken, arza suret ve kalp manalarını atfeder. Kâşânî de benzer bir şekilde semâyı ruhların semâsı, ervâh semâsı ve cisimler ile ervâh âlemi olarak yorumlamaktadır. Bursevî, semâyı insan kafası, kalp semâsı ve nefis semâsı olarak görürken, arza insan bedeni, beşeriyet ve nefsi emmâre anlamlarını yükler. İbn Acîbe ise semâyı nefis semâsı, kalp semâsı, ruhlar semâsı ve vâridâtlar olarak değerlendirirken, arzı nefis arzı ve nefis toprağı şeklinde tefsir eder.

Bu çeşitli yorumlar, semâvât ve arz kavramlarının işârî/sûfî tefsirlerdeki renkli ve zengin anlam dünyasını ortaya koymaktadır. Her bir müfessir, kendi enfüsî alemindeki deneyimleri ve manevi anlayışları doğrultusunda bu kavramları yeniden yorumlayarak, insanın varoluşsal sorgulamalarına ve manevi gelişimine katkıda bulunmaktadır. Semâvât ve arz arasındaki bu sembolik ilişki, insanın ruhsal yolculuğunun ve enfüsî anlamdaki dönüşümünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, semâvât ve arz, yalnızca fiziksel varlıklar değil, aynı zamanda insanın manevi yönünü keşfetmesine olanak tanıyan sembolik alanlardır.

Burada dikkat çekici bir husus, müfessirlerin semâvât ve arza benzer anlamlar yüklemeleridir. Örneğin, Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, Bursevî ve İbn Acîbe semâvâta kalp anlamını atfederken, arza Tüsterî nefsi tabî, İbn Acîbe ise nefis arzı anlamını

⁸²⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 2/96.

⁸²⁵ Hûd 11/44.

⁸²⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 2/532.

vermektedir. Ayrıca, Kâşânî ve İbn Acîbe semâvâta ruhlar semâsı veya ervâh semâsı manasını vermişlerdir. Bu da bize gösteriyor ki müfessirler birbirlerinin yorumlarından etkilenmiş olup bu yorumları kendi anlayışlarıyla harmanlayarak daha zengin bir anlam yelpazesi bizler sunmuşlardır. Böylelikle sembolik anlamların bu şekilde paylaşımı, İslam düşünce geleneğinde diyalog ortamına zemin hazırlamakta ve farklı bakış açıları ile zenginleşen çok kapsamlı bir tefsir literatürünü meydana getirmektedir.

Sonuç olarak, semâvât ve arz ile ilgili yorumların benzerlikleri, müfessirlerin manevi deneyimlerini ve enfüsî yolculuklarını yansıtırken, aynı zamanda bu kavramların çok anlamlı yapısını da gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, müfessirlerin birbirlerinden etkilenip ilham alması, bizce İslâm düşüncesinin dinamik ve evrensel niteliğini de pekiştirmektedir.

2.2.2.11. Güneş ve Aya Yüklenen Sembolik Anlamlar

Evreni, yeryüzündeki hayatı ve eski çağlardan beri insanoğlunu birçok açıdan etkileyen güneş Kur’ân-ı Kerim’de en çok zikredilen ve üzerinde en çok durulan iki gök cisminden ve Yüce Allah’ın üzerine kasem ettiği nesnelerden biridir. Bu kasemin geçtiği sûre Şems⁸²⁷ diye isimlendirilmiştir. Kur’an’da “Şems” kavramı 31 defa, bir defa da “gündüzün işareti” manasında “âyetu’n-nehâr” ismiyle zikredilmiştir. Güneş, ışık kaynağı ay da parlak olduğu için farklı isimlerle nitelendirilmişlerdir. Güneş, ziya ve yanan parlayan lamba,⁸²⁸ sadece lamba,⁸²⁹ yanan parlayan bir lamba,⁸³⁰ gösterici anlamında⁸³¹ kullanılmıştır.

Güneş için farklı sıfatların seçilmesi onun farklı durum ve işlevlerini izah etmek amacıyla. Örneğin güneşin parlayıp yanan bir lambaya veya kandile teşbih edilmesi enerji kaynağını kendi içinde barındırdığı için olabilir.⁸³²

Kur’ân-ı Kerîm’de ay anlamında “kamer” kelimesi 27 defa geçmektedir. Güneş ve ay ile ilgili âyetlere baktığımızda güneşin sirâc ve ziyâ lafızlarıyla, ayın ise nur ve aynı kökten gelen münir kelimeleriyle ifade edildiğini görmekteyiz.⁸³³ Böylelikle güneşin ışık kaynağı, ayın ise sönmüş bir yıldız olduğuna dikkat çekilmiştir.

⁸²⁷ eş-Şems 91/1 “Güneşe ve kuşluk vaktine and olsun”

⁸²⁸ Yûnus 10/5.

⁸²⁹ Nûh 71/16.

⁸³⁰ en-Nebe 78/13.

⁸³¹ el-Mü’min 40/61.

⁸³² Celal Yeniçeri, “Güneş (II. Kur’ân ve Hadis)”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/291-292.

⁸³³ el-İsrâ 17/12; el-Furkân 25/61; Nûh 71/16; en-Nebe 78/13; Yûnus 10/5.

İşârî/Sûfî tefsirlerde güneş ve aya bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bu başlıkta onları inceleyeceğiz:

Tüsterî, Kıyâmet sûresindeki bir âyette⁸³⁴ zikredilen ve akıl gözünün nuru olarak nitelediği “الشَّمْسُ” yani “güneş” lafzını “ruh ve akıl”, beden gözünün nuru olarak nitelediği “القَمَرُ” yani “ay” kelimesini de “nefs-i tabii” şeklinde te’vil etmiştir.⁸³⁵

Kuşeyrî ise farklı âyette⁸³⁶ geçen “الشَّمْسُ” yani “güneşi” “irfan güneşi” şeklinde tefsir etmiştir.⁸³⁷

Kuşeyrî, başka bir âyette⁸³⁸ geçen “الشَّمْسُ” yani “güneş” kelimesini âriflerin sırlarında doğan marifete, “القَمَرُ” yani “ay” kelimesini de aydınlık ve basiret kaynağı olan ilme benzetmiştir. Kuşeyrî, daha sonra ayın evre evre şekil değiştirip halden hale girmesini insanın kabz ve bast hali ile ilişkilendirmiştir. Ona göre insan bu vaziyette ne fenâ makamına yükselip rahatlar ne de varlığını doğru bir şekilde sürüp bekâ makamına yükselebilir.⁸³⁹

Kuşeyrî, “وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا”⁸⁴⁰ âyetinin tefsiri ile ilgili olarak “varlıklar âleminde gökyüzü aydınlık, yeryüzü de meskundur yani içinde oturlan bir yerdir.” açıklamasında bulunur. Ona göre benzer şekilde nefislerin de ibadetlerin meskenleri olan bazı yerleri vardır. Kalplerin semâsında da aklın yıldızları, ilmin ayları, irfan ve tevhid güneşleri vardır.⁸⁴¹

Kuşeyrî, başka bir âyette⁸⁴² geçen “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” yani “güneş ve ay” ibarelerinin yorumu ile ilgili güneşi “marifet güneşi” ayı da “ilim ayları” şeklinde te’vil etmektedir.⁸⁴³

et-Tevlâtü’n-Necmiyye’de, “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ”⁸⁴⁴ âyetinde geçen “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” yani “güneş ve ay” ibarelerinin tefsiri ile ilgili güneşten kasıt nübüvvet, aydan kasıt da velayettir yorumunda bulunulmuştur. Müfessire göre her insan Allah’a hakikata doğrudan ulaşma kabiliyetinde olmadığı için yani bir miraç gerçekleştirme durumunda olmadığı ve

⁸³⁴ el-Kıyâmet 75/9 “Güneş ile ay bir araya getirildiği zaman”

⁸³⁵ et-Tüsterî, *Tefsiru’t-Tüsterî*, 182.

⁸³⁶ el-En’âm 6/78 “Güneşi doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi”

⁸³⁷ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1/485.

⁸³⁸ Yûnus 10/5 “Güneşi aydınlatıcı, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O’dur.”

⁸³⁹ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/80.

⁸⁴⁰ el-Enbiyâ 21/32 “Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık.”

⁸⁴¹ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/501.

⁸⁴² ez-Zümer 39/5 “Güneşi ve ayı da yasalarına boyun eğdirmiştir. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir.”

⁸⁴³ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 3/268.

⁸⁴⁴ er-Rahmân 55/5 “Güneş ve ay bir hesaba göre hareket eder.”

ona birçok engel olduğu için Yüce Allah rahmetine binaen tamamen fazlından ve rahmetinden nebîler ve veliler göndermiştir.⁸⁴⁵

Güneşe nübüvvet, aya da velayet manasının verilmesi de kanaatimizce çok anlamlıdır. Zira ay ışığını güneşten alır. Aynı şekilde velayet sahipleri de ilmi Hz. Peygamberden (s.a.v.) alırlar. Üstelik güneş ve ay insanın mukim olduğu dünya ile irtibatlı bulunan iki önemli gök cisimidir. İkisinin de dünya üzerinde fevkalade etkisi vardır. Bilhassa güneş bazı yıldızların ve gezegenlerin, kendisinden ışık aldığı bir yıldızdır. Nitekim veliler de bütün marifetlerini, irfanlarını, nurlarını peygamberin kandilinden alırlar. Nübüvvet bir gök cismine benzetilecekse güneşe benzetilebilir. Hayatın devamı için de şems elzemdir. Sûfiler kâinatın hayatîyetinin devamının nuru Muhammediyye'ye bağlı olduğunu ifade ederler.

Kâşânî, Neml sûresindeki bir âyette⁸⁴⁶ geçen “الشَّمْسُ” yani “güneş” kelimesini “akl-ı maaş güneşi” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre Hz. Süleyman ve Hüdhüd arasında geçen diyalogu ele alan âyette Hüdhüd, Sebe melikesi Belkız'ın durumunu anlatırken: “Ben, o kadın ve kavmini; ruhun hükmüne bağlanma ve tevhidden yüz çevirmiş hakkın emir ve taatine boyun eğmedikleri halde haktan mahcup olan “akl-ı maaş güneşine” inkıyad ve onun hükmünü iz'an etmekle secde ederler buldum.” demiştir.⁸⁴⁷

Kâşânî, başka bir âyette⁸⁴⁸ geçen “الشَّمْسُ” yani “güneş” kelimesini “ruh güneşi” şeklinde tefsir etmektedir. Hz. İbrahim'in (a.s.) kıssasının anlatıldığı bu âyette müfessir ruh güneşinin Hz. İbrahim'e tecellisi ve ruh nurunun zuhuru sebebiyle ruh nurunu daha parlak gördüğünü ve feyz ve şuhudunu ve rububiyetini ruhtan bularak “Benim Rabbim işte şudur. Şu azamet-i nuraniyetin şiddeti sebebiyle en büyüktür” dediğini zikreder.⁸⁴⁹

Kâşânî, güneş ve ayın geçtiği âyetlerin birçoğunu aynı şekilde tefsir ederek güneşe “ruh güneşi”, ay'a da “kalp ayı” manalarını vermektedir.⁸⁵⁰

⁸⁴⁵ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/65.

⁸⁴⁶ en-Neml 27/24 “Onun ve kavminin Allah'ı bırakıp güneşe secde ettiklerini gördüm.”

⁸⁴⁷ Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/356.

⁸⁴⁸ el-En'am 6/78.

⁸⁴⁹ Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/12.

⁸⁵⁰ el-En'am 6/96; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/16; Yûnus 10/5; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/84; er-Ra'd 13/2; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/157; İbrâhîm 14/33; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/175; el-Kehf 18/17; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/228; el-Kehf 18/86; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/242-243; el-Enbiyâ 21/33; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/ 287; el-Furkân 25/61; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 2/338; Yâsîn 36/38; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 3/13; Yâsîn 36/40; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 3/13-14; Fussilet 41/37; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 3/63; er-Râhmân 55/5; Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 3/138.

Bursevî, Yûnus sûresinin bir âyetinde⁸⁵¹ geçen “الشَّمْسُ” yani “güneş” kelimesinin “شمشة القلدة” tabirinden alındığını ve kolyedeki mücevherlerin en büyük ve en kıymetli olanına bu adın verildiğini söyler. Güneşe “şems” denilmesinin nedeni de yıldızların ortasında bu şekilde yer aldığı içindir.⁸⁵²

Bedüzzaman Said Nursî de güneşi “çöl paşası” diye isimlendirmiştir. Ona göre şems/güneş de hür bir varlıktır; ancak bu hürriyet, kanun-u İlahiye’ye itaat etme şartına bağlıdır. Bu bağlamda, serbestçe hareket edebilmekte ve gezinebilmektedir. Bununla birlikte, başkalarının hürriyetine zarar vermemek, bu özgürlüğün temel bir gerekliliğidir. Nursî’ye göre güneş, emr-i ilahî’ye tam anlamıyla uyum sağlayan ve her bir hareketini ilahî iradeye uygun bir şekilde gerçekleştiren bir varlık olarak tanımlanabilir. Bu açıdan, Şems, manevi bir otoriteyi temsil eden bir çöl paşası niteliğindedir.⁸⁵³

Müfessirlerin güneş ve ay ile ilgili yorumlarına baktığımızda, bu gök cisimlerine çeşitli sembolik anlamlar yüklediklerini görmekteyiz. Örneğin, Tüsterî, güneşi ruh ve akıl ile ilişkilendirirken, ayı da nefis-i tabii manasıyla tanımlamaktadır. Kuşeyrî ise güneşe irfan, mârifet, tevhid ve Hz. Muhammed (s.a.v.), aya ise ilim anlamını vermektedir. *Et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de ise güneş nübüvvet, ay ise velayet kavramlarıyla tefsir edilmiştir. Kâşânî, güneşi ruh ile özdeşleştirirken, Bursevî, onu kolyedeki en büyük cevhere benzetmektedir. Nursî ise güneşi çöl paşasına benzeterek ona sembolik bir anlam katmaktadır.

Sonuç olarak bu yorumlar sembolizmin renkli anlam dünyasının zenginliğini ortaya koymakta; her bir müfessirin kendi perspektifinden gök cisimlerini nasıl anlamlandırıldığını göstermektedir. Güneş ve ay sadece fiziksel varlıklar olmanın ötesinde, insanın enfüsî yolculuğunda, bilgi ve irfan arayışında müfessirler tarafından önemli semboller haline gelmiştir. Bu bağlamda, müfessirlerin bu sembollere yüklediği anlamlar, tasavvufî düşüncenin ve İslamî öğretilerin zengin anlam dünyasını yansıtan önemli unsurlar olarak değerlendirilebilir.

2.2.2.12. Suya Yüklenen Sembolik Anlamlar

Hayatın temel kaynağı ve tüm yaşam formlarının vazgeçilmez unsuru olan su, yerkürenin yapısı ve canlıların varlığı açısından çok hayati bir öneme sahiptir. Kur’an’da

⁸⁵¹ Yûnus 10/5.

⁸⁵² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 4/12.

⁸⁵³ Bedüzzaman Said Nursî, *Muhâkemât* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007), 81.

“su” anlamına gelen “ماء” “mâ” kelimesi toplamda altmış üç âyette geçmektedir.⁸⁵⁴ Bu âyetlerin çoğunda su, bilinen anlamıyla ele alınırken, bazı âyetlerde insanın yaratıldığı meniden bahsedilirken, su kavramı kullanılmaktadır.⁸⁵⁵ Cehennemliklere içirilecek sıvı için de bu kelime bir niteleme ile birlikte kullanılmıştır.⁸⁵⁶ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de farklı vesilelerle suyun yağmur gibi muhtelif görünüm ve kaynaklarından genişçe söz edilmektedir.⁸⁵⁷

Bazı âyetlerde Yüce Allah’ın insanı ve tüm canlıları sudan halk ettiği ifade edilmektedir.⁸⁵⁸ Gökten indirilen temiz ve bereketli su hem rızık kaynağı hem de temizlik aracı olarak önemli bir rol oynamaktadır. Bu su, insanlara ve hayvanlara içme suyu olarak sunulmakta, böylece onların yaşam kalitesini artırmaktadır. Suyun diğer bir görevi yeryüzünü ölümünden sonra diriltir. Onun vesilesi ile ölmüş kurumuş ağaçlar tekrar yeşillenir ve dallar meyveye durur. Bundan dolayı su, hem insan yaşamı üzerinde hem de yeryüzündeki diğer varlıkların yaşamı üzerindeki tesiri büyüktür.⁸⁵⁹

Su, divan edebiyatında da farklı sembolik imgelerle anlatılmaktadır.⁸⁶⁰

İşârî/sûfî tefsir müellifleri de suyun geçtiği âyetlere sembolik bazı anlamlar yüklemiştir. Bu başlıkta onları ele alıp inceleyeceğiz:

Tüsterî, Hicr sûresi üçüncü âyeti tefsir ederken emelin her türlü günahın toprağı, hırsın onun tohumu, ertelemenin de onu besleyen su olduğunu zikreder. Ayrıca iradenin de her taatin toprağı, yakînin tohumu, amelin de suyu olduğunu ifade eder.⁸⁶¹

Kuşeyrî, Râ’d sûresinde bir âyette⁸⁶² geçen “ماء” yani “su” kelimesini gökten nazil olan Kur’an’a benzetmiştir. Yüce Allah kalpleri vadiye, nefis ve şeytanın vesveselerini de suyun yüzeyine çıkan köpüğe, hakkı altın, gümüş ve bakır gibi madenlerden arınmış olan cevherlere, batılı ise bu cevherlerin içerisindeki yabancı maddelere benzetmektedir. Kuşeyrî, insan, vadi ve su arasında bir bağ kurarak âyeti yorumlamaya çalışır. Ona göre nasıl ki vadilerin bir kapasitesi var, yani büyüklük ve

⁸⁵⁴ Fuad Abdalbaki, *el-Mu’cemul müfrehes li elfazil Kur’ân’il-Kerîm*, 780.

⁸⁵⁵ et-Târik 86/5-7; es-Secde 32/8; el-Furkân 25/54; el-Mürselât 77/20.

⁸⁵⁶ İbrâhîm 14/16.

⁸⁵⁷ el-Bakara 2/60; Lokmân 31/34; Nûr 24/43; el-En’âm 6/6; eş-Şûrâ 42/28; İbrâhîm 14/32; Nûh 71/12; en-Neml 27/61; el-Kamer 54/12; Yâsîn 36/34; Fâtır 35/12; er-Ra’d 13/3.

⁸⁵⁸ el-Furkân 25/54; el-Enbiyâ 21/30; Nûr 24/45.

⁸⁵⁹ el-Bakara 2/22; el-Hicr 15/22; el-En’âm 6/99; en-Nahl 16/10-11; es-Secde 32/27; ez-Zümer 39/21; Kâf 50/9-11.

⁸⁶⁰ Maksude Kurt Fidan, “Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini Ve Sembolik Anlamlar”, *Journal* 1/1 (2021), 1-27. Ayrıca bk Zeynep Sezal, *Su Simgeçiliği ve İlahi Dinlerde Arınma* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 1-94; Ali Erbaş, “Muhtelif Dinlerde Su Motifi”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 241-258.

⁸⁶¹ Tüsterî, *Tefsiru’t-Tüsterî*, 88.

⁸⁶² er-Ra’d 13/17 “O, gökten su indirdi; su, vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü.”

Küçüklük nasıl ki vadilerin bir kapasitesi var, yani büyüklük ve küçüklük bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Vadide sel meydana geldiğinde nasıl ki vadi temizleniyorsa aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de ezber yoluyla yerleştiği kalplerden şüpheleri, vesveseleri ve hevâyı söküp atar. Ayrıca sular bulanık ve duru olarak da birbirinden ayrılır. Bunun gibi kalplerden kimisi bulanıktır, kimisi de durudur.⁸⁶³

Kuşeyrî, başka bir âyette⁸⁶⁴ geçen “مَاءٌ” suyu “hakikat ve inayet suyu” şeklinde tefsir etmiştir. Kuşeyrî, Yüce Allah'ın abidlerin kalplerine muvaffakiyet suyu ile âriflerin ruhlarına da hakikat suyu ile hayat bahşettiğini böylelikle bu kalp ve ruhların vuslat yaygısı üzerinde huzura erdiğini zikreder.⁸⁶⁵

Kuşeyrî, diğer bir âyette⁸⁶⁶ geçen “الْمَاءُ” yani “su” kelimesini “rahmet, ta'zim ve haya suyu” şeklinde te'vil etmiştir. Ona göre canların hayatı gıda açısından semâvâtın suyu ile sırların hayatı ta'zim suyu ile ve kalplerin hayatı da rahmet suyuydur. Kimilerinin hayatı da haya suyu iledir fakat böyleleri çok azdır.⁸⁶⁷

Kuşeyrî, Hac sûresindeki bir âyette⁸⁶⁸ geçen “مَاءٌ” yani “su” kelimesini “rahmet, inayet ve vuslat suyu” şeklinde yorumlamıştır. Kuşeyrî, semâvâttan inen suyun (yağmur) yeryüzünü öldükten sonra dirilttiğini, rahmet suyunun hata yapan kişilerin hallerini düzeltip hatalarını terk ettikten sonra indiğini, inayet suyunun insanların parlaklıkları kaybolduktan sonra indiğini ve vuslat suyunun da kurbet ehlini de kuruduktan sonra dirilttiğini ifade eder.⁸⁶⁹

Kuşeyrî, başka bir âyette⁸⁷⁰ geçen “مَاءٌ” yan, “su” kelimesini “rahmet suyu” şeklinde tefsir etmiştir. Kuşeyrî'ye göre nasıl ki Yüce Allah semâvâttan yağmur suyunu gönderip yeryüzünü canlandırıyor ise aynı şekilde kalpleri canlandırması için de rahmet suyunu gönderdi.⁸⁷¹

⁸⁶³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/224.

⁸⁶⁴ en-Nahl 16/65 “Allah gökten su indirip onunla ölmüş toprağa hayat vermektedir. Kuşkusuz bunda dinlemesini bilen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.”

⁸⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/305.

⁸⁶⁶ el-Enbiyâ 21/30 “İnkâr edenler, gökler ve yer bitişikken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”

⁸⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/500.

⁸⁶⁸ el-Hac 22/63 “Görmüyor musun ki, Allah gökten su indiriyor da yeryüzü yemyeşil oluveriyor! Kuşkusuz Allah latiftir, her şeyden haberdardır.”

⁸⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/557.

⁸⁷⁰ el-Mü'minûn 23/18 “Gökten uygun ölçüde su indirir, onu arzda tutarız. Kuşkusuz bizim onu gidermeye de gücümüz yeter.”

⁸⁷¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/573.

Kuşeyrî, diğer bir âyette⁸⁷² geçen “مَاءٌ” yani “su” kelimesini “rahmet, haya ve riayet suyu” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre Yüce Allah gökten yağmur suyunu indirerek ağaçları, bahçeleri canlandırıp çiçekleri yeşerttiği gibi aynı şekilde gökten inen rahmet suyu ile de günahkârlar bulaştıkları manevi kirlere temizlenir. Haya suyu ile de âriflerin kalbini başka şeylerde sükûnet bulmaya meyletmekten alıkoyar ve zaman zaman içine sızan gafletten onu arındırıp temizler. Ayrıca müfessire göre riayet suyu ile de hasret çekenlerin kalplerini canlandırır. Böylece onlardan hasretin yol açtığı susuzluk giderilip istiklal huzuru ortaya çıkar. Bu suyla Yüce Allah aynı zamanda şehvetlerinin peşine düşmekle ölmüş olan kimi nefisleri de ihya ederek ibadetleri tekrar ifa etmeye geri döndürür.⁸⁷³

Kuşeyrî’nin Fâtır sûresinde⁸⁷⁴ geçen suya yani nutfeye “kerem suyu” manasını verdiği görülmektedir. Kuşeyrî, Yüce Allah’ın insana kerem suyuyla lütufta bulunduğu günahlarla kırıldığı zaman onu yeniden düzeltereceğini zikreder.⁸⁷⁵

Görüldüğü gibi Kuşeyrî, âyetlerde zikredilen su kelimesini hakikat, inâyet, rahmet, riâyet, haya, vuslat, kerem ve ta’zim suyu olarak yorumlamaktadır. Bu işârî yorumların Kur’an esaslarıyla uyumlu oldukları söylenebilir.

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Hûd sûresindeki bir âyette⁸⁷⁶ geçen “الْمَاءُ” yani “su” kelimesine “şehvet suyu” manasını verilerek âyetin tefsiri ile ilgili şu ifadeler yer verilmiştir:

“Ey yer suyunu yut” yani ey beşeriyet arzı, şehvet suyunu yut “ve ey gök (suyunu) tut!” yâni ey hüküm semâsı, âfet yağmurlarını kes! “Denildi. Su çekildi,” fitne suları azaldı. Yâni şeriat nûru sâyesinde fitne karanlığı azaldı, etkisi sâkinleşti. İş bitirildi. Yani belâ vermek maksadıyla takdir edilmiş bulunan fitne tûfânı sona erdirildi. “Gemi” şeriat gemisi “Cudi’ye oturdu.” Cûdî de temkin makamıdır.”⁸⁷⁷

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Zümer sûresindeki bir âyette⁸⁷⁸ geçen “الْمَاءُ” yani “suyun” “feyz suyu” olduğu zikretmektedir. Müfessire göre Yüce Allah, kalp göğünden ruhani feyz suyunu indirerek bunu beşer arzındaki hikmet pınarlarına yerleştirmiştir. Bu feyz suyu, ardından namaz, zekât, oruç, hac ve cihad gibi çeşitli bedeni ibadetlerin ve

⁸⁷² el-Furkân 25/48-49 “Gökten de tertemiz su indirdik ki onunla ölü toprağı canlandıralım ve hayvanıyla insanıyla yarattığımız nice varlıkları suya kavuşturalım.”

⁸⁷³ el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/640.

⁸⁷⁴ Fâtır 35/11 “Allah sizi topraktan, sonra az bir sudan (nutfeden) yarattı. Sonra da sizi birbirinize eş kıldı.”

⁸⁷⁵ el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 3/196-197.

⁸⁷⁶ Hûd 11/44 “(Sonra) “Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!” denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu, gemi Cûdî’nin üzerine oturdu.”

⁸⁷⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 3/276.

⁸⁷⁸ ez-Zümer 39/21.

amellerin filizlenmesine vesile olmuştur. Bu bağlamda, ruhsal birikimlerin, bireylerin manevi gelişimlerine katkıda bulunarak, toplumsal ve bireysel düzeyde bir dönüşüm sağlaması amaçlamaktadır.⁸⁷⁹

Kâşânî, başka bir âyette⁸⁸⁰ geçen “فَاتْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا” yani “on iki göze fişkırdı” ibaresinin tefsiri ile ilgili on iki pınarı “havass-ı hamse-i zâhire, havass-ı hamse-i bâtına ve kuvve-i akile-i ameliyeden ibaret olan meşâir-i insaniye adedi” üzere dimağından on iki pınar ilim kaynadı şeklinde te’vil etmiştir.⁸⁸¹

Kâşânî, diğer bir âyette⁸⁸² geçen “su” kelimesini “tabiatı cismaniye” şeklinde tefsir ederek şu yorumda bulunmuştur:

“Talut, askerler ile hareket eylediği vakit dedi ki, yüce Allah, sizi bir su ile ibtila ve imtihan edecektir. Bu sudan murad tabiat-ı cismaniyyedir. Her kim, o sudan ifrat derecede kanınca içerse, o kimse benden değildir. Çünkü tabiat ehli ve arzularının kulu olanlar, mahlûkatın en aciz ve zelilidir. Bunların hamiyet ve şiddeti yoktur. Din düşmanı Calut’u ile nefis-i emmâre Calut’unun muharebesine onların kuvvetleri yoktur. Ve her kim, bu sudan tatmazsa, o bendendir. Ancak haris ve düşkün olmayarak zaruret ve ihtiyaç miktarıyla kanaat edenler müstesnadır, onlara zarar yoktur. Askerler, tabiat-ı cismaniyye nehrinden içtiler- yalnız içlerinden az kimseler, içmedi ki- tabiatın pisliklerinden münezze, perdelerinden mücerret olanlar, sairlerine nispetle pek az kimselerdir.”⁸⁸³

Kâşânî, Enfâl sûresindeki bir âyette⁸⁸⁴ geçen “سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ” yani “su” kelimesini “ilme’l yakîn suyu” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî’ye göre Yüce Allah, insanlara emniyet ve bütünlük sağlamak amacıyla, sekinetin indirilmesiyle birlikte bedensel kuvvetlerin ve ruhsal niteliklerin sükûnetini tesis etmiştir. Bu durum, bireylerin nefislerindeki olumsuz etkileri ve vehimlerin kirleticilerini temizleme işlevini görmektedir. Ayrıca, şeytanın vesveseleri ve korkutmalarını ortadan kaldırarak, kalplerin kuvvetlenmesine ve göğüslerin sakinleşmesine katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda, ruhsal ve manevi bir güçle ruh semâsından inen ilme’l-yâkin suyuyla ayakların sağlamlaştırılması

⁸⁷⁹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 5/208.

⁸⁸⁰ el-Bakara 2/60 “Bir zamanlar Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, “Asânı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fişkırdı.”

⁸⁸¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/33-34.

⁸⁸² el-Bakara 2/249 “Tâlût askerleriyle birlikte ayrılıp sefere çıkınca, “Allah muhakkak sizi bir nehirle imtihan edecek; kim ondan içerse benden değildir, -eliyle bir avuç alan müstesna- ondan tatmayan da bendendir” dedi. İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler.”

⁸⁸³ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/85-86.

⁸⁸⁴ el-Enfâl 8/11 “O zaman katından bir güven olsun diye sizi hafif bir uykuya daldırıyordu. Sizi onunla temizlemek, şeytanın pisliğini üzerinizden gidermek, cesaretinizi arttırmak ve o sayede ayaklarınızı yere sağlam bastırmak için gökten üzerinize su indiriyordu.”

hedeflenmektedir. Zira korku ve tehlike anlarında sebat ve cesaret, ancak kesin bir inançla mümkün olmaktadır.⁸⁸⁵

Kâşânî, Ra'd sûresinde bir âyette⁸⁸⁶ geçen “مَاءٍ” yani “su” kelimesine “ilim suyu” manasını vererek te'vil etmiştir. Kâşânî, Yüce Allah'ın ruhu'l-kudüs semâsından ilim suyunu indirip kalp vadilerini istidatlarına göre seylan eylediğini ve ilim selinin de nefis arzının kötülüklerini rezaletler köpüğüne götürdüğünü ifade etmiştir.⁸⁸⁷

Kâşânî, diğer bir âyette⁸⁸⁸ geçen “مَاءٍ” yani “su” kelimesini “ilim suyu” şeklinde tefsir etmiştir. Kâşânî, Yüce Allah'ın “semâvât-ı ervâhî” (ruhlar âlemini) ve “arz-ı cesedi” (beden dünyasını) ortaya çıkaran, “alem-i kuds” semasından ilim suyunu indirerek, bu su ile nefis arzından hikmet ve fazilet meyvelerini çıkaran zat olduğunu zikreder. Bu ilahi meyvelerinde insan için rızık olduğunu ve kalplerinin kuvvetlenmesine vesile olduğunu söyler.⁸⁸⁹

Kâşânî'nin bu yorumu ilahi kudretin insanın hem ruhani hem de bedensel dünyasında nasıl tecelli ettiğini vurgular. Allah'ın ilim suyunu indirmesi, insanın manevi gelişimi için gerekli olan hikmet ve faziletlerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu ilahi lütuflar, insanın kalbini besler ve güçlendirir. Aynı şekilde, Allah'ın iradesiyle beden dünyası da insanın hizmetine sunulmuş, varlık denizinde yol alması sağlanmıştır.

Kâşânî, Hicr sûresindeki bir âyette⁸⁹⁰ geçen “مَاءٍ” yani “su” kelimesini “ulûmu hakikiye suyu” manasını vererek şu yorumda bulunmuştur:

“Biz, nefehât-ı İlahiye rüzgârlarını, hikmet ve marifetle besleyici ve kalpleri sefalandırıcı bir nitelik taşıdığı hâlde, istidatları tecelliyatın kabulüne hazırlayıcı bir şekilde göndermiş bulunmaktayız. Bu süreçte, ruh göğünden 'ulum-i hakikiye' suyunu indirerek sizi bu su ile suladık ve onunla yeniden canlandırdık. Ancak, o ilimden mahrum kaldığınız için bu bilgiyi koruyamamışsınız.”⁸⁹¹

Kâşânî'nin diğer âyetlerde geçen “su” kelimesini daha farklı şekillerde açıkladığı görülmektedir. Şimdilik bu örneklerle yetiniyoruz.

⁸⁸⁵ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/59.

⁸⁸⁶ er-Ra'd 13/17.

⁸⁸⁷ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/162-163.

⁸⁸⁸ İbrâhîm 14/32 “Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkaran Allah'tır.”

⁸⁸⁹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/174-175.

⁸⁹⁰ el-Hicr 15/22.

⁸⁹¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/179.

Bursevî, Bakara sûresindeki bir âyette⁸⁹² geçen “مَاءٍ” yani “su” kelimesinden kasıt Kur’ân-ı Kerîm ve O’nun meyvelerinin ise, bereket, şifa, rahmet, takva, saadet, nur, kurbet, necat, nur, hidayet, salâh, adâb, ilim, hilm, rif’at ve hikmet olduğunu zikretmiştir. Müellif akabinde Cenâb-ı Hakkın Kur’an suyu ile bu meyveleri kullarının kalp arazilerinden çıkardığını söyler.⁸⁹³

Bursevî, başka bir âyette⁸⁹⁴ geçen “يَمَاءٍ” yani “su” kelimesinin tefsiri ile ilgili büyüklerden biri dedi ki kaydını düştüğü naklinde sudan kastın ilim olduğunu zikretmiştir. Ona göre Ehlullah’ın ilmi de su gibidir. Zira nasıl ki su cesedin hayatını sağlar aynı şekilde ilim de ruhun hayatını sağlar. Aynı zamanda tek bir hakikati olan ilmin de kişilere ve organlara göre farklılık arz ettiği gibi su da tıpkı ilim gibi bölgelere göre tadı değişir. Örneğin ârif-i billah muvahhid zatların tatlı ve susuzluğu gideren ilimleri olduğu gibi, câhillerin mâsivâ ile perdelenmiş ilmi gibi tuzlu ve boğazı yakan sularda mevcuttur.⁸⁹⁵

Bursevî, diğer bir âyette⁸⁹⁶ geçen “مَاءٍ” yani “su” kelimesinin -Kâşifi’den naklederek- Kur’ân-ı Kerîm olduğunu zikretmiştir. Çünkü onun iman ehlinin gönlünün hayatı olduğunu söylemiştir. Bursevî, daha sonra *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’den alıntılararak buradaki suyun “muhabbet suyu” olduğunu da ifade etmiştir.⁸⁹⁷

Bursevî, başka bir âyette⁸⁹⁸ geçen “مَاءٍ” yani “su” kelimesinin “feyz suyu” olduğunu zikretmiştir. Bursevî’ye göre semâdan inen su, ilahi bir feyz kaynağıdır. Bu su, hem insanlara içecek bir kaynak sunmakta hem de kalplerine muhabbet aşılacaktır. Nefis, bu kaynaktan beslenmekte ve bu nedenle ruhların gıdası olarak kabul edilen taat buğdayları, doğruluk zeytini, güzel ahlak hurmalığı ve rabbânî ilhamların üzümleri yetişmektedir. Ayrıca, akli bilgiler, gözlemler ve mükâlemeler gibi farklı haller de bu çeşitlilik içinde yer almaktadır. İşte bu unsurlar, akıl sahibi bir toplum için önemli bir ibret kaynağı teşkil etmektedir.⁸⁹⁹

⁸⁹² el-Bakara 2 /22 “Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır.”

⁸⁹³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/78.

⁸⁹⁴ er-Ra’d 13/4.

⁸⁹⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/341-342.

⁸⁹⁶ er-Ra’d 13/17.

⁸⁹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/360-361; Dâye-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 3/392-393.

⁸⁹⁸ en-Nahl 16/10 “Gökten su indiren O’dur. Ondan hem kendiniz için içecek su hem de hayvanlarınızı yedireceğiniz bitkiler verir.”

⁸⁹⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/16-17.

Bursevî, Nahl sûresinde bir âyette⁹⁰⁰ geçen “مَاءَ” yani “su” kelimesine Kur’ân-ı Kerîm manasını vermektedir. Bursevî’ye göre O, müminlerin hayat kaynağıdır; zira onun sayesinde cehalet nedeniyle ölü olan kalpler yeniden can bulmaktadır. Bu bağlamda, Allah’ın kelamını O’ndan dinleyen bir kulakla Kur’an’ı dinleyen toplumlar için çok önemli ibretler bulunmaktadır. Zira Allah, ebedî ve ezelî kelamıyla sürekli olarak konuşmakta ve insanlığa rehberlik etmektedir. Bu durum, bireylerin ruhsal ve ahlaki gelişimlerini destekleyerek, onlara doğru yolu gösterme işlevi görmektedir.⁹⁰¹

İbn Acîbe, Nisâ sûresinin bir âyetinde⁹⁰² geçen “مَاءَ” yani “su” kelimesini “gayb suyu” şeklinde tefsir ederek şunları söylemektedir:

“Eğer nefsi arzuların sevgisiyle hastalanmışsanız, acil dünya hayatının meşguliyetlerinin peşinde koşuyorsanız, maddi kirlerle bulaşmışsanız ya da sadece zahirî ilimlere dalmış ve bu ilimlerin hayali kalbinizi kaplamışsa ve sizi ilahi aşkın sembolü olan gayb suyu ile sulayacak birini bulamıyorsanız, o halde zahirî amellere yöneliniz. Belki bu zâhirî (görünür) ameller, sizi bâtinî (ruhsal ve kalbi) amellere ulaştırır.”⁹⁰³

İbn Acîbe, diğer bir âyette⁹⁰⁴ geçen “مَاءَ” yani “su” kelimesini “manevi feyz, nur ve sır suyu” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre hak yolunda ciddiyet ve gayret gösteren ârifler Yüce Allah’ın huzuruna eriştiklerinde, Mevla onlara gayba ait manevi feyizler bahşetmektedir. Bu feyizler, onların kalplerini ve sırlarını doldurarak, ledünnî ilimler ve rabbanî sırların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak bu yolda tembellik ve kusur içerisinde olanlar, bu âriflere hitaben, 'Allah'ın sizi suladığı o manevi sudan (feyiz, nur ve sırdan) bize de akıtın ya da Allah'ın size ihsan ettiği manevi rızıklardan bizlere de verin!' şeklinde dileklerde bulunmaktadır.⁹⁰⁵

İbn Acîbe, Enfâl sûresinde bir âyette⁹⁰⁶ geçen “مَاءَ” yani “su” kelimesine “gayb suyu” manasını vererek tefsir etmiştir. İbn Acîbe’ye göre bu su kalpleri Allah’tan başka varlıkların gözlemlenmesinden arındıran ve şeytanın kötülüklerini gideren bir özelliğe sahiptir. Şeytanın pisliği, varlıklardan kaynaklanan karanlıktan türetilmiştir. Bu karanlık, kalbi kuşatan ve hevâ sevgisiyle pekişen bir durumdur; bu durum, şeytanın süslemeleriyle şekillenmektedir. Yüce Allah bu gaybî su ile insanların ayaklarını sabit kılar; kalp, ilahi

⁹⁰⁰ en-Nahl 16/65 “Allah gökten su indirip onunla ölmüş toprağa hayat vermektedir. Kuşkusuz bunda dinlemesini bilen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.”

⁹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/47-48.

⁹⁰² en-Nisâ 4/43.

⁹⁰³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/508.

⁹⁰⁴ el-A'râf 7/50.

⁹⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/222.

⁹⁰⁶ el-Enfâl 8/11.

nurlarla tecelli eden zatî bir deneyimle karşılaştığında sarsılmaz bir hale gelir. Bu nurlar karşısında yalnızca cesaretli, yiğit ve büyük ârif kişiler sarsılmadan durabilir; bu duruma her velî dayanamaz.⁹⁰⁷

Müfessirlerin yukarıda belirtilen âyetlerde suya yüklediği sembolik anlamlar, Kur'an'ın derinlikli yorumlanmasına ışık tutmaktadır. Kuşeyrî, suyu gökten inen Kur'an-ı Kerîm'in bir yansıması olarak değerlendirirken, aynı zamanda inayet, hakikat, rahmet, ta'zim, haya, riayet ve kerem gibi kavramlarla zenginleştirmiştir. Bu bağlamda, su, manevi bir kaynağın sembolü haline gelmekte, ilahi rahmetin ve hikmetin akışını simgelemektedir. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de su, şehvet ve feyz olarak tefsir edilmiştir; bu yorum, suyun hem dünyevi arzularla bağlantısını hem de manevi bir enerji kaynağı olarak rolünü vurgulamaktadır. Kâşânî'nin yorumları ise suyu, hem dış dünyaya ait olan havass-ı hamse-i zâhire ile hem de enfûsî âleme dair havass-ı hamse-i bâtına bağlayarak, cismani ve manevi boyutları arasında bir köprü kurmaktadır. Bu çerçevede, su, ilme'l-yakîn, pâk ilim ve mükâşefe gibi yüksek bilgi seviyelerini temsil etmektedir. Bursevî, suyu Kur'an-ı Kerîm, ilim, feyz ve mârifet ile hidayet bağlamında değerlendirirken, bu sembollerin insanın manevi gelişimindeki rolüne dikkat çekmektedir. İbn Acîbe ise suyu gayb, manevi feyz, sır, nur ve faydalı ilimler gibi kavramlarla yorumlayarak, suyun bilgi ve hikmetin kaynağı olduğuna vurgu yapmaktadır. Müfessirlerin yorumları, suyun çok değişik sembolik anlamını ortaya koymakta ve onun hem fiziksel hem de metafizik bir gerçeklik olarak insan yaşamındaki yerini güçlendirmektedir.

Burada dikkat çeken önemli bir husus, önceki cansız varlıklarla ilgili âyetlerde de görüldüğü üzere, müfessirlerin birbirlerinden etkilendikleridir. Örneğin, Kuşeyrî ve Bursevî, suyu Kur'an-ı Kerîm ile ilişkilendirirken, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de de suya manevi feyz anlamı verilmiştir. Müfessirlerin birbirinden farklı yorumları İslâm düşünce yapısının zenginliğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca müfessirlerin suya yüklediği sembolik anlamların benzer olması da birbirlerinden istifade ettiklerini göstermektedir. Böylelikle müfessirler kendi dönemlerindeki dini, sosyal ve kültürel bağlamda âyetleri yorumlarken, selefleri olan önceki müfessirlerin yorumlarını dikkate almışlardır. Bunun neticesinde de kendi birikimleriyle harmanladıkları bu yorumlardan yeni yorumlar çıkarmışlardır. Bu da, Kur'an-ı Kerîm'in çok câmi olan anlamının anlaşılmasına katkı sunarken öte yandan farklı bakış açılarıyla daha da zenginleşen bir tefsir geleneğini meydana çıkarmıştır.

⁹⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/311-312.

Sonuç olarak müfessirlerin bu etkileşimi ortak bir düşünce zemininde buluştuklarını ve belirli temalar etrafında birleştiklerini göstermektedir. Su gibi sembolik bir unsurun müfessirler tarafından birbirine yakın ve benzer anlamlar verilerek yorumlanması gerek metnin evrenselliğini gerek de bu evrenselliğin bireysel yorumlarla nasıl zenginleştiğini gözler önüne sermektedir. Bu da Kur'ân-Kerîm'i tefsir etme sürecinin durağan olmadığını bilakis dinamik bir süreç olduğunu göstermektedir.

2.2.2.13. Altın ve Gümüşe Yüklenen Sembolik Anlamlar

Altın parlak sarı rengi, kolay işlenebilen yumuşaklığı ve nadirliği ile insanoğlunu tarih boyunca büyüleyen bir metaldir. Gümüş de kendine has kirli beyaz metal bir rengi olan özellikle süs ve takı işlemlerinde kullanılan bir madendir. Altın yeryüzünde bol miktarda bulunmayan nadir bir elementtir. Bu nadirlik, ona özel bir değer kazandırmaktadır. Altın, kolayca işlenebilen ve paslanmayan bir metal olması nedeniyle de tercih edilmektedir. Bu özellikler, altını mücevher ve para yapımında ideal bir malzeme haline getirmektedir. Para olarak kullanımı, altını servet, itibar ve iktidar ile özdeşleştirmiştir. Tarih boyunca krallar ve imparatorlar altınlarını güçlerini ve zenginliklerini göstermek için kullanmışlardır. Kur'ân'da da altın, servet ve refahın bir simgesi olarak sıkça zikredilmektedir.

Arapçada “ذهب” kelimesi “gitmek” manasına gelen “ذهب” “zehebe” kökünden türemiştir. Bu kelimenin altına isim olarak verilmesinin nedeni, altının devamlı bir şekilde eritilip başka şekillere dönüştürülüp bir yere taşınabildiği içindir.⁹⁰⁸

Arapçada “فضة” kelimesi “dağılmak” anlamına gelen “منفص” munfadd kelimesinden türemiştir. Gümüşe bu adın verilmesinin nedeni ise kolay bir şekilde işlenip dövülebildiği içindir. Gümüş, altın gibi tek bir parça halinde kalmayıp kolay bir şekilde parçalara bölünüp ve farklı şekillere dönüştürülebilmektedir.⁹⁰⁹

Altın ve gümüş parlak bir metalden çok daha fazla bir şeydir. Onlar güç, iktidar, itibar, servet ve güzelliğin sembolüdür. Altın, ayrıca insanlık tarihini şekillendiren maddi kalkınmada çok önemli bir rol oynamaktadır. Diğer yandan altın ve gümüş maalesef savaş, açgözlülük ve tahribata da kapı aralamaktadır. Kur'ân ve hadislerde altın ve gümüş hem maddi bir değer olarak hem de sembolik anlamlar içeren elementler olarak karşımıza

⁹⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, 331-332; Rüveyfî, *Lisânu 'l-Arab*, 15/256.

⁹⁰⁹ er -Rüveyfî, *Lisânu 'l-Arab*, 7/208; Bursevî, *Ruhu 'l-beyân* 2/ 10-11.

çıkılmaktadır. Altın, dünya sevgisini, ahiretteki kurtuluşu ve cennetin nimetlerini simgelemektedir.⁹¹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de altın ve gümüş on iki âyette geçmektedir. İşârî/sûfî tefsir müellifleri de altın ve gümüşe sembolik bazı anlamlar yüklemişlerdir. Bu başlıkta onları ele alıp inceleyeceğiz:

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Âl-i İmrân sûresindeki bir âyette⁹¹¹ geçen “الذَّهَبُ” yani “altın” kelimesinin mala düşkünlük ve hırs şehveti, “الْفِضَّةُ” yani “gümüş” kelimesi de “süslenme ve süslenme şehveti” şeklinde tefsir edilmektedir.⁹¹² Kanaatimizce buradaki tevil, altın ve gümüşün sarîh anlamına en yakın işari tevildir. Nitekim altın hakikaten mala düşkünlük sembolü iken gümüş ise nisbeten daha ucuz olduğu için süslenme açısından hemen herkesin ulaşabildiği bir metadır. Aşağıdaki yorumda ise altın ve gümüş, maddi-zahirî anlamından tam olarak çıkarılmıştır.

İbn Acîbe, aynı âyette geçen “yığın yığın altınlar”ı, “tarikat ilimleri”, “yığın yığın gümüş”ü de “şeriat ilimleri” şeklinde tefsir etmiştir. Âyette geçen semboller, tasavvufun temel kavramlarını ve manevi yolculuğun farklı aşamalarını temsil etmektedir. Tasavvufta, Allah'a ulaşmak için “tarikat” ve “şeriat” yollarının birlikte takip edilmesi önemlidir. Âyette geçen altın ve gümüşler, bu iki yolun önemini ve dengeli bir şekilde takip edilmesi gerektiğini simgelemektedir.⁹¹³

Görüldüğü gibi altın ve gümüş arasındaki hiyerarşik değer atfı aslında İbn Acîbe'nin yorumunda da mevcuttur. Nitekim sûfiler genel anlamda tarikat ilimlerini şeriat ilimleri öğrenildikten sonra girilen enfüsî bir nefis terbiyesinin ardından ortaya çıkan hakikatler olarak görürler. Bu açıdan şeriat ilimlerini elde etmek çalışan herkes için mümkün ise de tarikat ilimleri için çalışmanın ötesinde bir kalp safiyeti ve ikram-ı ilahi gerekmektedir.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de İnsan sûresindeki âyetlerde⁹¹⁴ geçen “بِأَنْيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ” yani “gümüş kaplar” ifadesi ise yukarıda gümüşün olanca sarîh anlamına yakın tevil

⁹¹⁰ Halil Salihlioğlu-Osman Eskicioğlu, “Altın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/532-536; İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/85-87.; Dönmez, “Zâhir”, 14/270-271.

⁹¹¹ Âl-i İmrân 3/14 “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlamal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”

⁹¹² Kübrâ-Simmânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/13.

⁹¹³ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 1/330-331.

⁹¹⁴ el-İnsân 76/15-16 “Her birinin etrafında gümüş kaplar, billûr kadehler, gümüş beyazlığında şeffaf kupalar dolaştırılır; ölçülerini de isteklerine göre belirlerler.”

edildiği *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* 'de insanın sahip olduğu latifeler ve kuvveler olarak izah edilmiştir. Diğer bir ifade ile insanın istidatları burada kastedilmiştir. Bunların parlak, gümüş renginde ve billur olması onların saflığına, temizliğine ve güzel ahlakla süslendiğine işaret etmektedir. Beyazlık ve gümüş saflığı temsil etmektedir.⁹¹⁵

Kezâ başka bir âyette⁹¹⁶ zikredilen “ذَهَبٌ وَوُكُلُوا” yani “altın ve inci” ibareleri de *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* 'de “sırlar, hakikatlar ve yüksek hikmetlerdir” şeklinde te'vil edilmektedir.⁹¹⁷ Bu açıklamalar işârî yorum yapan müfessirlerin sarîh tefsirdeki gibi belli usul ve esaslara göre tefsir yapmadıklarının; kalbî bir coşku ve tefeyyüz ile izahata giriştiklerinin de göstergesidir. Tabii ki söz konusu eserde birkaç sûfî müfessirin payı olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Kâşânî ise Fâtır sûresindeki bir âyette⁹¹⁸ yer alan “ذَهَبٌ” yani “altın” lafzını “ulûm-u ruhaniye altınlarından eritilip yapılan ahlak, ahval, fezâil, mevâhib ve suver kemâlatı bilezikleriyle hakaik ve maarifi keşfiyye-i zevkiye incilerinden zinetlenirler.” şeklinde te'vil etmektedir.⁹¹⁹ Diğer bir ifade ile manevi ilimler altın gibi değerli bir maden gibidir. Bu bilgiler altın gibi eritilip ahlak, ahval, faziletler ve mevhibeler gibi mükemmellik sembolleri haline gelir. Bu semboller ise hakikat ve marifetleri keşfetmenin zevkini veren incilerle süslenir. Böylelikle Kâşânî burada tasavvuf felsefesinde ahlak, ahval, faziletler ve mevhibelerin manevi olgunluk ve keşif için önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu vasıflar, hakikat ve marifetleri keşfetmenin zevkini verir ve kişiyi kemâle yaklaştırır.

Altın ve gümüşün maddi değerlerinin ötesinde, tefsirlerde ve tasavvuf felsefesinde önemli sembolik anlamlar taşıdığı görülmektedir. Örneğin *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* 'de “altın”, mala olan düşkünlük ve hırs şehvetinin bir sembolü olarak tanımlanırken, “gümüş” ise süslenme ve buna bağlı olarak gelişen şehveti temsil etmektedir. Gümüş kaplar ifadesi, insanın sahip olduğu latifeler ve kuvvelerle benzetilerek, enfüsî anlamdaki zenginliklerin ve potansiyelin bir yansıması olarak yorumlanmıştır. Ayrıca, “altın ve inci” ibareleri, sırlar, hakikatlar ve yüksek hikmetler olarak değerlendirilmekte, bu unsurların manevi anlamları vurgulanmaktadır. Kâşânî, “altını” ruhani ilimlerin özünden elde edilen ahlak, ahval, faziletler, mevâhib ve kemâlatın bilezikleriyle süslenmiş hakikatlar ve

⁹¹⁵ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/253-254.

⁹¹⁶ el-Hac 22/23 “Orada altın bileziklerle ve incilerle bezenirler. Orada giyecekleri de ipektir.”

⁹¹⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/60.

⁹¹⁸ Fâtır 35/33 “Onların gireceği yer adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süsleneceklerdir.

Orada onların giysileri de ipektir.”

⁹¹⁹ Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşânîyye*, 3/9.

marifetler olarak tanımlar. Altın ayrıca bireyin hırs ve maddiyatla olan ilişkisini sorgularken, gümüş ise zahirî güzellik ve süslenme arzusunun bir anlamda enfûsî değerlerle nasıl örtüştüğünü göstermektedir. Öte yandan bu semboller, insanın ruhsal yolculuğunda karşılaştığı zorlukları ve potansiyelini keşfetme sürecini de anlamamıza yardımcı olmaktadır. Burada dikkatimizi çeken bir husus, müfessirlerin aynı âyette geçen altın ve gümüşe farklı sembolik manalar hatta birbirine zıt anlamlar vermeleri sûfî müfessirlerin anlam dünyasının ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. Yapılan yorumlar işârî olduğu zahirî bir tefsir olmadığı için müfessirin o andaki keşf, vecd, zevk ve müşahedesinden hareketle bu tür yorumlar yaptığını söyleyebiliriz. Böyle olunca da birbirinden farklı yorumlar hatta bazen de aykırı yorumlar ortaya çıkabilmektedir.

2.2.2.14. Demir ve Bakıra Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerim'de adını bir madenden alan tek sûre Hadîd sûresidir. Sûrede “hadîd” kelimesi 5 defa geçmektedir ve demirin önemine ve faydalarına işaret edilmektedir. Bu sebeple sûreye bu isim verilmiştir.⁹²⁰ Hadîd sûresinde demirin de Allah'ın bir nimeti olarak yaratıldığı belirtiliyor. Demir hem bir güç sembolü hem de insanlara çeşitli faydalar sağlayan bir madendir. Demirden yapılan aletler ve araçlar, tarımdan inşaata kadar birçok alanda kullanılmaktadır. Demir, insanlığın ilerlemesine ve refahına katkıda bulunan önemli bir madendir.⁹²¹

Demir birçok kültürde bilhassa Türk kültüründe de çok önemli bir yere sahiptir. O maddi boyutunun yanında kutsal bir sembol olarak da kabul edilmiştir.⁹²² Hadislerde de demirden yüzük, cehennem ehlinin ziyneti olarak tasvir edilir.⁹²³ Bu tasvir, demirin soğukluğu ve sertliği ile cehennem azabını ilişkilendirir. Demir takan kişi, kendini bu azaba hazırladığını veya bu azabı simgelediğini gösterir.

Demir, aynı zamanda maddi dünyaya ve geçici zevklerine bağlılığı da simgeler. Demir takan kişi, bu zevklerden uzak durmayı ve kendini ahiret için hazırlamayı tercih ettiğini gösterir. Demir, nefsin terbiyesi ve teslimiyeti ile de ilişkilendirilebilir.

⁹²⁰ Muhammet Duran, “Hadîd Sûresi: İsmi ve Sûredeki ‘Demirin İnzâlî’ Kavramı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (Aralık 2012), 185.

⁹²¹ Emin Işık, “Hadîd Suresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997), 15/14.

⁹²² Daha detaylı bilgi için bk. Fidan Uğur Çerikan, *Türk Kültüründe Demir* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018).

⁹²³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), Tirmizi, “Libas”, 43, 41; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), Nesâî, “Zinet”, 46; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Ebû Dâvûd, “Hâtem”, 4 ; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II,163,179.

İbnü'l-Arabî, “وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ”⁹²⁴ âyetinde geçen “الْحَدِيدَ” yani “demir” lafzını “katı kalpler” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre nasıl ki ateş demiri yumuşatıyorsa katı kalpler de Yüce Allah’ın zecr ve vâîdi ile yani ateş ile tehdit edilerek yumuşar. Bir şey kendi cinsinden olan bir şeye karşı korur. Örneğin zırh demirden yapılır ve kılıç, mızrak, ok gibi demirden yapılan savaş aletlerine karşı korur. Şeriat-ı Muhammedî’de senden yine sana sığınırım prensibi var zira kişi ancak kendi nefsi ile korunur.⁹²⁵

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Hac sûresindeki bir âyette⁹²⁶ geçen “مَّٰمٌ قَمْعٍ مِّنْ حَدِيدٍ” yani

“demir sopalar” ibaresi “nefsanî kötü ahlaka benzetilmiştir. Müfessir inkârcıların başlarının üstlerinden nefsanî şehvetlerin ateşinin döküleceğini, güzel ahlakların kalplerinden sökülüp alınacağını ve onlar için demirden sopalar olduğunu zikretmektedir.⁹²⁷

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de başka bir âyette⁹²⁸ geçen “وَالنَّارُ لَهُ الْوَلْدُ” yani “demiri yumuşattık” ibaresinden kasıt kalbin zikirle yumuşatılması olarak tefsir edilmektedir. Müfessir, âyetin yorumunda zikri merkeze alan bir te'vil yapmaktadır. Şayet zikir sürekli yapılırsa nefse, kalp kuşuna sirayet eder. Bunların hepsi aynı zamanda Allah'ın hem zâkiri hem de mezkûru olur. Zikir devam ederse bu sefer zikrin nuru nefisten bedene akseder. Bedenin bütün cüzlerini kuşatır. Sonra unsurlardan meydana gelen bedenden tabiattaki dört unsura geçer. Daha sonra zikrin nuru insani ruhtan âlemi ervâha in'ikas eder. Ta ki hepsini kuşatana kadar. Bundan anlıyoruz ki demirin yumuşatılması zikir ile olur. Demiri yumuşattım sözü ile de kalbin yumuşatılmasına işaret edilmektedir.⁹²⁹

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de “وَأَسْتَنَّا لَهُ ۖ عَيْنَ الْفِطْرِ”⁹³⁰ âyetinde geçen “الْفِطْرَ” yani “bakır” lafzı hakikatlerin ve manaların pınarını biz ona akıttık şeklinde tefsir edilerek bakır “hakikatler ve yüksek manalar” şeklinde tefsir edilmektedir.⁹³¹

Kâşânî, Kehf sûresindeki bir âyette⁹³² geçen demiri ilim ve amel arasındaki ilişki, ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamaktadır. Nasıl ki ruh-i hayvani (nefs) ruh ve beden arasında bir vasıta ise, ilim de ruh ve amel arasında bir vasıttır. Amel, ilimle beslenerek ve niyetle yönlendirilerek kemale erer. Kâşânî, bu âyette demir için suver-i ameliye” yani “sözlerin eylemi” tabirini kullanmaktadır. Bakır için de “niyet ve

⁹²⁴ Sebe' 34/10 "Onun için demiri yumuşattık."

⁹²⁵ İbnü'l Arâbî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/423.

⁹²⁶ el-Hac 22/21 “Onlar için demir kamçılar vardır.”

⁹²⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 4/259.

⁹²⁸ Sebe' 34/10.

⁹²⁹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 5/94.

⁹³⁰ Sebe' 34/12 "Onun için erimiş bakırı kaynağından sel gibi akıttık."

⁹³¹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 5/96.

⁹³² el-Kehf 18/96.

kasd erimiş bakırı” ifadesini kullanmaktadır. İlim ve amelin birleşmesiyle ahlaki değerlere dayalı sağlam bir temel oluştuğunu bu temel sayesinde de nefsin tatmin olduğunu ve iradeli bir şekilde doğruyu seçtiğini zikreder. Kısacası ilim ve amelin birbirinden ayrılamaz olduğunu ve ancak birlikte kemale erebileceğini vurgular. Amel, ilimle beslenmeli ve niyetle yönlendirilmelidir. Bu şekilde sağlam bir temel oluşturularak nefsin tatmin olduğunu ve doğruyu seçme gücünün arttığını söyler.⁹³³

Kâşânî, başka bir âyette⁹³⁴ geçen “الْحَدِيدُ” lafzının tefsirinde demire sembolik olarak kılıç manasını vermiştir. Zira insanlığın kemali ve refahı için gerekli olan dört temel unsur; ilim, adalet, kılıç ve kalemdir. Bu unsurlar birbiriyle bağlantılıdır ve her biri diğerinin tamamlayıcısıdır. Allah, peygamberler ile birlikte kitap ve mizanı yani adalet terazisini indirmiştir. Kitap, ilim ve hikmetin kaynağıdır. Mizan ise adaletin simgesidir. Demiri yani kılıcı da indirmiştir. Kılıç, adaleti korumak ve zayıfları zalimden korumak için kullanılır. İşte bu dört unsur, insanlığın kemali ve refahı için gerekli olan hüküm, bilgi, adalet ve gücü temsil eder. Bu unsurlar birbiriyle bağlantılıdır ve her biri diğerinin tamamlayıcısıdır.⁹³⁵

İbn Acîbe, “وَإِنزَلْنَا الْحَدِيدَ”⁹³⁶ âyetinde geçen “demir” den kasıt Yüce Allah'ın kâmil insanlara bahsettiği manevi bir güç olan “cezbe” olduğunu zikretmektedir. Allah, kâmil insanlara manevi bir güç olan cezbeyi bahsetmiştir. Bu cezbe, demirin sağlamlığı ve gücü ile temsil edilmiştir. Cezbe, Allah'ı bilen ve seven âriflerin kalplerinde bulunur. Ayrıca o akılları hayrete düşüren bir güce sahiptir ve insanlara birçok fayda sağlar. Cezbe, velinin kalbini aydınlatan ve ona yol gösteren bir nur gibidir. Veli, cezbesinin ve nurunun ışıyla müridlerin kalplerini kendine çeker ve onları manevi yolda ilerletir. Cezbesi olmayan kimse, insanlara manevi terbiye verecek yeterliliğe sahip değildir. Cezbesi olmayan kişi, maneviyatın hakikatini kavrayamamış ve sadece zâhirî yönüyle ilgilenmiş biridir.⁹³⁷

İbn Acîbe, aynı âyette⁹³⁸ geçen “demiri indirdik” ifadesinde geçen demire tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip olan “cezbe” anlamını vermektedir. Allah'ın kâmil insanlara demirle işaret edilen cezbeyi indirdiğini ve bu cezbenin âriflerin kalplerinde bulunduğunu belirtmektedir. Cezbe, tasavvufta Allah'ın kâmil kullarına bahsettiği, kalplere manevi bir coşku, heyecan ve çekim hissi veren bir güçtür. Bu güç,

⁹³³ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye*, 2/244.

⁹³⁴ el-Hadîd 57/25.

⁹³⁵ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye*, 3/160-161.

⁹³⁶ el-Hadîd 57/25.

⁹³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 7/330.

⁹³⁸ el-Hadîd 57/25.

iradeyi aşan ve akli hayrete düşüren bir kuvvete sahiptir.⁹³⁹ Cezbe, genellikle demir metaforu ile ilişkilendirilir. İbn Acîbe, demir gibi sağlam ve güçlü bir metalin, cezbenin manevi gücünü temsil ettiğini zikreder.⁹⁴⁰

İbn Acîbe, demiri cezbe ile ilişkilendirdikten sonra cezbenin manevi terbiyede önemli bir rol oynadığını zikredip müritleri irşad etmeye ehil bir velinin cezbesi ile müritleri yönlendirdiğini, onları manevi yolda ilerletip Allah'a olan sevgilerini ve teslimiyetlerini artırdığını ifade eder. Cezbesi olmayan bir velinin manevi terbiye verme yeteneği eksik kabul edilir. Cezbe, tasavvufta önemli bir yere sahip olan ve manevi terbiyede kritik bir rol oynayan bir kavramdır. Allah'ın kâmil kullarına bahşettiği bu güç, müridleri manevi yola çeker, onlara coşku ve heyecan verir, kalplerini manevi hakikatlere açar ve nefsin engellerini aşmalarına yardımcı olur. Cezbesi olan bir veli, manevi terbiyede müridlere rehberlik edebilir ve onları Allah'a yaklaştırabilir.⁹⁴¹

Yukarıda belirtilen âyetlerin tefsirlerinde demir ve bakıra çeşitli sembolik anlamlar atfedildiği görülmektedir. İbnü'l-Arabî, demiri “katı kalpler” olarak yorumlayarak, insanın ruhsal durumunu ve manevi katılığını simgelediğini ifade etmiştir. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de ise “demir sopalar” ifadesi, nefis kaynaklı kötü ahlakla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, “demiri yumuşattık” ifadesi, kalbin zikirle yumuşamasını simgelemekte, ruhsal bir dönüşüm sürecine işaret etmektedir. Bakır ise, “hakikatler ve yüksek manalar” olarak tefsir edilmekte, bu da onun önemli sembolik anlamlar taşıdığını göstermektedir. Kâşânî, demire sembolik olarak kılıç anlamı vermekte, insanlığın kemali ve refahı için gerekli olan dört temel unsuru; ilim, adalet, kılıç ve kalem olarak tanımlamaktadır. Bu unsurlar, toplumsal düzenin ve bireysel gelişimin sağlanmasında kritik bir rol oynamaktadır. Kâşânî, ayrıca demiri ilim ve amel arasındaki ilişki ile ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzeterek, bu unsurların birbirini nasıl tamamladığını vurgulamaktadır. İbn Acîbe ise demiri “sertleşmiş kalpler” ve “cezbe” olarak yorumlayarak, ruhsal bir katılığı ve manevi çekimi ifade etmektedir. Muhammed Esed'e göre de demir yalnız bir maden değil, o aynı zamanda insanların sahip oldukları gücün bir sembolüdür.

Sonuç olarak müfessirlerin demire ve bakıra yüklemiş oldukları sembolik anlamlar onların maddi boyutlarından başka manevi anlamlarının olduğunu da gözler

⁹³⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/504.

⁹⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 7/330.

⁹⁴¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 7/330.

önüne sermektedir. Özellikle demirin kalp ile ilişkilendirilmesi manidardır. Zira demirin yumuşatılması nasıl ki ateşle oluyorsa benzer şekilde katı kalpler de Yüce Allah'ın tehditlerini işittikçe yumuşar. Ayrıca kalpler zikirle de yumuşar. Bu da bize âyetlerin zâhirî anlamlarının ötesinde işârî ve sembolik anlamlarının olduğunu göstermektedir.

2.2.2.15. Taşa Yüklenen Sembolik Anlamlar

Taş için Arapça'da hacir tabiri kullanılmaktadır.⁹⁴² Taşların büyüklük küçüklüğüne, yapılarına, çeşitlerine ve kullanım alanlarına göre birçok adları bulunmaktadır.⁹⁴³ Büyük taşlar ve kayalara ise "sahre" adı verilmiştir. Bu kelime, özellikle Kudüs'te bulunan ve üzerine Kubbetü's-sahra'nın inşa edildiği "hacer-i muallâk" için sıkça kullanılır.⁹⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "sahre" kelimesi ise bazen içindeki oyuklara insanların ve hayvanların sığındığı büyük taş bloklarına verilen bir addır.⁹⁴⁵ İslâm tarihinde taşların ayrı bir yeri ve önemi vardır. Örneğin "Hacer-i Esved" tavafin başlangıç noktası kabul edilmiştir.⁹⁴⁶ Şeytan taşlama Yüce Allah'ın emrine uyarak şeytanî düşüncelere, kötü işlere, zararlı davranışlara karşı nefretin fiilen bir sembolü ve doğru yoldan ayrılmamanın bir göstergesi kabul edilmiştir.⁹⁴⁷

Taşlar, zengin metaforik ilişkilendirmeleri ile işârî tefsirlerde yer almışlardır. İşârî tefsir müellifleri taşlara bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Bakara sûresindeki bir âyette⁹⁴⁸ geçen "حَجَّارَةً" yani "taş" kelimesinin "tahkik ehli kullar" olduğunu ifade etmektedir. Zira taş, rububiyet ile büyüklük konusunda aynı mekânda bulunmaktan sakınır ve Yüce Allah'ın korkusundan

⁹⁴² Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 220.

⁹⁴³ Hikmet Tanyu, *Türklerde Taş ile İlgili İnançlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 1-195.

⁹⁴⁴ Nebi Bozkurt, "Taş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/ 140-142.

⁹⁴⁵ el-Kehf 18/63; Lokman 31/16.

⁹⁴⁶ "Hacerü'l-esved, Arapça'da "siyah taş" anlamına gelir ve Mekke, Suudi Arabistan'daki Kâbe'nin doğu köşesinde, yaklaşık 30 cm çapında, yumurta şeklinde, koyu kırmızımsı siyah bir taştır. Bu taş, Kâbe'nin merkezindeki küp şeklindeki yapı olan Büyük Mescid'de yerden 1,5 metre yüksekte bulunmaktadır. Köken ve Tarih: Hacerü'l-esved'in, tavafin (çevirme) başlangıç noktasını belirlemek amacıyla Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrahim tarafından yerleştirildiği konusunda kaynaklar hemfikirdir. Ancak kökeni, tarihi ve doğası hakkında çeşitli anlatımlar mevcuttur ve genellikle zayıf rivâyetlere dayanır ve bazen sembolik anlamlar taşır. İslam Öncesi Önemi: İslam öncesi Araplar, Hacerü'l-esved'e özel bir önem ve kutsallık atfetmişlerdir ve onu Kâbe'nin kutsallığının bir simgesi olarak görmüşlerdir. Bu önem, o dönemde Araplar arasında yaygın olan taş ve putperestliğin yanı sıra, Hacerü'l-esved'in Hz. İbrahim'den bu yana Hac ve tavaf ritüellerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmesine katkıda bulunmuştur. Salim Ögüt, "Taş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/433-435.

⁹⁴⁷ Tanyu, *Türklerde Taş ile İlgili İnançlar*, 172.

⁹⁴⁸ el-Bakara 2/74 "Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir."

yubarlanıp aşağı düşer. Böylece Allah korkusunu bilen, kendisinden haşyet duyduğu zatı tanımış demektir. Daha sonra İbnü'l-Arabî, Yüce Allah'ın bu taşları, tabiattaki tüm canlıların hayatlarının membaı olan suyun çıktığı mahal kılınan hayat madenleri olduğunu zikreder. Onlar cehalet ölümüyle vefat eden insanda hayat bulur. Taşlar, Yüce Allah'ın korkusu ve ırmakları fişkirtmekle hayat ve ilmi kendilerinde cem ederler. Yüce Allah, “zira taşlar içerisinde öyleleri vardır ki kendilerinden ırmaklar fişkırır”⁹⁴⁹ buyurmuştur. Oysa taşlar sert yapılarına rağmen bunu yaparlar zira ubudiyet makamında çok güçlüdürler. Zatlarından hiç sarsılmazlar çünkü bulundukları yerden ötürü kendilerinde sıfatların en şerefli olan ilim ve hayat özellikleri bulunduğu için yerlerinden ayrılmayı sevmeyi sevmeyizler. İbnü'l-Arabî ayrıca taşları kalplere benzeterek taşlardan fişkırarak ırmakları da kalplerdeki geniş ve bol ilimler olduğu şeklinde te'vil etmektedir.⁹⁵⁰

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Bakara sûresindeki aynı âyette geçen “حَجَّارَةً” taş “kalp” manası verilerek te'vil edilmiştir. Müfessire göre bunlar bir yerde kalbin makamıdır. İyi bir kalbin içerisinden nehirler akar, orta düzey bir kalp ise su fişkırır, alt düzey bir kalp de Allah'tan korkar, haşyet ve havf sahibi olur. Ayrıca kasvetin en şiddetlisi bulunan kalpler de var bunlar münafık ve kâfirin kalpleridir.⁹⁵¹

Abdurrezzak Kâşânî de aynı âyette⁹⁵² geçen “حَجَّارَةً” kelimesine “dimağ taşı” anlamını vermiştir. Hz. Musa'nın (a.s) ruhsal bir yükseliş ve ilahi bilgiye erişim arayışının anlatıldığı bu âyet tasavvufta kulun yüce Allah'a ulaşma arzusunu temsil eder. Hz. Musa'nın (a.s) nefis asası, nefisini terbiye etme ve arzularını kontrol etme çabasını simgeler. Tasavvufta nefis terbiyesi, ruhsal arınma ve ilahi hakikate ulaşmanın ön şartı olarak görülür. Dimağ taşı, aklın ve bilginin kaynağını temsil eder. Tasavvufta akıl, ilahi hakikati kavramada önemli bir rol oynar, ancak tek başına yeterli değildir. Hz. Musa'nın (a.s) dimağından on iki gözün fişkırması, tasavvufta insanın sahip olduğu beş zâhirî duyguyu, beş bâtinî duyguyu ve iki akli yeteneği (nazari akıl ve ameli akıl) aracılığıyla edinebileceği bilgiyi temsil eder. Bu on iki göz, ilahi bilginin insanın tüm varlığını kapsadığını ve onu aydınlattığını simgeler.⁹⁵³

Bursevî de aynı âyette zikredilen “taş” kelimesini tefsir ederken kalplerin sert maddelerden sadece taşla benzetilip diğer demir tunç gibi maddelere benzetilmemesinde

⁹⁴⁹ el-Bakara 2/24.

⁹⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Rahmânetü'n mine'r-Rahmân*, 1/149-150.

⁹⁵¹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/178.

⁹⁵² el-Bakara 2/74.

⁹⁵³ Kâşânî, *Tevilât-ı Kâşâniyye*, 1/33.

de bir hikmetin olduğunu zikreder. Çünkü demir yumuşamaya elverişlidir; ateş karşısında yumuşar, nitekim Hz. Dâvud için de demir yumuşatılmıştır. Kezâ tunç da böyledir ve bu yüzden bunlardan kap-kacak yapılır. Oysa taşı ne ateş ne de başka bir şey yumuşatamaz. Bu yüzden kâfirin kalbi taşa benzetilmiştir. Allah'ın, kendilerinden îmânın sâdır olmayacağını bildiği topluluklar hakkında zikredilmiş olabilir. Âyetin “Çünkü taşlardan öylesi var ki içinden ırmaklar fışkırır.” kısmı onların kalplerinin taştan daha katı olduğunu beyân etmekte, “taştan daha katıdır” bölümünü tasdik etmektedir. “Taşlardan, içerisinde büyük miktarda suların gittiği ve aktığı geniş ırmaklar bulunanlar vardır.”⁹⁵⁴

İbn Acîbe de Bakara sûresinde geçen bu âyeti Bursevî'ye benzer bir şekilde tefsir ederek taşı kalbe benzetmiştir. “Taşlardan öyleleri vardır ki içinden ırmaklar fışkırır” benzer şekilde öyle katı kalpler vardır ki Rablerine dönerek ve kötü alışkanlıklarını terk edip yumuşadığı zaman ondan manevi ilim nehirleri fışkırıp ve hikmet sırları ortaya çıkar.⁹⁵⁵

Bursevî, taşları kalplere benzeterek katılık derecelerine göre sınıflandırmış; İçinden ırmakların aktığı taşlar gibi kalpler, bu tür kalpler, ruh nurlarının galebesi altında hârikulâde olayları gözlemleyebilirler. Ruhbanlar ve kâhinler bu kategoriye girer. Çatlayıp içinden su fışkıran taşlar gibi kalpler; bu kalpler, zaman zaman beşeriyet perdelerinin yırtılması sonucu ruhun nurlarını görebilirler. Filozoflar ve şairler bu duruma örnek verilebilir. Allah korkusundan yuvarlanıp düşen taşlar gibi kalpler, bu kalpler, ruh inceliği sayesinde kapalı durumları anlayabilirler. Havf ve haşyet hali bu kategoride yer alır. Kur'an, sünnet ve hikmetin tesir etmediği sert taşlar gibi kalpler: Bu tür kalpler, kâfir ve münafıklara özgüdür. Kalpleri mühürlenmiştir ve inkâr mührü ile kapatılmıştır. İman nuruyla desteklenen kalpler, Müslümanlar, iman nuruyla desteklenir ve Allah'a yakınlıkları artar. İmanın nurları kalplerini aydınlatır. Allah'ın parmağı arasında bulunan kalpler, Hadîs-i Şerifte ifade edildiği gibi, Allah'ın kontrolünde olan kalplerdir. Allah dilerse doğrultur, dilerse bâtıla kaydırır.⁹⁵⁶

Bedüzzaman Saîd Nursî de aynı âyette⁹⁵⁷ geçen taşları Allah'ın emirlerine mutî ve musahhar olan kullara benzetmiştir. Saîd Nursî bu âyeti tefsir ederken Müslümanların kalplerinin katılığına ve Allah'a karşı olan itaat eksikliğine dikkat çekmektedir. Beni

⁹⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/164-165.

⁹⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/121-122.

⁹⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/164-165.

⁹⁵⁷ el-Bakara 2/74 “Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.”

İsrail'e hitap ederek, kalplerinin taşlardan daha sert hale geldiğini belirtir. Taşların yeryüzünde büyük bir tabaka meydana getirmesine rağmen, Yüce Allah'ın emirlerini yerine getirmede azamî derecede itaatkâr ve yumuşak olduklarını zikreder. Bununla ilgili olarak tabiattaki ağaç ve bitki köklerinin, yer altındaki sert taşları nasıl delip geçtiğini, düzenli ve uyumlu bir şekilde nasıl geliştiğini misal verir. Ayrıca taşlar Yüce Allah'ın iradesine karşı da bir teslimiyet içerisinde iken insanların bu teslimiyetten uzak olmalarının yanlış olduğunu zikreder. Müellif, sert taşların bile ilahi emirler karşısında yumuşaklık gösterdiğini ve bu yumuşaklığın, onların su ve hayat kaynaklarına olan hizmetleriyle nasıl bir denge sağladığını anlatır.⁹⁵⁸ Bu durum, insanların kalplerinin neden bu kadar katılaştığını sorgulatan bir çelişki oluşturur.

Sonuç olarak, doğadaki düzenin ve İlâhi iradenin birer yansıması olarak, insanların kalplerinin yumuşaklığı ve teslimiyeti üzerinde düşünmeye teşvik eder. Bu bağlamda, insanın aczini ve zayıflığını kabul etmesi gerektiği mesajı verilmektedir. İtaatsizlik ve kalp katılığı, insanın kendi varoluşunu sorgulamasını gerektiren bir durum olarak ele alınmaktadır.

2.2.3. Hayvanlara Yüklenen Sembolik Anlamlar

Tüm canlı varlıklar birbirleri ile iletişim kurarlar. Canlılar içinde de sadece insanların birbiri ile olan iletişimi zengin bir özelliğe sahiptir. Bu sayede insanoğlu iki tür iletişimde bulunur. Bu iki tür doğrudan ve dolaylı iletişimdir. Doğrudan iletişim direkt muhatap ile ve daha çok düz anlatım yöntemiyle yapılır. Dolaylı iletişim ise doğrudan iletişimin yetersiz kaldığı durumlarda başvurulacak bir metottur. Bu iletişimde konuşma esnasında mecâz, kinaye, istiare, analogi ve teşbih vb. edebi sanatlara başvurulur. Anlam yüklenmiş nesneler vasıtasıyla insanlara mesajlar gönderilir. Dini bilgilerin aktarılması hususunda çoğu zaman doğrudan aktarım yetersiz kalabilir, bu yüzden sembollere başvurmak zorunlu bir ihtiyaç haline gelebilir.⁹⁵⁹ Örneğin selvî ağacına bakan kişi bu ağacı gördüğü zaman Yüce Allah'ın birliğini kendi zihin dünyasına getirebilir. Akan bir ırmağın sesi “Allah” diyerek ses çıkarma şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir deyişle su sesi insana Allah'ı hatırlatabilir.⁹⁶⁰

Kur'an, bütün canlıların Allah tarafından yaratıldığını bunun hikmetinin insanlar tarafından bilinmesi gerektiğine dikkatleri çekmektedir. Hayvanlar, bir yandan insanlar

⁹⁵⁸ Nursî, *Sözler*, 248-249.

⁹⁵⁹ İdris Tüzün, *Kur'an'da Sembol ve Sembolik Anlatımlar (Neml Suresi Süleyman (a.s.) Kıssası Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 11.

⁹⁶⁰ Osman Kabakçılı, “İşârî Tefsirde Sembolizm”, *Journal* 12/46 (2013), 343.

için istifade edilecek nimetler iken, diğer yandan Yüce Allah'ın azamet ve kudretini gösteren delillerdir. Bu yüzden Kur'an'da geçen hayvanlar ile ilgili yer alan âyetler, insanların Yüce Allah'ı ve O'nun eserlerini anlamlandırma ve dünyadaki yaşamı daha anlamlı ve bilinçli bir şekilde idrâk etmek için katkıda bulunmaktadır. Müfessirlerde Kur'an'da zikredilen hayvanları yazdıkları tefsirin mahiyetine göre yorumlamışlardır. Dirâyet ve rivâyet tefsirlerinde genelde zâhir anlamlarıyla ve onlarla ilgili kavramsal tahliller verilerek ele alınırken işârî/sûfî tefsir müellifleri tarafından da onlara bazı sembolik anlamlar yüklenerek ele alınmıştır. Çalışmamızın bu bölümünde Kur'an'da geçen canlı varlıklara (hayvan ve bitkiler) işârî/sûfî tefsir müellifleri tarafından yüklenen sembolik anlamlar ele alınıp incelenecektir.

2.3.1. Atlara Yüklenen Sembolik Anlamlar

İşârî/sûfî tefsirlerde atlara bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. *et-Te'vilât-ı Necmiyye*'de bir âyette⁹⁶¹ geçen “وَالْخَيْلَ الْمَسْؤَمَةَ” yani “soylu atlar” ibaresini “şöhret ve makam şehveti” şeklinde te'vil edilerek insanların bu atlara binerek prestij ve yücelik arzusuna kapıldıkları ifade edilmektedir.⁹⁶²

Görebildiğimiz kadarıyla diğer işârî tefsir müellifleri bu âyetin tefsirini klasik tefsir müellifleri gibi yapmışlardır.⁹⁶³

Klasik tefsirlerde; örneğin Fahreddin Râzî, bu âyetle ilgili Vahidî'den naklen “خيل” kelimesinin müfredi olmayan çoğul bir kelime olduğunu zikretmektedir. Atlar yürüyüşlerindeki bir nevi gurur ve kibirden dolayı “خيل” diye adlandırılmıştır. Nitekim İnsanın gururlu ve kibirli bir şekilde gezmesine de “اِخْتِيَالًا” denilmiştir.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ Âl-i İmrân 2/14 “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”

⁹⁶² Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/13.

⁹⁶³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât/Tefsiru'l-Kuşeyrî*, 1/223; Abdüsselam b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Berrecân, *Tefsiru İbn Berrecân: Tenbîhü'l-efhâmîlâ tedebürî'l-kitabî'l-hakîm ve ta'arrufî'l-âyatî ve'n-nebei'lazîm* (Lübnan /Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1971), 1/504; Pânîpetî Senâullâh, *Tefsiru'l-Mazharî* (Lübnan /Beyrut: Dâru'lhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1425), 1/18; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/328-330.

⁹⁶⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb/Tefsiri'l-kebir* (Beyrut: Dâru'lhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 1/162-163; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî (Medâriku't-tenzil ve hak'aiku't-te'vil)* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1419), 1/240-241.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de bir âyette⁹⁶⁵ geçen “رَبِاطُ الْخَيْلِ” yani “savaş atları” ibaresi murakabe yoluyla kalbin dünyaya bağlanmaması ve onun süslerine yönelmemesi şeklinde te'vil edilmektedir.⁹⁶⁶

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de “وَالْخَيْلِ الْمُسَوِّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْأَخْرَجَتْ”⁹⁶⁷ âyetinde geçen “الْخَيْلِ الْمُسَوِّمَةِ” yani “soylu atlar” ibaresi “hubbu câh” yani makam sevgisi şeklinde te'vil edilmektedir.⁹⁶⁸

Kuşeyrî, Bursevî, İbn Acîbe, Nahcûvânî ve Mazharî gibi müfessirler, ilgili âyeti dirâyet tefsiri çerçevesinde ele almışlardır. Bu yorumlar, genel olarak düşmanlara karşı savaş hazırlığının önemini vurgulamakta ve atların bu bağlamdaki rolünü açıklamaktadır. Atların savaş için eğitilmeleri, stratejik bir gereklilik olarak öne çıkmakta; ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu konudaki hadisleri de tefsirlerde referans olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı atları yalnız fiziksel bir güç unsuru olarak görmek doğru değildir. Onlar aynı zamanda toplumsal ve manevi bir sorumluluğu da temsil etmektedirler. Müfessirlerin atlarla ilgili savaş hazırlığına yönelik bu yorumları, birey ve toplumların güvenliğini sağlama amacı gütmektedir. Dolayısıyla, âyetin yorumu hem tarihsel hem de güncel anlamda, savaş ve barış anlayışını derinleştiren önemli bir etkidir.⁹⁶⁹

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Sâd sûresinde bir âyette⁹⁷⁰ geçen “أَلْهَفُ أَتُ الْجِيَادِ” yani “çalımlı soylu atlar” ibaresinin te'vili sadedinde bundan kasıt “beşeri sıfatlar” olduğu zikredilmiştir.⁹⁷¹

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Haşr sûresinde bir âyette⁹⁷² geçen “الْخَيْلِ” yani “at” kelimesinin “himmet atları” olduğu ifade edilmiştir.⁹⁷³

⁹⁶⁵ el-Enfâl 8/60 “Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.”

⁹⁶⁶ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/131.

⁹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/14 “soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır.”

⁹⁶⁸ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/13.

⁹⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*; 1/635; en-Nahcûvânî Ni'metullâh b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-ilahiyye ve'l mefâtihu'l-ğaybiyyetü el-mevduatü li'l kelimi'l- kura'niyyeti ve'l-hekemi'l furkaniiyyetu* (Mısır: Dârû Rekâbî lin'neşr, 1419), 1/292-293; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/364-366; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 2/342-344; Senâullâh, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/292-93.

⁹⁷⁰ Sâd 38/31-33. “Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, “Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi. (Daha sonra) “Onları bana geri getirin” dedi; bacıklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”

⁹⁷¹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 5/188.

⁹⁷² el-Haşr 59/6.

⁹⁷³ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/115.

Görebildiğimiz kadarıyla diğer işârî tefsir müellifleri bu âyeti klasik tefsir müelliflerinin yorumlarına benzer bir tarzda tefsir etmişlerdir.⁹⁷⁴

Âdiyât sûresinde atları konu alan âyette⁹⁷⁵ savaş sırasında düşman üzerine saldıran atlar tasvir edilmektedir. Zira kadîm savaşların insandan sonra en önemli unsuru atlar idi. İnsanlara böylesine yararları bulunan ve onların en çok sevdiği mallardan sayılan atlara yemin edilmesi onları insanın istifadesine verenin Yüce Allah olduğunu zihinlere getirmek içindir.⁹⁷⁶

Âyette geçen “ضَبَّاحًا” kelimesi süratle, nefes nefese koşan atlar manasına gelmektedir.⁹⁷⁷ Müfessirler bu âyete bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir.

Rûzbihân-ı Baklî, ilgili âyette geçen “ضَبَّاحًا” ifadesini “nefes nefese koşan atlar” ibaresini, mecâzî olarak “aşıkların gönüllerinin atları” olarak yorumlamaktadır.⁹⁷⁸ Bu yaklaşım, aşkın dinamik ve tutkulu doğasını simgelerken, gönül atlarının da ruhsal bir yolculuğun sembolü olduğunu ortaya koymaktadır.

Muhyiddin İbnü'l-Arâbî ise aynı ibareyi “nefisler” olarak te'vil etmiş⁹⁷⁹ bu bağlamda nefislerin farklı halleri ve durumları üzerinde durmuştur. İbnü'l-Arabî, insanın enfüsî mücadelelerini ve ruhsal gelişimini vurgularken, nefislerin değişken doğasının da altını çizmektedir.

Ayrıca *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de “ضَبَّاحًا” yani “nefes nefese koşan atlar” ibaresi “himmeti âli olanlar” şeklinde tefsir edilmiştir.⁹⁸⁰ Bu yorum yüksek hedeflere ulaşma isteğini ve manevi olarak yükselmeyi temsil ederken öte yandan insanın ruhsal potansiyelini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

⁹⁷⁴ Hz. Süleyman'ın (a.s.) atlarla ilgilendiğini ve bu atlara da Nusaybin ve Dımaşk halkıyla savaşması neticesinde sahip olduğu rivâyet edilir. Hz. Süleyman (a.s.) bir gün atlarla meşgulken ikinci namazını kaçırdığı ve kendisini marifetten ve ibadetten alıkoyduğu için bu atları kestiği söylenmektedir. Bundan sonra Allah'ın rûzgârı onun emrine verdiği zikredilmektedir. el-Kuşeyrî, *Letâîfu'l-İşârât*, 3/253-254; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hâriznî Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik ğavâmid et-tenzil* (Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 1407), 4/91-93; Baklî, *Arâisu'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*, 3/ 192-194; Nahcûvânî, *el-Fevâtihu'l-ilahiyye*, 2/232-233; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/27-29; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/25-26

⁹⁷⁵ el-Âdiyât 100/1-3 “Yemin olsun nefes nefese koşanlara; Sonra çakarak kıvılcım saçanlara, Sab ahleyn ansızın baskın yapanlara”

⁹⁷⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal -Tefsir* (Ankara: Diyanet Başkanlığı Yayınları, 2020), 5/ 671-673.

⁹⁷⁷ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî - thk. Mecdi Baslum, *Tefsiri'l-Mâtürîdî/Te'vilatu ehli's-sünne* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 10/600-601; el-Kuşeyrî, *Letâîfu'l-İşârât*, 3/757-759; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/786-789; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 32/258-260; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l Mısriyye, 1384), 20/153-158.

⁹⁷⁸ Baklî, *Arâisu'l-beyân*, 3/522.

⁹⁷⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsiri Şeyhi Ekber (İbn Arabî)* (y.y, ts.), 2/409-410; Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsir-i Kebîr Te'vilât* (İstanbul: Kitsan, tsz), 2/1479-1480.

⁹⁸⁰ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/337-338.

Sonuç olarak, at ile ilgili bu yorumlar “ضَبَّاحٌ” yani “nefes nefese koşan atlar” ibaresinin çok zengin anlamlar içerdiğini ve nefis, aşk ve yüksek amaçlar gibi insan ruhunun inceliklerine dair çok önemli kavramlarla ilişkilendirildiğini gözler önüne sermektedir. Bu da bize bu yorumların bireyin manevi seyahatindeki farklı aşamaları ve enfüsî dinamikleri idrâk etmemize yardımcı olmaktadır.

Kâşânî, “ضَبَّاحٌ” ibaresini “çalışkan nefisler” şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁸¹ Kâşânî’nin bu yorumu, ruhsal bir çaba ve gayretin, bireyin manevi gelişiminde nasıl önemli bir rol oynadığı hakkında bize bilgi vermektedir.

Nahcûvânî ise Yüce Allah’ın, insanlığın rezilliğinden tez bir şekilde arınan temiz canlara yemin ettiğini ifade ederek, “ضَبَّاحٌ” lafzını “temiz canlar” olarak tefsir etmiştir.⁹⁸² Nahcûvânî’nin bu yorumu Yüce Allah’ın günahlardan kaçan ve arınma çabası içinde olan bireyleri yüceltme niyetini yansıtır. Dolayısıyla, “ضَبَّاحٌ” ifadesi, günahlardan uzak durarak temiz bir yaşam sürmeye çalışan kişilerin sembolü olarak, müfessir tarafından süratle koşan küheylan atlarla ilişkilendirilmiştir.

İbn Acîbe, “ضَبَّاحٌ” ibaresine “aşk ile kendisine yönelmiş ruhlar” manasını vermiştir. Bu kudî ruhlar kalpte bulunan kötü düşüncelere hücum edip onları murakabe kuvvetiyle yok etmektedir. Tövbe ve hidâyet rüzgarlarıyla günah ve kötülük tozlarını havaya kaldırıp yok ederler.⁹⁸³

Muhammed Esed’in de (ö. 1992) bu âyette geçen binek atları ile ilgili işârî bir te’vil sayılabilecek yorumu kayda değerdir: “Buradaki binek atları, insan ruhunun ve kişiliğinin yoldan çıkmış halini sembolize etmektedir. Bu sembol, ruhsal yönelimlerden yoksun, her türlü batıl inançla şekillendirilmiş ve yönlendirilmiş, bencil arzuların ve çılgın ihtirasların kölesi haline gelmiş bireyleri temsil etmektedir. Akıl ve bilimin kontrolünden çıkmış, şaşkınlık içinde savrulan toz bulutları ve sapkın iştahların etkisiyle körleşmiş, karmaşık ve çözümsüz durumlara düşen bireyler, böylece manevi bir yok oluş sürecine girmektedir.”⁹⁸⁴

İşârî/sûfî müfessirlerinin tamamı olmasa da bu âyette geçen “ضَبَّاحٌ” lafzını farklı şekillerde te’vil ettiklerini görmekteyiz. Bursevî ve Kuşeyrî gibi müfessirler de klasik tefsir müelliflerinin izahları doğrultusunda bu âyeti tefsir etmişlerdir.⁹⁸⁵

⁹⁸¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/277.

⁹⁸² en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilahiyye*, 2/525-526.

⁹⁸³ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 7/441-443.

⁹⁸⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 1467-1468; Şemsettin Işık, “Âdiyât Sûresini Anlama ve Anlamlandırma Üzerine Mülâhazalar”, *Journal* 8/1 (2021), 174-191.

⁹⁸⁵ Kuşeyrî, *Letâifu 'l-işârât*, 3/757-759; Bursevî, *Rûhu 'l-beyân*, 10/496-498.

Yukarıda atlarla ilgili âyetlerin tefsirinde, müfessirlerin bu canlılara çeşitli sembolik anlamlar yükledikleri görülmektedir. Örneğin, Baklî atları âşıkların gönülleri olarak yorumlarken, İbnü'l-Arabî, nefisleri temsil ettiğini belirtmiştir. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de ise atlar şöhrat ve makam sevgisinin bir simgesi olarak ele alınmakta; aynı zamanda atlar, murakabe yoluyla kalbin dünyaya bağlanması, hubb-u câh (makam sevgisi), himmet ve beşerî sıfatlar gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Kâşânî, atların çalışkan nefisleri, İbn Acîbe ise aşk ile kendisine yönelmiş ruhları sembolize ettiğini ifade etmiştir. Muhammed Esed de atları, insan ruhunun yoldan çıkmış hâli olarak değerlendirmiştir.

Burada dikkatimizi çeken bir nokta, *et-Te'vilâtün-Necmiyye* müellifleri Kübrâ ve Simnânî'nin atlara en fazla sembolik anlam yükleyen isimler olmalarıdır. Bundan da anlıyoruz ki atlar yalnız savaş aracı değil, aynı zamanda manevi ve ruhsal bir yolculuğun sembolüdürler. Müfessirlerin atlarla ilgili bu yorumları, insan ruhunun farklı yönlerini keşfetmek için zengin bir bakış açısı sunmakta ve sembollerin gizli anlam dünyalarını ortaya çıkarma fırsatı sağlamaktadır.

2.2.3.2. Köpeğe Yüklenen Sembolik Anlamlar

Köpek, köpekgillerden çok değişik türleri olan “it, seg, kelb, zağar” gibi farklı isimlerle adlandırılan ehli hayvana verilen bir addır. Aşağılık, sefil, alçak, pis gibi mecazî anlamlar yüklenmiş köpek kelimesi “birbirlerine yaltaklanan kişiler için de kullanılmaktadır.”⁹⁸⁶ Sûfî gelenekte genellikle “nefsine uyup dünyalık peşinde koşan, hakikatten bîhaber cahil kişi” şeklinde değerlendirilmektedir.⁹⁸⁷

Kur'an'da köpek kelimesi üç âyette geçmektedir. Müfessirler âyetleri tefsir ederken köpeğe bazı sembolik anlamlar vermişlerdir. Bu başlıkta işârî/sûfî müfessirlerin köpek ile ilgili yorumları incelenmiştir:

Kuşeyrî, Â'râf sûresindeki bir âyette⁹⁸⁸ geçen “کلب” yani “köpeğin” başta kendisini korkutmayan kimseye saldırdığını, daha sonra kendisine saldırdığı kimse kendisine bir lokma verdiğinde ondan hoşnut olduğunu ifade eder. Ona göre müritlik de buna benzemektedir. Müritlik yolundan dönen bir kişi de, kötü ahlaklı ve tahammülsüz

⁹⁸⁶ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 680.

⁹⁸⁷ Ahmet Ögke, *Vahib-i Ümmi'den Niyazi-i Mısri'ye Türk tasavvuf düşüncesinde metaforik anlatım* (Ahenk, 2005), 213.

⁹⁸⁸ el-Â'râf 7/176 “Eğer biz isteseydik o kişiyi delillerimizle yüceltirdik. Fakat o dünyaya saplanıp kaldı, hevesinin peşine düştü. İşte böylesinin hali, kovsan da bıraksan da hep dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer. Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun durumu işte böyledir. Şimdi sen bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler.”

olup suçsuz kimseleri üzmeye başlar. Daha sonra yırtıcılığı her türlü değersiz metaa kavuştuktan sonra yatıştır. Görüldüğü gibi, müritlik yolundan dönen kişiyi Kuşeyrî köpeğe benzetmiştir. Aynı zamanda köpeğin necasetinin asli, değersizliğinin de külli olduğunu, reddedilen kişinin de böyle olduğunu zikretmektedir.⁹⁸⁹

Bursevî ise hevesinin peşinde koşan kimsenin köpek gibi olduğunu, zira köpek sürekli bir şekilde soluyarak sıkıntıda olduğu gibi, kâfirin de azarlanıp nasihat edilse de uslanmadığını zikreder. Ayrıca köpeğin ikram edilmeyi horlamadan, üstünlük ve şerefi hakaretten ayıramadığını kötü kulun da bu yüzden köpek gibi olduğunu söyler. Bursevî görüldüğü gibi kötü kulu yani iyiliğin ve nimetin kıymetini bilmeyen kişiyi köpek ile sembolize etmiştir.⁹⁹⁰

İbn Acîbe, aynı âyette⁹⁹¹ Hz. Mûsâ (a.s.) zamanında yaşayan İsrailoğullarından bilgin ve duası müstecab olan Bel'am b. Baurâ'nın küfre olan meylini ifade etmek ve şehvet ve hevesine tabi olduğu için mecazi olarak köpeğe benzetildiğini zira ona ister hikmet verilsin ister de verilmesin onun hep şehveti peşinde nefes tükettiğini ifade eder.⁹⁹²

Diğer işârî tefsir müelliflerinin bu âyeti dirâyet tefsiri müelliflerine benzer şekilde yorumladıklarını görmekteyiz.⁹⁹³

Dirâyet tefsiri olmasına rağmen bazı işârî yorumlarda bulunan Fahreddîn-i Râzî de işârî bir tevil sayılabilecek yorumunda şunları ifade etmektedir: “Yüce Allah'ın bir kimseye dini ve ilmi nasip ettikten sonra o kimse dünyaya bağlanıp ona meyl ederse hayvanların en adisine yani dili sarkmış köpeğe benzer. Soluyan her şey ya susuzluktan ya da yorgunluktan dolayı solur. Fakat köpek böyle değildir. O rahat da olsa yorgun da olsa, susuz da olsa her halükârda solur. Zira onun adeti ve huyu budur. İşte aynen bunun gibi Yüce Allah dini ve ilmi kime nasip ederse o kimseyi insanların mallarının kirine bulaşmaktan korur. Ancak o kalkıp dünya peşine düşerek onun içine dalarsa bu kimsenin durumu zaruret ve ihtiyaçtan dolayı değil, sırf adî huyundan ve kötü nefsinden ötürü çirkin işlere devam eden o köpeğin durumu gibidir. Şayet bir âlim, ilmini kullanarak dünya malı elde etmeye meyl ederse, bu kendisini faziletli olarak göstermesi ve insanlara da çeşitli ilimleri bildirerek şöhretli olmak içindir. Bu kimse şüphesiz, o sözleri anlatırken

⁹⁸⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/587-588.

⁹⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/278-279.

⁹⁹¹ el-Â'râf 7/176.

⁹⁹² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/281-283.

⁹⁹³ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/495-499; Dâye-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/89-90.

dilini sarkıtır ve dünyalık elde etmeye karşı kalbindeki susuzluk ve hırsının hararetinden dolayı dilini çıkarır. Böylece o dilini sarkıtan köpek gibi olmuş olur.”⁹⁹⁴

Kurtubî de işârî bir te’vil sayılan yorumunda bu köpek misalinin kendisine Kur’ân-ı Kerim verildiği halde hakkıyla onunla amel etmeyen herkesi kapsadığını ifade eder.⁹⁹⁵ Köpek lafzının geçtiği diğer âyetler Kehf sûresinde bulunmaktadır:

İşârî/sûfî müfessirler Kehf sûresindeki bir âyette⁹⁹⁶ geçen “کلب” yani “köpek” lafzına sembolik bazı anlamlar yüklemişlerdir. Bu bağlamda, Rûzbihân Baklî, köpek kavramına mistik bir anlam atfederek, onu “ruhanî melekûtî bir zat” ile ilişkilendirmiştir.⁹⁹⁷ Baklî’ye göre, köpek, ruhanî bir varlık ile sembolize edilmiş ve bu varlığın kalbi, köpeğe yerleştirilmiştir. Bu yorum, köpeğin maddî varlığının ötesine geçerek, onun önemli bir manevi hakikati temsil ettiğini göstermektedir. İbn Arabî ise bu sembolü daha farklı bir perspektiften ele alarak, köpeği “nefis” ile özdeşleştirmiştir.⁹⁹⁸ İbn Arabî köpeği, insanın dünyevî arzu ve tutkularını ifade eden nefisle ilişkilendirir. Nefsin denetim altına alınması, tasavvufi yolculuğun önemli bir aşaması olduğundan, bu te’vil, köpeği insanın enfûsî mücadelelerinin bir sembolü olarak yorumlamaktadır.

Benzer şekilde, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de köpek, amelleri yerine getiremeyen “uyuyan nefis” olarak tefsir edilmektedir.⁹⁹⁹ Bu tefsirde köpek, insanın pasif ve tembel hâlini simgeleyen bir metafor olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, köpek, kişinin manevi yolculuğunda karşılaşılabileceği ataleti ve gafleti temsil eder. Kâşânî de köpek lafzını “nefisler” olarak te’vil etmektedir.¹⁰⁰⁰ Bursevî ise benzer şekilde köpeği “hayvanî nefis” ile özdeşleştirmektedir.¹⁰⁰¹ Bursevî’nin yorumu, insanın alt benliğiyle, yani hayvanî ve biyolojik dürtüleriyle ilgili bir sembolizm içerir. Hayvanî nefis, tasavvuf geleneğinde, insanın daha yüksek ruhsal mertebelere erişebilmesi için terbiye edilmesi gereken bir unsurdur.

⁹⁹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/403-406.

⁹⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkami’l-Kur’ân*, 7/321-324.

⁹⁹⁶ el-Kehf 18/18 “Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çeviriyorduk. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı. Eğer o insanları görseydin dönüp kaçardın ve gördüklerin yüzünden içini korku kaplardı.”; Kehf 18/22 “(Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, “Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; “Beş kişidir, altıncıları köpekleridir” diyecekler. “Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir” diyecekler. De ki: “Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!”

⁹⁹⁷ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 2/411.

⁹⁹⁸ İbn Arabî, *Tefsiri Şeyhi Ekber (İbn Arabî)*, 1/398; İbn Arabî, *Tefsir-i Kebîr Te’vilât*, 1/696-698.

⁹⁹⁹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 4/125.

¹⁰⁰⁰ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 2/230-233.

¹⁰⁰¹ Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 5/233-234.

Bazı diğer işârî/sûfî müfessirler ise bu âyeti sembolik anlamlar yüklemeyen, zahirî anlamıyla ele almışlardır.¹⁰⁰² Bu durum, tefsir geleneğinde, işârî yorumların her zaman zorunlu bir unsur olarak kabul edilmediğine işaret eder. Zâhirî anlamı benimseyen müfessirler, metnin daha yüzeysel veya literal bir yorumunu tercih etmişlerdir.

Bu yorumlar, köpek metaforunun tasavvufî düşüncede farklı şekillerde yorumlandığını ve her bir müfessirin, kendi tasavvufî perspektifine göre bu kavrama sembolik anlamlar yüklediğini göstermektedir. Genel olarak, köpek; nefsi, insanın dünyevî arzularını ve manevî yolculuğundaki enfüsî engelleri simgeleyen bir metafor olarak görülmektedir. Bu te'viller, tasavvufî düşüncenin mecazî ve sembolik anlatım tarzını yansıtırken, insanın enfüsî dünyasını ve ruhsal gelişimini anlama çabalarını da ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, köpek metaforu, çeşitli işârî/sûfî müfessirler tarafından farklı bağlamlarda yorumlanmış ve bu yorumlar, nefis, ruhsal tembellik ve hayvanî arzular gibi insanın manevî yolculuğuyla ilgili sembolik anlamlar içermektedir. Bu te'viller, tasavvufun sembolizm ve işârî yorumlar yoluyla insanın enfüsî hâllerini anlamaya yönelik yaklaşımını gösterir. Aynı zamanda metaforun yoruma açık yapısı, her müfessirin kendi tecrübe ve anlayışına göre farklı yorumlar geliştirmesine olanak tanımıştır.

2.2.3.3. Kuşlara Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerim'de kuş anlamına gelen “طير” kelimesi on dokuz defa geçmektedir.¹⁰⁰³ Bu kelimenin müfredi “طائر” şeklinde kullanılmaktadır. Yüce Allah birçok âyette çevremize ibretle, tefekkürle ve aklımıza kullanarak bakmayı bizlere emretmektedir. Bu anlamda gökyüzünde kanatlarını açmış kapayan uçan kuşlara bakmamızı, bunları havada kendisinden başkasının tutamayacağını bizlere bildirmektedir.¹⁰⁰⁴ Başka bir âyette de kuşların bir ümmet olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁰⁵ İbretle etrafına bakan ve düşünenler için yeryüzü bir tefekkür tablosu ve her bir âyet bir mucize ve Allah'ın kudretini gösteren bir delildir. Bu âyet-i kerimeye göre yeryüzünde dolaşan tüm canlılar, gökyüzünde uçan bütün kuşlar insanlar gibi birer ümmettir. Hepsisi Allah'ın kudreti, ilmi ve O'nun verdiği rızıkla beslenmektedir. Yüce Allah'ın bir nişanesi

¹⁰⁰² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/383-389; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/442-446; Nahcûvânî, *el-Fevâtihu'l-ilahiyye*, 1/474-476; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/255-262; Senâullâh, *Tefsîru'l-Mazharî*, 6/20-21.

¹⁰⁰³ Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemul müfehres li elfazil Kur'ân'il-Kerîm*, 433.

¹⁰⁰⁴ el-Mülk 67/19; en-Nahl 16/79.

¹⁰⁰⁵ el-En'âm 6/38.

olarak farklı tür ve cinslere sahiptirler. Bütün bunlar Allah'ın varlığına, kudretine ve ilmine delalet etmektedir.¹⁰⁰⁶ Ayrıca diğer bir âyette kuşların da diğer canlılar gibi Allah'ı tesbih ettikleri ifade edilmektedir.¹⁰⁰⁷

Müfessirler de bilhassa işârî/sûfî tefsir müellifleri kuşlara bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Görebildiğimiz kadarıyla işârî/sûfî müfessirler kuşlara yükledikleri işârî ve sembolik anlamları Bakara sûresi 260. Âyetin tefsiri sadedinde yapmışlardır.

“İbrâhîm “Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster! deyince, Rabbi “Yoksa inanmıyor musun? demişti. O “Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye” cevabını verdi. Rabbi “Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir dağın üzerine onlardan bir parça bırak sonra onları çağır koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir.” buyurdu.¹⁰⁰⁸

Bakara sûresi 260. âyette zikredilen dört kuş, müfessirleri epeyce meşgul etmiştir. Bilhassa bu kuşların hangileri olduğu mevzuu onlar arasında ihtilafa yol açmıştır. Bu konuda zikredilen görüş ve yorumlar kuşların türünden ziyade insanın güzel karşılanmayan birtakım özellikleri ile değişik kuş türlerinin varsayılan bazı özellikleri arasında bağ kurma noktasında yorumlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Durum böyle olunca gerek kuşların gerekse kuşların sahip olduğu özellikler işârî tefsir müellifleri arasında oldukça farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öte yandan kuşların türünün hangileri olduğu konusu da ihtilaf mevzuu olmuştur. Bu kuşların ne tür özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklerinin insandaki hangi özelliğe mukabil geldiği, dolayısıyla insanoğlunun hangi özelliğinin ıslah edilmesine işaret edip gösterdiği de farklı yaklaşımların meydana çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰⁰⁹

Tüsterî, Hz. İbrâhîm (a.s) imandaki yakînini artırmak isteğiyle böyle bir istekte bulunmasının şüphe ettiği için olmadığını belirtmiştir. O, gözündeki perdenin kalkmasını, Yüce Allah'ın sonsuz kudreti hususunda yakîn nurunun ve onun yaratması mevzuunda temkîninin ziyade olması için talep etmiştir. O'nun ihya hadisesini müşahade ederek tatmin olma isteği aynı zamanda yakînini artırma talebidir. Zira Hz. Peygamberin de (s.a.v) buyurduğu üzere “Haber almak gözle görmek gibi değildir.” Müfessire göre

¹⁰⁰⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal -Tefsir*; 2/399; Nihat Bülbül, *Kur'an'da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri* (Erzurum: Erzurum Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2014), 78.

¹⁰⁰⁷ Nûr 24/41.

¹⁰⁰⁸ el-Bakara 2/260.

¹⁰⁰⁹ Abdurrahman Ateş, “Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi (Bakara 260. âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Şubat 2017), 23.

burada diğer bir vecih daha var ki, o da Hz. İbrahim'in (a.s.) Allah tarafından "Halil" olarak kabul edildiği konusunda itminan bulma talebidir.¹⁰¹⁰ Tüsterî, kuşların türleri mevzuuna değinmemektedir.

Abdurrâhman es-Sülemî, Hz. İbrâhim'in (a.s.) bu talebinden muradının aslında Yüce Allah'a muhatap olmak istemesi olduğunu bildirir. Allah'ın dostluğu nasıl onu mutlu ediyorsa itabı da aynı şekilde kendisine hayat veriyordu. Çünkü talep ettiği ihya konusunda Yüce Allah tarafından "Sen iman etmez misin? Sen beni en iyi tanıyorsun" hitabı ile karşılaşacağını biliyordu. Sülemî, daha sonra bu kuşların türüne ve bunların insanoğlunun hangi huyunu temsil ettiği konusuna değinir.

Sülemî'ye göre bu kuşlar tavus, ördek, karga ve horozdur. Tavus dünya ziynetini, karga kuşların en hırslısını, ördek rızkına en çok talip olanı, horoz da şehveti şiddetli olan kişiyi sembolize etmektedir. Abdurrâhman es-Sülemî, bu âyetin tefsiri sadedinde devamlı şunları söylemektedir: "Dünya ziynetini kes ona aldanma, dünya ile övünmeyi bırak, rızka çokça meyletmeyi bırak, iman hakikatının kemaline nail olmak içim dünya metana yönelik şehvetini kes, şayet nefsin ile ilgili bu sıfatlarını izale edersen ben seni tahallî¹⁰¹¹ ederim yani seni güzel sıfatlarımla süslerim. O zaman sen onları çağırırsın onlar da koşarak sana gelirler."¹⁰¹²

Kuşeyrî de Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Allah'ı görme isteğini açıkça dile getirdiğini, fakat bunun mümkün olmadığı kendisine bildirildiğini söylemektedir. Hz. İbrâhim'in (a.s.) ise remz ve işâretle rû'yetullah talebinde bulunduğu ve bundan yine işâretle men edildiği belirtilmektedir. Ayrıca, Hz. İbrâhim'in (a.s.) kalbinin ihyâsını istemesi ve bunun dört kuşun boğazlanmasıyla mümkün olabileceğine işâret edildiği ifade edilmektedir. Bu kuşlar, tasavvufî yoruma göre; tavus dünyanın süsü ve parlaklığı, karga hırsla dünyaya olan düşkünlük, horoz dünya telaşesi ve koşuşturması ve ördek (rızkı için dünyayı talep etmek) olarak açıklanmaktadır. Bir başka yoruma göre ise, Hz. İbrâhim'in (a.s.) "Ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster!" sorusuna, Hz. İsmâil'in (a.s.) kastedilerek "Canlıyı nasıl boğazlarsın bana göster!" cevabı verilmiştir. Bu, Hz. İbrâhim'in (a.s.) kendisinden istenen şeye vefâ gösterdiği için, kendi istediği şeye de vefâ gösterildiğini ifade etmektedir.

¹⁰¹⁰ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 37-38; Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşâri Tefsir*, 550-551.

¹⁰¹¹ Bu konuda Bediüzzaman Said Nursi Bakara suresindeki "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" âyetini tefsir ederken الدِّينِ ve تَخْلِيهِ arasında bir münasebet olduğunu, bunlardan birincisi تَخْلِيهِ diğeri tahliye تَحْلِيهِ olduğunu geldiğini tathir etmek ve temizlemek olduğunu, تَحْلِيهِ'nin ise tezyin etmek ve süslemek manasına geldiğini zikreder. Bunlar birbiriyle arkadaş gibidir. Birbirlerini daima takip etmektedirler. Onun için kalp, takva ile seyyiattan temizlenir temizlenmez hemen onun ardından iman ile tezyin edilip süslendirilmiştir. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârât-ül İ'caz* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2002), 40.

¹⁰¹² Sülemî, *Tefsiru's-sülemî*, 1/78.

Müfessir buradan kuşların kesilmesi ile kalbin ihyasının ancak nefsin boğazlanmasından geçtiğine işaret olduğunu zikreder.¹⁰¹³

Sonuç olarak kalbin ihyâsının ancak nefsin mânevî mücâhedât ile boğazlanmasıyla mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Nefsini boğazlamayan kişinin kalbinde ilâhî bir ihyânın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Rûzbihân-ı Baklî, bu âyeti uzun tahliller yaparak yorumlamıştır. Baklî'ye göre Kur'ân'da geçen dört kuş metaforu, insanın manevi yolculuğunda (seyrî sülûk) akıl, kalp, nefs ve ruhun terbiye edilmesine işaret eder. Ona göre, bu dört kuş, bireyin manevi tekâmülünde önemli olan dört temel unsuru temsil eder: akıl, kalp, nefs ve ruh. Her bir unsur, belirli bir manevi disiplinle terbiye edilmelidir. Akıl, muhabbet bıçağıyla; kalp, şevk bıçağıyla; nefs, aşk bıçağıyla; ruh ise acz bıçağıyla "kesilmelidir". Bu kesme işlemi, mecazen bu unsurların dünyevî kaygılardan arındırılması ve ilâhî hakikatlere yönlendirilmesi anlamına gelir. Baklî, Hz. Mûsâ'nın Allah'a yakınlaşma sürecini bu bağlamda yorumlar. Allah, Mûsâ'ya kendisine nasıl yaklaşacağını öğretirken akıl, kalp, nefs ve ruhun terbiye edilmesi gerektiğini ifade eder. Baklî'ye göre, bu dört kuşun terbiyesi, ruhsal tekâmülü simgeler. Akıl, azamet dağı üzerine konularak rububiyet nurları ile vasıflanır; kalp, kibriyâ dağına yerleştirilerek ilâhî tefekkür ile aydınlatılır; nefs, izzet dağı üzerine yerleştirilerek Allah'ın azamet nuruna teslim edilir; ruh ise cemâl-i ebedi dağına konulur ve ilâhî sıfatlarla donatılır.¹⁰¹⁴

Baklî, bu yorumu seyr-ü sülûk ile ilişkilendirir ve Hz. Mûsâ'nın talebinin aslında kalbinin dirilmesi olduğunu belirtir. Bu diriliş, ancak akıl, kalp, nefs ve ruhun terbiye edilmesiyle mümkündür. Ayrıca, Baklî'ye göre bu kuşlar, dünyevî arzuların sembolüdür: tavus, dünyanın ziynet ve güzelliklerini; karga, hırsı; horoz, şehveti; ördek ise aşırı rızık talebini temsil eder. Bu dünyevî unsurların terk edilmesi, kalbin manevi dirilişi için gereklidir.¹⁰¹⁵

Baklî, ayrıca Hz. Mûsâ'nın (a.s.) talep ettiği şeyin kalbinin dirilmesi olduğunu bununda ancak bu kuşların kesilmesi ile yani terbiye edilmesi ile olacağını zikreder. Yine bazılarına göre bu dört kuşun kesilmesi örneğin tavusun kesilmesi dünyanın ziynetinin ve güzelliğinin terk edilmesine işarettir. Kalbin hayatı da bunlarla mümkündür. Karga hırsı

¹⁰¹³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/202-203; Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 551.

¹⁰¹⁴ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/107-108.

¹⁰¹⁵ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/107-108.

ile ön plana çıkmaktadır. Horoz da şehveti temsil ediyor. Ördek de rızkını çokça talep etmesiyle meşhurdur.¹⁰¹⁶

Yine denilmiştir ki bundan kasıt kalbin dirilmesidir. Yani Hz. Mûsâ'nın talep ettiği şey kalbinin dirilmesidir. Bu da ancak bu kuşların kesilmesi ve terbiyesiyle mümkündür. Yine bazılarına göre bu dört kuşun kesilmesi örneğin tavusun kesilmesi dünyanın ziynetinin ve güzelliğinin terk edilmesine işarettir. Kalbin hayatı da bunlarla mümkündür. Karga hırsı ile ön plana çıkmaktadır. Horoz da şehveti temsil ediyor. Ördek de rızkını çokça talep etmesiyle meşhurdur.¹⁰¹⁷ Baklî'nin bu âyete getirdiği yorum, insanın manevi yükselişi için dört temel unsurun (akıl, kalp, nefis, ruh) disiplin altına alınması gerektiğini vurgulayan önemli bir tasavvufî bakış açısını yansıtır.

Necmeddîn-i Kübrâ ve Alâüddevle Simnânî'nin *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* adlı eserinde Bakara 260. âyetin tefsirine geniş yer verilmiştir. Müfessire göre, “Kuşlardan dört tanesini al” ifadesi, dört unsurdan (toprak, su, ateş, hava) kaynaklanan dört sıfatı temsil etmektedir. Yine bu unsurların bir araya gelmesinden kaynaklı olarak başka sıfatlar da ortaya çıkar. Mesela hırs hasedin eşidir cimrilik kin ve nefretin eşidir, gadap (öfke) kibrin eşidir, şehvetin ise muayyen bir eşi yoktur, o sıfatlar arasında maşuk olunandır her sıfatla onun bir ilişkisi vardır. Şehvetin bu sebepten taalluk ettiği her sıfattan çocukları vardır. Bu sıfatlar aynı zamanda cehennem kapısına benzemektedir. Yüce Allah, Hz. İbrâhim'den (a.s.) bu sıfatları ortadan kaldırmasını istemiştir. Dört kuş sembolü ile temsil edilen bu sıfatlar arasında tavus, cimriliği; karga, hırsı; horoz, şehveti; kartal ise gadabı temsil etmektedir. Kartalın uçuş kabiliyeti, insandaki öfke kuvvesine işaret etmektedir. Sonuç olarak, bu dört sıfatın şeriatın emriyle yok edilmesi, rehberine yani mürşide olan ihtiyacı vurgulamaktadır.¹⁰¹⁸

Müfessirlere göre, burada dağlar, insanın doğasında bulunan dört tür nefse işaret etmektedir. Nefsi namiye (bitkisel nefis), nefsi emmâre (hayvani nefis), şeytani güç (ruhu tabii) ve melekî güç (insani güç). Kuşlar ise insandaki olumsuz sıfatları temsil eder: kin, gadap, hırs ve şehvet. Sıfatların bir arada karıştırılması, insanın nefsinin ve ruhunu arındırıp terbiye etmesi anlamına gelmektedir. Bu durum insanın şeriatın emirlerine uyarak kötü sıfatlarının ortaya çıkıp melekî güçlerle ruhunu yönetebilir hale gelmesiyle sonuçlanır. Gazâlî'nin de işaret ettiği gibi, bu süreç sadece insanın bireysel çabasıyla değil, aynı zamanda ilahî tevfiğ ile mümkündür. Tasavvufî terbiyede, nefsin tezkiyesi ve

¹⁰¹⁶ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/108.

¹⁰¹⁷ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/108.

¹⁰¹⁸ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/343-344.

ahlâkî mücadelenin önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda, kötü ahlâk, tasavvufî anlayışta “ölü” olarak kabul edilir ve insan, mücahede ve riyazet yoluyla bu ahlâkı dirilterek manevi olgunluğa ulaşılabilir. Sonuç olarak, insanın kötü sıfatlarından arınarak Allah'la yakınlaşmasını ve manevi dünyada ahlâkî açıdan incelemelerini vurgulayan bir tasavvufî yorumu ortaya koyar. Bu süreç, irfan ve marifetle karşılaşan kişinin “hayy” (diri) hale gelmesiyle tamamlanır.¹⁰¹⁹

Necmeddîn-i Kübrâ ve Simnânî'nin bu yorumlarından anladığımız kadarıyla Bakara 260. âyetin tefsirini kuşların kesilmesini, parçalanmasını, her bir parçanın bir dağın üzerine bırakılmasını tamamen ahlâkî tasavvufî terbiye çerçevesinde ele alıp yorumlamışlardır.

Bursevî de Baklî ve Kübrâ gibi, kargayı emel, tavusu dünya süsü, horozu şehvet ve ördeği hırs olarak te'vil etmiş ve nefsin mücahede ile boğazlayanın kalbini müşahede ile dirilteceğini zikretmiştir.¹⁰²⁰

İbn Acîbe de bu dört kuş ile ilgili ruhun ebedi bir hayat bulabilmesi ve ilme'l yakînden ayne'l yakîn haline geçmesi için, insanın nefsinin dört temel yönden terbiye etmesi gerektiğini söyler. İlk olarak, nefsi şehvetler ve dünyevi süsler karşısındaki aşırı sevgi ve bağlılıktan arındırmak gerekir. Bu durum, tavus kuşunun gösterişçi doğasına benzer. İkinci olarak, nefsin saldırganlık ve kendini güçlü görme eğilimlerini kontrol altında tutulması icab eder. Bu hâl horozun kendine güvenen tavırlarını yansıtmaktadır. Üçüncü olarak, nefsin basitlikten ve sıradan işlerden uzaklaşarak, uzun emeller peşinde koşma arzusunu öldürmek elzemdir; bu özellik, karganın basit yaşam biçimiyle ilişkilendirilebilir. Dördüncü ve son olarak, nefsin kendini üstün görme ve hevasının peşinden koşma alışkanlığını terk etmesi gerekmektedir; bu durum, güvercinin alçakgönüllü doğasıyla kıyaslanabilir.¹⁰²¹

Şehâbeddin Mâhmud Alûsî (ö. 1270/1854) âyet-i kerimede beden kafesi içinde bulunan bâtın kuşlarına işaret edildiğini, bunlardan kasıt da akıl, kalp, ruh ve nefis olduğunu zikreder. Daha sonra akıl kuşunun sevgi bıçağıyla melekût kapısında, kalp kuşunun özlem bıçağıyla ceberût kapısında, nefis kuşunun aşk bıçağıyla ferdaniyet meydanlarında, ruh kuşunun acz bıçağıyla rabbanî sırların çölünde kurban edilmesi gerektiğini söyler. Ardından aklın azamet dağı üzerine, kalbin kibriyâ dağı üzerine, nefsin izzet dağı üzerine, rûhun ezeli cemal dağı üzerine konulması; bundan sonra da aşkın sırrı

¹⁰¹⁹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/345.

¹⁰²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/416-418; Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 552.

¹⁰²¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/294.

nidasıyla bunların çağrılması emredilmiştir. Böyle bir çağrının neticesinde de onlar ehadiyet cemaliyle mahz-ı ubudiyete doğru koşacaktır.¹⁰²²

Görüldüğü gibi Bakara 260. âyette geçen kuşlar, müfessirler tarafından farklı sembolik anlamlarla yorumlanmıştır. Örneğin, Sülemî, bu dört kuşu tavus, karga, ördek ve horoz olarak tanımlar. Tavus, dünya zinetini, karga hırsı, ördek rızka olan talebi ve horoz ise şehveti temsil eder. Kuşeyrî, benzer bir şekilde tavus ve kargayı yorumlarken, horozun dünya telaşını simgelediğini belirtir. Baklî ise bu kuşların bâtinî anlamda akıl, kalp, nefis ve ruhu temsil ettiğini ifade eder. *Et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de ise bu kuşların dört unsurla bağlantılı olduğu, yani toprak, su, ateş ve hava ile ilişkilendirildiği vurgulanır. Bu unsurların birleşimi, çeşitli sıfatları doğurur. Örneğin, toprak ve suyun birleşimi hırs ve cimriliği, ateş ve havanın birleşimi ise gadap ve şehveti ortaya çıkarır. Bu sıfatlardan bazıları birbirinin eşidir; hırs hasedin, cimrilik kin ve nefretin, gadap kibrin eşidir. Ancak şehvetin kendine özgü muayyen bir eşi yok her sıfatla ilişkisi vardır. *Et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de bu kuşların temsil ettiği sıfatlar arasında tavusun cimriliği, karganın hırsı, horozun şehveti ve kartalın kuvve-i gadabiyeyi simgelediği belirtilir. Bursevî de benzer yorumlar yaparken, İbn Acibe tavus kuşunu gösterişin, horozu nefsin saldırganlığının, kargayı uzun emellerin ve güvercini ise mütevaziliğin sembolü olarak tanımlar. Şehabeddîn Mahmud Alûsî, bu kuşların beden kafesi içindeki bâtinî unsurlara, yani akıl, kalp, ruh ve nefis gibi unsurlara işaret ettiğini ifade eder.

Müfessirlerin bu yorumları insanın enfüsî dünyasını ve manevi durumunu anlamak için önemli ipuçları sunar. Kuşlar, sadece fiziksel varlıklar değil, aynı zamanda insanın ruhsal ve psikolojik durumlarını simgeleyen önemli anlamlar taşır. Her bir kuş, insanın enfüsî mücadeleleri ve karakter özellikleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda, bu ayet ve kuşlar üzerindeki yorumlar, insanın kendini tanıması ve geliştirmesi açısından değerli birer rehber niteliği taşır.

2.2.3.4. Koyun ve Keçiye Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an'da koyun dört âyette¹⁰²³ keçi bir âyette¹⁰²⁴ geçmektedir. Koç ise herhangi bir âyette geçmemektedir. İşârî tefsir müellifleri bu canlıların zikredildiği âyetleri kimileri

¹⁰²² Alusî, *Rûhu'l-meânî*, 2/30-31.

¹⁰²³ el-En'âm 6/143, 146; Sâd 38/23-24.

¹⁰²⁴ el-En'âm 6/143.

zâhir anlamını göz önünde bulundurarak tefsir ederken¹⁰²⁵ kimileri de bu canlılara bazı sembolik anlamlar yükleyerek tefsir etmişlerdir.

Kuşeyrî, En'âm sûresindeki bir âyette¹⁰²⁶ geçen “ضأن” yani “koyun” un burada zikredilmesini kulun sükûneti ve güzel ahlaka bağlılığını temsil ettiğini zikreder. Zira koyunluk vasfı, sahibine tam bir teslimiyeti gerektirir. Nitekim koyun ne bağırsıyla ne de kaçıyla insana rahatsızlık vermez. Dolayısıyla, bu sahaya ayak basan kişinin de yolu aynıdır. Diğer bir ifadeyle sakin, teslimiyetçi ve güzel ahlaki değerlere bağlı olmalıdır. Koyun, adeta bir örnek teşkil eder. Kulun da hayatında böyle bir duruş sergilemesi, Rabbine tam teslim olması, huzur ve sükûnet içinde yaşaması beklenir. Çünkü bu vasıflar, kulun manevi yükselişi ve yaradana yakınlığı için son derece önemlidir. Dolayısıyla, koyunun simgelediği bu değerler, kulun erdemli bir hayat sürmesi için bir yol gösterici niteliğindedir.¹⁰²⁷

İbn Acîbe'ye göre âyette geçen “onların bazısı yük taşımak içindir, bazısı da tüyünden yaygın döşek ve sergi yapmak için kullanılır.” ifadesi ârif olanların nazarında manevi hallere işarettir. Yaygı/sergi zillete yük taşımak ise izzet ve kuvvete işaret etmektedir. Ona göre bu vaziyette mürit bu hallerden hangisi kendisine hâkim ise ondan istifade etmeli şeytana uyup haddini aşmamalıdır.¹⁰²⁸ İbn Acîbe, burada insanın iç dünyasındaki dengeyi ve manevi halleri anlamak için sembolik bir dil kullanmıştır. Müridin de bu sembollerden ders çıkararak manevi yolculuğunda ilerlemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Kuşeyrî ise koyun metaforunu kullanarak, kulun sükûnet, teslimiyet ve güzel ahlakla donanmış bir hayat sürmesinin önemini vurgular. Koyunun sahibine tam teslimiyeti, kulun da Rabbine karşı tıpkı bir koyun gibi teslimiyetçi ve huzur dolu bir tavır sergilemesi gerektiğini sembolize eder. Bu teslimiyet, kulun manevi yükselişi için bir yol gösterici olarak görülür. İbn Acîbe ise hayvanların yük taşıma ve tüylerinden döşek yapma işlevlerini, insanın iç dünyasındaki manevi hâller ve denge ile ilişkilendirir. Ona göre zillet, yani tevazu, yaygı ve sergi ile; izzet, yani onur ve kuvvet ise yük taşıma ile

¹⁰²⁵ Muhyiddin İbn Arâbî, *Rahmetü'n min'er-rahman fî tefsiri işârâtı'l-Kur'ân* (Dımaşk: Matbaatü Nasr, 1410), 2/116-117; Nahcûvânî, *el-Fevâtihu'l-ilahiyeye*, 1/236-237; Senâullâh, *Tefsiru'l-Mazharî*, 3/297-298; el-Alusî, *Ruhu'l-Meânî*, 4/273-275.

¹⁰²⁶ el-En'âm 6/143 “Koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eş ... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğruysanız bana bilerek söyleyin.”

¹⁰²⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/507-508.

¹⁰²⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/180.

sembolize edilmiştir. Müridin bu iki hâlin farkında olarak hareket etmesi, manevi yolculuğunda dengeli bir ilerleme sağlaması açısından kritik bir noktadır.

Yukarıda zikredilen yorumlarda da görüldüğü üzere sıradan görünen koyun ve yük taşıyan hayvanlar, işârî/sûfî bakış açısıyla, insanın enfûsî dünyasını anlamaya ve manevi seyahatinde kendisine rehberlik eden çok güçlü simgeler hâline getirilmiştir. Bu sembolik dil, insanın dünyevî varoluşunun sınırlarını aşarak, manevi boyutları keşfetme çabasının bir yansımasıdır. Sonuç olarak, bu yorumlar, insanın teslimiyet, sükûnet ve dengeli bir enfûsî yolculukla Allah'a yaklaşmasının önemini vurgulayan evrensel öğretiler sunmaktadır.

2.2.3.5. Bal Arısına Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an'da, bal arısı anlamında kullanılan “نَحْل” kelimesi, yalnızca bir yerde geçer. Allah, bal arısına doğanın kucağında nasıl yaşaması gerektiğini vahiy yoluyla bildirmiştir. Bu vahiy, bal arısına verilen ilhamdır. Bal arısı, bu yönlendirmelerle görevlerini ve hareket tarzını öğrenir. Allah tarafından yaratılan bal arıları, evrimsel bir süreç geçirmezler. İlk yaratıldıkları andaki özellikleri günümüzde de aynıdır. İyi bir bal ustası olan arı, Allah'ın ilhamıyla insanlar için mükemmel bir gıda olan balı üretir. Bal arıları arasında görev taksimi yapılır. Kraliçe arı bal üretirken, diğerleri mum yapar veya petek imalatı ile uğraşır. Bazıları ise su taşıyarak ihtiyaç duyulan yerlerde kullanır. Bu şekilde her biri kendi görevini yerine getirir ve iş bölümüne uyar. Bal arıları, görevlerini aksatmazlar ve tembellik yapmazlar. Kur'an'da anlatılan bu olay, bitki ve hayvan ilişkisini de yansıtır. İnsanlar, bu örneği kimyasal açıdan inceleyerek farklı bitkilerden çeşitli ilaçlar üretebilirler. Allah, bu tür örneklerle insanlara yol gösterir ve işaretler verir.¹⁰²⁹

İşârî/sûfî tefsirlerde bal arısına bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan bazılarını inceleyelim;

Sülemî, bal arısının zikredildiği âyette¹⁰³⁰ geçen “النَّحْلُ” yani “arı” kelimesini Ebubekir Varrak'tan alıntılıyarak arıyı mü'mine benzetmiştir. Nasıl ki arı emre uyup kendisine emredildiği şekilde yol aldığında tükürüğü şifa oluyorsa; aynen bunun gibi bir

¹⁰²⁹ Nurettin Turgay, “Kur'an'da adı geçen bitkiler ve hayvanlar”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* 2 (2008), 299-301.

¹⁰³⁰ en-Nahl 16/68-69 “Ve rabbın bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin. Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; rabbının koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git!” Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.”

mü'min de rabbinin emirlerine uyarsa, sırrı muhafaza edip rabbine yönelirse onun siması, konuşması ve onunla bir mecliste bulunmak insanlara şifa olur.¹⁰³¹ Sülemî, arıyı Allah yolunda sülûk eden bir mü'mine benzeterek balın, arının salyasının şifa olma sebebini Yüce Allah'ın gösterdiği emre ve yollara sülûke bağlamıştır. Keza bir mü'min de Allah'a teveccüh eder, onun emirlerine itaat eder ve sırrını muhafaza ederse o zaman onun konuşmasını ve simasını halka şifa eder.

İbn Berrecân (ö. 536/1142) da Sülemî gibi müttaki mü'minin misalinin arı gibi olduğunu zikreder. Zira o temiz şeyler yer, ortaya koyup ürettiği bal da temiz ve helaldir, rızık olarak talep ettiği şey de helal olan şeylerdir. Örneğin arılar leşlere konmazlar. Ona Yüce Allah ilham etmiştir. Çünkü ikisi de Rablerinin yoluna sülûk ederler. Muamelelerinde hikmetle davranırlar. Seyirlerinde yüce Allah'ın kendilerine göstermiş olduğu şekilde davranırlar. İşte mahlûkata ibret nazarıyla bakan mü'minin durumu da bu arının durumuna benzemektedir.¹⁰³²

Aslında arının yaptığı Yüce Allah'ın âyetlerini temaşa etmektir. Gezdiği dolaştığı Allah'ın âyetleridir. Mü'min de bu hususta arı gibidir. Onun da mahlûkata yaklaşması, mana-yı harfî ile mahlûkatı tefekkür etmesi, yerde ve gökte Rabbinin âyetlerini okuması, bütün meyvelerden tatması arı gibidir. Ayrıca nasıl ki arı çiçek özlerini toplar sonra bal olarak çıkarır. Aynı şekilde mü'minin de kalbinde nurlar birikir. Bunların dışarıya çıkışı bal gibidir. O nurlar ölüleri diriltir ve müzmin hastaları iyileştirir.¹⁰³³

Rûzbihân-ı Baklî, arıyı “ruh arıları” şeklinde te'vil etmektedir. Baklî, Yüce Allah'ın ruh arılarına vahyettiğini zikrederek ruhları arılara benzetmektedir. Arı zatın nurlarının dağlarından, sıfatların ağaçlarının nurlarından ve fiillerin arşlarının nurlarından kendisine mekân edinmiştir. Ayrıca ona göre kalpler, sırlar, ruhlar, akıllar bunların hepsi de bir nevi arı gibidirler. Yani diğer bir deyişle arıdan kastedilen manevi dünyamız ve Yüce Allah'tan ilham alabilecek manevi boyutumuzdur.¹⁰³⁴

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye’de, arı hem insana hem de sülûk ehline benzetilmektedir. Ona göre Yüce Allah'ın “bal arısına vahyettik” demesi ki bu ilham ve rüşddür. Zira arı en çok insana benzeyen bir canlıdır. Ayrıca arı sülûk ehline de benzemektedir. Yüce Allah'ın onlara çizdiği yollarda gidip dağlardan kendilerine ev ediniyorlar ki bu anlamda sûfilere “şikevtî” yani “mağaralı” denilmektedir. Bunlar da halktan ayrılıp hak için

¹⁰³¹ Sülemî, *Tefsiru's-Sülemî*, 1/368-369.

¹⁰³² İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/323-324.

¹⁰³³ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/323-324.

¹⁰³⁴ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 2/322-324.

inzivayı seçmektedirler. Arılar da genelde şehirden uzakta dağlık yerlerde kendilerine yuva kurarlar. Ayrıca sülûk ehlinin bir diğer özellikleri de mekânları, giydikleri ve yedikleri şeyler temizdir. Bu yönüyle sülûk ehli arılara benzetilmektedir. Sûfîler tamamen Allah'a yönelebilmek için geçici de olsa toplumdan soyutlanıyorlar aynı şekilde bal arısı da gidip en yüksek yerlere dağ başlarına veya yüksek bir ağacın tepesine yuva kuran yönüyle de sülûk ehline benzerler. Bal arısı balını içine toprak karışmasını diye bir kayanın veya ağacın üzerine bırakır. Ayrıca arılar ruhlara da benzetilmiştir. Ruhlar da nefis dağlarında ve kalplerde kendine yer edinir.¹⁰³⁵

Bursevî, âyeti uzun izahat ve nakillerle tefsir etmeye çalışır. Kâşîfî'den nakilde bulunarak arıyı Sülemî'de olduğu gibi bir mü'mine benzetir. Arının sadakat ve taatinin bir neticesi olarak boyun eğmediğini, ferman yolundan sapmadığını, kendisine emanet edilen acı meyveyi yiyip ve geriye tatlı bal verdiğini zikreder. Daha sonra arı ile ilgili şu tespitlerde bulunur: "Arı, pak ve saf olandan başkasını yemez. Bu, onun doğasında var olan bir takva ve veradır. O, pisliklerin üzerine konmaz ve onları yemez. Altıgen bir bina yapma yeteneğine sahiptir. Eğer tüm dünyanın mimarları bir araya gelse, arının yaptığı gibi mükemmel bir altıgen yapı inşa edemezler. Bu, onun sanatsal yeteneklerini gösterir. Ayrıca arının balı zâhirdeki eleme şifa verirken, onun durumu üzerine tefekkür etmek, bâtın hastalığı olan cehaleti iyileştirir. Bu da arının yaratılış hikmetini anlamakla gerçekleşir."¹⁰³⁶

İbn Acîbe, balın insanlara şifa olmasının sebebini ele alarak, arının bütün ot ve bitkilere konduğunu ve onların özünden faydalı olanı aldığını ifade etmiştir. Daha sonra, kâmil ârifin de böyle olduğunu vurgulayarak, ârif olan kişiyi bal arısına teşbih etmiştir. Buna göre, kâmil ârif de her şeyden kendisine faydalı olanı alır ve her şeyde Allah'ı tanır. Bu makama çıkan kişi, kalpler için bir şifa olur. Kim doğruluk ve muhabbetle onun sohbetine girerse, yüce Allah ona şifa verir. Ayrıca, kim de onu sıdk (doğruluk) ve tazim (saygı) ile görürse, yani onu Allah için sevip hürmet ederse ve yüceltirse, Allah onun kalbini diriltir.¹⁰³⁷

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, kişinin ârif kişiye olan yaklaşımının önemine vurgu yapmaktadır. Ârif kişi, her şeyden faydalı olanı alarak, Allah'ı tanıma makamına erişmiştir ve bu makama çıkan kişi, kalplere şifa olur. Dolayısıyla, ârif kişiye doğruluk

¹⁰³⁵ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/44.

¹⁰³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/50-53.

¹⁰³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/145.

ve muhabbetle yaklaşmak, kişinin Allah'a yaklaşmasına ve kalbinin diriltilmesine vesile olur.

Yukarıda zikredilen yorumlarda da görüldüğü gibi müfessirler arının sembolik anlamı üzerinden mü'minin özelliklerini ve Allah'a olan bağlılığını ele almışlardır. Sülemî, arıyı mümine benzeterek, arının emirleri yerine getirdiğinde tükürüğünün şifa olduğunu belirtirken, mü'minin de rabbinin emirlerine uyduğunda insanlara şifa olacağını ifade eder. İbn Berrecân, arının helal ve temiz gıda tüketmesini vurgularken, mü'minin de benzer bir şekilde helal olanı tercih etmesi gerektiğini belirtir. Rûzbihân Baklî, arıyı ruhların metaforik bir temsili olarak değerlendirir ve ruhların manevi boyutunu arı ile ilişkilendirir. Ayrıca, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de arının insana en çok benzeyen canlı olması ve sülûk ehline benzetilmesi, arının ilham aldığı yolların, sûfîlerin inzivaya çekilmesi ile paralellik gösterdiğini ortaya koyar. Bursevî, arının sadakati ve temizliği üzerinden mü'minin özelliklerini vurgularken, İbn Acîbe de arıyı kâmil ârifine benzeterek her şeyden faydalı olanı alarak kalplere şifa olabileceğini ifade eder.

Sonuç olarak, arı metaforu, mü'minin Allah'a olan içten bağlılığını, ahlaki ve etik değerler çerçevesinde sürdürdüğü temiz yaşamı ile başkalarına şifa olma potansiyelini sembolize ederken, aynı zamanda sûfîlerin manevi yolculuklarını ve ilham süreçlerini de etkili bir biçimde temsil etmektedir. Bu bağlamda, arı ve mü'min arasındaki ilişki, bireyin manevi gelişiminde ve ruhsal olgunlaşmasında kritik bir rol üstlenmektedir. Arı, doğası gereği temiz ve helal olanı tercih ederken, mü'minin de benzer bir şekilde ilahi emirler doğrultusunda hareket etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, arının yaşam biçimi, mü'minin manevi ve ahlaki gelişiminde bir model teşkil etmekte ve bu model, bireyin ruhsal derinliğini artırarak topluma katkıda bulunma kapasitesini geliştirmektedir.

2.2.3.6. Deveye Yüklenen Sembolik Anlamlar

Deve kelimesinin Türkçedeki farklı lehçelerdeki çeşitli şekilleri (devey, tevey, teve, tive, dive, töve, tebe) etimolojik olarak açıklanamamıştır. Deve çöl yaşamında göçebe topluluklar için hayati öneme sahiptir. Özellikle Araplar arasında büyük değer taşır ve “çöl gemisi” olarak da anılır. İbn Haldun'a göre, sadece deve yetiştiren bedeviler diğer göçebe topluluklardan daha bedevîdir.¹⁰³⁸ Deve, uluslararası ticaretin gelişmesinde önemli katkılar sunmuştur. Arapça, deve ile ilgili en zengin kelime hazinesine sahiptir. Devenin cinsi, yaşı, rengi, yürüyüş özellikleri gibi detaylı özellikler için özel kelimeler

¹⁰³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 325.

vardır. Deve, Cahiliye dönemi Arap şiirinin de önemli konularından biridir. Arapçada deveye verilen başlıca isimler: ibil, cemel, baîr, nâka, hecin, fâlic, buht'tur. Bunların kökeni Akkaça ve Sümerceye dayanmaktadır. Türkçede “tek hörgüçlü deve” anlamına gelen “hecin” adı, iyi koşan develeri tanımlamaktadır.¹⁰³⁹

Deve için Arapça kaynaklarda en çok kullanılan isim baîr’ “بَعِير” dir. Bu isim müennes cins ismidir, fakat 20. yüzyılda bedevîler deve için cinsiyeti fark etmeksizin bu terimi kullandılar. Yaygın olarak kullanılan diğer isimler şunlardır; nâga, “نَاقَة” yetişkin dişi deve; râhile “رَاحِلَة” müşterek bir isim; cemel “جَمَل”, ibl, “إِبِل” erkek bir deve; dişi bir binek devedir. Rikâb “رِقَاب” terimi genellikle Kur’ân’-ı Kerîm’de¹⁰⁴⁰ binek deve anlamında ve develeri atlardan ayırmak için kullanılır. Su çeken, aynı zamanda binilen deve anlamında nâdih “نَاضِح” Bunun yanı sıra binek deve anlamında dâlul “الدُّلُول” ve matiyye “مَطِيَّة” adları kullanılmıştır. Genç deve için bîkr “بَكْر”, kullanılmıştır. Kimi zamanda dâbbe “دَابَّة” terimi kullanılırdı. Lakin bu kelime ile tüm binek veya sürü hayvanları kast edilebilir.¹⁰⁴¹

Arapların kendisinden istifade ettiği nimetlerin başında gelen deve Kur’an’da çokça zikredilmektedir. Kenan ve Mısır arasında seyreden deve kervanlarından bahsederek, ticaret ve ulaşımdaki önemlerini vurgular. Hz. Yakub’un ailesinin Mısır’a hicret hikayesi, develerin uzun mesafeli yolculukları kolaylaştırmadaki rolünü daha da belirginleştirir. Kur’ân-ı Kerîm Hz. Sâlih’i (a.s.) ve peygamberliğinin bir işareti olarak sunduğu dişi deveyi anlatır. Semûd kavminin bu mucizeyi kabul etmeyi reddetmesi ve sonrasında yıkılmaları, inkâr ve kibir karşısında adeta bir uyarıdır. Ayrıca Kur’an, devenin olağanüstü fiziksel özelliklerine dikkat çeker, zor şartlara dayanma ve yiyecek ve su olmadan uzun mesafeler kat etme yeteneklerini vurgular. Bu dayanıklılık, Allah’ın ilahi tasarımına atfedilir ve O’nun gücünü ve yaratıcılığını hatırlatır.¹⁰⁴² Bütün bu özelliklerinden dolayı tefsirlerde deveye yeterince yer verilmiştir. İşârî tefsir müellifleri de deveye bazı sembolik anlamlar yüklemiştir.

Tüsterî, “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ آلِ إِبِلٍ كَيْفَ خَلَقَتْ”¹⁰⁴³ âyetinin Yüce Allah’a boyun eğip ona olan ihtiyaçlarını izhar etmek için mü’minlere yönelik bir emir olduğunu söyler. Allah (c.c.) devenin yaratılışına bakmalarını ve onun itaatkâr doğasını gözlemlemelerini

¹⁰³⁹ Nebi Bozkurt-Ahmet Önkâl, “Deve”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994), 9/222-226.

¹⁰⁴⁰ el-Haşr 59/6.

¹⁰⁴¹ Donald Routledge Hill- Mehmet Nadir Özdemir, “İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (Nisan 2012), 139-150.

¹⁰⁴² Bozkurt-Önkâl, “Deve”, 9/222-226.

¹⁰⁴³ el-Ğaşiye 88/17 “Devenin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?”

istemektedir. Müslümanlara kendi acziyetlerini ve Rablerine olan mutlak bağımlılıklarını idrâk etmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Nitekim deve, büyük ve güçlü bir hayvan olmasına rağmen, bir çocuk tarafından kolaylıkla yönetilebilmektedir. Tüsterî'ye göre bu durum, Yüce Allah'ın yaratmasının sırrına işaret etmekte ve O'nun mutlak hâkimiyetini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla, devenin sahibine gösterdiği uysal ve itaatkâr tavır, mü'minlerin de Rablerine karşı sergilemesi gereken ideal davranış biçimidir.¹⁰⁴⁴

Tüsterî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Rabbine karşı uysal bir deve gibi ol” şeklindeki hadisi, bu âyetin özünü yansıtmaktadır. Müslümanların Yüce Allah'ın karşısında mutlak bir teslimiyetle, isteksizlik ve itiraz etmeden boyun eğmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede, âyet ve hadis ışığında, mü'minlerin kendi zayıflıklarını ve Yüce Allah'a olan bağılıklarını etkili bir şekilde kavramaları ve O'na karşı tam bir itaat ve kulluk sergilemeleri beklenmektedir.¹⁰⁴⁵ Görüldüğü gibi Tüsterî, burada deveyi uysal ve itaatkâr bir mü'min ile sembolize etmiştir.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Â'râf sûresindeki bir âyette¹⁰⁴⁶ geçen “الْجَمَلُ” yani “deve” lafzı “nefs-i mütekebbireye” benzetilmiştir. Müfessir âyeti tasavvufî terbiye ve tezkiye bağlamında tefsir etmektedir. Bu terbiyenin metodu ve yeri tarikattır. Bu tarikatın esas aldığı terbiye tezkiye şeriattır.¹⁰⁴⁷

Burada devenin uysal, itaatkâr mümine ve mütekebbir nefse benzetilmesinde bir tezatin bulunmadığını söylemek mümkündür. Nitekim nefis, adeta insanın manevi terakkisine sebep olmak üzere verilmiş bir mekanizma gibidir. Şayet terbiye edilirse, nefis Rabbine karşı itaatkâr bir deve gibi; terbiye edilmediği takdirde ise mütekebbir, söz dinlemeyen, asi bir deve gibi olur. Nefis şımardığı ve isyana başladığı zaman ise onu çeşitli şekillerde terbiye etmek ve itaat altına almak gerekir. Adeta iğne deliğinden geçecek şekilde çeşitli terbiye etme vasıtalarıyla kemale erdiği zaman cenneti hak edecektir.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de başka bir âyette¹⁰⁴⁸ geçen “نَافِلَةٌ” yani “deve” lafzı “sır devesi” ve “kalbe gelen ilham ve vâridâtlar” şeklinde tefsir edilmiştir. Müfessir kayalardan devenin çıkma mucizesinin hem avâma hem de havassa bakan yönünün olduğunu avama bakan yönü büyük kayalar arasından “Asra” yani tökezleyen bir devenin

¹⁰⁴⁴ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 192.

¹⁰⁴⁵ Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, 192.

¹⁰⁴⁶ A'râf 7/40 “Deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir!”

¹⁰⁴⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/27.

¹⁰⁴⁸ A'râf 7/73 “Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da size bir işaret olarak Allah'ın şu devesidir. Onu bırakın, Allah'ın toprağında otlasın. Ona kötülük etmeyin; sonra sizi elem verici bir azap yakalar.”

çıkmasıdır. Havassa bakan yönü de kalp taşlarından “sır devesinin” çıkmasıdır. Sûfilerde sır latifesi çok kullanılır. Sır da kalp ve ruh gibi bir latifedir.¹⁰⁴⁹ Hatta kalp marifetin, sır da müşahedenin latifesidir.¹⁰⁵⁰

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de diğer bir âyette¹⁰⁵¹ geçen “نَافَة” yani “gebe deve” ibaresinden kasıt “ilim, irfan ve marifeti taşıyan bir deve” olduğu zikredilmektedir. Gebe deve yavru ve süt yüklüdür. Bu Allah'ın mârifet ve irfanıdır. Müfessir kalbin zikirle işlettirilip geliştirilmesini Yüce Allah'ın tecelliyatına, vâridâtına ve ilhamına uygun hale getirilmesine işaret ettiğini söylemektedir. Bunun neticesinde de dişi deve ortaya çıkar. Allah'ın devesinin kendi halinde bırakılması zikir ile işlettirilen bir kalpte ortaya çıkar. Müfessir burada tamamen tasavvufi yorumlar yapmıştır. Diğer bir ifadeyle dişi devenin Allah'ın arzında otlamasını Allah tarafından kalbe tecelli ile ortaya çıkan tasavvufi hallere yorarak meseleyi izah etmektedir.¹⁰⁵²

Kâşânî, Kamer sûresindeki bir âyette¹⁰⁵³ geçen “النَّافَة” yani “deve” lafzına “nefs” manasını vermiştir. İyileri ve saidleri câhil ve şakilerden ayırmak ve onları imtihana tabi kılmak için nefis devesini gönderdik.¹⁰⁵⁴ Şeklinde te'vil etmiştir.

Bursevî de Â'râf sûresindeki bir âyette¹⁰⁵⁵ geçen “جَمَل” yani “deve” lafzını “mütekebbir nefis” olarak tevil etmiştir. Ona göre bu nefis kibri nedeniyle deve gibi olup bu haliyle cennete girmesi mümkün değildir. Fakat şeriatın hükmüyle, tarikatın adâbıyla

¹⁰⁴⁹ “Letâif-i hamse, tasavvufî bir kavram olarak, en dışta kalp ve en içte ahfâ olmak üzere iki temel katman arasında bir hiyerarşi sunar. Kalp latifesinin bedenle, yani maddî âlemle olan ilişkisi, ahfâ latifesinin ise Cenâb-ı Hak ile olan irtibatı üzerinden değerlendirilir. Bazı Nakşibendî şeyhleri, kalbin bir yönünün maddî âleme, diğer yönünün ise ulvî âleme dönük olduğunu savunarak, bu beş latife arasında zâhir-bâtın ilişkisi olduğunu belirtirler. Bu bağlamda, dıştaki latifenin içtekinin zâhîrî, içtekinin ise dıştakinin bâtînî ve hakikatini oluşturduğunu ileri sürerler. Bu görüşü benimseyenler, her bir latifenin diğerlerinden farklı olduğunu, yani latifeler arasında öz itibarıyla bir farklılık bulunduğunu ifade ederler. Ancak, letâif-i hamsenin aynı latifenin mertebelere göre değişen isimleri olduğu fikrini savunanlar da mevcuttur. Bu görüşe göre, belirli mertebelerde kalp, beşerî kayıtlardan kurtulup saf hale geldiğinde ruh, saflığın artmasıyla sır, daha da olgunlaştığında ise hafî olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda, letâifler arasında öz itibarıyla bir farklılık bulunmadığı ifade edilmektedir. Çoğunluğun görüşü de bu yöndedir; dolayısıyla, letâiflerin aynı özde farklı mertebeleri temsil ettiği kabul edilmektedir. Sonuç olarak, letâif-i hamsenin anlaşılması, tasavvufî deneyimlerin derinliği ve bireyin ruhsal gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu latifelerin her biri, insanın manevî yolculuğunda farklı aşamaları temsil ederken, aynı zamanda zâhir ve bâtın ilişkisini de gözler önüne sermektedir.” Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/143.

¹⁰⁵⁰ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/43.

¹⁰⁵¹ Hüd 11/64 “Ey kavmim! İşte size mucize olarak Allah'ın gönderdiği dişi deve. Onu bırakın Allah'ın mülkünde otlasın. Ona kötülük etmeyin; sonra sizi, yaklaşan bir azap yakalar.”

¹⁰⁵² Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/283.

¹⁰⁵³ el-Kamer 54/27.

¹⁰⁵⁴ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 3/136.

¹⁰⁵⁵ el-A'râf 7/40-41 “Bizim âyetlerimizi asılsız sayanlar, büyüklenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız! Onlar için cehennem ateşinden döşekler, üstlerine de örtüler vardır. İşte zalimleri böyle cezalandırırız!”

tezkiye olur, yerilen sıfatları da bırakır ve Yüce Allah'tan başka her şeyden alakasını kesip terbiye olursa kıldan bin kat daha ince hale gelir. Böylece fena iğnesinin deliğinden geçerek beka cennetine mazhar olur.¹⁰⁵⁶ Burada devenin büyük yapısı ve inatçı doğasıyla insan egosunun uygun bir temsilcisi olarak hizmet ettiğini, genellikle gurur, kibir ve manevi rehberliğe dirençle karakterize edildiğini görmekteyiz. Bir deve iğnenin deliğinden geçemezse, ego da kontrolsüz halinde, gerçek manevi aydınlanmanın alanına giremez.

İbn Acîbe ise Tekvîr sûresindeki “وَإِذَا الْغُشَارُ عُطِّلَتْ”¹⁰⁵⁷ âyetinde geçen devenin nefse işaret ettiğini bildirerek irfan güneşi parladığı zaman hallerinin, amellerinin ağırlığı ile kendi tedbir ve tercihlerinin sıkıntılarını taşımak zorunda kalan nefisler serbest bırakıldığında nefsin bu ağır yüklerden kurtulacağını söyler.¹⁰⁵⁸ İbn Acîbe, insanın kendi benliğindeki değerli ve hassas yanlarını ihmal etmesi durumunda yaşayacağı sıkıntılara dikkat çekmektedir. Gebe develer, doğurganlık ve verimlilik sembolüdür ve terk edilmeleri, insanın kendi iç zenginliklerinden kopmasına işaret eder. İrfan güneşinin kalpte parlaması ise, ruhanî bilgi ve anlayışın insanın varlığını aydınlatması anlamına gelir. Bu durum, amellerin ve hallerin ağırlığını, yani kişinin yaptıklarının ve enfûsî durumlarının yükünü hafifletir.

İbn Acîbe, “فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَافَةَ أَلِّ وَسَلْقُ يَهَا”¹⁰⁵⁹ âyetinde geçen “نَافَةَ” yani “deve” lafzını Kuşeyrî'den alıntılanarak¹⁰⁶⁰ “ruh” diye yorumlamıştır. O'nun bu konudaki yorumu şu şekildedir: “Semûd kavmi gibi azgın bir fitratta yaratılan nefis, azgınlıkları nedeniyle hayvanî şehvetlere ve cismanî lezzetlere dalarak kalbi tekzib etti. Ardına düşülen azgın heva ruhu öldürmek kastıyla harekete geçti. Allah'ın enfûsî âlemde temsilcisi olan Salih kalp onlara ey azmış olan nefsin neferleri (hevâ şöhret, şehvet ve gaflet) ruhu bırakın da müşahede ve keşif ile manevi âlemlerin nurlarından istifade etsin dedi. Ancak nefis ve ordusu kalbi tekzib ettiler. Nefsanî zulmet ve hayvanî şehvetleri ile ruhu katlettiler. Rableri de işledikleri günahları nedeniyle nefse ve ordularının üzerine kendinden uzaklık ve ilahi huzurdan alıkoyma azabı ile cezalandırıp onları hâk ile yeksan etti.”¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/160-162.

¹⁰⁵⁷ et-Tekvîr 81/4 “Gebe develer terk edildiği zaman”

¹⁰⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 7/248-249.

¹⁰⁵⁹ eş-Şems 91/13 “Allah'ın elçisi onlara, “Allah'ın (mûcize olarak) verdiği deveye ve onun su hakkına dokunmayın” demişti.”

¹⁰⁶⁰ Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât adlı tefsirinde bu yoruma rastlamadık. İbn Acîbe muhtemelen başka bir eserinden nakille bu bilgiyi vermiştir.

¹⁰⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 7/311.

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, deveyi ruh ile sembolize etmiştir. Bu âyet bize, nefsin azgınlıklarına karşı kalbin rehberliğine sımsıkı sarılmamız gerektiğini, aksi takdirde ruhun felakete sürükleneceğini öğütlemektedir. Nefsi dizginleyip, kalbin manevi rehberliğine teslim olmak, müfessir tarafından kurtuluşun anahtarı şeklinde sunulmaktadır.

Müfessirlerin deve kavramına yükledikleri anlamlar, tefsir geleneğinde farklı yorumların ve sembolik anlamların zenginliğini ortaya koymaktadır. Örneğin, Tüsterî, devenin itaatkâr doğasına dikkat çekerek, mü'minin de Rabbine karşı benzer bir itaat göstermesi gerektiğini vurgular. Tüsterî'nin yorumuna göre, deve güçlü bir hayvan olmasına rağmen bir çocuk tarafından kolayca yönetilebilmesi, Allah'ın mutlak hâkimiyetini simgeler. Bu bağlamda, deve, güç ve itaat arasındaki dengeyi temsil eder. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de ise deve, sır, kalbe gelen ilham ve vâridâtlar, ilim, irfan ve mârifet taşıyan bir sembol olarak ele alınmıştır. Bu yorum, devenin ruhsal ve zihinsel boyutlarını ifade ederken, aynı zamanda insanın manevi yolculuğundaki önemli unsurları da yansıtır. Kâşânî, deveye nefis anlamını atfederken, Bursevî, onu mütekebbir nefis olarak tanımlar. İbn Acîbe ise deveyi hem nefis hem de ruh manasıyla yorumlayarak, insanın iç dinamikleriyle olan ilişkisini pekiştirmektedir.

Sonuç olarak bu farklı yorumlar, deve kavramının zengin bir anlam dünyasının olduğunu ve müfessirlerin deveye yüklenen bu sembolik anlamlar üzerinden insanın manevi durumu, Allah ile ilişkisi ve enfüsî boyuttaki mücadeleleri hakkında kapsamlı ve önemli düşünceler geliştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla deve, yalnızca bir hayvan değil, aynı zamanda insanın manevi yolculuğunda önemli bir sembol haline gelmektedir. Bu bağlamda, deve, güç, itaat, nefis ve ruh arasındaki etkileşimleri anlamak için bir anahtar işlevi görmektedir. Arapların yaşamında çok önemli bir yere sahip olan deveye müfessirler tarafından farklı sembolik anlamlar yüklenmesi dikkat çekicidir. Deveye farklı ve zıt anlamların verilmesi müfessirlerin manevi tecrübeleri ve keşfiyatları ile ilgili bir durumdur. Her sûfî müfessirin yaşayıp tecrübe ettiği manevi hâli diğerlerinden farklıdır. Bu farklılık kanaatimizce müfessirin yorumlarına yansımaktadır. Bu da işâri tefsirin mahiyeti ile ilgili bir durum olup, işâri/sûfî tefsirin tabiatı hakkında bizleri bilgilendirmektedir. Bu yorumlar aynı zamanda işâri tefsirin doğası ile ilgili birer belge niteliğindedir.

2.2.3.7. Karıncaya Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerim'e göre, Hz. Süleyman (a.s.) peygamberlik, ilim ve saltanat konularında babası Hz. Davud'a (a.s.) mirasçı olmuştur. Ayrıca, Hz. Süleyman'a (a.s.) bahşedilen ilmin, onu ve babasını inanan kulların çoğundan üstün kıldığı belirtilir. Hz. Süleyman (a.s.) bir imtihana maruz kaldıktan sonra, tövbe etmiş ve Yüce Allah'tan kendisine eşsiz bir saltanat ihsan etmesi için dua etmiştir. Bu dua kabul edilmiş ve Hz. Süleyman'a (a.s.) verilen saltanat, ondan sonra hiç kimseye nasip olmamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Süleyman'a (a.s.) kuş dilinin öğretildiği ve ordusunun insan, cin ve kuşlardan oluştuğu zikredilmektedir. Ancak, Hz. Süleyman (a.s.) sadece kuşların dilini bilmekle kalmamış, ayrıca karıncaların dilini de anlayabilmiştir.

Bir gün, ordusuyla birlikte sefer halindeyken, yolları karınca vadisine düşmüş, burada, bir karıncanın diğer karıncalara, “Ey karıncalar! Haydi yuvalarınıza girin. Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin” dediğini duyan Hz. Süleyman (a.s.), tebessüm etmiş ve kendisine bahşedilen nimetler için yüce Allah'a şükretmiştir. Bu kıssa, Kur'an'ın Neml sûresinde yer almaktadır.¹⁰⁶² Yazılı ve sözlü kültür ortamlarında, Süleyman Peygamber kıssasının çeşitli anlatıları oluşmuş ve bunlardan biri de Süleyman ile karınca anlatısı olmuştur. Neml/karınca Kur'an'da tek bir âyette geçmektedir. O da Hz. Süleyman (a.s.) kıssası ile ilgilidir. İşârî tefsir müellifleri karıncaya bazı sembolik anlamlar yüklemiştir. Bunları sırayla inceleyelim:

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Neml sûresindeki âyette¹⁰⁶³ geçen “النَّمْل” yani “karınca” lafzı “nefsi levvâme” karınca vadisi de “hevâ-i nefis” şeklinde yorumlanmaktadır. Müfessire göre dünya ve şehvetlerine haris olan nefsin hevâsıdır. Karınca da nefsi levvâme ve nefsin sıfatlarıdır.¹⁰⁶⁴

Abdurrezzak Kâşânî, âyette geçen karıncanın “hırs karıncası” olduğunu zikrederek, karıncayı hırs ile temsil etmiştir.¹⁰⁶⁵ Hakikaten dikkat ettiğimizde karınca durarak bilmeden çalışmasıyla ve hırsıyla meşhur olmuştur. Kış mevsiminde kendisine az bir yiyecek yeterken o bunun çok daha fazlasını yuvasına depolar, benzer şekilde hırslı olan bir insan da az ile yetinmeyip sürekli daha fazlasını talep eder.

¹⁰⁶² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/355-356; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/546-550; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/169-175; en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, 2/597; Özkan Daşdemir, “Böcek Kitabı”, *Süleyman Peygamber ve Karınca*, (İstanbul: Kitabevi, 2019), 309-317.

¹⁰⁶³ en-Neml 27/18 “Nihâyet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!”

¹⁰⁶⁴ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/328.

¹⁰⁶⁵ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşâniyye*, 2/354-355.

Bursevî, *Bahru'l-hakâik*'ten nakille Karınca vadisinin, dünyayı arzulayan nefsin hevâsına; uyarıcı/münzir karınca, nefsi levvameye; Hz. Süleyman (a.s.) ise kalbe ve evler de beş duyuya benzetilmiştir. Akıl sahibi kişinin yapması gereken, Hz. Süleyman'ın (a.s.) yüksek himmeti ve ruhanî bakışına sahip olmaktır. Nitekim onun havada yükselmesi bunu göstermektedir. O, dünyevi unsurlardan uzaklaşıp, semâvî yüceliklere yaklaşmıştır. Karıncaya yönelmesi ise sadece tevazu göstergesidir.¹⁰⁶⁶

Hakiki bilgi ve erdem sahibi kişinin, Hz. Süleyman'ın (a.s.) manevî derinliği ve yüksek himmetiyle hareket etmesi gerekir. Onun gökyüzünde yükselmesi, dünyevi bağlardan kurtulup ruhanî âleme yükseldiğini gösterir. Karıncaya teveccühü ise, olgunlaşmış tevazunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Müfessirler, karıncayı “nefs-i levvâme” ile ilişkilendirerek, onun insanın enfûsî çatışmalarını ve nefsin hırslarını temsil ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*’de karınca, dünya ve şehvetlerine düşkün olan nefsin hevâsını simgelerken, Abdurrezzak Kâşânî, karıncayı “hırs karıncası” olarak tanımlayarak, onun sürekli çalışma ve hırslı doğasını vurgulamaktadır. Karıncanın kış için yaptığı yiyecek depolama davranışı, hırslı insanların az ile yetinmeyip daha fazlasını talep etme eğilimleriyle paralellik göstermektedir. Bursevî, *Bahru'l-hakâik*'ten aktardığına göre, karınca vadisi dünya arzusunun bir sembolü; uyarıcı/münzir karınca nefi levvâmeyi temsil etmekte olup, Hz. Süleyman'ın havada yükselmesi ise dünyevî unsurlardan uzaklaşarak semâvî yüceliklere yaklaşma arzusunu ifade etmektedir. Karıncaya yönelmesi ise tevazunun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak, karınca sembolü, insanın enfûsî anlamdaki çatışmalarını, hırslarını ve dünya arzusunu temsil eden sembolik bir anlam taşırken, Hz. Süleyman'ın (a.s.) şahsında ise manevi yükseklik ve tevazunun önemini vurgulamakta; bu bağlamda, karınca ve Hz. Süleyman arasındaki ilişki, bireyin manevi yolculuğunda dikkate alması gereken sembolik bir öğreti sunmaktadır.

2.2.3.8. Örümceğe Yüklenen Sembolik Anlamlar

Ankebût kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de Neml sûresinde geçmektedir. İşârî/sûfî tefsir müellifleri bu âyete bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Bu başlıkta onları ele alıp inceleyeceğiz:

¹⁰⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/333-336.

Kuşeyrî, Ankebût sûresi 41. âyette¹⁰⁶⁷ geçen “الْعَنْكَبُوتُ” yani “örümcek” kelimesinin tefsiri ile ilgili örümceği “kâfir” manası vererek bu meyanda şunları söylemektedir: “Örümcek kendine bir ev yapar, ancak evini daha çok ördükçe, içinde hapsediği için dışarı çıkması giderek zorlaşır. Bu durum, kâfirin içinde bulunduğu duruma benzer. Kâfir de çaba sarf eder, ancak kendi aleyhine hareket ettiğinin farkında değildir. Örümcek ağı genellikle duvarların köşelerinde bulunur. Benzer şekilde, kâfirin işi de takıyye ve gizlenmeye dayanır. Buna karşın, mü'min açık ve net davranır, durumunu gizlemez ve belirsiz bırakmaz. Örümcek ağı evlerin en zayıf yapısıdır, çünkü temelsiz, tavansız ve duvarsızdır. En küçük bir sarsıntıda bile ayakta duramaz. Kâfirin durumu da buna benzer. Onun da hiçbir temeli yoktur. Bir şey görmüş gibi görünse de aslında gerçekte hiçbir şey görmez, sadece hayal görür.”¹⁰⁶⁸

Örümcek, kendi ördüğü ağın içinde giderek daha fazla kısılıp kalır. Bu, kâfirin de kendi yaptığı hatalar ve yanlış inançları nedeniyle giderek kısılıp kaldığı durumu sembolize eder. O ağının içinden dışarı çıkmakta giderek zorlanır. Benzer şekilde, kâfir de kendi yanlış tutum ve inançlarından kurtulamaz, dışarı çıkamaz. Örümcek, kendi ördüğü ağ ile kendisini hapsedir. Kâfir de kendi çabalarıyla kendi aleyhine hareket eder ve kendini hapsetmiş olur. Ağın içinde sıkışıp kalan örümcek, çaresiz bir duruma düşer. Kâfirin de kendi inançları ve tutumları nedeniyle çaresiz bir konumda olduğu anlatılmak istenir. Örümcek ağının temelsiz, tavansız ve duvarsız olması, onun zayıf ve güçsüz yapısını gösterir. Kâfirin de böyle bir durumda olduğu, yani temelsiz ve güçsüz bir konumda bulunduğu vurgulanır.

İbn Berrecân'a göre, Yüce Allah buradaki örümceği kendisine değil batıl mabutlara tapan bir kula misal olarak vermektedir. Onlar Allah'tan başka dostlar edindikleri zaman ancak kendi hevalarını dost edinmiş olurlar. Nasıl ki örümcek, arkasından çıkan ağ maddesini örerek öyle bir ev yapar ki kendisini ne rüzgardan, ne sıcaktan ne de soğuktan koruyabilir. O evi yıkıp harap etmek isteyen de engel olamaz. Aynen bunun gibi, batıl mabutlar da kendilerine kulluk eden insanlara ne zarar ne de fayda verebilir.¹⁰⁶⁹

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de Allah'ın dışında dost edinenler örümceğe benzetilmiştir. Örümcek ve örümceğin evi birkaç özelliği sebebiyle teşbihe konu

¹⁰⁶⁷ el-Ankebût 29/41 “Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir, halbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi.”

¹⁰⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/ 97-98.

¹⁰⁶⁹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 4/310.

olmuştur. Evvela, Allah'ın dışında nefis ve sıfatlarını kendilerine dost edinenler örneğin nefis hevâsını, dünyayı veya şeytanı dost edinenler bu itibarla örümceğin kendisine ev edinmesine benzetilmiştir. Zira örümceğin evi çabuk zeval bulur. Aynı zaman da dünyada dost olanlar ahirette de düşman olacaklardır.

Saniyen, örümcek evini örerken ağın çokça kullandığı zaman onun o evden çıkması müşkil bir hal alıyor. O bir yerde kendi nefsinin etrafında bir nevi hapis örmüş oluyor. Hevâyı, dünyayı ve şeytanı dost edinenler de aynen bunun gibidir. Çünkü bunların saptırmaları ve ateşe ulaştırmaları söz konusudur.

Salisen, örümceğin evi evlerin en zayıfıdır. Esası, temeli, tavanı ve duvarları yoktur. Küçük bir tazyikte ayakta duramaz ve yıkılır. İşte aynen bunun gibi kâfir de böyledir. Onun da inancının sağlam bir dayanağı ve esası yoktur. Bu yüzden kâfir bu yönüyle örümceğe benzetilmiştir.¹⁰⁷⁰

Nahcûvânî, örümceğin salyaları ve tükürüğü ile bir ev yaptığını fakat ne soğuktan ne de sıcaktan kendisini korumadığını zikreder. Daha sonra bu evi bırakıp tekrar yeni evler yaptığını ve bunların hiçbirinin kendisini düşmandan ve kötülüklerden korumadığını ifade ettikten sonra “taklid ehli” insanların da böyle olduğunu zikreder. Nahcûvânî böylece örümceği “taklid ehli” insanlara teşbih ederek âyeti yorumlamıştır.¹⁰⁷¹

Bursevî, örümcek evini putlara tapanlara benzeterek şu ifadelerle yer vermiştir: “Örümcek” kendisi için “bir yuva edinir; oysa yuvaların” en güçsüz ve “en çürüğü hiç şüphe yok ki örümcek yuvasıdır.” Böceklerin kendi evleri arasında onunkinden daha zayıf ev yoktur. Zira örümcek evinin ne bir temeli ne bir duvarı ve ne de tavanı vardır, sıcak ve soğuktan etkilenir. Bu nedenle çok çabuk bozulur. Putları “veliler” edinip, onlara tapan, onlardan menfaat ve şefâat uman ve onlara güvenen kimsenin hâli de bir ev edinen örümceğin durumuna benzetilmektedir. Hakikaten örümceğin evi, kendisinden ne bir zararı ve faydayı ne bir hayrı ve şerri ve ne de yağmuru ve ezâyı def eder. En hafif bir rüzgârla bile bozulur. Aynı şekilde putlar da böyledir; onlara tapanlara ne bir fayda ve ne de bir zarar ve ne de bir hayır veya şer verir.”¹⁰⁷²

Görüldüğü gibi Bursevî, örümcek ve ağının kutsal öğelerin ve bâtil ilahlara olan güvenin yanlışlığını açıklamak için bu benzetmeyi kullanmaktadır. Örümceğin ağının zayıflığına ve kırılabilirliğine vurgu yaparak ve tıpkı yanıltıcı ilahların koruma, fayda veya manevi tatmin sağlamada başarısızlığıyla paralellik çizerek onları eleştirir. O'nun ağ,

¹⁰⁷⁰ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/400.

¹⁰⁷¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilahiyye*, 2/641.

¹⁰⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/470-471.

karmaşık yapısına rağmen, zayıflık ve kırılğanlığın bir simgesi olarak gösterilir. Bu ağ ne koruma ne de zarardan kurtarma sunar ve en hafif esintiye bile kolayca boyun eğer. Benzer şekilde, putlar, fiziksel varlıkları ve saygınlıklarına rağmen, sonuçta güçsüzdür ve bağlılarına gerçekten herhangi bir fayda sağlama konusunda acizdir.

Yukarıda belirtilen yorumlarda, müfessirler örümceğe çeşitli sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin, Kuşeyrî, örümceği kâfirin içinde bulunduğu duruma benzetmiştir. Bu benzetme, kâfirin örümcek gibi çaba sarf etmesine rağmen, bu çabanın kendisi aleyhine olduğunu fark edememesi gerçeğini yansıtmaktadır. İbn Berrecan ise örümceği, âbid bir kula benzetmiştir. *et-Te'vilâtü'n- Necmiyye*'de ise örümcek, Allah'ın dışında dost edinenlerin durumu ile ilişkilendirilmiştir. Zira örümcek, evini örerken ağını yoğun bir şekilde kullanır; bu durum, onun evden çıkmasını zorlaştırmakta ve bir nevi kendi nefsinin etrafında hapis olmasına neden olmaktadır. Hevâyı, dünyayı ve şeytanı dost edinenlerin durumu da benzer bir şekilde değerlendirilebilir. Nahcûvânî, örümceği taklit edenlere benzeterek, bu durumun insanın kendi kimliğinden uzaklaşmasına yol açabileceğine işaret etmiştir. Bursevî ise örümceğin evini putlara benzetmiş, bu da putperestlik ve manevi boşluk içerisinde kaybolmayı simgelemektedir. Burada aynı âyete Kuşeyrî ve İbn Berrecan'ın farklı manalar vermeleri dikkat çekicidir. Bu da kanaatimizce işârî/sûfî tefsirin doğasının bir gereği olup tamamen müfessirlerin yaşadığı ve zevk ettiği manevi hallerle ilgili bir durumdur. Çünkü müfessirlerin yaşadığı zevk ve müşahedeleri birbirlerinden farklıdır. Durum böyle olunca da aynı âyeti birbirlerine tamamen aykırı ve zıt bir tarzda yorumlayabilmektedirler. Bu yüzden işârî/sûfî tefsirdeki anlam çeşitliliği zahiri tefsirlere nazaran daha renkli ve zengindir.

2.2.3.9. Kurda Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an'da kurt, Yûsuf sûresinde iki âyette zikredilmektedir.¹⁰⁷³ Bu âyetlerde, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin onun gömleğini kana bulanmış bir şekilde getirip, "Kurt onu yemiş" demelerinden bahsedilir. İşârî/sûfî tefsir müellifleri bu bağlamda kurda bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Bu başlıkta onları ele alıp inceleyeceğiz:

Baklî, Yûsuf sûresi 14 ve 17. âyetlerde¹⁰⁷⁴ geçen “الْكُتْبُ” yani “kurt” kelimesinin Hz. Yakub'un (a.s.) korktuğu “hased kurdu” ve “takdir kurdu” olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷³ Yûsuf 12/14, 17.

¹⁰⁷⁴ Yûsuf 12/14, 17 “Dediler ki: “Biz böylesine kalabalık iken onu kurt yerse o zaman gerçekten bize yazıklar olsun! Ey babamız! Biz yarış için uzaklaşmış, Yûsuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık; onu kurt yemiş! Ama doğru söylemiş olsak da sen bize inanmazsın” dediler.”

¹⁰⁷⁵ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 2/152.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de âyetle geçen kurt “şeytan kurdu” şeklinde te'vil edilmektedir. Müfessire göre kalp ruhtan uzaklaşırsa şeytana yaklaşır, şeytan da onu helake sürükler. Hz. Yakub (a.s.) olayların Hz. Yûsuf'u (a.s.) ondan ayıracağını görmüştür. Bu hususta kadere teslim olarak “ben istediğimi onun isteği karşısında terk ediyorum” demiştir.¹⁰⁷⁶

Bursevî, âyetle geçen “kurt” kelimesine *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'deki aynı manayı vererek “şeytan kurdu” şeklinde te'vil etmektedir. Ayrıca Hz. Yûsuf'a kalp, Hz. Yakub'a da ruh manasını vermektedir. Hz. Yûsuf (a.s) tarafından temsil edilen kalp, algı, duygu ve karar alma gibi insanı yetenekleri simgeler. Hz. Yakub (a.s) tarafından somutlaştırılan ruh, müfessir tarafından ahlakın kaynağı ve manevi rehberlik şeklinde yorumlanmıştır. Dünyevi cazibeler hayvansı güçler olarak betimlenir; kalbi manevi yolundan uzaklaştırmaya çalışan bu cazibeler, Hz. Yûsuf'un kardeşleri tarafından temsil edilir, kalbin arzularını ve zayıflıklarını sömürerek, onu ruhun rehberliğinden sapıttılar. Kalbi dünyevi cazibelerin tehditlerine karşı korumanın önemini vurgular. Ruh, bilgeliğiyle, bu cazibelerin aldatıcı doğasını ve kalbin manevi refahına zarar verebilecek potansiyel tehlikelerini tanır. Kalbin dünyevi zevklere kapılmaya eğilimli olduğu ve ruhun rehberliğinden uzaklaşarak, kendini dünyevi cazibelerin manipülasyonlarına karşı savunmasız bıraktığı uyarısında bulunur. Bu ayrılık, kalbi manevi çöküşün riskini artırır. Diğer bir ifade ile kalp, ruhtan ve onun gözetiminden uzaklaştığında, şeytan kurduna yaklaşır. Bu kurt onu etkisi altına alıp yok eder. İnsanın bütün organları kalbin helak olmasıyla zarar görür. Selâmetli olması ile de kârlı çıkar.¹⁰⁷⁷

İşârî tefsir müellifi olmamasına rağmen zaman zaman âyetlere işârî manalar veren Kurtubî de (ö. 671/1273) İbn Abbas'tan naklen bu kurttan kastedilenin Hz. Yûsuf'un kardeşleri olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁸ Benzer bir manayı müfessir Şehâbeddîn Mahmûd Âlûsî de (ö. 1270/1854) vermektedir.¹⁰⁷⁹

Görüldüğü gibi Baklî, “kurt” kelimesinin tefsirinde, Hz. Yakub'un (a.s.) korktuğu unsurların “hased kurdu” ve “takdir kurdu” olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle kurt Hz. Yakub'un duygusal durumunu ve yaşadığı endişeleri sembolize etmektedir. Ayrıca, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*'de geçen kurt, “şeytan kurdu” olarak yorumlanmaktadır. Müfessirlerin görüşüne göre, insan kalbi ruhtan uzaklaştığında şeytana yaklaşmakta ve

¹⁰⁷⁶ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/311.

¹⁰⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/222.

¹⁰⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 9/140.

¹⁰⁷⁹ el-Alusî, *Rûhu'l-meânî*, 6/387-389.

bu durum, bireyi helake sürükleyen bir süreç başlatmaktadır. Bursevî, âyette geçen “kurt” kavramını, *et-Te’vilâtü’n-necmiyye*’deki yorumla paralel bir şekilde “şeytan kurdu” olarak değerlendirmiştir. Bu yorum, şeytanî etkilerin insan ruhu üzerindeki olumsuz etkilerini vurgulamaktadır. İşârî tefsir müellifi olmamasına rağmen, zaman zaman âyetlere işârî manalar veren Kurtubî, İbn Abbas’tan naklen bu kurttan kastedilenin Hz. Yûsuf’un kardeşleri olduğunu belirtmiştir. Alûsî de benzer bir yorumu benimseyerek, bu tefsir geleneğini sürdürmektedir.

Sonuç olarak, “kurt” kelimesinin tefsiri, yalnızca bir hayvan figürü olarak değil, aynı zamanda insanın enfüsî çatışmalarını, ruhsal durumunu ve sosyal ilişkilerdeki karmaşıklıklarını ifade eden sembolik bir anlam taşımaktadır. Bu nedenle, kurt sembolü, insanın manevi yolculuğundaki zorlukları ve şeytanî etkilerin birey üzerindeki olumsuz tesirlerini anlamada önemli bir unsur teşkil etmektedir.

2.2.3.10. Sineğe Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur’an’da sinek ve sivrisinek iki âyette geçmektedir.¹⁰⁸⁰ Sinek Yüce Allah’ın örnek vermektan çekinmediği en küçük varlık olarak bahsedilmektedir. Sineğin küçüklüğüne rağmen örnek verilmesiyle yüce Allah’ın en küçük varlıklarda dahi gücünü ve hikmetini gösterdiği belirtilmektedir. İşârî/sûfî tefsirlerde sineğe sembolik bazı anlamlar yüklenmiştir.

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de bir âyette¹⁰⁸¹ geçen “بُعُوضَةٌ” yani “sivrisinek” insana benzetilmiştir. Çünkü sivrisinek aç olursa güçlüdür ve hafif olduğu için uçar. İnsan da öyledir. Sivrisinek tıka basa doyarsa midesi çatlar, telef olur ve uçamaz. Aynı şekilde insan da şayet acıkırsa Allah’a rücû eder. Aczini ve fakrını anlar bu da onu Allah’a yaklaştırır. Şayet hevâsına tabi olursa o zaman Allah’a rücû edemez.¹⁰⁸²

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Hac sûresindeki bir âyette¹⁰⁸³ geçen “نُذْبَابٌ” yani “sinek” lafzını “nefsin ve şeytanın vesveseleri” şeklinde te’vil edilerek şu yorumda bulunulmuştur: “Sinek onlardan bir şey olsa yani nefsin ve şeytanın insana verdiği

¹⁰⁸⁰ el-Bakara 2/26; el-Hac 22/73.

¹⁰⁸¹ el-Bakara 2/26 “Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermektan utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah’tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise “Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?” derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”

¹⁰⁸² Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 1/136-137.

¹⁰⁸³ el-Hac 22/73 “Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah’tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!”

vesveselerinden yani nefsin hevayicisinin (vesvesesinin) sineği onlardan bir şey alsa onlar kalbi ondan temizleyemezler. Nefsin ve şeytanın vesvesesi kalbe geldiği zaman sinek gibi insanı rahatsız eder. Diğer bir ifadeyle şeytanın vesvesesi kalbe geldiği zaman sinek gibi insanı rahatsız eder. Kalp o vesveseleri şayet iman nuru ile müeyyed değilse tek başına o vesveselerle baş edemez. Vesveselerle baş etmenin yolu kalbi iman ile tezyin etmektir.”¹⁰⁸⁴ Müfessir görüldüğü gibi sineği kalbe musallat olan nefsin vesveselerine benzetmiştir.

Bursevî de sineğe sembolik bir anlam yüklemiş ve ehl-i dünyayı sineğe benzetmiştir. Zira sivrisineğin aç kaldığı sürece yaşadığını ve doyunca da öldüğünü, ehl-i dünyanın da böyle olduğunu zikreder. İstîğnaya erip tokluğa nâil olunca isyâna ve azgınlığa kalkışır. Evvelâ kalbi ölür sonra da mânen ölür.¹⁰⁸⁵

Diğer İşârî/sûfî tefsir müellifleri sineğe herhangi bir sembolik anlam yüklemeyerek zâhirî anlamı ile ele almışlardır.¹⁰⁸⁶

Görüldüğü gibi *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de geçen “بُوعُوضَة” yani “sivrisinek” sembolü, insanla ilişkilendirilmiştir. Bu benzetme, sivrisineğin aç olduğunda güçlü ve hafif yapısıyla uçarak hareket etmesini ifade eder. Benzer şekilde, insan da ihtiyaçları doğrultusunda güçlü bir motivasyon sergileyebilir. Ayrıca, sinek, kalbe musallat olan “nefsin ve şeytanın vesveseleri” ile ilişkilendirilmiştir. Bursevî, sineğe sembolik bir anlam atfederek, ehl-i dünyayı sineğe benzetmiştir. Zira sivrisineğin aç kaldığı sürece hayatta kalması ve doyduğunda ölmesi, ehl-i dünyanın da benzer bir yaşam döngüsüne sahip olduğunu vurgular niteliktedir. Bu nedenle, sinek sembolü, dünya hayatının geçiciliğini ve insanın maddi arzularının etkisini gösteren önemli bir temsildir.

2.2.3.11. Yılana Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerim'de yılan üç âyette geçmektedir.¹⁰⁸⁷ Yılan sembolüne yalnızca Hz. Mûsâ'nın asası bağlamında yer verilmiştir. Buna karşın, eski Arap dinindeki ay kültü ile ilişkilendirilen yılan tapınması “ved geleneği” bulunmaktaydı. Ancak İslâm geleneğinde, yılan genellikle zararlı bir hayvan olarak kabul edilmiştir.

İslâmî inançta, cinlerin, sürüngenlerin ve özellikle yılanların kılığına girebileceğine inanılmaktaydı. Dahası yılanların cin sınıfının bir unsuru olarak görüldüğü

¹⁰⁸⁴ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/278-279.

¹⁰⁸⁵ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 1/85.

¹⁰⁸⁶ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*; 1/70-71; Nahcûvânî, *el-Fevâtihu'l-ilahiyye*, 1/65-67; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/90-91.

¹⁰⁸⁷ Tâhâ 20/21; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

söylenebilir. Bu da yılanın İslâm inancında genelde olumsuz bir sembol olarak algılanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, Kur'an'da yılan sembolünün sadece Hz. Mûsâ özelinde yer alması, İslâm geleneğinde yılanın genellikle şer ve tehlike ile ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu, eski Arap dinindeki yılan tapınma geleneğine tezat teşkil etmektedir. İslâm'ın, yılanı daha ziyade zararlı ve tehlikeli bir varlık olarak yorumlaması, onun sembolik anlamının da bu doğrultuda şekillendiğini akla getirmektedir.¹⁰⁸⁸ Bununla beraber yılanı olumlu sembolik anlamlar yükleyen müfessirler de vardır.

İşârî/sûfî tefsir müellifleri de yılanı bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Baklî, Neml sûresindeki bir âyette¹⁰⁸⁹ geçen “يَا حَاثِي” yani “yılan” lafzını Yüce Allah'ın “azamet ve celalinin tecellisi” şeklinde tefsir etmiştir. Baklî'ye göre Allah Hz. Mûsâ'ya (a.s.) hitaben şunları söylemektedir: “Korkma gördüğün benim azametimin tecellisinin nurudur. Peygamberler benim celalim ve azâmetimin tecellisinden korkmazlar. Onlar rububiyetin esrarını bilirler. Zulmedenler haricinde muhabbet ve aşk hazzında tevakkuf edenler mürselinden olan kişi bu hazda durursa ve muhabbet ve aşk onları giyinirse benim azametimin celali karşısında korkuya kapılır. Çünkü o azamet celal tecellisine alışık değildir.”¹⁰⁹⁰

Neticede varlık olarak yılan da Yüce Allah'ın çeşitli isim ve sıfatlarının aynasıdır. Mesela yaratılmışlığı ile Halık isminin, şekliyle Musavvir isminin, yeme içmesiyle Rezzak isminin tecellisine mazhardır. Aynı zamanda Kahhar, Müntakim gibi celal sıfatların da bu korkutucu hayvanda tecelli ettiği düşünülebilir. Baklî'nin söylediğinden ise iki şey anlayabiliriz. İlki Hz. Musa'nın yılan suretinde gördüğü, aslında gerçek yılan değil Yüce Allah'ın azamet ve celalinin yansımasıdır. Doğadaki korkutucu yılanlar da Allah'ın azamet ve celaliyle var ettiği mahluklar değil midir? Kastedilmesi muhtemel ikinci anlam ise ayetin zahirinden bağımsız, sûfîlerin manevi yürüyüşlerinde zaman zaman gördükleri ve korktukları azamet ve celal tecellisi olabilir.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de yılanın Yüce Allah'ın dışında kendisine dayanılan şeyleri temsil ettiği zikredilmektedir. Hz. Mûsâ (a.s.) asasını attığı zaman asasının manası ona keşf olundu. Onu hareket eden bir yılan olarak gördü. Müfessire göre Allah dışında kendisine dayanılan her şey suret itibarıyla bir çeşit yilandır. Mü'minin dayanak noktası

¹⁰⁸⁸ Salime Leyla Gürkan, “Yılan”, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/527-529.

¹⁰⁸⁹ en-Neml 27/10 “Asânı yere at!” Mûsâ atıp da onu yılan gibi kıvıldanır görünce arkasına bakmadan dönüp kaçtı. (Allah buyurdu ki:) “Ey Mûsâ! Korkma, benim huzurunda peygamberler korkmaz.”

¹⁰⁹⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/59.

Allah olmalıdır. Asanın yılanı dönüştüğünü gören Hz. Musa (a.s.) arkasına bakmayıp kaçmaktadır. O zaman dayanağının ne kadar çürük olduğunu ve Yüce Allah’a dayanan kişinin de korktuklarından emin olduğunu anlamaktadır.¹⁰⁹¹

İbn Acîbe, Tâhâ sûresi “فَالْقَوْلُ فِيهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ شَسْعَى”¹⁰⁹² âyetinde geçen yılanın kişiyi sokan ve onun helakine koşan dünya olduğunu zikreder. Kişi manevi terbiye ile yakîni elde ettikten sonra onda temkin hâli başlar, bu makama eren kişi artık attığı dünyayı tekrar alabilir. Çünkü o sebepleri atıp müsebbibü’l esbâb olan Rabbine yönelmiştir. Bu yüzden ona dünyanın verilir verilmemesi, dünyanın varlığı veya yokluğu o kişi için artık eşit hale gelmiştir. Bu sırra erene de dünya hizmet eder.¹⁰⁹³ Görüldüğü gibi İbn Acîbe, dünyayı yılanı benzetmiştir.

Baklî, “yılan” kelimesini Yüce Allah’ın “azamet ve celalinin tecellisi” olarak tefsir etmiştir. *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de ise yılanın, Yüce Allah’ın dışında insanlara dayanılan unsurları temsil ettiği belirtilmiştir. İbn Acîbe de yılanı, bireyi sokarak helakine yol açan dünya olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, yılan figürü hem ilahi kudretin yüceliğini hem de dünyevi unsurların insan üzerindeki olumsuz etkilerini ifade eden sembolik bir anlam taşımaktadır. Üstte zikredilen işârî/sûfî tefsir örneklerinde yılanı farklı ve birbirine zıt sembolik anlamların verilmesi bu konuda müfessirlerin herhangi bir usûl ve metodu takip etmediklerinden ve tefsirlerini de keşf, müşahade, zevk ve kendilerine gelen ilham ile yazdıklarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Burada önemli olan verilen anlamın Kur’an’ın zahiri ile çelişmemesi prensibidir. Görebildiğimiz kadarıyla da bu verilen anlamların Kur’an’ın zahirine ters düşen bir durumu da göze çarpmamaktadır.

2.2.3.12. Domuza Yüklenen Sembolik Anlamlar

İslâm dini, insanın maddi ve manevi bütünlüğünü korumak amacıyla birtakım kurallar koymuştur. Beslenme konusunda da İslâm, temel ilkeler belirlemiştir. Dine göre, insana zarar verebilecek her türlü pis ve kötü şey yasaklanmış; temiz, güzel ve faydalı olanlar ise helal kılınmıştır.¹⁰⁹⁴ Kur’ân-ı Kerim’de, domuz (hınzır) etinin de pis ve zararlı sayıldığı ve bu sebeple haram kılındığı açıkça belirtilmiştir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹¹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 4/326, 363.

¹⁰⁹² Tâhâ 20/20 “Hemen yere attı. Bir de ne görsün, o akıp giden bir yılan oluvermiş!”

¹⁰⁹³ İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 3/382-383.

¹⁰⁹⁴ el-Bakara 2/168; el-A’râf 7/157; el-Mü’minûn 23/51.

¹⁰⁹⁵ el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115; el-Mâide 5/3 ve 60; el-En’âm 6/145.

İşârî/sûfî tefsirlerde domuz ile ilgili pek fazla sembolik bir anlama rastlanılmamıştır. Sadece *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de ve Bursevî'de Bakara sûresindeki âyetin tefsirinde¹⁰⁹⁶ domuz etinin nefsin arzularına işâret ettiğini, nefsin de hırsı, bayağılığı ve açgözlülüğü, içinin ve dışının pislîği sebebiyle domuza benzetildiğini söylemiştir.¹⁰⁹⁷

İslâmî öğretilerde domuz etinin sembolik anlamı oldukça dikkat çekicidir. Nefis ve onun kötü sıfatları, işte tam da bu domuz metaforuyla temsil edilmektedir. Nefis, insanın kötü eğilimlerini, hırs ve tamahkârlığını, ahlâki zayıflıklarını ve iç-dış temizlik eksikliğini sembolize etmektedir. Domuz, İslâm dininde haram kabul edildiği için, nefsin arzularının da haram ve çirkin olduğuna işaret edilmektedir. Bu bağlamda, domuz eti örneğiyle nefsin kötü yönleri vurgulanmakta ve mü'minlerin nefsanî arzularına karşı uyanık olması, onları kontrol altında tutması gerektiği telkin edilmektedir. Zira nefsin esiri olmak, insanı ahlâki çöküntüye sürükleyebilir. Bursevî'nin domuz metaforu, nefsin arzu ve ihtiraslarının İslâmî açıdan ne denli olumsuz algılandığını ortaya koymaktadır. Bu sembolizm, Müslümanların manevî yönden temiz ve erdemli bir hayat sürmelerinin önemini vurgulamaktadır.

2.2.3.13. Balığa Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'ân-ı Kerîm'de beş âyette geçen balık¹⁰⁹⁸ bazı sûrelerde hikmet ve hakikate ulaşma arzusu taşıyan peygamberlere işaret eden bir sembol olarak karşımıza çıkar. Özellikle Kehf sûresinde, Hz. Musa'nın (a.s.) ilim öğrenmek için Hz. Hızır'ı (a.s.) aramaya çıkması kıssasıyla ilgili balık, bu arayışın başlangıç noktası olarak öne çıkar. Orada anlatıldığına göre, Hz. Musa, ilahi bilgiye ulaşma arzusuyla yola çıkar ve bir balığın kaybolmasının ardından Hz. Hızır'a (a.s.) kavuşur. Burada balık, Hz. Musa'nın (a.s.) tasavvuf yolculuğunun başlangıcı ve ilahi bilgiye ulaşmasına vesile olan bir sembol işlevi görmektedir.

İşârî/sûfî tefsirlerde de balığa mezkûr özelliklerinden dolayı bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir.

Baklî, *“فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ”*¹⁰⁹⁹ âyetinde geçen “الْحُوتُ” yani “balık” lafzını “ilahi gayretin kahr balığı” şeklinde tefsir etmektedir. Baklî, Hz. Yunus'un (a.s.) tevhid

¹⁰⁹⁶ el-Bakara 2/173.

¹⁰⁹⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/247-248.; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/278.

¹⁰⁹⁸ el-A'râf 7/163; el-Kehf 18/ 61 ve 63; el-Enbiyâ 21/ 87; es-Sâffât 37/142.

¹⁰⁹⁹ es-Sâffât 37/142 “Kendisini (büyük bir) balık yuttu. Doğrusu o (bundan önce) kınanacak bir iş yapmıştı.”

ehlinden olduğunu, rububiyet ve ubudiyet denizlerinde tesbihte bulunduğunu ifade eder. Ayrıca bu tesbihinden dolayı ezeliyet ve ebediyet cevherlerine ve marifet ve keşiflerin sırlarına ulaştığını zikrederek bu konu ile ilgili şu yorumda bulunmaktadır: “Evvel ve âhir pınarın dibine kadar ulaştı sonra zat denizinin dalgaları ile birleşti. Böylece ittihaddan kaynaklı sıfat dalgalarından ayrılarak adeta sekr ehlinin o noktasına geldi. Tam bu noktada da “ilahi gayretin kahrının balığı” onu yuttu. Diğer bir deyişle kınanmayı hak eden bir vaziyete girdi. Şayet hakkın bekâsının irfanı onun imdadına yetişmeseydi kahr balığının karnında kalacaktı. Hz. Yunus’un hakta fenası gerçekleştikten sonra onu ezeli kahr tufanından kurtardı. Böylece hayrete de gayrete de gerek kalmadı. Hz. Yunus (a.s.) hücrelerinde idi (balığın karnı). Yani balık onun için kıdemin müşahedesinin basamaklarından biriydi. Şayet nebi olmasaydı veya mütemekkinden (ayakları yere sağlam basan) olmasaydı, kıdemin müşahedesinde kalırdı.”¹¹⁰⁰ Baklî, âyeti görüldüğü üzere tamamen seyr-u sülûk bağlamında yorumlamıştır.

İbnü’l-Arabî, balık ile Hz. Hızır (a.s.) arasında bir bağ kurarak Hz. Hızır’ı balığa benzetmektedir. Zira balık denizde nasıl ki canlıdır aynı şekilde Yüce Allah’ın Hz. Hızır’a verdiği özellik sebebiyle o da sürekli canlıdır. Ayrıca Hz. Yunus’un balığın karnından çıkışını anne karnına benzetmektedir. Bu itibarla beni âdemden Hz. Yunus (a.s.) hariç hiç kimse ikinci sefer doğmamıştır. Birinci doğum maddi, ikincisi manevi doğumdur.¹¹⁰¹

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Â’râf sûresindeki bir âyette¹¹⁰² geçen “حَتَّان” balığa “iddia balığı” ve “kalp” anlamını vererek tefsir etmiştir. Müellif hayvani ceset şehrinin beşeriyet denizinin kıyısında olduğunu ve denizin kıyısında bulunanın da insanın cesedi olduğunu zikrederek şu yorumda bulunmaktadır: “Ceset cisim şehrinin sakinleri insanın sıfatlarıdır. Bu sıfatlar da üç kısıma ayrılmıştır. Ruhânî sıfatlar, kalbî sıfatlar ve nefsanî sıfatlar. Bunların hepsi nehyedilmiştir. Cesedin sıfatı cesette insaniyet nehrinin kıyısında insanlık denizinden bu denizde iddia balıklarını tutmayı yasaklamışlardır. Bu âyet sadık olan talib (tasavvuf yolundaki kişi) şayet kâmil bir şeyhin hizmetini yani yüce Allah’ın yolunu ona gösterecek bir kimseyi kastederse ona refakat etmek lazım. Bu talibin beraberinde de nefsanî şehvetlerle ölmüş kalbinin balığı vardır. Bu kalpte dünya ve ziynetlerinin tuzu ile tuzlanmıştır.”¹¹⁰³

¹¹⁰⁰ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 3/182.

¹¹⁰¹ İbn Arâbî, *Rahmetün min’er-Rahmân*, 3/19.

¹¹⁰² el-A’râf 7/163 “Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Onlar, cumartesi tatili yaptıkları gün, avlayacakları balıklar sürüler halinde suyun yüzüne çıkarak onlara doğru gelirken, tatil yapmadıkları günde ortalığa çıkmıyorlar diye cumartesi yasaklarını çiğniyorlardı. Yoldan çıkmaları sebebiyle onları işte böyle sınıyorduk.”

¹¹⁰³ Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 3/80.

Bursevî, aynı âyette geçen balıkları “beşerî dürtülere” benzetmiştir. Yahudi şeriatına göre, cumartesi günü haftalık tatil günüdür ve o gün çalışmak ve avlanmak yasaktır. Bu yasağa rağmen, bazı Yahudiler cumartesi günleri de avlanmışlardır. Bunun sebebi, avlanma yasağının olmadığı günlere göre balıkların o gün daha rahat hareket etmeleri ve sahile yaklaşmalarıdır. Bu durum, nefislerine ve çıkarlarına düşkün kişilerin iştahını kabartmış ve onları yasağı çiğnemeye itmiştir. Ancak bazı iyi insanlar bu imtihanda başarılı olmuş ve yasağı delememişlerdir.¹¹⁰⁴

Bursevî, Kehf sûresindeki bir âyette¹¹⁰⁵ geçen “الْحُوتُ” yani “balık” kelimesini “kalp balığı” şeklinde te’vil etmektedir. İki denizin birleştiği yer de şeyh ile mürid arasındaki dostluk bağıını temsil etmektedir. Müridin şeyhi ile beraber olması için birleşme yerine ulaşması gerekir. İşte o birleşme yerinde âb-ı hayat vardır. O’nun ilk damlasıyla da müridin kalp balığı canlanır ve bu velâyetten yola çıkarak denizde kendisine yol bulur.¹¹⁰⁶

Görüldüğü üzere Bursevî sembolik bir dille, müridin kalbindeki kalp balığının şeyhin verdiği ilk manevi damlayla canlanarak, tasavvufi yolculuğuna rehberlik ettiğini vurgulamaktadır. Bu yorum tasavvuf geleneğindeki mürşid-mürid ilişkisini ve mânevî tekâmül sürecini sembolik bir dille yansıtmaktadır. Sonuç olarak, müellif tasavvufi düşünce ve algı dünyasının zihin yapısını yansıtan, alegorik ve metaforik bir anlatım tarzı ile balığı yorumlamaktadır.

İbn Acîbe de aynı âyette geçen balığa “ârif” manasını vermiştir. Hz. Mûsâ’nın (a.s.) tecrübesine atıfta bulunarak, balığın onun için bir delil oluşturduğunu ancak bu delilin, Hz. Musa’nın alıştığı hayat şartlarından çıktıktan ve üzerine hayat suyunun saçılmasının ardından, özel bir hayat bulması sayesinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Benzer şekilde, tasavvuf geleneğindeki “ârif” de, ancak maddî yönünü görmekten gönlünü çektiği, nefsinin kötü alışkanlıklarından kurtulduğu ve beşerî yönünden fânî olup Rabbiyle bâkî olduğu zaman, Allah’a delil ve kendisine uyulacak bir rehber olabilmektedir. Bu noktada, ârif kişinin ruhu, Rabbinin azametini müşahade ederek dirilir ve Allah’a ulaştıran bir delil ve önder haline gelir. Böylece, o kişi harika işler yapabilecek bir konuma yükselir. Müellif bu bağlamda, maddî ve manevî dönüşümün, hem Hz. Musa (a.s.) hem de ârif kişi için ortak bir tecrübe olduğunu vurgulamaktadır. Beşerî

¹¹⁰⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/266-267.

¹¹⁰⁵ el-Kehf 18/63 “Genç, “Gördün mü, dedi, o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir.” Balık, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti.”

¹¹⁰⁶ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/266.

kısıtlamalarından sıyrılan ve Rabbine yönelen insanın, Allah'ın delili ve rehberi olabileceği, böylelikle Yüce Allah'ın azametini müşahade ile dirileceği ifade edilir.¹¹⁰⁷

Bediüzzaman Said Nursî de Hz. Yunus'un kıssasını zikrederken insan nefsinin kişiyi yutan balığa benzeterek şu yorumda bulunmuştur: “Bizim hevâ-i nefsimiz, hutumuzdur; hayat-ı ebediyemizi sıkıp mahvına çalışıyor. Bu hût onun hûtundan bin derece daha muzırdır. Çünkü onun hûtu yüz senelik bir hayatı mahveder. Bizim hûtumuz ise, yüz milyon seneler hayatın mahvına çalışıyor.”¹¹⁰⁸ Görüldüğü gibi Nursî insanda bulunan nefsin gayrimeşru isteklerini ve dünyaya düşkünlüğünü, Hz. Yûnus'u yutan balığa benzetmektedir. Ne var ki onu yutan balık ile bunun farkı çok büyüktür; zira Hz. Yûnus'un (a.s) balığı kısacık dünya hayatını tehdit ederken bizim hevâ-i nefs balığımız ebedi hayatımızı tehdit etmektedir.

Baklî, “balık” kelimesini “ilahi gayretin kahır balığı” şeklinde tefsir ederken, İbnü'l-Arabî de balık ile Hz. Hızır (a.s.) arasında bir ilişki kurarak Hz. Hızır'ı balığa benzetmektedir. Zira balık, denizde nasıl canlı ise, Yüce Allah'ın Hz. Hızır'a bahsettiği özellikler dolayısıyla o da sürekli olarak canlıdır. *Et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de balığa “iddia balığı” ve “kalp” anlamları verilerek tefsir edilmektedir. Bursevî ise balığı “beşerî dürtüler” ve “kalp balığı” şeklinde te'vil etmiştir. İbn Acîbe balığa “ârif” anlamını verirken, Bediüzzaman da balığa hevâ-yı nefis anlamını vermektedir. Bu bağlamda, balık sembolü hem ilahi kudreti hem de insanın enfüsî durumlarını ifade eden sembolik anlamlar taşımaktadır.

2.2.3.14. İnek ve Buzağıya Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur'an- Kerîm'de üç defa “bakar”, dört defa “bakara” ve iki defa da çoğul olan “bakarât” kelimeleri geçmektedir.¹¹⁰⁹ Kur'an- ı Kerîm'in ikinci sûresinde, İsrâiloğulları arasında meydana gelen bir olay anlatılmakta ve bu olayda, “bakara” kelimesi geçmektedir. Bu yüzden bu sûreye “Bakara Sûresi” ismi verilmiştir.

Kur'an'ın ikinci sûresi olan Bakara sûresinde, İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'nın kendilerinden bir bakara (inek) kurban etmelerini istemesi ve bunun üzerine yaşanan tartışmalar anlatılmaktadır. İşte bu nedenle, bu sûre “Bakara” diye adlandırılmıştır.

İşârî/sûfî tefsir müellifleri “bakara” yani ineğin geçtiği âyetlere bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir.

¹¹⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/288.

¹¹⁰⁸ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2002), 6.

¹¹⁰⁹ el-Bakara 2/67-68-69-70; Yûsuf 12/43-46; el-En'âm 6/144-146; ez-Zâriyât 51/24-28.

Tüsterî, Â'râf sûresindeki bir âyette¹¹¹⁰ geçen “عَجَلٌ” yani “buzağı” kelimesini şu şekilde tefsir etmektedir: “Her insanın buzağısı onu Allah’tan uzaklaştıran yöneldiği şeydir. Bu uzaklaştıran şey eşi de olabilir, çocuğu da olabilir. Benzer şekilde buzağıya tapanlar nasıl ki nefislerini öldürdükten sonra ona tapmaktan kurtuldular, Bunlarda tüm nefsanî arzularını ve ona doğru sürükleyen sebepleri yok ettikten sonra kurtulabilirler.”¹¹¹¹

Tüsterî, burada her insanın kendine özgü bir buzağısının olduğunu buradaki buzağının insanın sınırlı ve geçici arzularını, dünyevi tutkularını ve bağımlılıklarını temsil ettiğini zikreder. İnsan, bu buzağılara taparak yani onlara aşırı derecede bağlanarak Allah'tan yüz çevirmekte ve asıl amaçtan uzaklaşmaktadır.

Sülemî, Bakara sûresindeki bir âyette¹¹¹² geçen “بَقَرَةٌ” yani “inek” lafzını “nefs” şeklinde tefsir etmiştir. İnek ile nefis arasında bir ilişki kurarak nefsi ineğe benzetmiştir. Ayrıca ineğin sıfatları ile insanı kâmil arasında kıyas yaparak bunları insanın sıfatları ile ilişkilendirmiştir.¹¹¹³ Benzer bir yorum Osmanlı döneminde yaşamış ve o zamanın önemli ulemasından olan İmam Birgivî (ö. 981/1573) tarafından da yapılmıştır. Ona göre âyette ineğin kesilmesi emri ile nefsin hevâsının riyâzet bıçağıyla ve şeriata uymakla kontrol altına almaya yönelik bir ima vardır.¹¹¹⁴

Abdürrezzâk Kâşânî, Bakara sûresindeki bir âyette¹¹¹⁵ geçen “الْعَجَلُ” yani “buzağı” kelimesinin te’vili sadedinde şunları zikretmektedir: “Bedene taalluku ile kavmi olan ruhanî kuvadan engel olma zamanında biz, kalp Musa’sına beden binasının yaratılmış tarafından kaybolmasından sonra yavru çocuk olan “nefs-i hayvaniye buzağısına” taptınız.”¹¹¹⁶

Görüldüğü üzere Kâşânî, buzağıya “nefs-i hayvani” manasını vermektedir. Burada Hz. Mûsâ’nın bedene bağlı olması ve beden inşası için geçirdiği 40 günlük süreç vurgulanmaktadır. Daha sonra, Hz. Mûsâ’nın çocukluk döneminde gizlenmesi ve

¹¹¹⁰ A’raf 7/148 “(Tûr’a giden) Mûsâ ayrıldıktan sonra kavmi, ziynet eşyalarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler. Görmediler mi ki o, onlarla ne konuşuyor ne de onlara yol gösteriyor! Onu (tanrı olarak) benimsediler ve zulümde karar kıldılar.”

¹¹¹¹ Tüsterî, *Tefsiru’t-Tüsterî*, 67.

¹¹¹² el-Bakara 2/71 “Mûsâ, “Rabbim şöyle buyuruyor, dedi: O, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan bir inektir.” “İşte şimdi doğrusunu anlattın” dediler ve ineği (bulup) kestiler, ama az daha (bunu) yapmayacaklardı.”

¹¹¹³ Sülemî, *Tefsiru’s-Sülemî*, 1/61.

¹¹¹⁴ Yunus Emre Gördük, “Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî’nin Tasavvufa ve İşarî Te’vile Yaklaşımı”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (Haziran 2019), 47-48.

¹¹¹⁵ el-Bakara 2/51 “Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz, haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.”

¹¹¹⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/31.

kaybolması sonrasında, insani nefsin (nefsi hayvaniye) putperest bir şekilde buzağıya tapınması anlatılmaktadır. Bu bağlamda âyet ruhanî ve maddi âlem arasındaki etkileşim, Kalp (Hz. Musa) ile bedensel arzular (buzağı) arasındaki çatışma gibi önemli felsefî ve tasavvufî temaları içermektedir. Ayrıca insanın maddi ve manevi boyutları arasındaki hassas dengenin ve mücadelenin izlerine de rastlamaktadır.

Kâşânî, başka bir âyette¹¹¹⁷ geçen “بَقْرَةَ” yani “inek” kelimesine de “nefs-i hayvaniyye” manasını vermiştir.¹¹¹⁸

Bursevî, “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّلُ الْمَوْتَ وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِنَا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”¹¹¹⁹ bu âyetin tefsirinde mealen şu ifadelerle yer verir: Yüce Allah’ın maktûlün diriltilmesini, ineğin kurban edilmesine bağlamasında kulları için bir ikaz vardır. Kalbini canlandırmak isteyen, bunu ancak nefsini öldürmekle elde edebilir. Kim, çeşitli riyazet yollarıyla nefsinin öldürürse, Yüce Allah da onun kalbini müşâhede nurları ile ihyâ eder. Kim de zâhiren ölü ise, hakikatte diri olur. İneğin dili ile maktule vurulup, onun da kalkıp kendisini katleden söylemesinde de bir ikaz var olup o da şudur: Kim ölüp, kurban edilen nefsin dili sayılan sıdk kılıcı ile zikre devam edip mânen ölü gibi olan kalbe vurursa, Yüce Allah’ta o nurla onun kalbini diriltir.¹¹²⁰ Bursevî bu âyette geçen buzağıya da nefis manasını vermiştir.

İbn Acîbe de aynı âyette¹¹²¹ geçen buzağıyı Bursevî gibi nefse benzeterek tefsir etmiştir.¹¹²²

Bursevî, Yûsuf sûresindeki bir âyette¹¹²³ geçen “سَبْعَ بَقَرَاتٍ سَوِيًّا” yani “yedi semiz inek” ifadesi, haset, cimrilik, hırs, gasp, düşmanlık, şehvet ve kibir gibi yedi beşerî sıfatı temsil etmektedir. Buna karşılık, “zayıf inekler” ise bu olumsuz sıfatların zıttı olan cömertlik, tevazu, iffet, gıpta, hilm, şefkat ve kanâat gibi rûhânî erdemleri ifade eder. Bu bağlamda, kral figürü ruhu simgelerken, ruh, bedeninin yönetiminde önemli bir konuma sahiptir. İnsan varlığının enfûsî ve zahiri organları ile his ve kuvveler, bu ruhsal yönetimin unsurlarını oluşturmaktadır.

¹¹¹⁷ el-Bakara 2/67 “Bir zaman Mûsâ kavmine, “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” demiş; onlar da “Bizimle alay mı ediyorsun!” demişlerdi. Mûsâ, “Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım!” dedi.”

¹¹¹⁸ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 1/37; bk. Kâşânî benzer şekilde Bakara 2/ 69 ve 71. âyetlere de nefsi hayvanî manasını vermiştir. Kaşaniyyus, *Tevîlât-ı Kaşaniyye*, 1/38-40.

¹¹¹⁹ el-Bakara 2/73 “Sonra “(kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun” dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve düşüncesiniz diye size âyetlerini gösterir.”

¹¹²⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/163.

¹¹²¹ el-Bakara 2/73.

¹¹²² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 1/121.

¹¹²³ Yûsuf 12/46 “(Zindana gelerek) “Yûsuf! Ey özü sözü doğru arkadaş! (Rüyada görülen) yedi arık ineğin yediği yedi semiz inek ile yedi yeşil, bir o kadar da kuru başak hakkında bize yorum yap. Umarım ki, bu bilgiyle insanlara dönerim ve umarım onlar da belki (ne yapacaklarını) bilirler” dedi.

Melekût âleminde hâkimiyet sağlamak ve oradaki derin sırları keşfetmek, her bireyin başarabileceği bir yetkinlik değildir. “Zindandan kurtulan” terimi ise nefs-i mülhemede bir dönüşümü belirtir; bu kavram, insanın enfüsî bir aydınlanma sürecini ve ruhsal olgunlaşmayı ifade eder. Nefs-i mülhemede, kalbe yönelerek ondan bilgi almakta ve kalp de bu bilgiyi ona iletmektedir. Bu süreç, insanın ruhsal gelişimine ve iç huzuruna katkıda bulunmakta, aynı zamanda bireyin manevi yolculuğunda önemli bir aşama teşkil etmektedir.¹¹²⁴

Yukarıda zikredilen örneklerde de görüldüğü gibi Tüsterî, her insanın “buzağısının” onu Allah’tan uzaklaştıran yöneldiği şeyler olduğunu belirtmiştir. Sülemî, Kuşeyrî, Bursevî ve İbn Acîbe inek ile nefis arasında bir ilişki kurarak ineği nefse benzetmişlerdir. Kâşânî, buzağının “nefs-i hayvaniye” olarak te’vil etmiştir. Ayrıca, Bursevî, “yedi semiz inek” ifadesini haset, cimrilik, hırs, gasp, düşmanlık, şehvet ve kibir gibi yedi beşerî sıfat olarak yorumlarken; “zayıf inekler” ise bu olumsuz sıfatların zıttı olan cömertlik, tevazu, iffet, gıpta, hilm, şefkat ve kanâat gibi rûhânî erdemler olarak tefsir etmiştir. Müfessirlerin inek ve buzağı sembolleri üzerinden nefis kavramına dair benzer yorumlar yapmaları, aralarındaki etkileşimi ve ortak düşünce yapısını ortaya koymaktadır.

2.2.4. Bitkilere Yüklenen Sembolik Anlamlar

Kur’an’da birçok âyette bitkilerden bahsedilmektedir. İşârî tefsirlerde de bitkilerin yer aldığı bazı âyetlere müellifler sembolik bazı anlamlar yüklemişler.

2.2.4.1. Ağaca Yüklenen Sembolik Anlamlar

Ağaç tarih boyunca meyvesi, çiçek ve dallarıyla insanların ilgisini cezbetmiştir. Bilhassa insan hayatının her evresinde kullanılması ağaca olan ilgiyi hep canlı ve diri tutmuştur. Mevsimlere göre türlerinin farklı oluşu ve özellikle kışın yapraklarını döküp baharda tekrar canlanması sebebiyle, ölümden sonra yeniden dirilişin sembolü haline gelmiştir.¹¹²⁵ Özellikle kadim dinlerde bahar mevsiminde ağacın yeniden canlanması olayının ölümden sonra dirilişe yorumlanması da aynı inanca yol açmıştır.¹¹²⁶ Bu

¹¹²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/270.

¹¹²⁵ Hikmet Tanyu, “Ağaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 1/456.

¹¹²⁶ Tanyu, Ağaç, 1/456: Ayrıca bk. Kur’an’da da bununla ilgili âyeti kerimeler mevcut. el-Bakara 2/164, el-A’râf 7/ 57 , en-Nahl 16/65, el-Hac 22/5 , er-Rûm /30/50 , Fâtır 35/ 9, Yâsîn 36/33, el-Câsiye 45/5, ez-Zuhruf 43/ 11, el-Hadîd 57/17: Bu konuda Bediüzzaman Said Nursi kış mevsiminde ölmüş kurumuş ağaçların bahar mevsiminde tekrar dirilmeleri ile ilgili olarak şöyle der: Hiç mümkün müdür ki: Ölmüş,

sebepten dolayı ağaç hemen hemen bütün dinlerde kutsal addedilmiş ve bu sebepten ağaca ihtiram gösterilmiştir.

İşârî tefsir müfessirleri ağaca bazı sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Bu başlıkta bunlardan bazılarını ele alıp inceleyeceğiz:

Tüsterî, İbrâhîm sûresindeki bir âyette¹¹²⁷ geçen “شجرة” yani “ağaç” kelimesinin te’vili ile ilgili İbn Abbas’tan rivâyet edilen bir hadisi zikrederek “şecere-i tayyibe” den kasıt mü’mindir. Çünkü onun aslı yeryüzünde dalları yani amelleri de gökyüzündedir. Diğer bir ifadeyle mü’minin ameli semâya yükselir ve kabul görür. Bu husus Yüce Allah’ın mü’minle kâfiri birbirinden ayırmak için zikrettiği bir misaldir.¹¹²⁸

Kuşeyrî de aynı âyette¹¹²⁹ geçen “شجرة” yani “ağaç” lafzının Yüce Allah’ın iman ve onu tanımak hususunda verdiği bir misal olduğunu söylemektedir. Bu nedenle imanı güzel bir ağaca benzetmiştir. Bu ağacın kökü yerde sabit, dalları uzun ve yüksek meyveleri noksansız olup her zaman da meyve vermektedir. Sahipleri de her zaman ondan faydalanmaktadır. Ağacın kökü Yüce Allah’ı bilmek ve delillere dayanan imandır. Dalları da gûnahtan sakınmak ve farzlardan ibaret olan salih amellerdir. Bu ağacın yaprakları da kulluk adabının gereğini yerine getirmektir. Çiçekleri güzel ahlak meyveleri ise hizmetin lezzeti ve taatın tadıdır. Kuşeyrî’ye göre güzel ağaçtan kastedilen ise kökü tuzlu toprakta olmayan marifettir. Tuzlu toprak da münafık ve kâfirin kalbidir. Nasıl ağaç tuzlu bir toprakta yeşermiyorsa benzer şekilde iman da münafık ve kâfirin kalbinde yeşermez. Kötü ağaç da yerin üzerinden koparılan şirktir. Zira küfrün sağlam bir temeli olmadığı gibi hakikatı ortaya çıkaran bir delili de yoktur. Bilakis küfür hiçbir temele dayanmayan vesvese, şüphe, bâtil ve sapıklıklardan ibarettir.¹¹³⁰ Kuşeyrî, görüldüğü üzere ağacı imana, güzel ağacı marifete, kötü ağacı da şirke benzetmektedir.

kurumuş koca arzı ihya eden ve o ihya içinde herbiri beşer haşri gibi acib, üçyüz binden ziyade enva’-ı mahlulakâtı haşr ve neşr edip kudretini gösteren ve haşr ve neşr içinde nihâyet derecede imtiyaz ve tefrik ile ihata-i ilmiyesini gösteren ve bütün semavi fermanlarıyla beşerin haşrini va’detmekle bütün ibadının enzarını saadet-i ebediyeye çeviren ve bütün mevcudatı baş başa omuz omuza, elele verdirip emir ve iradesi dairesinde döndürüp birbirine yardımcı ve musahhar kılmakla azameti rububiyetini gösteren ve beşeri, şecere-i kainatın en câmi ve en nazik ve en nazenin, en nazdar, en niyazdar bir meyvesi yaratıp, kendine muhatap ittihaz ederek herşeyi ona musahhar kılmakla, insana bu kadar ehemmiyet verdiğini gösteren bir Kadîr-Rahîm, bir Alîm-i Hakîm, kıyameti getirmesin? Haşrı yapmasın ve yapamasın? Beşerî ihya etmesin veya edemesin? Mahkeme-i Kübrayı açamasın? Cennet ve Cehennemi yaratamasın? Hâşâ ve kellâ!. Nursî, Sözlür, 80.

¹¹²⁷ İbrâhîm 14/24 “Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.”

¹¹²⁸ Tüsterî, *Tefsiru’-t-Tüsterî*, 86-87.

¹¹²⁹ İbrâhîm 14/24.

¹¹³⁰ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 2/247-249.

Kuşeyrî, başka bir âyette¹¹³¹ zikredilen “الشَّجَرَةَ” yani “ağaç” lafzının “vuslat ağacı” meyvesinin de Allah’a yakınlık olduğunu ifade etmiştir. Kuşeyrî, ayrıca bu ağacın kökünün muhabbet toprağında, dallarının tezkiye semasında yükseldiğini, yapraklarının da Allah’a olan kurbîyetin, çiçeklerinin ise huzur ve güzelliğin meltemiyle açıldığını zikretmektedir.¹¹³²

Baklî, Bakara sûresindeki bir âyette¹¹³³ zikredilen “شَجَرَةٍ” yani “ağaç” kelimesini Allah’ın nuru ve tecellisi olarak tefsir etmektedir. Baklî’ye göre Yüce Allah ağaçta rububiyet esrarını gizlemiştir. Hz. Âdem ve Hz. Havva’yı o esrara yaklaşımdan men etmiştir. İnsaniyet boyutunu unutup kafaları karışmasın diye fakat bir anlamda da ağaçtan men ederek onları teşvik edip heyecanlandırmıştır. Diğer bir ifade ile onlarda ağaçtan istifade etmeye dönük bir arzu oluşturmıştır. Ağaca yaklaştıklarında onu kuds nurlarıyla bezenmiş bir halde ve Yüce Allah’ın tecellisini gördüler. Bu yüzden ağaçtan etkilenip ona karşı bir aşk ve muhabbet oluştu kalplerinde. Bu muhabbet de onlara “ağaca yaklaşmayın” emrini unutturdu.¹¹³⁴

Ağaçtan yemek Baklî tarafından rububiyetin sırlarından veya mukadderatın inceliklerinden, latifelerinden veya sırlarının nurlarından almak olarak yorumlanmıştır. Yoksa fiziki anlamda o ağacın meyvesinden yemek değildir. Yüce Allah’ın ağaçtan nehyetmesi de bu bilgilerin bir kısmının gizli kalması için veya bu tecelli nurları ile karşı karşıya kalmak beşeriyetleri itibarıyla durumları uygun olmadığı için ağaca yaklaşımdan Allah men etmiştir.

Baklî, daha sonra bu ağaçla ilgili bazı müfessirlerin görüşlerini naklederek bu ağacın kaza ve kader ağacı olduğunu zikreder.¹¹³⁵ Müfessirin bakış açısına göre, bu ağaç her ne kadar “ağaç” olarak adlandırılrsa da onun arkasında Yüce Allah’ın tecellileri, rububiyetinin esrarı ve kaza ile kaderin ilmi bulunmaktadır. Ona göre insanların ağaca yaklaşarak meyvesinden yemeleri, bu ilimlere dair bir farkındalık ve anlayış geliştirmeleriyle ilişkilidir.¹¹³⁶

Baklî, Mü’minûn sûresindeki bir âyette¹¹³⁷ geçen “شَجَرَةٍ” yani “ağaç” kelimesini insanın kalbine benzetmiştir. Baklî, indirilen rahmet suyuyla Yüce Allah’ın asilerin

¹¹³¹ el-Kasas 28/30 “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allah’ım.”

¹¹³² Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 3/65.

¹¹³³ el-Bakara 2/35 “Şu ağaca yaklaşmayın yoksa ikinizde zalimlerden olursunuz.”

¹¹³⁴ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 1/422-423.

¹¹³⁵ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 1/422-423.

¹¹³⁶ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 1/422-423.

¹¹³⁷ el-Mü’minûn 23/20 “Sînâ Dağı çevresinde yetişen bir ağaç daha (yarattık ki) bu ağaç hem yağ hem de yiyenlerin ekmeğine katık edecekleri (zeytini) verir.”

pisliklerini, kirlerini ve günahlarını temizlediğini, kalplerini sulayıp susuzluklarını giderdiğini ayrıca insanın manevi yapısında Yüce Allah’a yakın olan kalplerin yeşerdiğini zikreder.¹¹³⁸

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Nahl sûresindeki bir âyette¹¹³⁹ geçen “شَجَر” yani “ağaç” kelimesinin te’vili ile ilgili insanın kuvveleri olduğu zikredilmiştir. Bu kuvveler de; kuvve-i ğadabiyye, kuvve-i şehviyye, kuvve-i akliyye. Yüce Allah insana bu kuvveleri vermiş ve bu kuvvelerin celbettiği şeyleri de yaratmıştır. Ayrıca müfessire göre ağaç insanın beşerî kuvvelerine ve eğilimlerine de işaret etmektedir.¹¹⁴⁰

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Â’râf sûresindeki bir âyette¹¹⁴¹ geçen “شَجَرَة” yani “ağaç” kelimesini “muhabbet ağacı” şeklinde yorumlamıştır. Müfessire göre bu ağacı Yüce Allah kendi eliyle Âdem (a.s.) için dikmiştir. Daha sonra bu ağaçtan neden nehyedildiğini anlatıyor. Üstteki âyette zikredildiği için tekrar zikredilmedi.¹¹⁴²

Kâşânî, “إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقُومِ”¹¹⁴³ âyetinde geçen “شَجَرَتَ الزُّقُومِ” yani “zakkum ağacı” ibaresini şehvete tapan, lezzetlerde adetleşmek hususunda kalbe üstün gelen “nefs” olduğu yorumunda bulunmuştur.¹¹⁴⁴

Kâşânî, “وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ”¹¹⁴⁵ âyetinde geçen “الشَّجَرِ” yani “ağaç” lafzının “nefs-i nebatiye ağacı” olduğunu zikretmektedir.¹¹⁴⁶

Kâşânî’nin bu yorumlarına dikkat edersek onun nefsin iki farklı halini ağaç metaforu üzerinden ele aldığını ve manevi/ruhanî bir anlayışla ağaç lafzını tefsir ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak müfessirlerin ağaca farklı sembolik anlamlar yüklediklerini görmekteyiz. Örneğin Tüsterî, “şecere-i tayyibe” kavramını mü’min ile ilişkilendirirken, Kuşeyrî de imanı bir ağaç metaforu ile ifade etmiştir. Burada “güzel ağaç” olarak nitelendirilen, kökü tuzlu toprakta bulunmayan marifet ağacı olarak tanımlanmaktadır. Aksine, “kötü ağaç” ise yeryüzünden koparılan şirki temsil etmektedir; zira küfrün sağlam bir temeli yoktur ve hakikati ortaya koyan bir delil sunmamaktadır. Ayrıca, Kuşeyrî, ağaca vuslat manasını da vermiştir. Baklî ise ağacı, Allah’ın tecellisi, nuru, kaza, kader, irfan, kalp ve zât-ı ilahi şeklinde yorumlamıştır. *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de ise

¹¹³⁸ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 2/556-557.

¹¹³⁹ en-Nahl 16/10.

¹¹⁴⁰ Kübrâ-Simmânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 4/27.

¹¹⁴¹ el-A’râf 7/19 “Şu ağaca yaklaşmayın. Sonra zalimlerden olursunuz.”

¹¹⁴² Kübrâ-Simmânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 3/16-17.

¹¹⁴³ ed-Duhân 44/43 “Şüphesiz zakkum ağacı”

¹¹⁴⁴ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/87.

¹¹⁴⁵ er-Rahmân 55/6 “Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler.”

¹¹⁴⁶ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 3/138.

ağaca insanın kuvveleri ve muhabbet anlamlar verilmiştir. Kâşânî ise ağacı nefis ve nefsi nebatîye şeklinde tefsir etmiştir.

2.2.4.2. Hurma ve Üzüme Yüklenen Sembolik Anlamlar

İşârî tefsirlerde hurma ve üzüme bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bu başlıkta bunlardan bazılarını ele alacağız. Kur'an'da genelde hurma ve üzüm birlikte geçtiği için bu iki meyvenin birlikte ele alınması uygun görülmüştür.

Baklî, Ra'd sûresinde bir âyette¹¹⁴⁷ geçen “مِنْ أَعْنَبٍ وَزَرَءٍ” yani “üzüm bağları”

ibaresini insanın latifelerinin istifade edeceği mârifet veya mârifetullah kapsamında gerek aklın gerek sırrın gerekse ruhun istifade edebileceği bahçeler olarak nitelendirmiştir. Her birisi kendisine göre bu bahçeden istifade eder. O bahçeden ruhlar aşk şarabını içer, akıllar marifet habbesini yer ve ilahi mârifete ilişkin bilgileri oradan elde ederler. Baklî “tek gövdeli ve çok gövdeli hurma ağaçlarını” da yakîn ve irfanla, yakînin eşlik ettiği iman, çatalsız da istidlal illeti olmayan irfan yani istidlale ihtiyaç duymayan iman şeklinde tefsir etmiştir. Baklî ayrıca üzüm bahçelerini tamamen tevhid ve marifet bağlamında yani sırrın, aklın ve ruhun istifade edebileceği bir yer olarak yorumlamıştır.¹¹⁴⁸

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de aynı âyette geçen “مِنْ أَعْنَبٍ” yani “üzüm” kelimesi “nefsin menfi anlamdaki semereleri” şeklinde tefsir edilmiştir. Bu durumlarda nefis gaflet, hamakat, nisyan, gayrı meşru şeylere dalmaktır. Bunlar aynı zamanda sarhoşluğun aslını oluşturur. Üzümden de bir sarhoşluk söz konusudur. Sarhoşluk da gaflete, hamakate, sehve ve lehve benzemektedir. Bu zikredilen sıfatlarda bir çeşit sarhoşluktur. Hurma da “وَنَخِيلٍ” “ruhanî güzel ahlakta çeşitli fenlerin sahibi olan ruh” şeklinde te'vil edilmiştir. Yani hurma ile güzel ahlak özelliklerinin sahibi kastedilmektedir.¹¹⁴⁹

Kâşânî de aynı âyette geçen “مِنْ أَعْنَبٍ وَزَرَءٍ وَنَخِيلٍ” yani “üzüm ve hurma” ibarelerinin

tefsiri ile ilgili şunları söylemektedir: “Arz-ı cesette kemik, sinir, bağ ve etten yekdiğerine komşu parçalar kuvây-ı tabiiye ve hayvaniye ve insaniye ağaçlarından bahçeler heva-i nefis şaraplarının sıkıldığı kuvây-ı şehvaniye ve aşk ile kendilerinden muhabbet şarabının sıkıldığı “kuvây-ı akliye” üzümlerinden meydana gelen bahçeler ve kuvay-ı nebatîye ekinleri ve sair “havass-ı zâhire ve bâtına hurmaları” gözleri, kulakları, burun delikleri

¹¹⁴⁷ er-Ra'd 13/4 “Dua edilmeye lâyık olan O'dur. O'nun dışında el açıp dua ettikleri şeyler, onların hiçbir isteğini karşılayamazlar. Onlar ancak, ağzına gelsin diye iki avucunu suya doğru açıp yalvaran kimse gibidir. Halbuki bu yoldan su asla onun ağzına gelecek değildir. Kâfirlerin duası hep boşa gider.”

¹¹⁴⁸ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 2/220.

¹¹⁴⁹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/386.

gibi kökü bir, dalları müteaddid lisan, fikir, vehim, zikir aletleri gibi tek tek ve kökleri ayrı kuvâlar olup bunların hepsi de hayattan ibaret bulunan bir su ile sulanırlar.”¹¹⁵⁰

Kâşânî âyette zikredilen üzümleri “kuvâyı akliye”, hurmayı da “havass-ı zâhire ve bâtına hurmaları” şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca İnsan vücudunun, karmaşık bir yapısının olduğu duygusal, fiziksel ve ruhsal unsurların bir araya gelerek onu şekillendirdiğine vurgu yapılmaktadır.

Bursevî ise aynı âyette geçen “أَعْنَبُ” yani “üzüm” kelimesine “nefsin meyvesi”, “نَخِيلُ” yani hurmaya da yardımseverlik, şecaat, cömertlik, kanâat, hayâ, yumuşak huyluluk, şefkat ve tevâzu gibi güzel ahlâklara sahip olan ruh manasını vermiştir.¹¹⁵¹ Âyette geçen “bağlar ve üzümler” ifadesi, insanlık âleminde birbirine komşu fakat mahiyet olarak farklı kısımlar olduğuna işaret etmektedir. Bu kısımlar; nefis, kalp, ruh, sır ve hafî gibi yapılardan oluşmaktadır. Bunların bazıları hayvanî bazıları melekûtî, bazıları rûhânî, bazıları ceberûtî ve bazıları da azametli özellikler taşımaktadır. “Bağlar” ifadesi, bu farklı kısımların feyiz kabul etme kabiliyetine sahip olduklarına işaret eder. “Üzüm” ise nefsin ürünü meyvesi olarak nitelendirilmektedir. Üzüm, kalbin, nefsanî ve ruhanî sıfatların ekilebileceği, verimli bir toprak gibidir. Kalbe hangi sıfatın tohumu ekilirse, o sıfatın cevheri ile aynı mahiyeti kazanır. Bazen nefsin karanlıklarıyla kararırken, bazen ruhun nuru ile aydınlanır, bazen de Rabbinin nuru ile rabbanî bir hüviyete bürünür.¹¹⁵²

İbn Acîbe de aynı âyeti tefsir ederken nefislerin toprağında birbirine yakın kıtaların yani kabiliyet ve özelliklerinin olduğunu dile getirmektedir. Buna göre her nefsin rengi, ilmi, tabiatı, vecdi, marifeti ve dili farklıdır. Bunun yanı sıra nefislerin toprağında ayrıca marifet bahçeleri mevcuttur. Bu marifet, şayet nefis ârif bir tabibe yani bir mürşid-i kâmile intisab etmişse sahip olacağı bir nimettir. Bu mârifet bahçelerinde ilahi ezeli aşktan meydana gelmiş olan “hakikat üzümleri” gayret ve tahsil ile elde edilen şeriat ürünleri ve “vicdan hurmaları” bulunur. Onların bazıları dallı çatallı diğer bir kısmı da dalsızdı diğer bir deyişle bazı kalplere çeşitli haller arız olur onun vaziyeti tekdüze devam etmez. Kimine ise temkin halinin kemalinden dolayı bir arız olmaz. Tüm nefisler aynı aşktan beslenir. O da ezeli olan ilahi aşktır. Bu aşktan beslenme ya bir vasıta ile olur ya

¹¹⁵⁰ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/157.

¹¹⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/342.

¹¹⁵² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/342.

da bir vasıta olmaksızın gerçekleşir. İlâhi aşka vasıtasız ulaşmak çok az insana nasip olur.¹¹⁵³

Görüldüğü gibi Baklî, âyette geçen “üzüm bağları” ibaresini insanın latifelerinin istifade edeceği mârifet veya mârifetullah kapsamında gerek aklın gerek sırrın gerekse ruhun istifade edebileceği bahçeler olarak nitelendirmektedir. Baklî, “tek gövdeli ve çok gövdeli hurma ağaçlarını” da yakîn ve irfanla, yakînin eşlik ettiği iman, çatalsız da istidlal illeti olmayan irfân yani istidlale ihtiyaç duymayan iman şeklinde tefsir etmiştir. *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de “üzüm” kelimesi “nefsin menfî anlamdaki semereleri” şeklinde tefsir etmektedir. Bu durumlarda nefis gaflet, hamakat, nisyan, gayrı meşru şeylere dalmaktadır. Kâşânî, üzümlere “kuvâyı akliye” hurmaya “havass-ı zâhire ve bâtına hurmaları” manası verilmektedir. Bursevî ise “üzüm” kelimesine “nefsin meyvesi”, hurmaya da yardımseverlik, şecaat, cömertlik, kanâat, hayâ, yumuşak huyluluk, şefkat ve tevâzu gibi güzel ahlâklara sahip olan ruh anlamını vermektedir. İbn Acîbe ise üzüm ve hurmayı, mârifet bahçelerinde ilâhi ezeli aşktan meydana gelmiş olan “hakikat üzümleri” gayret ve tahsil ile elde edilen şeriat ürünleri ve “vicdan hurmaları” şeklinde tefsir etmektedir.

Baklî, Nahl sûresindeki bir âyette¹¹⁵⁴ geçen hurmayı kalbe, üzümü de akla benzetmiştir. Ona göre ruhların ve sırların kalp hurma ağacından ve onların meyvelerinden yani kalbin meyvelerinden sırların ve ruhların elde ettiği şeyleri yerler. Bu ikisinden ruhların ve sırların elde ettiği, özü sarhoşluk veren muhabbet şarabını elde ediyorlar. Baklî’ye göre hurmadan ve üzümünden kasıt akıl ve kalptir. Burada akıl ve kalbin irfanî anlamda seyru sülûk ile elde ettiği şeyler kastediliyor. Diğer bir deyişle insanın kalbiyle ve aklıyla elde ettiği, ulaştığı veya tecrübe ettiği şeylerden dolayı ruhta ve sırda birtakım durumlar meydana gelip onların sarhoşluğu ve terakkisi söz konusudur.¹¹⁵⁵

et-Te’vilâtü’n-Necmiyye’de Bakara sûresinde bir âyette¹¹⁵⁶ geçen “وَأَعْنَابٍ” yani “hurma ve üzüm bahçeleri” ibaresinden kastın insanın kalbi ve ruhu olduğu bildirilmektedir.¹¹⁵⁷ Çünkü insanın kemâlî kalp ve ruhun işletirmesiyle ortaya çıkar. Yani insan kendisine verilen kalp ve ruh istidadıyla bütün esmanın ilmini ve bütün emaneti

¹¹⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 2/179.

¹¹⁵⁴ en-Nahl 16/67 “Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz”

¹¹⁵⁵ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 2/322.

¹¹⁵⁶ el-Bakara 2/266 “Sizden biri arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, içinde ırmaklar akan ve kendisi için orada her çeşit meyvenin bulunduğu bir bahçesi olsun da bakıma muhtaç çocuk çocuğu varken kendine ihtiyarlık gelip çıtsın, bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin!”

¹¹⁵⁷ Kübrâ-Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 1/352.

dolayısıyla hilafeti yüklenip yüce vasıflarla süslenebilmektedir. Yani ahlaki anlamda kemâlat ve keramâta müstaid bir hale gelebilir. Dolayısıyla insana verilen bu bahçeler (hurma ve üzüm bahçeleri) kalp ve ruhtur. Bu bahçede yeşertebileceği en güzel meyveler de mârifetullahtır. Müfessir burada âyeti tamamen irfanî, tasavvufî ve seyr-u sülûk bağlamında açıklamaktadır.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de başka bir âyette¹¹⁵⁸ geçen “الْأَنْجُلُ” yani hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar velâyet sahiplerine benzetilmiş, yani hurmaların kapçıkları ile velâyet sahiplerine işaret edilmiştir. O kapçıklardan çıkan meyveler de o velâyet sahiplerinin meyveleridir. Ayrıca bu kapçıklar velâyet sahiplerinin velâyetleri üzere Yüce Allah'tan aldıkları mârifete ve hakikatlere dönük sırlara işaret etmektedir. Bunlar taliplerin ve müritlerin kullanımına ve istifadesine uygun meyvelerdir. Velâyet sahipleri bu sırları istifade etsinler diye müritlere taliplere sarkıtlar.

Müfessir âyette geçen “أَعْنَابُ” yani “üzüm” ibaresini “ictihad üzümleri” şeklinde te'vil etmiştir. Yani üzümü tasavvuftaki cehd ve gayret ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca zeytini usûl ile nar'ı da fûrû' ile ilişkilendirmiştir. Hurmayı da velayet sahiplerine benzeterek “hurmadan kasıt velayet sahipleridir.” demiştir.¹¹⁵⁹ Görüldüğü gibi burada da tamamen seyrü sülûk bağlamında âyet tefsir edilmiştir. Burada sözü edilen bahçeler ilim irfan bahçeleridir. Yüce Allah'ın gökten indirdiği su da inayet suyu ve marifet nurunun suyudur. O suyla bitirilen her türlü meyve de marifetin türleridir. Bir kısmı yeşildir, bir diğeri de üst üstedir. Onunla bitirilen her türlü meyve de her çeşit ilimdir. Müfessirin nar meyvesini fûru ile ilişkilendirmesi kanatımızca tanelerinin çokluğundan, zeytinin usule benzetilmesi de öz bir meyve olduğu için olabilir, üzümün ictihada benzetilmesi de olgunlaşma evresinin zorluğundan olabilir.

Kâşânî, aynı âyette¹¹⁶⁰ “الْأَنْجُلُ” yani “hurma” kelimesine “akıl hurması” manasını vererek bu meyanda şunları zikretmektedir:

“Akıl hurması” olarak da adlandırılan bu meyve, manevî bilgi ve hakikatlerin kaynağıdır. Bu meyvenin tüketilmesi, kişinin ruhanî bilinç ve anlayışının gelişmesine işaret eder. Zira bu meyve, ruhun nuru ile ortaya çıkmıştır ve apaçık bir gerçeklik gibidir. Bu, kalbin sevgi ve muhabbet bağlarının çeşitli formlarını, üzüm bağlarının suyunun

¹¹⁵⁸ el-En'âm 6/99 “Gökten su indiren O'dur. (Buyurdu ki:) İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinden üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşil bitki, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik; birbirine benzeyeni var, benzemeyeni var. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir topluluk için ibretler vardır.”

¹¹⁵⁹ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/378-379.

¹¹⁶⁰ el-En'âm 6/99.

sarhoş edici etkisi gibi doğurur. Ayrıca, düşünce zeytininden ve samimi niyet ile yüce azımlardan oluşan bir ateş de ortaya çıkarır. Bu unsurlar, bazen birbiriyle benzeşir -mesela zât ve sıfat sevgisi, bilgi ve hakikatler, eylemler ve niyetler gibi- Bazen de farklılık gösterir, örneğin muhabbetin eylemlere dönüşmesi gibi.”¹¹⁶¹

Görüldüğü gibi Kâşânî, âyette ruhanî ve manevî gelişimin çeşitli yönlerini sembolik anlatımlarla ifade etmektedir. Kişinin iç dünyasındaki dönüşüm ve anlayış derinleşmesi, hurmanın çiçeğinden çıkan salkım ve onun bağlantılı unsurları üzerinden sembolik bir dille aktarılmaktadır.

Kâşânî, Hz. Meryem’in doğum sürecinin anlatıldığı âyette¹¹⁶² hurmayı “nefis hurması” şeklinde tefsir etmektedir. Âyet, Hz. Meryem ve Hz. Îsâ’nın manevi yolculuğunu sembolik bir dille anlatmaktadır. Hz. Meryem, Hz. Îsâ’yı taşıyarak, daha önce bulunduğu doğu konumundan batı yönüne, yani maddi âlemden manevi âleme doğru taşımıştır. Bu durum, Hz. Meryem’in Hz. Îsâ ile birlikte nefsin ve tabiatın dünyasından, ruhun ve hakikatin âlemine geçişini temsil etmektedir. Hz. Cibril, Meryem’e seslenip onu teselli eder. Ona Allah’ın Meryem’i seçtiğini ve onun Hz. Îsâ’yı yalnızca kendi özünden değil, aynı zamanda ilahi tevhid ilminden de doğurduğunu bildirir. Böylece Meryem, maddi dünyadan manevi bilgilere, hakikatlere ve ilahi tecellilere geçiş yapmaktadır.¹¹⁶³

Kâşânî’nin “nefis hurması” sembolü, bu manevi dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Riyâzet ve mahrumiyetler sonucunda kuruyup, sonra gerçek hayatla yenilenen, manevî meyvelerini veren bu ağaç, Hz. Meryem’e hakikat ve bilgi meyvelerini sunmaktadır. Üstten gelen ilahi bilgiler, “sıfat tecelliyatı hurmaları” şeklinde tefsir edilmiştir. Diğer bir ifade ile mükemmel meyve hurma benzeri olgun meyveler olarak nitelendirilirken; alttan akan ilimler ise tabii bilgiler, sır ve garaiplerden oluşan ilahi fiiller bilgisi, tevekkül, ahlak ve kazanç ilimleri suyu olarak tasvir edilmektedir. Kısacası âyet, Hz. Meryem ve Hz. Îsâ’nın manevi yükselişlerini, nefsin tabiatından ruhun hakikatine geçişlerini, sembolik bir dille anlatmaktadır.

Bursevî, Yûsuf sûresindeki bir âyette¹¹⁶⁴ Hz. Yûsuf’un üzüm ile ilgili yorumunu naklederek bu âyetin tefsiri ile ilgili şunları ifade etmektedir:

¹¹⁶¹ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/17.

¹¹⁶² Meryem 19/23 “Sonra doğum sancısı onu bir hurma ağacının dibine getirdi. Meryem, “Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!” dedi.”

¹¹⁶³ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye*, 2/251.

¹¹⁶⁴ Yûsuf 12/41 “Ey zindan arkadaşlarım! Biriniz efendisine şarap sunacak; diğeri ise asılacak ve kuşlar onun başından yiyecek. Yorumunu sorduğunuz rüyalarındaki durum (bu şekilde) kesinleşmiştir.”

“Rivâyete göre Hz. Yûsuf (a.s.) bu gence şöyle dedi: “Rüyanda gördüğün o üzüm krala, üzümlerin güzel olması ise senin vaziyetinin iyi olacağına işaret ediyor.” Diğer bir rivâyette de şu dediği zikredilir: “Ne hoş bir rüyâ! Çardağın güzelliği, vaziyetinin, güç ve kuvvetinin iyileşeceğine delalet etmektedir. Üç salkım zindanda geçireceğin üç güne işaret etmektedir. Bu günler bittiğinde kral sana adam gönderecek ve eski işine tekrar kavuşacaksın. Böylelikle eskisi gibi, hatta daha da iyi bir mevkiyi elde edeceksin.” görüldüğü gibi Hz. Yûsuf’tan naklen müellif “üzüme” kral manasını vermiştir.¹¹⁶⁵

Sonuç olarak Baklî, Kâşânî, Bursevî ve İbn Acîbe gibi sûfî müfessirler, Kur’ân’daki “hurma” ve “üzüm” sembollerini farklı tasavvufî ve irfanî anlamlarla tefsir etmişlerdir. Bu yorumlar genellikle hurmayı iman, velayet ve güzel ahlakın; üzümü ise akıl, nefsin olumsuz meyveleri ve içtihadın simgesi olarak ele alır. Bundan dolayı, sûfî müfessirler, Kur’ân’daki bu sembollerini insanın ruhsal ve ahlâkî gelişimiyle ilişkilendirerek, iman, akıl ve nefsin terbiye edilmesi üzerine önemli anlamlar ortaya koymuşlardır.

2.2.4.3. Zeytin, Nar ve İncire Yüklenen Sembolik Anlamlar

İşârî/sûfî tefsir müellifleri Kur’ân’da zikredilen zeytin, nar ve incire de bazı sembolik anlamlar yüklemişler. Bu başlıkta onları inceleyeceğiz. Bu üç meyve birlikte ele alınmıştır. Çünkü Kur’ân’da bunlar genelde birlikte zikredilmektedir. Konu bütünlüğünün bozulmaması için bu üç meyvenin birlikte ele alınması uygun görülmüştür.

Baklî, “وَالزَّيْتُونَ”¹¹⁶⁶ âyetinde geçen incirin “kudsî ruh ağacına”, zeytinin de kudsî akıl ağacına” işaret ettiğini söylemektedir. Baklî’ye göre Yüce Allah celal ve cemalin tecelli yerleri olan incir, zeytin ve Tûr-i Sinâ dağına yemin etmiştir. İncir ağacı Yüce Allah’ın Hz. Adem’in (a.s.) yaklaşmasını nehyettiği ağaçtır. Allah ondan ona tecelli etmiştir. Zeytin ağacı ise Hz. Musa’ya (a.s.) kendisinden tecelli ettiği ağaçtır. Cüneydî Bağdadî’den nakledildiğine göre incir İlyâ Mescidi, zeytin isee Beytu’l Makdis şeklinde de yorumlanmıştır. Gördüğümüz kadarıyla Baklî incir ve zeytini insanın marifetinin latifeleri olarak açıklamaktadır. Cüneydî Bağdadî de Yüce Allah’ın zikredildiği yerler olarak yorumlamaktadır.¹¹⁶⁷

¹¹⁶⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/262.

¹¹⁶⁶ et-Tîn 95/1 “İncire ve zeytine and olsun”

¹¹⁶⁷ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 3/516.

et-Te'vilâtü'n-Necmiyye’de aynı âyette geçen incirin lahûtî, vücudî, zatî ve yakînî, zeytinin ise ceberutî, sıfatî ve aynî meyve olduğu zikredilmiştir. İncir özelliği itibariyle bütün meyveleri içinde barındıran bir özelliğe sahiptir. Aynı şekilde zat da bütün isimleri, sıfatları ve fiilleri temsil etmektedir. Diğer bir ifade ile üst mertebededir.¹¹⁶⁸ İncirin bütün meyveleri temsil eden yapısına dikkat çekilmesi ilginçtir. Bedüzzaman Said Nursî de bir risalesinde incirin tüm meyveleri içine aldığına temas etmektedir.¹¹⁶⁹

Kâşânî, aynı âyette geçen incirin cüziyyattan çekip koparılan ve kalbin idrâk sahibi olan “maani-i külliyyedir” yorumunda bulunmuştur. Maddi olmayan, sırf makul, lezzetli ve nefsi kuvvetlendiren bir hasiyeti olması cihetiyle “maani-i külliye” incire benzetilmiştir. Ayrıca incirin çekirdeğinin olmaması, tamamının öz kısmından (lüb) ve içindeki küçük taneciklerin bütününden oluşması, bedeni besleyici hem besin hem de meyve özelliklerinin bulunması, onun soyut manevi kavramları temsil etmesine işaret etmektedir. Zeytin ise nefsin idrâk sahibi olan “maani-i cüz’iyye”dir. “Maani-i cüz’iyye” maddi ve nefs-i külliyyatın kavrayışına hazırlayıcı olması cihetiyle zeytine benzetilmiştir. Zeytinin çekirdeğinin bulunması, besin alımını kolaylaştırıcı ve iştah açıcı özellikleri, onun somut maddi kavramları simgelediğini göstermektedir.¹¹⁷⁰

İbn Acîbe de aynı âyette geçen “zeytin ve incir” ile ilgili olarak Kuşeyrî’den nakille, bu sûrede Yüce Allah’ın son derece şerefli olan dört şeye yemin ettiğini zikretmiştir. Evvela, “tin” yani incire ki bu kalbe işaret eder. Bu kalpte akla dayanan vehim ve şüphelerden arındığında manevi ve ledünnî ilimler ortaya çıkar. İkinci olarak, ruha yemin etmiştir. Zeytin ile işaret edilen şey insan ruhudur. Şayet bu ruh sırrın nuruyla aydınlanırsa içindeki kemalât meydana çıkar.¹¹⁷¹

Kâşânî, Nûr sûresindeki bir âyette¹¹⁷² geçen “zeytin ağacı” nı “tezkiye olunmuş nefs-i kudsiyye” şeklinde te’vil etmektedir. Bu ağacın daha sonra, “şarkî ve garbî olmayan” yani ne doğuya ne de batıya ait olmayan, kutsal bir varlık olduğu vurgulanmaktadır. Bu ağaçtan yakılan ışık, “parlak bir yıldız” gibidir ve “cesede işaret eden pencere” yi temsil etmektedir. Buradaki “cesed”, maddi varlığı, “ruh nuru” ise manevi özü simgelemektedir.

¹¹⁶⁸ Kübrâ-Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/324.

¹¹⁶⁹ Nursî, *Sözler*, 34-38.

¹¹⁷⁰ Kâşânî, *Tevlât-ı Kâşânîyye*, 3/269.

¹¹⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 7/326.

¹¹⁷² Nûr 24/35 “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağmur neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”

Kâşânî, zeytinin kendisinden yakıldığı “nefs-i kudsiye” (kutsal nefis) ağacını da tahlil etmektedir. Bu ağacın, “ceset arzında nabit” (yeryüzünde biten) olmasına rağmen, “dallarının kalbin fezasında” yükseldiği, “ruh semasına kadar” uzandığını ifade etmektedir. Böylece maddi ve manevi boyutları sentezleyen bir bütünlüğe işaret edilmektedir. Zeytinin “bereket”, “fitrî nur-i kudsiden” (kutsal fitri ışıktan) ibaret olması, “akl-ı fiil ateşi” (akıl-eylem ateşi) ve “ruh-û kudsün nuru” (kutsal ruhun ışığı) ile aydınlanması, onun metafiziksel önemini ortaya koymaktadır. Yüce Allah’ın, “ehl-i inâyetten” (lütuf sahipleri) olanlara, bu kutsal ağacın ışığıyla “hidâyet” vermesi de âyetin temel vurgularındandır.¹¹⁷³

Kâşânî, başka bir âyette¹¹⁷⁴ geçen zeytini “tefekür zeytini”, narı da “sadık tefehhümler” şeklinde tefsir etmiştir.¹¹⁷⁵ Bu meyvelerin simgesel anlamlarını tefekkür ve iç dünya ile ilişkilendirmektedir. Zeytin, zihinsel ve manevi derinliğin ifadesi olarak “tefekür zeytini” ile sembolize edilmektedir. Buna karşın nar da “nefis azimetlerinden” ibaret olan “sadık tevehhümler narı” şeklinde zikredilerek ruhanî uyanışın ve nefsi mücadelenin bir göstergesi olarak ele alınmaktadır.

İbn Acîbe, En’âm sûresindeki bir âyette¹¹⁷⁶ geçen zeytin ve narın te’vili ile ilgili olarak, şunları zikretmektedir: “Zeytin ve nar üzerinde ittifak edilen ve edilmeyen hâl ve amelleri temsil etmektedir. Onların her birinin semeresi manevi müşahedenin tadıdır. Öyleyse mürid de bu hâl ve makamlar olgunlaşıp kemale ulaşınca onun meyvelerinden yesin.”¹¹⁷⁷ Böylelikle İbn Acîbe’nin zeytin ve narı insanın hâl ve amellerine teşbih ettiğini görüyoruz.

Görüldüğü üzere zeytin, incir ve nara bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Örneğin Baklî, incirin “kudsî ruh ağacına” ve zeytinin de “kudsî akıl ağacına” işaret ettiğini ifade eder. Bu bağlamda *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de, incirin lahûtî, vücudî, zatî ve yakînî bir meyve olarak tanımlandığı, zeytinin ise ceberûtî, sıfatî ve aynî özellikler taşıdığı belirtilmektedir. Kâşânî, inciri cüzîyyattan çekilip koparılan ve kalbin idrâk sahibi olduğu “maaniyi külliye” olarak yorumlarken, zeytin ağacını da “tezkiye olunmuş nefs-i kudsiyye” olarak tanımlar. Kâşânî, ayrıca zeytini “tefekür zeytini” ve narı ise “sadık

¹¹⁷³ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye*, 2/322-323.

¹¹⁷⁴ el-En’âm 6/99 “Gökten su indiren O’dur. (Buyurdu ki:) İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinden üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşil bitki, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik; birbirine benzeyeni var, benzemeyeni var. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir topluluk için ibretler vardır.”

¹¹⁷⁵ Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye*, 2/17.

¹¹⁷⁶ el-En’âm 6/141.

¹¹⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 2/179.

tefehühmler” şeklinde tefsir etmektedir. İbn Acîbe ise inciri kalbin sembolü, zeytini ise ruhun temsilcisi olarak değerlendirmiştir. İbn Acîbe, ayrıca zeytin ve narın, üzerinde ittifak edilen ve edilmeyen hâl ve amelleri temsil ettiğini vurgulamaktadır. Müfessirlerin bu yorumları incir ve zeytin gibi doğal unsurların, insan ruhu ve aklı üzerindeki etkili anlamlarını ortaya koymakta, bu meyvelerin sembolik anlamlarını zenginleştirmektedir. Burada müfessirlerin aynı âyeti birbirinden farklı bir şekilde yorumlamaları ilginçtir. Belki de bu, işârî/sûfî tefsirin doğasını ve yapısını tam da belgeleyen ve anlatan bir husustur. Zira işârî/sûfî tefsir müellifleri âyetleri yorumlarken genellikle keşf ve müşahedelerine göre tefsir etmişlerdir. Doğrudan keşf ve müşahade ürünü olmasa bile mensup oldukları tasavvuf ekolü ve tarikat itibarıyla da bazı referanslar sabit tutulup açıklamalar yapılmış olabilir. Tabii ki eğer varsa bu tarz yaklaşımların tespiti daha derin ve detaylı başka bir çalışmanın konusudur.

3. SONUÇLAR

Kur'an nâzil olduğu andan itibaren insanlar ve insanlık tarihi üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu yüzden insanları etkileyip yaşamlarını tanzim eden en önemli ve son kutsal kitaptır. Bütün müfessirler Rabbimizin muradının ne olduğunu daha iyi anlamanın peşine düşmüşler, arayışına girmişler. Bunun sonucunda Kur'an'ı daha iyi yorumlamak ve anlamak için çeşitli tefsir yöntem ve akımları meydana çıkmıştır.

Bu tefsir yöntem ve akımlarından olan tasavvuf, İslâm düşünce yapısının mistik boyutunu temsil etmektedir. Sûfiler, Kur'an'ı kendilerine özgü bir işârî yorumlama ve anlama yöntemiyle ele almışlar ve ulaştıkları ince manaları "işâret" terimiyle ifade etmişlerdir. Bu anlayışa göre, Kur'an âyetlerinin zâhirî (literal) anlamlarının ötesinde, bu anlamlarla çelişmeyen veya onlara alternatif oluşturmayan, Allah tarafından kalplere ilham edilen *furkân* sayesinde keşfedilen işârî anlamlar mevcuttur.

İslâm tefsir geleneği içerisinde Kur'an-ı Kerîm âyetlerinin zâhirî anlamlarının yanı sıra işârî/derûnî anlamlarına odaklanan mutasavvıfların kaleme almış olduğu ve tefsir literatürüne işârî/sûfî tefsir şeklinde geçen ve zamanla çok önemli bir yekuna ulaşan bu tefsir çalışmaları günümüzde de ilgili olanların dikkatini üzerine çekmektedir. Bu tefsirlerde müfessir, âyetlerde zikredilen ve işârî/sûfî yoruma müsait olay ve bazı somut unsurlar üzerinden veyahut olgu ve unsurların manevi âlemlerde bazı derûnî manalara işaret edip sembolik bazı anlamlar içerdiğini düşünmektedir. Bu araştırmamızda Kur'an'da zikredilen tabiat ile ilgili âyetlerin işârî/sûfî tefsirlerde nasıl yorumlandığı, bunlara yüklenen sembolik anlamların Kur'an yorumuna ne gibi katkılar sağladığı ele alınmaktadır.

İşârî/sûfî müfessirlerin anlam dünyasında insan, âlemin merkezi konumundadır. Hatta bazı filozoflar insana "küçük âlem", evrene de "büyük insan" demişlerdir. Bu itibarla insan ile evren arasında var oluşsal bir bağ vardır. Bu bağın varlığına olan inanç ekseninde müfessirler Kur'an-ı Kerîm'de zikredilen tabiat ile ilgili âyetler (rüzgâr, dağ, yağmur, bulut, deniz, sema, arz, inek, deve, arı, kurt, altın, gümüş vb.) ile insan arasında doğrudan bir bağ kurmaya çalışmıştır. İnsanın şefkat duygusu olduğu gibi onların gözünde bulut nasıl ki ihtiyacı olan yerlere sevk edilir ve dağları, ovaları ve bitkileri bir annenin yavrusunu emzirmesi gibi sular. Yine benzer şekilde nasıl ki dağların azametli ve heybetli bir duruşu olup bu sayede yeryüzünü sarsıntılardan korurlar. Yüce Allah'ın da insanların manevi olarak yardımına gönderdiği ve onları manevi sarsıntılardan

koruyan dağ gibi evliyası vardır. Zira Yüce Allah'ın has dostları da aynen dağlar gibi insanlar için manevi bir sığınak görevi görmektedirler. Dolayısıyla müfessirler tabiattaki bu unsurlar ile insan arasında dolaylı bir bağ kurarak bunu tefsirlerine yansıtma gereği duymuşlardır. Bu ve buna benzer yorumlara dikkatli bir nazar ile baktığımızda müfessirlerin insan-âlem arasındaki ilişkiyi merkeze alarak tabiat ile ilgili unsurlara sembolik bazı anlamlar yükledikleri görülmektedir.

Bu işârî anlamlar, yalnızca âriflerin derin bir sezgi ve farkındalık ile kavrayabileceği, ilahi bir bilgiye dayanmaktadır. Böylelikle, Kur'ân-ı Kerîm'in çok zengin anlam tabakası zâhir ve bâtın boyutlarıyla, insanın hem ruhsal hem de entellektüel gelişimine katkı sunmaktadır.

Araştırmamızın konusu olan işârî tefsirlerde tabiat sembolizmi adlı çalışmamız neticesinde ulaştığımız bazı sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

Öncelikle bu çalışmada dikkatimizi çeken hususların başında sûfî ekolünün tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu evrelerin müfessirlerin yazmış olduğu tefsirleri etkilediği görülmektedir. Genel olarak zühd, tasavvuf ve tarikat şeklinde üç döneme ayrılan sûfî ekolünün zikredilen her bir döneminde tefsir kaleme alan işârî/sûfî müfessirler tarafından yapılan yorumlarda bu dönemlerin tesiri göze çarpmaktadır. Örneğin ilk klasik tefsirlerden olan ve zühd döneminde te'lif edilmiş eserlerden olan Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî'nin âyetlere yüklemiş oldukları işârî/sûfî anlamlara dikkat ettiğimizde tasavvuf ve tarikat dönemlerinde te'lif edilmiş olan tefsirlere nazaran daha sade ve anlaşılır olduğu ayrıca tasavvufî kavramların da çok fazla kullanılmadığı göze çarpmaktadır. Oysa tasavvufî dönemde tefsir te'lif etmiş olan müfessirlerin âyetlere getirmiş oldukları yorumlara baktığımızda tasavvufî terimlerin sıklıkla kullanıldığını hatta Rûzbihân-ı Baklî ve Necmeddîn Kübrâ'nın neredeyse tabiat ile ilgili âyetlerin birçoğunu seyr-u sülûk bağlamında yorumladığını görmekteyiz.

Tasavvuf döneminde tefsir te'lif eden müfessirlerin tasavvuf ilmine ait kavramlarla tabiat ile ilgili âyetleri tefsir etmeleri beraberinde şu sıkıntıyı da getirmektedir. Bu sahaya hâkim olmayan, bu kavramların ifade ettiği manaları bilmeyen ve bu kavramları anlayacak kadar tasavvufî alt yapıdan yoksun olan kişiler tarafından işârî/sûfî mananın tam anlamıyla anlaşıldığını söylemek zordur. Çünkü müfessirler tefsirlerinde bu kavramlar ile ilgili açıklayıcı bir bilgi zikretmemişlerdir. Bu da insan zihnine ister istemez şu soruları getirmektedir; Müfessirler acaba yaptıkları bu yorumları belli bir zümre ile mi sınırlı tutmak istemişler? Veyahut insanların bu kavramları merak edip araştırmalarını mı istemişler?

Tasavvufun kurumsal bir kimlik kazandığı tarikatlar döneminde tefsir te'lif eden işârî/sûfî müfessirlerin âyetlere getirdiği yorumlara baktığımızda ise yer yer bazı âyetlerin tefsirinde tarikatın kendi içerisindeki mertebe ve bazı öğelerin işârî yorumlarda yer aldığı görülmektedir. Tasavvufî döneme kıyasla tarikat döneminde âyetlere yapılan bazı yorumların manaya çok fazla derinlik katmadığını söyleyebiliriz. Bu da gösteriyor ki müfessirler yaşadıkları dönemde yaygın olan fikir ve akımların etkisinde kalarak tefsirlerini te'lif etmişlerdir. Bu yüzden bu müfessirlerin tefsirlerinden bihakkın istifade etmek için yaşadıkları dönemi bilmek onların eserlerinden istifadeyi artıracak kanaatindeyiz.

Bir diğer husus yaptığımız araştırma neticesinde sembolizmin işârî tefsirle sıkı bir ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, sembolizm, mecazlar, istiareler, kinayeler, teşbihler ve diğer edebi sanatları da kapsayan geniş bir anlamda ele alınmıştır.

Araştırmamızda göze çarpan bir diğer husus da bir müfessirin tabiatla ilgili âyetleri yorumlarken verdiği sembolik anlamların, diğer bazı müfessirler tarafından da benzer şekilde yorumlanmasıdır.

Araştırmada tespit edebildiğimiz kadarıyla bir tabiatın bir unsurunun tefsiri ile ilgili bir müfessirin yaptığı yorum çoğu zaman başlangıçta yaptığı yorumun neredeyse tüm yorum süresince istikrarlı bir biçimde muhafaza edildiği görülmektedir.

Bu arada işari tefsir yapan müfessirlerin tabiat unsurlarına verdikleri sembolik anlamlarda onların mensup oldukları tasavvufî ekolün ve tarikat nüanslarının doğrudan bir etkisinin olup olmadığı konusu önemlidir. Bu da yapılacak daha geniş ve detaylı başka bir akademik çalışmanın, belki de bir doktora tezinin konusu olabilecek genişliktedir.

Rûzbihân-ı Baklî ve Necmeddîn-i Kübrâ'nın tabiatla ilgili unsurları yorumlarken, neredeyse tüm ilgili âyetleri seyr-u sülûk bağlamında ele aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum, her iki müfessirin, tabiat kavramını tasavvufî bir perspektiften yorumlama eğiliminde olduklarını göstermektedir. Üstte de zikredildiği gibi kendi dönemlerinde hâkim olan tasavvufî kavramlarla âyetleri tefsir etmeye çalışmışlardır.

Klasik işârî/sûfî tefsirler incelendiğinde zühd döneminde te'lif edilen (hicrî 2. ve 7.asırlarda) tefsirlerde, Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfî müfessirlerin eserlerinde, (hicrî 8. ve 13. Asırlarda) tarikatlar döneminde yazılan Kâşânî, Bursevî ve İbn Acîbe'nin tefsirlerine kıyasla daha az sembolik yorumlara rastlanmaktadır. Zamanla, sembolik anlamlar etrafında yapılan yorum çeşitliliğinin arttığı da görülmektedir.

Genel itibariyle baktığımızda zühd ve tasavvuf döneminde tefsir te'lif etmiş olan Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, Baklî ve Kübrâ'nın tabiat unsurlarına ait âyet işârî/sûfî

yorumları tarikatlar döneminde tefsir te'lif etmiş olan müfessirlerden olan Bursevî ve İbn Acîbe tarafından yer yer referans olarak gösterilmiştir.

KAYNAKLAR

- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1982.
- Akarpınar, Bahar. "Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme", *Türkbilig* 7/3-19 (Ocak 2004).
- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî Araştırma Dergisi* 3/9 (Temmuz-Aralık 2002).
- Akpınar, Sümeyye. "Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/1 (Haziran 2023).
- Algar, Hamid. "Bahrü'l-Hakaik ve'l Meanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/515-516. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Âliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâtü'l-mesâbîḥ*. Beyrut/Lübnan: Dâr'ul-Fikr, 2002.
- Altunkaya, Mustafa. "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2024).
- Alûsî, Şihabüddîn Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atiyye, 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1415/1995.
- Arslan, Adnan - Yetkin, Vedat. "Klasik İşârî Tefsirlerde Bazı Kevnî Unsurlar ve Tabiat Olayları", *Eskiye* 54 (Eylül 2024).
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Ataşağın, Galip. *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dini Semboller*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Ateş, Süleyman "Hakâiku't-Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/163-165. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri (Doktora Tezi)* İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

- Ay, Mahmut. *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahr'ul-Medid*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 24 (2012).
- Ay, Mahmut. *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Ayday, Mehmet Selim. “İşârî Tefsir Mukaddimleri Üzerine Bir Değerlendirme: Tüsterî, Sülemi ve Kuşeyrî Örneği”, *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021).
- Aydeniz, Hüsnü. “Dinî Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (René Guénon Örneği)”, *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011).
- Aydın, Abdurrahman. “Sema ve Arz Kavramlarının İşârî Tefsirlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, Güz 2020.
- Aynülkudât el-Hemedânî. Ebu'l Maalî Abdullah bin Muhammed bin Ali bin Hasan bin Ali Miyancî. *Temhidât*, ts.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddin Ruzbihan, *Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*. Lübnan/ Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Balık, Ayşegül. *İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler*, Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baş, Erdoğan. “Kur'an'ın Zamanın Yarıları Olan Geceye Yüklemediği Anlam”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. ts.
- Başer, Hacı Bayram. “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 12/22 (2010).
- Bauer's, Walter (ed.) *Agreek-English Lexion of the New Tetament and other Early Chritian Literature*. çev. William F. Arndt-F. Wilber Ginrich. USA: The University of Chicago Press, 1979.
- Bayrak Akyıldız, Hülya. vd. *Batı Edebiyatında Akımlar I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Beki, Niyazi. *Rum Sûresinin Işığında Bedir Zaferi, Kudüs ve İstanbul'un Fethi*. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2007.

- Bekiroğlu, Haydar. “Kuşeyrî’nin Letâif’inde İşârî Anlam Dünyası”, *Journal* 6/12 (2017), 89-119.
- Beydâvî, Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. ‘Omer el-Şîrâzî. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşlî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau’t-Turasi’l-Arabî, 1998), 2/82, 3/106.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed bin Hüseyin. *el-Esmâu ve’s-sıfatu lil Beyhaki*, thk. Abdullah bin Muhammed, Cidde: Mektebetu’s-Suvâdî, 1993.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed bin Hüseyin. *Şuâbü’l-İman*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Said bin Besyunî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü’l-Müfessirîn)*. 2 Cilt, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014).
- Bozkurt, Nebi. - Önkâl, Ahmet. “Deve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9/222-226. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Bozkurt, Nebi. “Taş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/140-142. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail, Sahihu’l Buharî, Muhk. Mustafa Dib el-Buğa, Nşr: Dar’u İbn Kesir-Dar’ul Yemame, Dimeşk 1414/1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-Beyân*, 10 Cilt, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1431/2010.
- Bülbül, Nihat. *Kur’an’da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri*, Erzurum: Erzurum Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve’t-tebyin*, Beyrut: Darû Mektebetû Hilal, 1423/2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cezâirî, Cabir bin Musa bin Abdulkadir bin Cabir Ebu Bekr. *Eyseru’t-Tefâsir li-Kelami’l-Aliyyi’l-Kebir*, Medine: Mektebetu’l-Ulum ve’l-Hikem, 2003.
- Cırık, Ebru. *Cengiz Aytmatov Eserlerinde Evrensel Semboller*. Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cuma, Ahmet. “Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu”, *Necip Fazıl ve Hermann Hesse’nin Şiirlerinde Gece ve Gündüz Sembolleri*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerif. *Kitabu’t-Tarifat*, Beyrut: Dar’ul Kütubu’l-İlmiyye, 1983.

- Çağlar, Birsal. *Türk Mitolojisinde Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Çalık, Fatma. *Rûhu'l-Beyân'da İşârî Tefsir Anlayışı*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).
- Çelik, Ahmet. *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'anî İsimli Eserinde "İşârî Tefsir"*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar*, İstanbul: Rağbet yayınları, 2021.
- Çelik, Muhammed. "İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsîr", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002).
- Çınar, Aliye. "Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi", *Bilimsel Dergi Makalesi*, (2004).
- Dağlar. <https://www.kuranfihristi.net/fihrist/dag> Erişim: 20. 07. 2024.
- Daşdemir, Özkan. "Böcek Kitabı", *Süleyman Peygamber ve Karınca*. İstanbul: Kitabevi, 2019.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzül kebir*, çev. Selman Hüseyin ed-Nedvî, Kahire: Dar'us-Sahve, 1986.
- Demir, Mehmet. *Rûzbihan Bakli ve Arâisü'l-Beyân İsimli Tefsirindeki Metodu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Demirel, Şener. "Sembol, Sembolik Dil ve Bu Bağlamda Mesnevî'nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar.", *Electronic Turkish Studies* 7/3 (2012), 915-947.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l Ârabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013). 121-142.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Sûfî Yorumu: Bursevî Örneği*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Derele, Mehmet Vehbi. "İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *DEÜİFD*, 34/2011.
- Derele, Muhammet Vehbi. "İşârî Tefsir Anlayışına İlişkin Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (2012).
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Zâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/85-87. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.

- Duran, Muhammet. “Hadîd Sûresi: İsmi ve Sûredeki ‘Demirin İnzâlî’ Kavramı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (Aralık 2012).
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’âs es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvûd. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Talib Mekkî, Muhammed b. Ali bin Atiyyetu’l Harisî. *Kutu’l- kûlub fî muameleti’l mahbub ve vasfû tarikil mürid*, thk. Asım İbrahim el-Kayalî, Beyrut/Lübnan: Daru’l Kütübü’l- İlmiyye, 2005.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’ân Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya, 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Erbaş, Ali “Muhtelif Dinlerde Su Motifi”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 241-258.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erin, Abdulvehap. “Baklî’nin ‘Arâ’isü’l-Beyân’ında Marifet Kavramı”, *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 7/3 (Ekim 2023).
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ezherî, Muhammed bin Ahmed bin el-Herevî. *Tehzibu’l-luğâ*, Beyrut: Darû İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, 2001.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur’an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fidan, Maksude Kurt. “Kutsal Suyun İzinde: Suyu Yüklene Dini ve Sembolik Anlamlar”, *Journal* 1/1 (2021), 1-27.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *Tenviru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*, Lübnan: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kamûsü’l-muhît*. Beyrut/Lübnan: Müessetü’r-Risale, 1426.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed et-Tûsî, *İhyâu ulumi’d-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1431/2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mesîru umûmi’l-muvahhidin şerhu terceme-i kitâbu ihyâu ulûmi’d-dîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Gece ve gündüz. <https://www.kuranfihristi.net/fihrist/gece> Erişim: 23.07.2024.
- Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gördük, Yunus Emre. “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı”. *Marife Dergisi* 3/2 (2011), 9-47.
- Gördük, Yunus Emre. *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir* İstanbul: Kitabî, 2023.

- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir-Mahiyeti, Meşruiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı-* İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gördük, Yunus Emre. “Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî’nin Tasavvufa ve İşârî Te’vîle Yaklaşımı”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (Haziran 2019), 47-48.
- Gül, Ahmet. “Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020).
- Gündoğdu, Cengiz. “Mevlâna’nın Mesnevî’sinde Mânâ Dili”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2005). 221-232.
- Gürkan, Salime Leyla, “Yılan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/527-529. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, ts.
- Havva, Said. *el-Esas fî’s-sünnet ve fıkhıha el-ibâdat fî’l-İslam*. b.y. Dârus-Selam, 1994.
- Hâzîn, Alaaddin Ali bin Muhammed bin İbrahim bin Ömer. *Lûbabu’t-Te’vil fî Meani’t-Tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Hill, Donald Routledge. - Özdemir, Mehmet Nadir. “İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (Nisan 2012), 139-150.
- Himyerî, Muhammed bin Ömer bin Mübarek. *Hadâiku’l-envar ve metalibu’l esrar fî siretin-nebiyyil muhtar*, Cidde: Dar’ul Minhac, 1998.
- İbn Acîbe, Ebu’l Abbâs Ahmed bin Muhammed bin el-Mehdî. *Bahru’l-medîd fî tefsiri Kur’an’il-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Resulan, Kahire: Dr. Abbas Zeki, 1419/1998.
- İbn Acîbe, el-Hasenî. *Bahru’l-Medîd fî Tefsiri’l Kurâni’l-Mecîd Kur’ân’ın Tefsiri ve Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- İbn Arabî. Şeyhu’l-Ekber Muhyiddin. *Tefsir-i Kebîr Te’vilât*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan, ts.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Fûtûhât-ı Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir bin Muhammed. *et-Tahrir ve’t-tenvir (Tahriru’l ma’na’s-sedid ve tenviru’l-akli’l-cedid min tefsiri’l-Kitabi’l-Mecîd)*, Tunus: Dâru’t-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye Endelüsî, Ebu Muhammed Abdulhak bin Ğalib bin Abdurrahman bin Tumam. *el-Muharreru’l-veciz fî tefsiri Kitâbi’l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut: Darû Kütübü’l-İlmiyye, 1422/2001.

- İbn Bâdîs, Abdulhamid Muhammed bin Badis es-Senhacî. *Tefsîru İbn Badis “fî mecalis et-tezkir min kelami’l-hekîm el-habîr”*, thk. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Dâru kütübi’l-İlmiyye, 1995.
- İbn Berrecân, Abdüsselam b. Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhü’l-efhâm ilâ tedebbüri’l-Kitabi’l-Hakîm ve ta’arrufi’l-âyeti ve’n-nebei’lazîm*. 5 Cilt. Lübnan /Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmiyye, 1971.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azim*, thk. Es’ad Muhammed Tayyib, 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizar, 1998.
- İbn Ebi Şeybe, Ebubekir Abdullah bin Muhammed. *el-Kitabu’l-Musannefi’l-hadisi ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Medine: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hukum, 1989.
- İbn Faris, Hüseyin Ahmed b. Zekeriya. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. *Mu’cemû mekâyisi’l-luğa*, Beyrut: el-Ceyl, 1389/1969.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Hallikan, Ebu’l Abbâs Şemsuddin Ahmed bin Muhammed bin İbrahim bin Ebi Bekr. *Vefayâtu’l-a’yân ve enbau ebnav’z-zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- İbn Hazm Endelüsî, Ebu Muhammed Alî bin Ahmed bin Said bin Hazm. *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvaûn-nahl*, Kahire: Mektebetü’l Hancî, ts.
- İbn Kadî Hân, Alaaddin Ali bin Husamud’din el- Hindî. *Kenzu’l-ummâl fî süneni’l- akval ve’l-ef’al*, thk. Bekrî Hiyanî-Saffet es-Saka, Beyrut: Müessesetu Risale, 1981.
- İbn Kayyım el-Cevzî, Muhammed bin Ebi Bekr bin Eyüb bin Sa’d Şemsuddin. *et-Tıbyan fî aksami’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkhî, Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail bin Ömer. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Samî bin Muhammed Selâme, Riyâd: Daru’t-Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l- ‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbn Mende, Ebu Abdullah Muhammed bin İshak bin Muhammed bin Yahya. *el-İmân li-İbni Mende*, thk. Ali bin Muhammed bin Nasır. Beyrut: Müessesetu Risale, 1986.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu’cemu’l-vasît*, Kahire: Dâru’d-Da’ve, ts.
- İçöz, Talip. *Envaru’t Tenzil ve Esrarru’t-Te’vil’de İşârî Tefsir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- İlmi ledün. https://www.muridan.com/tasavvuf-havsa-it-ledun-ilmidir_h444.html
Erişim: 25. 04. 2025.

- İnce, Eyüp. *Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Baklî, Bursevî Tefsirleriyle Mukayesesi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğeribi'l-Kur'an*, thk. thk.Safvan Adnan ed-Dâvudî, Dimaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem ed-Dâru's-Şamiyye, 1412/1992.
- İzmirli, Betül. “Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020).
- İşık, Emin “Hadîd Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/13-14. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi 1997.
- İşık, Şemsettin. “Âdiyât Sûresini Anlama ve Anlamlandırma Üzerine Mülâhazalar”, *Journal* 8/1 (2021), 174-191.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kabakçılı, Osman. “İşâri Tefsirde Sembolizm”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Şubat 2013).
- Kalkan, Gökçen. *Ğaraibu'l Kur'an ve Reğaibu'l Furkan'da İşârî Tefsir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kaplan, Abdurrahim. “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği”, *Hikmet Yurdu*, 14/27 (2021). 129-154.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Sultanahmet/İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kara.<https://www.kuranfihristi.net/âyetleri/deniz;https://www.kuranfihristi.net/âyetleri/kara> Erişim: 31. 07. 2024.
- Karadayı, Osman Nuri. “İbnü'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi”, *Journal* 0/86 (2021).
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal-Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Karapınar, Fikret. “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç Bana Aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Mayıs 2009).
- Karapınar, Fikret. “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (Aralık 2007).

- Karapınar, Fikret. *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V /M. X.-XI. Asır)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Karasakal, Şaban. *Kur'an'ın İşârî Yorumu-Senâullah Pânîpetî'nin Tefsîru'l-Mazharî Adlı Tefsiri*- İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Karmen, Özlem. *Rene Guenon'da Dini Sembolizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kâsimî, Muhammed Cemaluddin. *Mehâsin't-te'vil*. thk. Muhammed Basil Uyûn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, trc. Ali Rıza Doksanyedi, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987.
- Kaya, Mehmet. “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015).
- Keçeci, Besime Beste. *Âşık Şiirinde Hayvan Sembolizmi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed bin Ebi İshak bin İbrahim bin Ya'kub. *et-Taaruf li mezhebî ehlu't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufî Kitap, ts.
- Kırca, Celal. *Kur'an'a Yönelişler-İlimler ve Yorumlar Açısından*- Ankara: Fecr yayınları, 2021.
- Kızıl, Hayrettin. “Özellikleri Açısından Sembol”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 10/4, (2018).
- Koçkuzu, Ali Osman. “Hazret-i Peygamber'in Mizâcî ve Hadîste İşârî Tefsîr”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, (2001).
- Köktürk, Milây. *Ernest Casser'de Sembol ve Sembolik Formlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kureşî, Ebu Bekr Abdullah bin Zübeyr bin İsa Ubeydullah. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hasan Selim Esed, ed-Derânî, Dımaşk: Dâru's-Sakâ 1996.
- Kurt, Yavuz- İyibilgin, Orhan. “Kur'an'da Toprak Kavramı”, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (ts.).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Atfîş, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu lil Kitab, 1431/2010.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kahire: Daru's-Şuruk, 2003.
- Kübrâ, Necmeddin ve Simnânî, Alaüddevle. *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye fî tefsîri'l-işâri es-sûfi ve ayn'ul-hayat*. 6 Cilt, Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Lockyer, Herbert. (ed.) *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1986.
- Lory, Pierre. *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Mansur, Abdulkadir Muhammed. *Mevsûatu ulumi'l-Kur'ân*. Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâtürîdî/Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum, Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habib. *el-Havî'l-kebîr fî fikhî mezhebî el-imam eş-Şafîi*, thk. Muhammed Maûd-Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1999.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habib. *Tefsîru'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdulmaksûd bin Abdurrahim, Beyrut/Lübnan: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtû'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürid ilâ makâmi't-Tevhid-Kalplerin Aızığı*. çev. Dilaver Selvi-Yakup Çiçek), vd. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Midilli, Adem. *Kevnî Âyetler Bağlamında Klasik ve Çağdaş Tefsirlere Karşılaştırmalı bir Yaklaşım*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Muhammed Fuâd Abdülbâki. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâr İhyâi'tTürâsi'l-Arâbî, 2001.
- Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf. *Feyzu'l-kadir şerhû camiu's-sağir*, Mısır: Mektebetu't-Ticaretu'l-Kübrâ, 1937.

- Nahcuvânî, Nimetullah bin Muhammed. *el-Fevatihu 'l-ilahiyye ve 'l mefâtihu 'l ğaybiyye*, Mısır: Dâru Rekâbî lin-Neşr, 1999.
- Namlı, Ali. “İsmail Hakkı Bursevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/102-106. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserler ve Tarikat Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.
- Nesefî, Ebu'l Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2002.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Lemalar*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2001
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Muhâkemât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007.
- Ocak, Muammer. *Kur'an ve Fen Bilimlerinde Bir Ayet Olarak Rüzgâr*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Okuyan, Mehmet. “‘Bahru'l-Hakâik’ Tefsiri ve Müellifi Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001).
- Okuyan, Mehmet. *Necmeddin Dâye ve Tasavvûfî Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Ögke, Ahmet. *Vahib-i Ümmi'den Niyazi-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* (Ahenk, 2005).
- Öğüt, Salim. “Taş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/433-435. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Öztürk, Mustafa. “Sehl et-Tüsterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/321-323. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât Dergisi*, II, (1999).
- Polat, Ahmet Fehmi. “İşârî Tefsirin Kabul şartları Çerçevesinde “fihî ma fihte Yer Alan Kur'an Yorumlarının Kritiği”, Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu, Bildiriler, Şanlıurfa 2007.

- Râzî, Ebû ‘ Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu’l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1999.
- Richards, Giyn. *Studies in Religion*. Londra: St. Martin’s Press, 1995.
- Rüzgar. <https://www.kuranfihristi.net/fihrist/r%C3%BCzgar> Erişim: 16. 07. 2024.
- Sa’dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır. *Tefsiru’s-Sa’dî*, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1420/1999.
- Sa’lebî, Ahmed bin Muhammed bin İbrahim Ebu İshak. *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, thk. İmam Ebi Muhammed bin Aşur, Dâru İhyau’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sâlih, Subhî. *Mebahis fî ulumi’l-Kur’ân*, b.y. Dâru İlm lil-Melayin, 2000.
- Salihlioğlu, Halil. – Eskicioğlu, Osman. “Altın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. 2/532-537. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Selvi, Dilaver. “‘Her Ayetin Bir Zahir Bir Bâtını Vardır’ Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011).
- Selvi, Dilaver. *Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı Kur’an ve Tasavvuf*, İstanbul: Hoşgörû Yayınları, 2012.
- Senâullâh, Pânîpetî. *Tefsiru’l-Mazharî*, Lübnan /Beyrut: Dâruİhyau’t-Turâsi’l-Arabî, 1425/2004.
- Serrac, Ebu Nasr et-Tusî. *el-Lum’a*, Bağdat: Darü’l-Kütübi’l Hadisiyye, 1280.
- Sezal, Zeynep. *Su Simgeciliği ve İlahi Dinlerde Arınma*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Sülemî, Abdurrahman. *Tabakatu’s-sûfiyye*. Kahire: Mektebetu Hancî, 1406/1986.
- Sülemî, Muhammed bin Hüseyin bin Muhammed bin Musa bin Halid bin Salim en-Nisaburî Abdurrahmman. *el-Erbaun fî’t-tasavvuf*. Haydarabâd/Hindistan: Matbaatu Meclis Dairetü’l-Maarif el-Osmaniyye, 1981.
- Sünter, Emel. “İhvân-ı Safa’da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi”, *Journal* 22 (2020).
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el- Hudayrî. Celaleddin. *el-Fethû’l kebir fî dammiz ziyadeti ila camius-sağır*, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1423/2002.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'e el-Mısriyye el-Âmme li'lKitâb, 1974.
- Şahinoğlu, M. Nazif. Arâisü'l-Beyân, “*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*”. 3/265. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali Ebu Muhammed. *el-Yevâkî ve 'l-cevâhir fî beyânî akaidi 'l-ekâbir* Beyrut: Dârü Sadr, 2003.
- Şa'ranî, Abdulvehhab. *Kitabid-düreril mensure fî beyânî zübedil ulumi 'l meşhure*, thk. Abdulhamid Salih Hamdan, Beyrut: Dar'u İbn Zeydun, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâr İbn Affân, 1997.
- Şen, Ercan. *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Şengül, İdris. *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto, 2019.
- Şerbasi, Ahmet - Özcan, Mustafa. *Hız. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, İstanbul: Özgü Yayınları, 2010.
- Şenocak, Bülent. Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html> Erişim: 11.07.2020.
- Şevkanî, Muhammed bin Abdullah. *Fethu'l- kadir*, Beyrut: Dârü'l-Kelîmu't-Tayyib, 1994.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Şinkîti, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir. *Advâu 'l-beyân fî izâhi 'l-Kur'ânî bi 'l-Kur'ân*, Riyad: Daru Atâtu'l-ilm, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi 'u'l-beyân fî te'vîli 'âyi 'l-Kur'ân*. Mekke: Darû Terbiyyetü ve't-Tûras, ts.
- Tantavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abulmelik. *Şerhu müşkili 'l-âsâr*, thk. Şuyab el-Arnâvud, Beyrut: Müessesetü Risale, 1394/1974.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsiru 'l-vasit lil-Kur'ânî 'l-Kerîm*. Kahire: Darû Nehdetü Mısır, 1997.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taş ile İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Tanyu, Hikmet. “Ağaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/456-457. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Tatar, Burhanettin. “Gazali’de Metin Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13 (2000).

- Tillich, Paul. *The Meaning and Justification of Religious Symbols*. ed. Sidney Hook. New York: New York University Press, 1961.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Turan, Maşallah. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*. Konya: Hüner, 2016.
- Turgay, Nurettin. “Kur'an'da Adı Geçen Bitkiler ve Hayvanlar”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 2* (2008).
- Türer, Osman. “Letâif-i Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/143. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Tüsterî. Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsiru't-Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Tüzün, İdris. *Kur'an'da Sembol ve Sembolik Anlatımlar (Neml Sûresi Süleyman (a.s.) Kıssası Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Abdürrezzâk Kâşânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/44-45. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Şathiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşünce Yapısı Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Ulupınar, Hamide. – Gürer, Betül. “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü”, *Eskiye* 49 (Haziran 2023).
- Unat, Yavuz “Yıldız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/534-538. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed, *el-Vasit fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- Yağmur. <https://www.kuranvemeali.com/yagmur-ile-ilgili-ayetler> Erişim: 01. 05. 2025.
- Yardımcı, Muhammed Orhan. *Dini Nitelikli Sembollerin Psikososyal Etkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yargıcı, Atilla. *Gençler İçin Kolay Tefsir Amme Cüzü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Yargıcı, Atilla. *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Yargıcı, Atilla. *Kur'anca Yaşamak*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Yeniçeri, Celal. “Güneş (II. Kur’ân ve Hadis)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1996. 14/291-292.
- Yeşil, Hasan Hüseyin. *Ebû İshak es-Sa’lebî ve İşârî Tefsir*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Ahmet. “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004).
- Yıldırım, Faysal. *Sülemî’nin Hakâiku’t-Tefsiri ile Kuşeyrî’nin Letâifü’l İşârâtında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Cezbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/504. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Yüce, Abdulhakim. *Fahru’d-din er-Razî’nin Mefâtihu’l-Ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezzâk. *Tâcu’l-‘arûs*. Beyrut: Dâru’l-Fikr li’t-Tabâ‘ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî‘i, 2003.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2005.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. Amr. *el-Keşşâf ‘an haḳâiki ğavâmiḳi’t-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye 1987.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. Amr. *Ruusu’l-mesail el-mesailu’l-hilafiiyetu beynel hanefiyyeti ve’l-şafiyyeti*, thk. Abdullah Neşir Ahmed, Beyrut: Dâru’l-Beşairi’l İslamiyyeti, 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kurân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyyetu İsâ el-Babî el-Halebî ve Şürekaihi, 1376/1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*. Matbaatu İsâ el-Bâbî ve Şürekahu, ts.