

## İşârî Tefsirin Kabul Şartları Bağlamında Cemâl-i Halvetî'nin Kısa Sûrelere Getirdiği Yorumlar

Mehmet YILDIZ\*

### Özet

Bu makalede öncelikle sûfilerin *işâret ilm*inden ne anladıkları meselesi ele alınacak, daha sonra *Ulûmü'l-Kur'ân* müelliflerinin *işârî tefsir*in kabûlü için tesbit ettikleri şartlar kısa bir şekilde değerlendirilecektir. Ayrıca sûfilerin Kur'ân âyetlerine getirdikleri yorumların *işârî tefsir* olarak niçin isimlendirilmemesi gerektiği hususu üzerinde durulacaktır. Sûfilerin Kur'ân âyetlerine getirdikleri yorumların *Ulûmü'l-Kur'ân* ölçüleri içerisinde değerlendirmenin *işârî yorum*larına ihata etmekte yetersiz olduğunu göstermek öncelikli olarak hedeflenmiştir. Sûfilerin *işârî yorum*larının bu kıstaslara uymadığını vurgulamak amacıyla Cemâl-i Halvetî'nin *Te'vilâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs* adlı eserinde kısa sûrelere getirdiği *işârî yorum*lar birkaç başlık altında işlenecektir. Ayrıca kısa sûrelere yaptığı *te'viller*den birinin tercümesi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İşârî Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Sûfi Te'vil, İşârî Yorum, İşâret, Cemâl-i Halvetî, *Te'vilât*.

### Jamal Khalveti's Interpretations of the Short Qur'an Chapters within the Context of the Conditions for the Validity of Sufi Qur'an Commentary Abstract

In this article, we will first discuss what Sufis understood from "the science of allegorical Qur'an commentary (*ilm al-ishâra*)" and then briefly analyze the principles and conditions set by the scholarly authorities in the Qur'anic sciences (*ulûm al-Qur'ân*) for the acceptance of Sufi exegesis of the Qur'an (*al-tafsîr al-ishârî*). We will also focus on the reasons why every Sufi interpretation should not be regarded as *al-tafsîr al-ishârî*. Our primary aim in this article is to show that the interpretations presented by the Sufis for Qur'anic statements frequently exceeded the boundaries and criteria set for them in the *ulûm al-Qur'ân*. In order to express that *ishari* interpretations did not conform with such criteria, the *ishari* interpretations of Jamal Khalveti in his book *Ta'wilat al-Fatiha wa-al-Duha ilâ Surat al-Nas* will be examined under a few subtitles. We will also present a sample translation of his interpretations for the short chapters of the Qur'an. **Key Words:** Allegorical Exegesis of the Qur'an (*al-tafsîr al-ishârî*), Qur'anic sciences (*ulûm al-Qur'ân*), Sufi Interpretation (*ta'wil*), Allegorical Interpretation, Allusion, Jamal Khalveti's, *Ta'wilât*.

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (myildiz132@gmail.com)

## Giriş

Sûfilerin Kur'ân âyetlerine getirdikleri yorumların *işârî tefsir* mi yoksa *işârî yorum* veya *sûfî te'vîl* mi olarak adlandırılmasının daha uygun olacağı hakkında bir kanaate varabilmek için öncelikle bu konunun irdelenmesi gerekmektedir. Kanaatimizce sûfilerin Kur'ân âyetlerine yaptıkları yorumları *işârî yorum* veya *sûfî te'vîl* şeklinde isimlendirmek hem konunun anlaşılmasına, hem de sûfilerin yaptıkları bu yorumlarda karşılaşılan bazı problemleri bir nebze de olsa ortadan kaldırmaya vesile olabilir. Çünkü tasavvufun birçok meselesinde olduğu gibi *işârî yorum*da da tasavvuf ehli olmayanların, sûfilerin Kur'ân ve hadislere yaptıkları yorumları kendi muvacehelerinde ele alıp değerlendirmeleri ve kendi kriterleri içerisinde eleştiriyeye tâbi tutmaları sûfiler tarafından kabul görmemiş ve günümüz tâbiriyle bir nevi *alan ihlali* olarak kabul edilmiştir.

## I. Sûfilerin İlmi: İşâret

Her bir kelimenin sözlük anlamı olduğu gibi kullanıldığı alana göre değişen ıstilahî mânâları da vardır. *İşâret* kelimesi sözlükte “bir nesneyi göstermek, bir şeyi ortaya çıkarmak, imada bulunmak, el ile göstermek, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatmak” gibi mânâlar ifade etmektedir.<sup>1</sup> Sûfî ıstilahında ise *işâret* mânâsı ince, latîf, derin olduğu için konuşan tarafından ibareye, söze dökülemeyen şey olarak tarif edilmiştir.<sup>2</sup> Serrâc (ö. 378/988), *işâret* kavramına yüklediği bu mânâ çerçevesinde sûfilerin ilimlerinin de *işâret ilmi* olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca Ebu Ali er-Rûzbârî'den (ö. 322/934) yaptığı nakle göre sûfilerin ilmi *işâret* olup bu ilim eğer lafza dökülürse gizlenir, hakikatine erişilemez.<sup>4</sup> Bir diğer tarife göre ise *işâret* anlatılmak istenen hususun başkalarına sözsüz bir şekilde aktarılmasıdır.<sup>5</sup> Kelâbâzî'ye (ö. 380/990) göre ise sûfilerin ilimlerinin *işâret ilmi* olarak adlandırılmasının sebebi kalbî müşâhedeleri ve sırrı

1 Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabü'l-Ayn*, tahk. Abdulhamid Henedavi, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, II, 226; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, [ts.], IV, 436-7.

2 Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî es-Serrâc, *Kitâbü'l-Lümâ' fi't-Tasavvuf*, tahk. Reynold A. Nicholson, Leiden: E. J. Brill, 1914, s. 337.

3 Serrâc, *age*, s. 105, 337.

4 Serrâc, *age*, s. 337.

5 Refik el-Acem, *Mevsuatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999, s. 62.

mükâşefeleri anlatmanın mümkün olmamasıdır. Bunları anlamak ancak bu hallerle hâllenenlere ve bu makamları ihraz edenlere nasib olur.<sup>6</sup> Bahsi geçen ilim sûfilere göre temelde tecrübeye dayalı haller sonucu meydana gelmiş bir ilimdir. Bundan dolayı *işâret ilmi* tarif edilirken bu ilmin bizzat yaşanılarak öğrenileceği, ibareye aktarılarak öğrenilmesinin mümkün olmadığı hususu ilk dönemlerden itibaren üzerinde önemle durulmuştur.

Sûfiler genel olarak lügat mânâsından istifade ederek *işâret* kelimesine bir takım mânâlar yüklemiştirler. Aslında sûfilerin kullandıkları bütün kavramlarda tasavvuf ilmi dairesinde kelimelere yeni anlamlar yüklemeyi bir metot olarak benimsedikleri söylenebilir. Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin bu meyanda yaptığı açıklamalar kayda değerdir. Kuşeyrî'ye göre her bir ilmin uleması kendilerini diğerlerinden ayıran bir takım ıstılahlara sahip oldukları gibi sûfilerin de kendilerine has ıstılahları vardır. Ona göre sûfiler kendi aralarında birtakım lafızlar kullanırlar; bunu yaparken de kasıtları birinci aşamada kendi aralarında bu lafızların anlaşılmasını kolaylaştırmak, ikinci aşamada ise herhangi bir tekellüfe girmeden tamamıyla Allah'ın kendilerine lütfettiği bir takım hakikatleri, oluşturdukları bu lafızlarla ağıyardan saklamak, ehli olmayana karşı korumaktır.<sup>7</sup> Sûfilerin meseleleri bu şekilde ele almaları metodolojilerinin temelini oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşım tarzı *işâret* tabirinde de kendilerinin anladıkları ile sûfi olmayanların anladıklarının farklı mahiyetler arz etmesine sebep olmaktadır. *İşâret* kelimesi bundan dolayı "beyan etme" ve "gizleme"yi içeren paradoksal bir muhtevaya dönüşmektedir.<sup>8</sup> *İşâret*, sûfilerin kendi aralarında ehli olana "beyan etme"yi ifade ederken ağıyara, yani ehli olmayana karşı ise "gizleme, setretme" mânâsına bürünmektedir.

Sûfiler vahyi anlamayı öznelleştirip her bir âyetin ve harfin kendilerine hitap eden taraflarını bulma çabası içinde olmuşlardır. Burada esasen üzerinde durulması gereken husus sûfilerin âyetlerin zâhirî mânâlarının göz ardı etmedikleri, fıkha, kelâma ve diğer dinî ilimlere müteallik mesele-

6 Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehl'i-Tasavvuf*, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Darü'l-Kütütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 100.

7 Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, tahk. Ma'ruf Mustafa Zerrik, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001, s. 52.

8 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an'ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk ÜİFD*, sayı: 40, 2013, s. 122-123.

lerdeki Kur'ânî hitabı kabul ettikleri gerçeğidir.<sup>9</sup> Çünkü sûfiler yaşadıkları haller sonucu kendilerinde meydana gelen mânâların, murad edilen tek anlam olduğunu iddia etmezler. Teşriin temeli olan zâhirî tefsiri kabul ve ikrar ettikten sonra, zevk ettikleri anlamları Allah'tan kendilerine birer işâret olarak kabul ederler.<sup>10</sup> Bununla birlikte sûfiler, mânevî hal ve makamları, zikir ve amelleri sebebiyle Allah Teâlâ'nın Kur'ân ve hadislerin mânâlarındaki gizli sırları, ilmî incelikleri ve hikmetleri açarak bazı kullarına öğrettiği ilmi, *işâret ilmi* olarak adlandırıp bu ilmin kendine has birtakım hususiyetlerinin ve özel bir ihtisas alanının bulunduğunu sıklıkla vurgulamaktadırlar. Sûfiler, bu ilmi elde etmenin temelinde ise kişinin bildikleri ile amel etmesi olduğunu söylemektedirler.<sup>11</sup>

Sûfilerin ilimlerinin *işâret ilmi* olduğu hususu üzerinde duran Serrâc, ayrıca tasavvuf ilmi açısından *alan ihlali* sayılabilecek birtakım meseleleri gündeme getirmektedir. Ona göre hadisçiler ve fıkıhçılar kendi alanlarındaki problemleri başkalarıyla değil (kendi alanları dışından olan ulemâ ile değil) yine bizzat hadis ve fıkıh ulemâsıyla halletme yoluna giderler. Aynı şekilde vecd, esrâr-ı ilâhî, kalb vb. konularda konuşan, tasavvuf ilminin vasıflarını anlatan, işâret ve mânâlarla hükümler çıkaran sûfilerin durumu hadisçilerden ve fıkıhçılardan farklı değildir. Dolayısıyla onlar da kendi alanlarıyla alakalı ortaya koydukları hükümlerde veya kendi alanlarında meydana gelen bir takım meselelerde hadisçilere veya fıkıhçılara başvuramazlar. Çünkü hadis veya fıkıh ulemâsı bu tür konularda tasavvufî hal ve makamları geçen sûfilerden daha âlim olamazlar. Bu mânevî yollardan geçmeyen kişinin, sûfilerin ilimlerine vâkıf olmayanların tasavvufî hal ve makamlardan konuşmaları doğru değildir. Herkes kendi mesailini kendi alanı dâhilinde halletmelidir.<sup>12</sup>

Serrâc'a benzer bir şekilde *alan ihlali* uyarısında bulunan sûfilerden biri de Gazzâlî (ö. 505/1111)'dir. Fakîhe sınırlar çizen Gazzâlî'ye göre fakîhin müdahale edeceği hususlar sadece zâhire bakan kısmıyla ve dünyayı ilgilendiren konularla alakalıdır. Âhirete bakan cihetiyle kalbe ve niyete dayanan hususlarda fakîhin vereceği herhangi bir hüküm yoktur. Eğer fakîh bu şe-

9 Serrâc, *Lüma'*, s. 379.

10 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, tahk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1997, Mukaddime, I, 9.

11 Serrâc, *Lüma'*, s. 105.

12 Serrâc, *Lüma'*, s. 19, 20, 379.

kilde âhireti ilgilendiren kalbî meselelerde fetva vermeye çalışırsa o zaman kendi alanının dışına çıkmış olur. Buna dair İslâm, namaz-zekât, helâl-haram gibi üç meselede örnekler getiren Gazzâlî, bu meselelerin zâhirî hükümleriyle ilgili hükümlerde fakihlerin söz sahibi olduklarını, bâtına müteallik kalbî meselelerde fakihlerin söz söyleyemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> Burada sûfilerin açık bir şekilde *alan ihlallerine* vurgu yapmaları muhtemelen tasavvufun hem mesaili belli, metodolojisi olan bir ilim dalı olarak kabul edilmesini sağlamak, hem de dışardan tasavvuf ilmine gelecek müdahalelere engel olmak gibi gayeler taşımaktadır. Her bir ilmin mütehasısları tarafından konuşulması ve hükümlerinin o ilmin ulemâsı tarafından verilmesi gerektiğini özellikle ifade etmelerinin bu durumu teyid ettiği söylenebilir.

Kıscası, sûfilere göre, tasavvuf sahasına giren her bir meselenin, kendilerinin belirledikleri metodoloji çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Sûfilerin Kur'ân âyetlerine yaptıkları yorumların da bu metodoloji ekseninde değerlendirilmesi *işâri yorumlara* getirilen itirazları azaltmaya katkı sağlayabilir. Buradan hareketle sûfilerin yaptıkları *işâri yorumlar* ile Kur'ân'ın nasıl dinlenilmesi gerektiğine dâir yaptıkları yorumlar arasında paralellik bulunduğu söylenebilir. Buna göre Kur'ân dinlemenin üç aşamalı şekli bulunmaktadır. Birinci aşamada âdetâ Peygamber Efendimiz'den dinliyormuş gibi dinlemek, ikinci aşamada Cebrâil'den, üçüncü aşamada ise sanki bizzat Allah Teâlâ'dan dinliyormuş gibi dinlemektir.<sup>14</sup> Kur'ân âyetlerine bu şekilde bir yaklaşım, bütün Kur'ân'ın sanki her bir insana yeni inmiş hissini vermektedir. Bunun sonucu olarak sûfiler Kur'ân'ın *inzâl* ve *tenzîl*inden bahsederler. *İnzâl*, Kur'ân'ın Peygamber'e indirilmesi iken, *tenzîl* ise Kur'ân'ın her bir âyetinin sanki yeniden mü'min kalbe indirilmesi olarak değerlendirilmektedir.<sup>15</sup>

*Tenzîl* düşüncesi sûfilerin Kur'ân yorumuna çok geniş bir alan açmaktadır. Çünkü bu anlayışla her bir âyetin, hatta her bir harfin ifade ettiği yepyeni mânâlar ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncenin sûfilerin yeni bir şeyler söyleme, daha önce söylenmiş sözlerden farklı şeyler ortaya koyma gayretiyle alakalı olduğu söylenebilir. Sûfi her bir âyetin, âyetlerdeki her bir harfin muhatabının kendisi olduğunu düşünmektedir. Kur'ân'a yap-

13 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyau Ulumiddin*, tahk. Abdullah Halidî, Beyrut: Darü'l-Erkam, 1998, I, 18.

14 Serrâc, *Lüma'*, s. 80.

15 Ekrem Demirli, agm, s. 127.

tığı işârî yorumlar da bu muhataplık sonucu kendisinde meydana gelen etkinin lafza dökülmüş hali olmaktadır. Dolayısıyla sûfi, Kur'ân âyetlerine yorum getirirken âyetlerinin, hatta harflerinin kendisindeki izdüşümünü aktarma gayreti içindedir. Bundan dolayı olsa gerek Şemseddin Tebrizî (ö. 645/1247-8) Kur'ân tefsiri ile ilgili şöyle demektedir:

“Kudsî varken Tüsü'yi ne yapalım? Rahman sûresinde 'Allah Kur'ân'ı ona öğretti.'<sup>16</sup> âyetinden anlaşılıyor ki, Kur'ân'ın tefsirini yine Allah'tan dinlemek gerekir. Bunu Hak'tan başkasından dinleyemezsin. O yorumcuların tefsiri onların kendi hâlidir. Yoksa Kur'ân'ın tefsiri değil.”<sup>17</sup>

Tebrizî'nin üzerinde durduğu husus daha önce söylenmiş sözlerin zaten var olduğu, asıl yapılması gerekenin ise bunun üzerine yeni bir şeyler bina etmek gerektiğidir. Bahsi geçen sözlerinden ona göre tefsirin, insanın Kur'ân'ı Allah'tan kendisine yeni iniyormuş gibi kabul edip, bu kabul sonucunda insan benliğinde meydana gelen etkinin ibareye aktarılmış hali olduğu gibi bir sonuca varılabilir. Bundan dolayı olsa gerek ki, söylenmiş sözlerin aktarılmasına kızıp, yeni sözler duymak istediğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

## II. Sûfi Te'vil

Sûfilerin Kur'ân yorumları mevzu bahis olduğunda müfessirler tarafından bir takım kabul şartları ortaya konulmaktadır. Bu kabul şartları hemen hemen bütün *Ulûmü'l-Kur'ân* kitaplarında bulmak mümkündür. *İşârî tefsirin* kabul şartlarının değerlendirilmesine geçmeden önce şunun ifade edilmesi gerekir ki, sûfilerin yaptıkları bu yorumların tefsir olarak değerlendirilmesi kanaatimizce *işârî yorumların* kabul probleminin başında gelmektedir. Çünkü tefsir denildiğinde müfessirler tarafından ortaya konan tefsir şartlarına tâbi olmak gibi bir zorunluluk hâsıl olmaktadır. Bundan dolayı tefsirciler sûfilerin yaptıkları yorumları değerlendirdiklerinde haliyle bir takım kabul şartları öne sürmektedirler. Fakat aşağıda ifade edileceği gibi bu öne sürülen kabul şartlarının tamamına haiz olan neredeyse hiçbir *işârî tefsir* bulunmamaktadır. Zaten bu şartları taşıyorsa o zaman yapılan yorum *işârî/sûfi* olmayacaktır. Bundan dolayı yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi sûfilerin meselelere yaklaşım tarzları farklı olup, onlar kendi alan-

16 er-Rahman 55/2.

17 Şemseddin Tebrizî, *Konuşmalar*, trc. M. Nuri Gençosman, İstanbul: Hürriyet Yay., 1974, I, 366.

18 Şemseddin Tebrizî, *age*, I, 247.

larında tasavvuf ehli olmayanların söylediklerini ısrarla *alan ihlali* olarak kabul etmişler ve kendilerine âit meselelerin yine sûfî mütehasşıs lar tarafından değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Burada kanaatimizce belirlenmesi gereken husus, sûfilerin Kur'ân yorumlarının, müfessirler ve *Ulûmü'l-Kur'ân* müellifleri tarafından yapılan değerlendirmelerin ne derece dikkate alınacağı ve ne derece sûfî mütehasşıslara bırakılacağıdır.

*el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde Zerkeşî (ö. 794/1392), sûfilerin Kur'ân tefsiriyle alakalı sözlerinin esasında tefsir olmadığını ifade etmektedir. Ona göre sûfilerin bu sözleri Kur'ân tilavetleri esnasında kendilerinde meydana gelen mânâlardan ibarettir. Bu düşüncesine örnek olarak da “*Ey iman edenler! Yanınızda ve yakınlarınızdan olan kâfirlerle savaştınız!*”<sup>19</sup> âyetine sûfiler tarafından getirilen yorumu vermektedir. Sûfilerin *kâfiri nefis* olarak yorumladığını söylemektedir. Çünkü *nefis* insana en yakın olan şeydir.<sup>20</sup> Ayrıca İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) Vahidî'den (ö. 468/1076) Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsiri hakkında şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “Eğer (Sülemî) bu yaptığının tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir.”<sup>21</sup> Bu iki alıntıda da vurgulanan husus sûfilerin Kur'ân yorumlarının tefsir olmadığıdır. Vahidî, özellikle Sülemî'nin yorumlarının tefsir olarak değerlendirilmesini *küfür* saymaktadır. Fakat Vahidî'nin bu ifadelerinin mefhum-ı muhalifi, eğer bu yorumlar tefsir olarak değerlendirilmeyecekse *küfür* olmaktan çıkacaktır. Kanaatimizce esas problem sûfilerin Kur'ân'a yaptıkları yorumların tefsir kapsamında ele alınmaya çalışılmasından başlamaktadır. Çünkü tefsir “İnsan gücünün ve Arap dilinin verdiği imkân nisbetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'ân metninin içerdiği mânâları ortaya koyan ilim”<sup>22</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Tefsirin tarifinde murad-ı ilâhîyi bulma çabasının vurgulanması *işâri tefsir* açısından sorunun başlangıcı gibi görünmektedir. Bundan dolayı Zürkânî bazı işâri tefsirlerden örnek verdikten sonra şöyle demektedir:

19 et-Tevbe 9/123.

20 Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984, II, 170.

21 İbnü's-Salâh eş-Şehrezürî, *Fetâvâ ve Mesâilu İbnü's-Salâh fî't-Tefsîr ve'l-Hadis ve'l-Usûl ve'l-Fikh*, tahk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1986, I, 197.

22 Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1995, II, 6; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000, I, 13; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İstanbul: İFAV Yay., 1998, s. 86.

“(Bu tür tefsirleri) inceleyen kişinin bu işârî mânâların İslâm öğretilerine götüren, bu dinin hakikatlerine irşâd eden Allah’ın muradı olduğunu düşünmelerinden korkulur.”

Zürkânî, yapılan bu tür işârî yorumların insanlar tarafından Allah’ın muradı olarak kabul edilmesini çok büyük tehlike olarak değerlendirmektedir.<sup>23</sup> Süleimî’nin yorumlarının Vahidî tarafından küfür şeklinde telakki edilmesi, işârî yorumların tefsir olarak görülmesinin büyük bir tehlike olarak değerlendirilmesi, tefsir ilminin mâhiyeti ve tefsire yüklenen mânâ ile alakalı olduğu söylenebilir.

Sûfîlerin Kur’ân âyetlerine getirdikleri yorumlar *Ulûmü’l-Kur’ân* kitaplarında belli başlıklar altında işlenmiş, ayrıca bu konu hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır.<sup>24</sup> *İşârî tefsir* ile alakalı birçok meseleyi ilgili eserlere havale edip *işârî tefsirin* tarifi ve kabul şartları üzerinde kısa bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz. Burada öncelikle vurgulanması gereken husus şudur ki; ne *Ulûmü’l-Kur’ân* müellifleri tarafından yapılan târif sûfîlerin Kur’ân yorumlarına tam mânâsıyla bir çerçeve çizmekte ve ne de getirilen şartların tamamına haiz bir *işârî tefsir* bulunmaktadır.

*Ulûmü’l-Kur’ân* müellifleri tarafından *işârî tefsir* hakkında şöyle bir târif yapılmaktadır: “Yalnız tasavvuf erbabına açılan ve zâhirî mânâ ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işâretlere göre Kur’ân’ı te’vîl etmektir.”<sup>25</sup> Burada kanaatimizce “zâhirî mânâ ile bağdaştırılması mümkün olan” kısmı problemlili görünmektedir. Çünkü zâhirî mânâ ile bağdaştırma aranıyorsa o zaman bu mânâlara neden bâtinî yorumlar denilmiştir? Eğer verilen bâtinî mânâ lafzın zâhirine uygun olacaksa o mânânın zâhirî mânâ sayılmasına ne gibi engel vardır? Buna benzer eleştiriler kabul şartlarında da yapılmaktadır.<sup>26</sup> Bundan dolayı yapılan târifin sûfîlerin Kur’ân’a yaptıkları yorumlar açısından *efrâdını câmi’ ağıyârını mâni’* bir târif olduğunu söylemek zor görünmektedir. Kanaatimizce son dönem müfessirlerinden Muhammed Ali es-Sâbûnî’nin yaptığı târif sûfîlerin *işârî yorumlarını* anlatmaya daha yakındır. Sâbûnî *işârî tefsiri* şöyle tarif etmektedir:

23 Zürkânî, *age*, II, 74.

24 Bk. Zehebî, *age*, II, 250-307; Zürkânî, *age*, II, 66-79; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir: Mâhiyeti, Meşruiyeti, Bâtinî Yorumdan Farkı*, İstanbul: İnsan Yay., 2013; Demirci, *age*, s. 284-290.

25 Zürkânî, *age*, II, 66; Zehebî, *age*, II, 261; Demirci, *age*, s. 284.

26 Bk. Demirci, *age*, s. 285-286.



“Bazı ilim ehlinde meydana gelen gizli işâretlerle veya Allah’ın basiretlerini nurlandırdığı sülûk ve mücâhede ehli âriflerde ortaya çıkan mânâlarla Kur’ân’ın zâhirinin hilâfına te’vîl edilmesidir. Bu şekilde (onlar) Kur’ân’ın sırlarını idrak ederler, ilâhî ilhâm veya Rabbânî bir fetih vasıtasıyla bazı ince mânâlar zihinlerinde meydana gelir. Bununla beraber bu te’vîllerle Kur’ân’ın zâhirî muradı arasında te’lif imkânı bulunmaktadır.”

Sâbûnî işâri yorumların her insanda meydana gelmediğine, Allah’ın kalplerini açtığı, basiretlerini nurlandırdığı salih kullarında oluştuğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca bu çeşit ilmin araştırma ile elde edilebilecek kesbî bir ilim olmadığını, takvâ, istikamet ve salah eseri olan vehbî, ledünnî bir ilim olduğunu ifade etmektedir.<sup>27</sup> Burada da yukarıdaki târifte olduğu gibi zâhirî mânâ ile telif imkânı aranmaktadır. Fakat birçok işâri tefsirde bu imkânı aramak beyhude bir uğraş olacaktır.

Yukarıda ifade edildiği gibi *Ulûmü’l-Kur’ân* kitaplarında işâri tefsirin makbul olabilmesi için bazı şartlar dile getirilmektedir. Bu şartlar bildiğimiz kadarıyla ilk olarak İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından ortaya atılmıştır. Fakat bu şartların bizzat İbn Kayyim tarafından mı konulduğu, yoksa İbn Kayyim’in bu şartları seleflerinden mi aldığı hakkında herhangi bir mâlûmata ulaşamadık. Muhtemelen İbn Kayyim kendisi ilk defa işâri tefsirin makbul olabilmesi için dört şart öne sürmüştür. Bu şartlar bazıları tarafından beşe çıkarılmaktadır. İleri sürülen şartlar şu şekildedir:

1. Bâtınî mânânın, lâfzın zâhirî mânâsına aykırı olmaması.
2. Öngörülen bâtinî anlamın doğru olduğunu gösterecek bir başka nasın veya açık bir delilin bulunması.
3. İleri sürülen bâtinî mânâyâ muhalif şer’î veya aklî bir karînenin olmaması.
4. Bâtınî mânânın tek mânâ olduğu ileri sürülmemesi.<sup>28</sup>

Yukarıda ileri sürülen şartlara birtakım eleştiriler getirilmiştir. Öncelikle bu şartlar tasavvuf erbâbı tarafından kabul edilebilecek şartlar değildir. Ayrıca pratikte bu şartların *sûfî te’vîller* açısından bir karşılığı da bulunmamaktadır. Muhsin Demirci’ye göre bu şartlarda mantikî tutar-

27 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Büşrâ, Pakistan 2011, s. 115.

28 Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi’l-Kur’ân*, tash. Taha Yusuf Şahin, Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1982, s. 51; Zehebî, *age*, II, 265; Zürkânî, *age*, II, 69-70; Demirci, *age*, s. 286.

sızlıklar bulunmaktadır. Mesela bâtinî mânânın lafzın zâhirî mânâsına ters düşmemesi gerektiğini ifade eden şartın tutarsız olduğunu söylemektedir. Bu şart aynı şekilde işârî tefsirin tanımında da ileri sürülmüştür. Eğer bâtinî mânânın zâhirî mânâya muvafakatını arayacaksa o zaman bu mânâya neden bâtin diyelim? Zâhire muvafakat şartı aranan bu bâtin mânânın zâhirî mânâ sayılmasına nasıl bir engel bulunmaktadır? Kısacası uygunluk aranacaksa o zaman bu verilen mânâya *bâtin* denilmemelidir. Demirci konuyla alakalı şunları da söylemektedir:

“Ayrıca ortaya konan bâtinî mânânın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunmasını şart koşmak da anlamsız görünmektedir. Çünkü bâtin olduğu iddia edilen bir mânâ, eğer başka bir âyetin mânâsı ise, o takdirde onun bâtinî mânâ olarak zikredilmesine gerek yok demektir. Bize göre işârî tefsir yapmak için pratikte uygulanabilirliği olmayan yahut uygulanıp uygulanmadığını test etme imkânı bulunmayan birtakım şartlar ileri sürmektense, Kur’ân bütünlüğünü ve sahih sünneti esas alarak çok aşırı te’villere kaçmadan akli ve mantikî bazı bâtinî yorumlara gidilebileceğini söylemek daha isabetli görünmektedir.”<sup>29</sup>

Sûfîlerin Kur’ân yorumlarını *Ulûmü’l-Kur’ân* çerçevesinde taksimata tâbi tutmak, birtakım kabul şartları öne sürmek, yukarıda ifade edildiği gibi hem sûfîlerin meselelere yaklaşım tarzlarına aykırı düşmekte ve hem de Kur’ân âyetlerine getirdikleri *işârî yorumların* mâhiyetini ortaya koymaktan uzak görünmektedir. Ayrıca *Ulûmü’l-Kur’ân* müelliflerinin sûfîlerin *işârî yorumlarını* ısrarla tefsir ilminin kriterleri etrafında değerlendirip, bazılarını uygun, bazılarını tashihe muhtaç, bazılarını da tamamıyla reddedip ilhad ve küfre varan ithamlarda bulunmaları, haliyle sûfîlerin kriterleri açısından *alan ihlali* ve kendi alanlarında ehil olmayanların değerlendirmeleri olarak kabul edilecektir. Kanaatimizce *işârî yorumların* tefsir olarak değerlendirilmemesi, ille de bir isim verilecekse *sûfî te’vîl* denilmesi uygun olacaktır. Çünkü *te’vîl* “meşrû bir sebep veya delilden ötürü âyeti zâhirî mânâsından alıp, kendisinden önceki ve sonraki âyete mutâbık, kitab ve sünnete uygun mânâlarından birine hamletmek”<sup>30</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu târife göre *te’vîlde* zâhirî mânâ esas alınmayıp muhtemel mânâlardan birisine hamledilme gibi bir durum olduğu için *işârî yorumlara te’vîl* denilmesi mâkul hale gelmektedir. Ayrıca *te’vîl*, katiyet ifade etmeden muhtemel mânâlardan birinin tercih edilmesi, laf-

29 Demirci, *age*, s. 286.

30 Zerkeşi, *age*, II, 150.

zın dirâyet yoluyla açıklanması, işâret yoluyla mânâların açıklanması, gayb bulutlarından âriflerin kalblerine inen kudsî mânâlar, rabbânî mârifetler şeklinde geniş bir yelpazede tarif edildiği<sup>31</sup> için sûfilerin Kur'ân'a getirdikleri işâri yorumlara *sûfi te'vîl* denilmesi daha sıhhatli olacaktır. Aşağıda işâri yorumlarımızı inceleyeceğimiz Cemâl-i Halvetî'nin eseri de buna uygun bir şekilde *Te'vîlât* olarak isimlendirilmiştir.

Yukarıda verilmeye çalışılanlar muvacehesinde her bir sûfinin Kur'ân te'vîlinin şahsî olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce nasıl ki bir olay, bir sanat eseri, bir kitap, bir konuşma insanlarda farklı etkiler meydana getirebiliyorsa aynı şekilde sûfi Kur'ân âyetlerine muhatap olduğunda kendisinde farklı etkiler meydana gelmektedir. Fakat bu etkiler sûfilere göre her insanda bîatnî, mânevî birtakım işâret ve ilhamlar meydana getirmektedir. Bu ancak Allah Teâlâ'nın kalbini açtığı, basiretini nurlandırdığı salih kullarda vuku bulmaktadır. Dolayısıyla sûfinin Kur'ân'a muhatap olması esnasında kalbine gelen mânâlar genel itibariyle ilham ve mânevî işâretler olmaktadır. Sûfi her ne kadar bu mânâları bir takım ilmî ve nazarî meselelerle desteklese de temelde Kur'ân'a yaptığı yorumlar ilham ve mânevî işâretlere dayanmaktadır. Bu yönüyle sûfilerin Kur'ân yorumları her bir sûfi için şahsîdir.

### III. Cemâl-i Halvetî'nin *Te'vîlât*'ı

Kendi döneminin İbnü'l-Arabî'si olarak meşhur olan Cemâl-i Halvetî'nin<sup>32</sup> kısa sürelere yaptığı yorumları içeren "*Te'vîlâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs*"<sup>33</sup> isimli eserinde İbnü'l-Arabî'yi takip ettiğini söylemek mümkündür. Hem

31 Zürkânî, *age*, II, 6. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmii't-Tefâsir*, tahk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt: Daru'd-Da've, 1984, s. 47-8; Zerkeşi, *age*, II, 149-150; Celeleddin es-Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008, s. 758-759.

32 Cemâl-i Halvetî hakkında bilgi için bk. Muharrem Çakmak, *Cemâl-i Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999; Nafiz Hafızoğlu, *Çelebi Halife Cemâl-i Halvetî ve Tefsirul'l-Fâtihâ Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 42-89.

33 Bu eserin iki ayrı tahkiki yapılmıştır. Bizim çalışmamıza esas aldığımız tahkik Bahattin Dartma'nın yaptığı tahkiktir. Bk. Cemâl-i Halvetî, "*Te'vîlâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs*", tahk. Bahattin Dartma, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 30, 2012, s. 87-135.

âyetlere getirdiği te'viller, hem de sıklıkla vurguladığı insân-ı kâmil, hakikat-ı Muhammediyye, harfler vb. konular çerçevesinde yaptığı yorumlarda İbnü'l-Arabî'nin etkisi görülür. Bu meyanda *sûfi te'villerinin işârî tefsirin kabul şartlarına hâiz olmadığı ve işârî tefsirin târifine dâhil edilemeyeceğini göstermek amacıyla Halvetî'nin eserinde ele aldığı bazı konuları işlemeye çalışacağız.*

### A. İnsân-ı Kâmil

Cemâl-i Halvetî, insân-ı kâmil fikrini âyetlere yaptığı te'villerde işlemektedir. *Te'vilât'*ın mukaddimesinde *istiâzeye* yaptığı te'vilde sığınmanın önce Allah Teâlâ'ya, daha sonra ise vücud mertebelerinin tamamını kendisinde toplayan "insân-ı kâmil"e yapıldığını söylemektedir. Cemâl-i Halvetî'ye göre burada kastedilen mânâ insân-ı kâmildir. Bu şekilde olmasının da bir hikmete mebni olduğunu ifade etmektedir. Bu hikmeti ise şu şekilde açıklamaktadır:

"Allah ile kulları arasındaki münasebet ancak insân-ı kâmil vasıtası ile olur. Muhammedî yola sülûk eden sâlik suhuf-ı fi'liyyeye (Kâinat kitabına) yöneldiğinde lisân-ı haliyle veya akıl ve ceset diliyle sûreten veya manen şöyle demelidir: 'Şeytanın hilesinden *insân-ı kâmile* sığınırım.' Bu şekilde yaptığında Allah ile kulları arasında insân-ı kâmil vasıtasıyla bir münasebet meydana gelir. Kişi bu şekilde suhuf-ı kavliyyeyi (Kur'ân-ı Kerim) açar ve kalbî, ruhî, sırrî levhaları okur. Bundan da anlaşılır ki sâlik ile ism-i a'zâm arasındaki münâsebet ancak İnsân-ı kâmil ile olur."<sup>34</sup>

İnsân-ı kâmil fikrini bu minvalde işleyen Cemâl-i Halvetî'ye göre, sâlikin zât-ı mutlak olan Cenâb-ı Hakk'a yakınlaşması ancak ism-i a'zâm ile meydana gelir. İsm-i a'zâm ile münâsebet kurabilmek ise sadece insân-ı kâmilin tavassutu ile gerçekleşebilir. Bu düşüncesini temellendirmek maksadıyla "şeyhi olmayanın dini de yoktur" sözünü nakleder. Bazı âyetlerde de insân-ı kâmilin vâsıta olduğuna dâir işâretler bulur. Ona göre "*Allah'ın ipine sımsıkı sarılın*",<sup>35</sup> "*O'na giden vesileyi isteyin, araştırın*",<sup>36</sup> "*Zikir (Halvetî'ye göre telvin) ehlinden sorun*"<sup>37</sup> gibi âyetler insân-ı kâmile delildirler.<sup>38</sup> Ayrıca Cemâl-i Halvetî insân-ı kâmile dayanmanın, itimat etmenin gerekliliği üzerinde durur ve buna delil olarak da istiâzenin türetildiği

34 Halvetî, *age*, s. 95.

35 Âl-i İmrân 3/103.

36 el-Mâide 5/35.

37 en-Nahl 16/43.

38 Halvetî, *age*, s. 95-96.

masdarın anlamını getirir. Nasıl ki “العوزة” kelimesi rüzgâr ve selin felaketlerinden korunmayı ifade ediyorsa aynı şekilde sâlik de tarîkatta şeytanın hilelerinden ancak insân-ı kâmil vâsıtasıyla veya onun ismini anmakla korunabilir. Bundan dolayı sâlik, insân-ı kâmilden gâfil olmamalı ve ona sımsıkı yapışmalıdır.<sup>39</sup>

Cemâl-i Halvetî istiâzeye yaptığı gibi, besmeleye de birtakım te'viller yapar ve bu te'villerde yine insân-ı kâmil fikrini merkezde tutar. Halvetî, *kurbun* (Allah'a yakın olmanın) farzları ve nafileleri eda etmek üzere iki kısma ayrıldığını söyler. Farzları yerine getirerek kurbiyet kazanan kişilerin kıraati besmelenin hakikatinin gerçekleştirerek; nafileleri yerine getirerek kurbiyet kesbeden kişilerin kıraati ise besmelenin hakikatini gerçekleştirilmeden olur. Ona göre besmelenin hakikatini tahakkuk ettiren kişi Allah'ın kitabına iki şekilde başlar. Birincisi “Bismillahirrahmânirrahîm” diyerek başlar, ikinci durumda ise *zâtî genel rahmeti* ve *zâtî özel rahmeti* kendisinde toplayan insân-ı kâmilî anarak başlar.<sup>40</sup>

“İnsân-ı kâmil” ile “şeyh-i kâmil”i birbirinin yerine kullanan Cemâl-i Halvetî'ye göre, Mevlâ'ya talip olan sâlik, şeyh-i kâmilin kapısında, nazarında ve sohbetinde olmalıdır. Sâlik bu şekilde yaparsa Kur'ân ve ilâhî esmâya dâir hakikatler kendisine açılacaktır.<sup>41</sup> Ayrıca ona göre dünyada sâlike açılan bir takım cennetler vardır ki bu ortaya çıkan cennetler sâlikin fiilî, sıfatî ve zâtî istidatlarına göre değişir. Bu da Allah'ın yardımı ve şeyh-i kâmilin vâsıtasıyla olur.<sup>42</sup>

## B. Velâyet

Velâyet konusunu Duhâ sûresinin te'vîlinde işleyen Cemâl-i Halvetî velâyeti iki kısma ayırır: Birincisi Velâyet-i mutlaka/velâyet-i âmme, ikincisi velâyet velâyet-i hâssadır. Ona göre *velâyet-i mutlaka* potansiyel olarak bütün mü'minlerde var olan bir velâyet çeşididir. Bu velâyet çeşidinin bütün mü'minlerde varlığına delil olarak da “Allah iman edenlerin velîsidir (yardımcısı, işlerini üslenen). Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”<sup>43</sup> âyetidir. Buna göre Allah Teâlâ mü'minleri nefsânî karanlıklardan kalbin nurlarına ileterek

39 Halvetî, *age*, s. 96-97.

40 Halvetî, *age*, s. 97.

41 Halvetî, *age*, s. 107.

42 Halvetî, *age*, s. 118.

43 el-Bakara 2/257.

onlara yardımcı olur.<sup>44</sup> Bu şekilde Cenâb-ı Hakk mü'min kullarının velisi olması hasebiyle bütün mü'min kullarda bu velâyet çeşidi meydana gelmiş olur.

İkinci velâyet türü olan velâyet-i hâssa ise “*Sen yüce bir ahlâk üzeresin*”<sup>45</sup> hitâbına mazhar olan *Muhammedî Varlıkta* mevcuttur. Aynı şekilde bu velâyet türü O'nun (s.a.) ümmetinin özel velîlerinde kemâl derecesinde bulunur. Halvetî'ye göre Peygamberimiz (s.a.) “*Bu ümmetin içinde Muhammediler vardır, Ömer de onlardandır*”<sup>46</sup> sözüyle bu velâyet çeşidine işârette bulunmaktadır. Cemâl-i Halvetî, velâyet-i hâssa olan velâyet-i Muhammediyye'nin en düşük mertebesinin ibâdet, ezkâr vb. nurların ortaya çıkması olarak değerlendirmektedir. Ona göre en yükseği ise Allah'ta fânî olmaktır.<sup>47</sup>

### C. Harflere Yüklediği Mânâlar

Harflere mânâlar yüklemek ve bu harfler üzerinden bir takım te'villerde bulunmak bâzı sûfilerde olduğu gibi Cemâl-i Halvetî'de de görülen bir anlayıştır. Halvetî harflere mânâ yüklemenin herkese nasip olmayan, ehline has bir durum olduğunu belirtir. Ona göre nefsanî sıfatlara bürünmüş olanlar harflerdeki bu derin mânâları kavrayamazlar. Fakat harflerin derin mânâlarını bilenler de bu bilgilerini cahillerle, ehil olmayanlarla paylaşmamalıdır. Çünkü rûhanî semâdan insânî beden arzına inen hikmetler nisan yağmuruna benzer. Nisan yağmuru sedefe düşerse inci, yılanın ağzına düşerse zehir, pisliklere düşerse sinek olur. Ârif ve insân-ı kâmillerin muttalî oldukları hikmet ve harflerdeki sırrı ve bâtını bilgiler de buna benzer.<sup>48</sup>

*Te'vilât*'ında özellikle istiâze ve Fâtîha'daki harflere tasavvufî mahiyette yorumlar getiren Cemâl-i Halvetî'nin bu te'villerinin toplu bir şekilde görülmesi yaptığı yorumların mahiyeti hakkında bir fikir vermesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çalışmaya esas aldığımız eserinde yorum yaptığı harfler ve yorumları şu şekildedir:

! : İnsân-ı hakîkinin yani insân-ı kâmilin Allah dışındaki varlıklardan

44 Halvetî, *Te'vilât*, s. 103.

45 el-Kalem 68/4.

46 Bu lafızlarla bir rivayete kaynaklarda rastlayamadık. Fakat mânâ itibarıyla yukarıdaki ifadeye yakın rivayetler bulunmaktadır. “*Bütün ümmetlerde ilhama mazhar (muhaddesun) bir takım kişiler vardı. Benim ümmetimde de olsaydı o Ömer olurdu.*” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXX, 329, hadis no: 24285).

47 Halvetî, *Te'vilât*, s. 103-104.

48 Halvetî, *Te'vilât*, s. 96.

münasebetini kesmesini ifade eder.<sup>49</sup> Ayrıca Fâtiha isminde geçen elif harfi Fâtiha sûresinin bütün tevhid çeşitlerini içinde barındırdığına delâlet eder. Nasıl ki üç nokta elif harfinde gizli ise aynı şekilde elif harfi Fâtiha sûresinde zat, sıfat ve efafe dâir tevhidlerin saklı olduğuna delâlet eder.<sup>50</sup> Burada Cemâl-i Halvetî elif harfinde saklı olan üç noktadan ne kastettiği hakkında herhangi bir mâlûmat vermez.

ع: Cemâl-i Halvetî istiâzede te'villerini insân-ı kâmil fikri ekseninde yaptığı gibi istiâzedeki harflere getirdiği tasavvufî yorumları da bu çerçevede yapmaktadır. Buna göre ayn harfi de insân-ı kâmilin veya insân-ı hakîkinin ilimden *ayna* dönüşü mânâsını ihtivâ etmektedir. Veya insân-ı hakîkinin Nur-ı Mutlak ile birlikte olmasını veya hakikatte O'nunla aynileşmesini ifade eder.<sup>51</sup>

و: Bu harf insân-ı hakîkinin (insân-ı kâmil) Allah'ın zatına olan sevgisini, özellikle dostluğunu ve O'na karşı olan vefasını ifade eder.<sup>52</sup>

ذ: İnsân-ı hakîkinin Allah'ın nurunda erimesini ifade eden bir harftir. Aynı şekilde insân-ı kâmilin cemâl ve celâl sahibi olmasını da ifade eder.<sup>53</sup>

ف: Cemâl-i Halvetî, "Fe" harfinden başlayarak Fâtiha (فاتحة) ismindeki harflere bir takım işârî mânâlar vermektedir. Bu işârî mânâlar ise Fâtiha sûresine yüklediği yorumlar eksenindedir. Buna göre "Fe" harfi bizzat Fâtiha sûresiyle ilâhî sırlar, rabbânî bilgiler ve Kur'ânî hakikatlere dâir hazinelerin açılması anlamına gelir. Aynı şekilde Fâtiha sûresinin diğer sûrelere olan üstünlüğünü ve hak ile bâtılı birbirinden ayıran bir konumda olduğunu ifade etmektedir.<sup>54</sup>

ت: Bu açık "Te" harfi Fâtiha sûresinin diğer sûrelerden büyük olduğunu gösterir, ayrıca Kur'ânî ve diğer semâvî kitaplardaki hakikatleri toplayan bir konumda olduğuna delâlet eder.<sup>55</sup>

ح: Bu harf Fâtiha sûresinin Kur'ânî hakikatleri içerdiğini ve onu okuyanın büyük ateşten (cehennem ateşinden) koruyacağını ifade eder.<sup>56</sup>

49 Halvetî, *age*, s. 96.

50 Halvetî, *age*, s. 99.

51 Halvetî, *age*, s. 96.

52 Halvetî, *age*, s. 96.

53 Halvetî, *age*, s. 96.

54 Halvetî, *Te'vilât*, s. 99.

55 Halvetî, *age*, s. 99.

56 Halvetî, *age*, s. 99.

â: Son olarak bu yuvarlak “Te” harfi de Fâtîha sûresinin hakikatte tevhidin bizzat kendisi olduğuna delâlet eder. Kim Fâtîha sûresiyle bunu gerçekleştirirse kesinlikle zatî vahdeti elde eder.<sup>57</sup>

#### D. Asr Sûresi'nin Te'vîli'nin Tercümesi

وَالْعَصْرِ: Yâni meşreblerine göre cem' makamından fark makamına döndürülen sâlikin sahip olduğu tanıtıcı nübüvvet vaktine (yemin olsun). Buradan ittisâl-i hakîkinin vaktinin kastedilmesi de câizdir. Aynı şekilde Allah fiillerinin nurlarına ittisal vakti olarak kastedilmesi câizdir. Bunun dışındakileri buna kıyas et.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ: Ezelî nuru gizlemelerinden dolayı Allah'ın şuhûdunu unutanlar evvel-âhîr bir hicâb içindedirler. Buna Peygamber Efendimiz şu sözüyle işâret etmiştir: “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, nasıl ölürseniz öyle diriltilirsiniz.” Aynı şekilde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Kim bu dünya hayatında kör ise âhirette de kör olur.”<sup>58</sup>

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا: Yâni şuhûdî imanla (iman edenler).

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ: Yâni fenâfillah kabiliyeti kazanırlar. Bu kabiliyeti örten beşerî sıfatlardan arındırılmış amellerle gerçekleştirirler.

وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ: Yâni Kur'ânî hakikatleri veya sırlarını (tavsiye ederler).

وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ: Kazandıkları kabiliyet (fenâfillah kabiliyeti) sayesinde celâlî veya cemâlî ilâhî tecellilere karşı sabrederler. Sâlik ölmeden önce kalb namazını ikâme etmeye çok çalışmalıdır ki öldükten sonra onun için ciddi mânâda kurtuluş durumu vuku bulsun. Böyle bir durumun meydana gelmesi ise (sâlik) şu âyete itaat ettiği içindir: “Namazlara özellikle orta namaza devam edin.”<sup>59</sup> Yâni insanoglunun ortası olan, tecellilerin indiği kalp namazına dikkat edin. Allah Teâlâ kudsi hadiste şöyle buyurmaktadır: “Yerim ve göğüm beni kuşatamadı. Fakat muttaki, temiz, vera' sahibi mü'min kulumun kalbi beni kuşattı.”<sup>60</sup>

Yukarıda görüleceği gibi insan-ı kâmil, velâyet, harflere yüklenen mânâlar ve örnek olarak verdiğimiz Asr sûresinin te'vîlinde klâsik anlamda herhangi bir tefsir kaidesi gözetilmemiş, tamamıyla tasavvufî neşveyle kaleme alınmıştır. Bundan dolayı yukarıda ifade edilen işârî tefsirin kabul şartlarının hiçbirisini taşımamaktadır. Bu yorumlarda zâhirî mânâyâ mutabakatı kesinlikle gerekli görmek, yapılan yorumun doğru olduğuna dâir başka bir nass veya delil aramak veya ileri sürülen bâtinî mânâyâ mu-

57 Halvetî, *age*, s. 99.

58 el-İsrâ 17/72.

59 el-Bakara 2/237.

60 Halvetî, *Te'vilât*, s. 123-124.



halif şer'î veya akli bir karinenin olmamasını şart koştur kanaatimizde beyhûde bir girişim olacaktır. İleri sürülen şartlardan sadece bir tanesini bütün *işâri yorum*larda bulmak mümkündür ki o da bâtınî mânânın tek mânâ olduğunun ileri sürülmesidir. Kanaatimizde bunun haricinde diğere şartları da taşıyan *sûfi te'vîlleri* aramak zorlama bir çaba olacaktır.

## Sonuç

Sûfiler yaşadıkları zevk hâline göre Kur'ân âyetlerine birtakım mânâlar yüklemişlerdir. Temelde bu mânâlar sûfilere göre ilk anda akla gelmeyip kalbe doğan ilham ve işâretlere dayanmaktadır. Bunu bir ilim olarak değerlendiren sûfiler, bu ilmin öğrenilmesinin temelinde bildikleri ile amel etme olduğunu söylemişlerdir. Sûfilerin âyetlere getirdikleri bu yorumları *Ulûmü'l-Kur'ân* müellifleri kritiğe tâbi tutmuşlar ve bu yorumlara *İşâri Tefsir* adını vermişlerdir. Bunun yanında yapılan *işâri yorum*ların makbul sayılabilmesi için bir takım şartlar öne sürmüşlerdir. Fakat *işâri yorum*ların mâhiyetine bakıldığında ne yapılan târife uygun oldukları ne de öne sürülen makbuliyet şartlarını taşıdıkları görülecektir. Zaten sûfiler de kendi ilimlerinin farklı olduğunu ve bu ilmin de kendine has bir ihtisasının olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Bundan dolayı bu makalede yapılan *işâri yorum*ların tefsir kaideleri ve makbûliyet şartları muvacehesinde değerlendirilmemesi gerektiği hususu işlenmiştir. Ayrıca yapılan *işâri yorum*ların *İşâri Tefsir* değil de *Sûfi Te'vîl* olarak adlandırılmasının daha uygun olacağı ifade edilmeye çalışılmıştır. Son olarak yapılan tarif ve ileri sürülen şartların *işâri yorum*ları ihata etmede yetersiz kaldığını göstermek üzere Cemâl-i Halvetî tarafından kısa sürelere getirilen *te'vîller* örnek olarak getirilmiştir.

## Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Ekolü*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974.
- Çakmak, Muharrem, *Cemâl-i Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 1999.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul: İFAV Yay., 1998.
- Demirli, Ekrem, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân'ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk ÜİFD*, sayı: 40, 2013.
- Hafızoğlu, Nafiz, *Çelebi Halife Cemâl-i Halvetî ve Tefsirü'l-Fâtihâ Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- el-Ferahidî, Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, tahk. Abdulhamid Henedavi, Beyrut: Darü'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, tahk. Abdullah Halidi, Beyrut: Darü'l-Erkam, 1998.
- Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşâri Tefsir; Mâhiyeti, Meşruiyeti, Bâtını Yorumdan Farkı*, İstanbul: İnsan Yay., 2013.
- Halvetî, Cemâl, "Te'vilâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs", tahk. Bahattin Dartma, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 30, 2012.
- el-Hakîm, Suad, *el-Mu'cemü's-Sûfi*, Beyrut: Daru Nedre, 1981.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Hasenî Şâzelî, *el-Bahru'l-Medid fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, tahk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kâhire 1997.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekayisi'l-Luga*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Darü'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Kayyim, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, tsh. Taha Yusuf Şahin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisâni'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, [ts.].
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takiyyüddin Osman b. Salahaddin eş-Şehrezurî, *Fetâvâ ve Mesâilu İbnü's-Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadis ve'l-Usûl ve'l-Fıkh*, tahk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1986.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragîb, *Mukaddimetu Câmii't-Tefâsir*, tahk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt: Daru'd-Da've, 1984.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf Li Mezhebi Ehl'i-Tasavvuf*, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Darü'l-Kütütübi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmî't-Tasavvuf*, tahk. Ma'ruf Mustafa Zerrik, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yay., 2000.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *Kitâbü'l-Lümâ' fi't-Tasavvuf*, tahk. Reynold A. Nicholson, Leiden: E. J. Brill, 1914.
- es-Suyutî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Tebrizî, Şemseddin, *Konuşmalar*, trc. M. Nuri Gençosman, İstanbul: Hürriyet Yay., 1974.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1995.